



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

17 | 2014
Relire Marcel Mauss

« Gift, gift » – La terminologie du don chez Marcel Mauss

Erhard Schüttpelz

Traducteur : Isabelle Kalinowski



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/4873>
ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Erhard Schüttpelz, « « Gift, gift » – La terminologie du don chez Marcel Mauss », *Trivium* [En ligne], 17 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/4873>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

« Gift, gift » – La terminologie du don chez Marcel Mauss

Erhard Schüttpelz

Traduction : Isabelle Kalinowski

NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions M. Erhard Schüttpelz de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro. La traduction est basée sur une version abrégée et annotée par l'auteur.

Wir danken Herrn Erhard Schüttpelz für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in französischer Übersetzung zu publizieren. Der ursprüngliche Text wurde vom Autor gekürzt und annotiert.

1. Un chiasme

- 1 On connaît la double question : « Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend¹ ? ». Mauss se met en quête d'une « règle de droit et d'intérêt », puis – dans une tonalité plus mystique ou plus contrainte, c'est selon – d'une « force » qui contraint : faut-il voir là deux questions ou une seule ? Je vais développer ma réponse pas à pas en prenant pour strict point de repère la terminologie de Mauss.
- 2 En quoi consiste la « règle de droit et d'intérêt » ? Pour Mauss, elle implique d'abord de se focaliser sur l'obligation de répartie. Voilà pourquoi le premier chapitre ne traite pas du tout du don mais de la répartie – le don est pour ainsi dire déjà 'donné' et il n'est pas abordé ou déroulé à partir du donner mais à partir d'un état intermédiaire entre le prendre et le rendre, à partir de l'état d'avoir pris ou plus simplement, l'état de celui qui

prend, un état qui contraint à une répartition future. En quoi consiste la forme juridico-morale de cet état ? Chez Mauss, elle revêt en permanence la forme d'un grand acte unique de traduction : la négation d'une distinction du droit romain et le passage à une figure positive qui évite d'assimiler cette négation à une 'perte de différenciation' et permet de la présenter comme une autre forme de différenciation faisant défaut dans le droit romain et dans les sociétés régies par ce dernier. Cette figure peut être désignée comme un 'chiasme' qui traverse, avec des variantes, toute la réalisation juridico-morale du don ; dans le premier chapitre, elle revêt surtout la forme suivante :

'La personne devient chose' X 'La chose devient personne'

- 3 D'un bout à l'autre, le texte de *l'Essai sur le don* est parcouru de formules dans lesquelles la personne donne quelque chose 'd'elle-même', une chose, et dans lesquelles la chose devient une partie de la personne et, par ce processus, adopte en même temps une personnalité (animée, dotée d'une volonté propre, vivante).

« 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 voleur². » « Il est net qu'en droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une âme, est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi³. »

(Notons ici la tournure « est de l'âme » : l'âme devient ici un matériau d'âme ; la chose donnée, le cadeau peut être fait 'de cette matière').

- 4 En d'autres termes : les sociétés archaïques établissent une distinction entre les personnes et les choses et elles trouvent des moyens et des voies pour brouiller cette distinction – dans les deux sens – et parvenir à un 'mélange' ou à une 'fusion'. Le terme que Mauss emploie pour désigner ce flou et cette indistinction est celui de « mélange » ; dans d'autres passages, il parle aussi de « fusion » et de « con-fusion » – dans tous les cas, des catachrèses pour désigner ce qui naît du chiasme entre personne et chose.

« Au fond, ce sont des mélanges. On mêle les âmes dans les choses ; on mêle les choses dans les âmes. On mêle les vies et voilà comment les personnes et les choses mêlées sortent chacune de sa sphère et se mêlent : ce qui est précisément le contrat et l'échange⁴ ».

- 5 La distinction qui est en jeu dans ces chiasmes et dans les formules en apparence mystiques de « mélange » n'est pas simplement la distinction courante entre 'personne' et 'chose' (et, le cas échéant, entre sujet individuel et objet) ; en effet, dans la mesure où il s'agit d'une distinction et d'une interprétation juridiques – élevée par Mauss au rang de méthode, l'interprétation des notions étrangères comme termes d'un droit local qui demanderait dans un premier temps à être traduit plus précisément – la distinction entre 'personne' et 'chose' renvoie à celle d'un « droit personnel » et d'un « droit réel ». C'est-à-dire à la distinction romaine, car les autres formes de droit ne connaissent pas cette distinction terminologique.

« Nous vivons dans des sociétés qui distinguent fortement (l'opposition est maintenant critiquée par les juristes eux-mêmes) les droits réels et les droits personnels, les personnes et les choses. Cette séparation est fondamentale : elle constitue la condition même d'une partie de notre système de propriété, d'aliénation et d'échange. Or, elle est étrangère au droit que nous venons d'étudier⁵ . »

- 6 Ce qu'il y a de troublant dans l'art de l'interprétation terminologique de Mauss (et dans ses traductions très imaginatives de ces terminologies) tient simplement au fait que cette distinction possédait une codification européenne si forte que, dans beaucoup de passages

du texte, Mauss tenait pour superflu de la présenter elle-même. En fin de compte, il s'agissait d'exigences tout à fait évidentes, de mécanismes qui régissaient toute la forme des procès de droit privé en Europe : la distinction entre droit personnel et droit réel ne fondait rien de moins que la distinction entre 'propriété' et 'possession', autrement dit le concept de propriété post-romain.

- 7 Si l'on admet que Mauss développa toute l'herméneutique juridique du 'don' à partir d'une unique distinction en vigueur dans le droit romain – même s'il traduisit dans les langues les plus diverses et à partir de celles-ci – en quoi fut-il prémuni face au reproche d'eurocentrisme, qui n'est qu'une interprétation de soi au miroir de l'autre ? Une double réponse peut-être : en rien... et par ce jeu de miroir lui-même, à travers son renversement et sa déconstruction philologico-ethnographique. Il est exact de dire que Mauss développe une auto-interprétation de catégories européennes, et cela correspond aussi au déroulement ou au roman du don : parti du droit romain (et d'un texte indo-européen), il retourne à Rome (et à l'indo-européen). Entre les deux, cependant, prennent place l'envers et le pendant de toute figure d'auto-interprétation : l'interprétation étrangère de notre propre distinction entre la personne et la chose. On peut aussi, pour désigner ce renversement, évoquer une figure et un genre qui furent très en vogue à l'époque des Lumières (ce n'est pas un hasard) : Mauss écrit une « Lettre Persane » depuis l'Europe et à l'Europe, et il l'écrit en empruntant les voix les plus variées d'experts locaux comme Ranapiri, de sources locales et d'ethnographes. Et rien, absolument rien – rien qui puisse être érigé en règle ou en méthode – ne protège cette figure des pures et simples erreurs d'interprétation, des ventriloquies ou de toutes les distorsions fascinantes qu'il lui était donné de lire y compris dans les écrits de son ami Lévy-Bruhl.
- 8 La difficulté à laquelle Mauss était confronté dans la théorie du don peut être appréhendée comme suit si on la compare avec les écrits de Lévy-Bruhl (Mauss le fit d'ailleurs lui-même avant d'écrire *l'Essai sur le don*) : l'affirmation selon laquelle d'autres sociétés ne distinguent pas entre X et Y (par exemple entre droit personnel et droit réel) n'aboutit dans un premier temps qu'à une 'confusion', une 'indifférenciation' ou une 'indistinction', qui ne sont en rien prémunies contre les présupposés ou idéaux du « sauvage noble et bête ». Ce présupposé se renverse si l'on adopte une forme d'argumentation tout à fait spécifique, en l'occurrence si l'on affirme comme plausible et empiriquement donné le fait que ces sociétés possèdent :
 - a. cette différence comme nous, *tout en possédant la capacité de la nier* dans certains actes symboliques (notamment dans certaines formes de droit, dans des actes juridiques). En sorte qu'elles possèdent une différence que nous possédons aussi mais également
 - b. une deuxième différence, une 'auto-différence' (une négation consciente de la première différence, dans des actes explicites d'identification et de transformation) et les résultats de celle-ci (représentés par les catachrèses du 'mélange'), qui nous font défaut – ou, le cas échéant, ne nous font pas défaut car nous possédons aussi,
 - c. sur d'autres modes distincts des leurs, des formes de cette deuxième différence que nous appellerons 'le don'.
- 9 Une telle présentation peut par conséquent être comprise, si elle est possible, comme une différenciation croissante entre a), b) et c) – à supposer qu'elle parvienne à échapper aux pièges et aux fantasmes de la 'dé-différenciation'. Le pas décisif d'un point de vue théorique et empirique, dans cette contre-argumentation, consiste à attester une négation concrète : la distinction (de personnes et de choses) est présupposée, et elle est

abolie ou détruite d'un point de vue juridique, ou bien (comme c'est le cas chez nous, voir le point c)) elle fait l'objet d'une supplémentation.

- 10 Par suite, ce n'est pas un hasard si Mauss commence par s'interroger sur l'obligation de 'répartie' d'un don et non sur l'acte même de donner, et si le travail herméneutique de ce texte reste une interprétation de terminologies pour en arriver à une terminologie : tout le texte est lui-même une réplique terminologique, la réplique à une distinction terminologique.

2. Le don : droit personnel et droit réel

- 11 La distinction entre droit personnel et droit réel n'est rien d'autre que le fondement de la notion de propriété dans le droit romain : penser le don signifie par suite penser ce qui a rendu et rend impossible la propriété au sens du droit romain. Qu'en est-il dans le détail ? La propriété, « l'attribution d'une chose à une unique personne, de telle sorte qu'elle seule, à l'exclusion de toute autre, ait le droit d'en disposer de façon complètement libre, de son vivant et après sa mort⁶ », se fonde dans le droit romain sur cinq mécanismes juridiques : « protection contre le retrait, protection contre les dommages, protection contre d'autres formes d'intrusion, droit de vendre, liberté de disposer du bien dans son testament⁷ ». D'un point de vue terminologique, on peut donc formuler les postulats suivants, compte tenu des mécanismes évoqués :
- 12 1. La 'protection contre le retrait' n'entre pas en vigueur quand il y a obligation juridique de reprendre la chose (à soi-même ou, le cas échéant, à son destinataire) ou de la transmettre ou de la partager avec quelqu'un d'autre, de la 'retirer à soi-même' ; dans ce cas, elle n'est pas une 'propriété'.
- 13 2 et 3. La 'protection contre les dommages' et la 'protection contre les intrusions' ne sont pas en vigueur lorsqu'une personne doit transmettre une part de son bien ou 'de soi' ou qu'elle doit ou peut continuer d'avoir un droit de regard sur le bien laissé à une autre personne ; en d'autres termes, lorsque le bien n'est pas intact ou que la 'libre disposition' peut être remise en cause par nécessité, par exemple lorsqu'il y a obligation de partager les biens reçus.
- 14 4. Le 'droit de vente' individuel n'est pas en vigueur lorsqu'aucun individu ne possède une telle prérogative (hormis pour un tout petit nombre d'objets d'usage courant) et qu'elle n'est reconnue qu'à des personnes collectives (voire pas du tout dans les cas où elle est 'non aliénable'), et lorsque le fait de recevoir une chose ne confère pas un tel droit de vente. Il n'est pas non plus en vigueur lorsque toute vente entraîne en retour une obligation de vente pour le destinataire – c'est précisément là ce que souligne Mauss en thématissant la première 'obligation de rendre un don'.
- 15 5. Dans de telles conditions (cf. 4), la 'liberté de disposer du bien dans son testament' ne peut être assurée à titre individuel.
- 16 De façon générale, on peut dire que la 'propriété' au sens du droit romain et post-romain ne réside que dans les pratiques, autrement dit les 'mécanismes' (*actiones*) qui la produisent ; seule la répétition de ces pratiques entraîne une séparation entre droit personnel et droit des choses. Si ces mécanismes ne sont pas en vigueur, droit des personnes et droit des choses demeurent indistincts ; ce que Mauss recherchait dans le 'don' n'était pas une pure et simple indifférenciation mais l'existence de contre-mécanismes tout à fait explicites, fondés sur une terminologie juridique précise,

abolissant une telle séparation entre les personnes et les choses pour faire place à une 'émulsion' ou un « mélange ». Mauss rencontre un tel contre-mécanisme et le terme qui le désigne chez les Maori, avec le « hau ». Il est dès lors peut-être plus facile de comprendre les mécanismes et contre-mécanismes (*actiones*) qui intéressaient Mauss dans le « hau » : « 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 voleur⁸ ». Que ce soit chez les Maori, à Samoa, aux îles Trobriand avec l'aide de Malinowski ou sur la Côte Nord-Ouest avec l'appui de Boas, etc. : ce que cherchait et étudiait Mauss, ce sont des mécanismes et des termes renvoyant à une 'obligation de vente' (du bien reçu) ou bien – l'un et l'autre sont synonymes dans la 'répartie' – à une 'inaliénabilité' (de la chose donnée). L'indice le plus prégnant étaient des expressions désignant la transformation d'une chose en une 'personne' ou en une 'partie' de la personne, ou l'inverse.

- 17 Dans ce contexte, on voit pour la deuxième fois que seul le droit romain peut rompre avec la notion romaine et moderne de propriété en lui opposant une précision égale. Dans l'introduction, Mauss présuppose au sujet des dons extra-européens qu'ils sont échangés par des collectifs : « 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'opposent⁹ ». Si les individus échangent des dons, ils le font d'une façon ou d'une autre 'au nom de' et dans l'intérêt d'une « personne morale ». Comme ce terme l'indique, la notion de personne qui est utilisée ici présuppose une relation juridique de corps. Un 'corps', autrement dit un groupement de personnes qui a ses droits et ses devoirs, qui peut changer de membres et qui a ses mécanismes d' 'autorecrutement' et sa division du travail. Pour que des droits et des devoirs puissent être reconnus à un corps de personnes et exercées par celles-ci – par exemple, des obligations et des compétences de donner et recevoir –, un « sujet d'imputation » est nécessaire. Avec ce postulat et les diverses imputations qui vont de pair, on rejoint la controverse centrale de l'école historique allemande du droit au XIX^e siècle : le débat sur la 'fiction' juridique et la 'réalité' sociale du sujet d'imputation ou de la 'personne' qui forment un corps. La « personne morale » désigne la personnalisation du corps ; ce qui signifie à l'inverse que le terme « moral » est presque toujours employé par Mauss pour désigner un corps. Chez Mauss, continuateur des théories de Durkheim, le recours à cette notion impliquait la possibilité d'emboîter le pas à l'école historique du droit dans tous ses projets extrêmes d'étude scientifique du droit romain : aussi bien la mise au jour de la constitution de fictions historiques que la reconnaissance de la réalité de la personnalisation des corps.
- 18 Dans l'*Essai sur le don* comme dans d'autres écrits de Mauss, une de ces propositions extrêmes était le présupposé d'une définition réciproque de la 'personne' individuelle et de la « personne morale ». Dès lors qu'un corps peut être regardé comme une 'personne', tout individu membre d'un corps devient le porteur de cette « personne » ou une interface de ses différentes 'personnes' ; si l'on fait abstraction de tous les autres éléments, on en vient à se demander si, lorsqu'on affirme qu'un individu est une 'personne' (plutôt que rien), on entend seulement par là qu'il est le porteur, dans ses droits et ses devoirs, de droits et de devoirs de corps (par exemple la famille, le clan, les sociétés de conscrits, les sociétés secrètes, les groupes culturels). Par cette réduction ou épiphanie se donnent à voir, dans une personne individuelle, toutes les dimensions de corps qui lui ont été conférées par un acte d' 'autorecrutement' (du groupe) et

d' 'initiation' (individuelle) et dont elle peut être à nouveau privée, jusqu'à la perte partielle ou totale de toute 'personnalité', qui peut revêtir les formes du mépris social et de la mise sous tutelle, de l'esclavage et du suicide. Une telle conception induit un renversement délibéré de la représentation qui, dans une autre perspective, est nettement plus plausible : l'idée qu'il existe des individus qui possèdent des droits, des devoirs et des intérêts communs, et qu'on peut postuler à partir d'eux un 'sujet d'imputation' collectif qui n'est d'abord qu'une fiction juridique, et qui est personnalisé en partie en fonction des possibilités des individus et à partir des actions de tels individus et des contrats qu'ils nouent entre eux. L'école durkheimienne renverse la perspective et le schéma de l'individualisme : même l'individualisme moderne et sa personnalité – son « moi » – ne sont que les dérivés d'un corps (en l'occurrence, celui de l'Etat moderne) qui leur apporte une garantie – aussi longtemps qu'ils sont garantis. Même l'individu moderne n'est, dans une telle perspective, qu'une « corporatio sole », une fonction à laquelle il est affecté, appelée 'individualité', qu'il exerce en son nom propre.

- 19 Ce primat du collectif semble régler une fois pour toutes le problème de la 'propriété' individuelle des dons – de façon trop radicale, est-on tenté de dire, car la question inverse qui se pose désormais est de savoir ce que sont devenus les individus avec leurs intérêts propres – tout en laissant intacts les corps eux-mêmes. Pourtant, c'est dans la notion de corps que se joue la vraie révolution de l'*Essai sur le don*. Elle a pour effet de mettre en suspens y compris pour le corps toute distinction entre la personne et la chose, dans la mesure où sa 'personne' ne peut se constituer que par un échange de dons.

« 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 fêtes, 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 permanent¹⁰. »

Un modèle social de cet échange 'total' entre différents corps est pour Mauss ce qu'il appelle par la suite 'l'organisation duale', qui confronte deux moitiés exogames mutuellement en dette pour tout – femmes, cérémonies, services – et se constituant ainsi mutuellement. Par conséquent, on peut dire au sujet de ce modèle que la négation des cinq mécanismes (*actiones*) de la propriété vaut pour tout ce qui fait ces corps, leurs droits et devoirs (et personnes).

- 20 Pour autant que cette constitution de 'l'organisation duale' puisse être étendue aux services, échanges, rites, cérémonies, choses et personnes d'autres corps ('peuples', 'clans' et 'familles'), elle est dominée par un échange de dons, qui constitue aussi bien la 'personne' même du corps – par delà toute 'propriété' romaine – que les personnes appartenant aux corps. C'est surtout à propos de la Côte Nord-Ouest américaine que Mauss développe une telle vision des choses, qui s'achève dans un véritable tourbillon de formules :

« La circulation des biens suit celle des hommes, des femmes et des enfants, des festins, des rites, des cérémonies et des danses, même celle des plaisanteries et des injures. Au fond elle est la même. 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 autres¹¹. »

Ces énoncés jouent sur les différents usages de « se », en les modifiant comme l'échange qu'ils postulent. Les différents clans se doivent tout 'les uns aux autres' : les personnes (femmes et enfants), les choses, les rites et, parmi les rites, les marques de respect

rituelles, plaisanteries et insultes (les formules de salut obligatoires, « avoidances » et « joking relationships » entre membres de la même famille), qui assurent seules la reconnaissance d'une personne individuelle dans ses relations sociales. En ce sens, un corps 'se' doit et 'se' donne aux autres comme une personne individuelle. En outre, sur la Côte Nord-Ouest, toutes les choses données portent les noms, les emblèmes ou les signes d'identité d'un clan ou d'une organisation : dans les choses aussi, on donne et prend une forme de 'personnalité'. Dans le contexte de la Côte Nord-Ouest, on en arrive ainsi au moins à une triple réciprocité du don et de la personne : un corps donne à un autre des personnes (femmes et enfants) ; il donne aux individus (les siens et d'autres) leur personnalité ('comment on devient, ce qu'on est pour les autres') ; et il donne sa propre personnalité dans les choses, les services et les cérémonies – en guise de répartition. D'un tel point de vue, il apparaît par suite que, lorsque cet échange de dons se développe entre différents corps, il ne peut plus être assigné à un corps plus englobant et n'a plus besoin d'un tel corps pour le contrôler, le 'recruter' ou le 'posséder' – d'où, pour Mauss, sa capacité à instaurer la paix en l'absence de direction centrale.

3. Réciprocité

- 21 Dans le chiasme des répliques continuées, les personnes deviennent des 'choses' et les choses des 'personnes', parce que (et là où) les corps se donnent les uns aux autres. La personne donne de sa personne, elle donne 'de soi'. Le caractère de corps des dons fait qu'il ne peut exister d'aliénation individuelle absolue, de 'propriété' au sens du droit romain, et la négation concrète des mécanismes de celui-ci (*actiones*) se symbolise et se formalise dans des actes qui personnalisent (ou 'donnent vie' ou 'âme') aux choses données et reçues.
- 22 On peut par suite aussi formuler ce rapport de causalité de manière inversée, et on aboutit alors à un syllogisme rudimentaire qui conduit du premier chiasme au second.
- 23 1) Une 'personne juridique' (un corps) 'se' donne (donne de soi) dans ses dons, y compris à travers les actes d'un individu qui agit au nom de cette 'personne' ou en son nom propre ; elle devient chose. La chose donnée devient, par ce processus, une 'personne', 'conservée en elle quelque chose de la personne du donateur'.
- 24 2) Par suite, dans ses dons, une personne donne 'de sa personne', et une personne reçoit cette 'personne' étrangère, l'accueille.
- 25 La discussion autour du 'hau' se concentre sur l'interprétation du premier chiasme (par un expert local, Ranapiri) ; l'exposé concernant la Côte Nord-Ouest est focalisé sur le second (comparaison d'innombrables sources sur le 'potlatch'). Au demeurant, on peut postuler que le syllogisme est encore incomplet, car, de ses deux premières parties (1. La personne devient chose et inversement ; 2. La personne donne de sa personne et inversement), on pourrait aussi déduire que le don produit un troisième chiasme ou pourrait être symbolisé et formalisé par un troisième chiasme :
- 26 3) Une personne accepte une chose et, dans ce processus, elle aussi devient une 'chose'. En un mot : la personne prend la chose, la chose prend la personne. Plus exactement : (une) personne prend (une) chose, et elle est prise par la chose prise (qui, par ce processus, est justement devenue une 'personne'), elle devient la 'chose' (de la 'personne' étrangère). Ce troisième chiasme répète et complète le premier : du donner au prendre.

27 De fait, Mauss a tenté d'ancrer aussi ce troisième chiasme dans son texte, dans un passage que l'on peut considérer comme le plus audacieux : sous le titre offensif « Droit personnel et droit réel » et dans le retour à Rome du roman du 'don'. Il s'agit là, explicitement, du cœur de l'herméneutique juridique du 'don', et d'une tentative pour revenir, *dans son propre vocabulaire*, sur le pas décisif d'évolution accompli par le droit romain – non pas en montrant que ce pas n'avait pas encore été franchi, mais en démontrant l'existence d'actes concrets de négation de la 'propriété' dans la formalisation d'un changement de propriété. Spéculation hautement risquée (à partir des traces d'une phase antérieure reconstituée) et pari philologique.

« Nous vivons dans des sociétés qui distinguent fortement [...] les droits réels et les droits personnels, les personnes et les choses. Cette séparation est fondamentale : elle constitue la condition même d'une partie de notre système de propriété, d'aliénation et d'échange. [...] Mais ces distinctions ne sont-elles pas assez récentes dans les droits des grandes civilisations ? [...] N'ont-elles pas pratiqué même ces usages du don échangé où fusionnent personnes et choses¹² ? »

28 C'est seulement là, dans ce moment de radicalisation ultime du « mélange » entre personne et chose, que Mauss a recours au terme le plus usé et le plus répandu de la théorie du don : la 'réciprocité'. Nous nous contenterons ici d'une courte esquisse de cette 'réciprocité', d'un bref détour dans la construction labyrinthique de cette spéculation philologique. Elle permettra au moins de souligner avec quelle précision insensée Mauss développait ses spéculations, et avec quel manque insensé de précision presque toutes les théories ultérieures se sont réclamées d'une prétendue théorie maussienne de la 'réciprocité' – sans l'avoir lu, pourrait-on dire.

29 Ce qui est visé, c'est une préhistoire spéculative de la forme de contrat la plus ancienne du droit romain ; la question du terme de 'nexum' se pose ainsi à nouveau. Le 'nexum' apparaît à Mauss, dans son examen des sources, comme un point nodal, une connexion entre personne et chose (comme, un peu plus tard, le 'gage' du droit germanique, 'vadium')¹³. Pour décrire plus précisément cette connexion, Mauss se livre à la critique interne d'un autre membre de l'école durkheimienne, Huvelin : la sanction magique qui peut trouver son origine dans une chose donnée « n'est que la conséquence de la nature et du caractère spirituel » de celle-ci¹⁴. Une théorie doit donc rendre compte du processus qui 'anime' les choses reçues ou leur 'donne vie', mais aussi des gages mutuels – « eux-mêmes animés ». C'est là, pour désigner ces gages mutuels auxquels on a donné vie, que Mauss emploie le terme de « réciprocité » :

« Ce sont des choses ; elles-mêmes animées. Surtout, ce sont encore des résidus des anciens dons obligatoires, dus à réciprocité ; les contractants sont liés par elles. A ce titre, ces échanges supplémentaires expriment par fiction ce va-et-vient des âmes et des choses confondues entre elles¹⁵ ».

Cette « fiction » due à la « réciprocité » originelle : tel est le 'nexum' premier qui permet à Mauss de nouer sa théorie du 'don' avec les débuts de la terminologie du droit romain.

30 Cependant – dois-je ajouter – cet énoncé appelle une longue note de bas de page, à caractère philologique, qui accumule les conjectures et s'ouvre sur cette formule rhétorique : « Nous n'entrons pas dans la discussion des romanistes¹⁶ » – autrement dit de l'école historique du droit et des experts en théories des fictions juridiques, mais... *nexum* vient de *nectere*, la chose elle-même a pu lier celui qui la prend, le 'prendre'. Et on peut faire une remarque analogue à propos d'*emptus* : « L'individu qui a reçu la chose est lui-même, encore plus qu'acheté, accepté par le prêt¹⁷ ». Suivent d'autres indices et traces auxquels correspondent des généralisations dans le corps du texte, avec la problématique

du « hau » ou du « lien dans les choses¹⁸ » que Mauss espère déceler dans tous ces termes latins, notamment *familia*, *res*, *reus*, *traditio*, *mancipatio*. Mauss trouve immédiatement après l'étymologie de *reus* : « C'est l'homme qui est possédé par la chose¹⁹ ». De la désignation de cet état a été dérivée, mais seulement par la suite, la signification 'coupable', 'accusé'. Au commencement, le terme désignait l'état de celui qui recevait une chose (un don) et qui, en la prenant, devenait 'possédé' ; la prenant, il était pris. C'est de là que Mauss faisait dériver tous les usages ultérieurs de 'reus' et les termes qui lui semblaient exprimer un tel état : *damnatus*, *nexus*. *Reus* désignait la réunion de celui qui prend et de la chose qu'il prend et qui le prend, la réunion de la prise et du preneur : « l'individu possédé par la chose²⁰ ».

- 31 La théorie de la 'réciprocité' vue par Marcel Mauss : en retournant à Rome et au vocabulaire latin antérieur au droit romain, elle se révèle comme une 'théorie de la possession', une théorie de la prise de possession croisée, de la réciprocité du prendre et de l'être-pris des choses et des personnes. Mauss dit également de la *mancipatio* (il s'incline avec une ironie subtile devant les mises au point ultérieures et devant sa propre spéculation) :

« On a l'habitude, à la suite des prudents Romains, de ne considérer qu'une *mancipatio* et de ne la comprendre que comme une prise de possession, mais il y a plusieurs prises de possession symétriques, de choses et de personnes, dans la même opération²¹. »

Pour que l'arbre ne cache pas la forêt et pour ne pas perdre de vue le droit à force de termes techniques, retenons trois choses :

- 32 a) Dans toute sa spéculation étymologique, et même s'il ne le fait que de manière allusive, Mauss fait dériver explicitement la forme générale des procès romains, la procédure juridique dans son ensemble (accusation, accusé, relation entre plaignant et accusé, faute et innocence, et *actiones*²² du droit), du 'don' ; le *reus* dérive de la *res* qui a été prise.
- 33 b) Si cette déduction reste à l'état de spéculation ou de vestige – c'est aux historiens du droit qu'il appartient d'en juger ; la forme philologique de ces argumentaires ne leur était et ne leur est aucunement étrangère – on peut en tout cas faire le constat suivant : la négation concrète la plus forte que Mauss était en mesure de postuler, la négation de la 'propriété' au sens du droit romain, qui doit être formalisée juridiquement par différents moyens et actes (notamment des gages), est 'possession'. Les *actiones* de la 'possession' nient les *actiones* ultérieures de la 'propriété' ; et, par le passé, elles se jouaient dans la même terminologie. Toute la construction juridique du 'don', du droit réel et du droit personnel, vise cette invocation de la possession et cet exorcisme terminologique.
- 34 c) La formule juridique que l'on peut appeler 'réciprocité' et que Mauss ne désigne sous ce vocable que dans cet unique passage peut être résumée comme suit : 'être pris dans le prendre'. Dans le monde entier, les expériences, symboles, tournures formelles et termes techniques seraient le symptôme le moins équivoque de ce qu'est un don.

4. Le don impossible à rendre

- 35 La construction juridique du 'don', chez Mauss, implique que les mots de la propriété, en particulier le mot 'propriété' lui-même, sont dans le texte les moins appropriés. Les mots du 'posséder' et de 'l'être-possédé' sont beaucoup moins menacés d'une telle inadéquation ; en fin de compte, dans l'opposition entre droit des personnes et droit réel, qui correspond à la distinction terminologique entre 'possession' et 'propriété', le terme

de ‘possession’ ne renvoie pas aux revendications d’un ‘propriétaire’ – c’est tout le sens de la notion de ‘possession’ en droit romain que de se distinguer de la revendication de propriété. De façon tout à fait conséquente, dans l’argumentation de Mauss, la notion la plus faible (la ‘possession’) devient par suite la plus forte et, dans le moment décisif de la spéculation, elle peut être au centre de la ‘fiction’ juridique – comme on l’a montré. Ce concept présente en même temps l’avantage remarquable de posséder déjà son propre homonyme, il se caractérise par une certaine porosité : c’est à la fois un concept religieux (et un concept de technique du corps). Le don peut être lu à plusieurs niveaux comme une « prise de possession ».

- 36 La ‘propriété’, en revanche, rend nécessaires des qualifications, en particulier lorsqu’il ne s’agit plus d’évaluer l’échange de dons d’un point de vue juridique mais économique. C’est ainsi que Mauss paraphrase la présentation du ‘kula’ par Malinowski – là encore, à partir de la réception d’un don – tout ce qui, d’un point de vue terminologique, pouvait se substituer à la ‘propriété’ :

« C’est donc bien une propriété que l’on a sur le cadeau reçu. Mais c’est une propriété d’un certain genre. On pourrait dire qu’elle participe à toutes sortes de principes de droit que nous avons, nous, modernes, soigneusement isolés les uns des autres. C’est une propriété et une possession, un gage et une chose louée, une chose vendue et achetée et en même temps déposés, mandatée et fidéi-commise : car elle ne vous est donnée qu’à condition d’en faire usage pour un autre, ou de la transmettre à un tiers, ‘partenaire lointain’²³ ».

On reconnaît clairement ici la négation des mécanismes de la ‘propriété’ romaine : il existe seulement des limitations d’un droit d’aliénation illimité ; pas même un ‘garder’ mais seulement un ‘conserver’ ou ‘tenir en réserve’ au profit d’un tiers ou d’autrui. C’est précisément la raison pour laquelle peuvent exister toutes les autres expressions européennes : « mettre en dépôt », « fiducie », « reprise », « reconnaissance de paiement », « droit d’usufruit », « possession », « achat », « prêt » (et, dans d’autres passages du texte, mise en gage, emprunt, crédit, intérêt, etc.). C’est également la raison pour laquelle il ne peut exister, dans cette notion un peu différente de la propriété – « une propriété d’un certain genre » – de concept qui englobe tous les autres (mis à part « le don ») : tout dépend à chaque fois de la personne à qui la chose est rapportée, par exemple celui qui donne, celui qui reçoit, la personne la plus proche à qui elle s’adresse. Pour la relation de la chose avec un destinataire tiers auquel elle sera transmise à l’avenir (comme dans le « kula »), on peut dire que la « fiducie » peut être un terme clé, un terme qui ‘indique la bonne direction’. Entre celui qui donne et celui qui reçoit, en revanche, il existe, où moment où la chose est prise (quelque chose comme) un ‘achat’ et une ‘vente’, en l’occurrence ‘à crédit’ – seul le prochain contre-don montrera quel prix était attaché à elle par les deux parties. Mais, justement pour cette raison, aucun de ces termes n’est approprié de tous les points de vue. Cela tient au fait que toutes ces notions présupposent l’invention de la propriété romaine et ne peuvent par conséquent être compris que comme des ‘limitations’ d’une propriété illimitée – et comme les catachrèses d’autres relations.

- 37 Cependant, comme on peut le lire, il n’y a pas lieu, pour Mauss, de rejeter un terme économique, quel qu’il soit – tous peuvent être utilisés. Toute critique ou tout soupçon se trompent de cible : ce que Mauss niait, c’était une unique distinction juridique, et le vocabulaire économique était invité à profiter de cette négation – en tant qu’hôte du ‘don’, de « cette économie et celle morale des présents²⁴ ». Cette hospitalité terminologique avait-il est vrai ses limites, sa ‘loi de l’hospitalité’, et cette limite était

d'emblée désignée par Mauss sans équivoque possible : c'était 'l'obligation de répartition'. Cet énoncé appelle des précisions. Pour Mauss (comme dans la réalité), tout don ne crée pas une égalité – comme l'ont présupposé tant de théories de la réciprocité, et les visions idéalisées des structures d'échange – mais une inégalité entre celui qui donne et celui qui reçoit. Le don implique une hiérarchie, et soulève le problème de savoir si cette hiérarchie peut être abolie, et comment. Dans son voyage autour du monde en quête du 'don', Mauss avait été confronté, sans sourciller, avec des sociétés extrêmement hiérarchisées et stratifiées : par exemple avec les conflits de rang de la Côte Nord-Ouest, dont le potlatch déterminait l'issue, autrement dit avec des sociétés tout entières régies par un ordre de rang omniprésent (mais sans classes définies) ; ou encore, en Inde, avec l'éthique professionnelle des brahmanes. Toutes les hiérarchies de ce type, nées de 'dons' et abolies par des 'dons', et, avec elles, une grande partie des phénomènes que Karl Polanyi désignera plus tard sous la notion de 'redistribution', ne font pas éclater le concept de 'don', du moins aussi longtemps que les hiérarchies en question sont caractérisées par une instabilité fondamentale et ne peuvent, à chaque don nouveau, qu'être préservées ou transformées : « une des principales conditions du potlatch, l'instabilité d'une hiérarchie que la rivalité des chefs a justement pour but de fixer par instants²⁵ » .

- 38 Les relations des partenaires et groupes entre lesquels nous postulions une égalité juridique et économique ne sont pas non plus exclues par Mauss ; avec le 'don', cependant, elles doivent être redéfinies, en l'occurrence comme une oscillation permanente (et incertaine) entre des positions inégales, des attributions de positions inférieures et supérieures. De surcroît, il est rarement nécessaire de fixer de manière consensuelle les attributions de valeur des dons et contre-dons, des cadeaux et contre-cadeaux ; en sorte qu'il existe suffisamment de possibilités et d'options de traduction qui ont pour but d'affirmer – entre les deux moitiés d'une organisation duale, entre différents groupes qui fournissent et emportent des femmes, entre clans, familles, individus – la supériorité de l'un ou de l'autre, dont découle à chaque fois une 'obligation de contre-don' qui doit cependant être négociée avec les autres. L'inégalité créée par les dons entraîne également des inégalités dans l'attribution de l'inégalité – qui ne peuvent être comblées (c'est-à-dire perpétuées) que par d'autres dons.
- 39 La notion de don n'est mise en danger ni par une inégalité momentanée, ni par une inégalité cyclique, ni par une égalité en pointillés et constamment comprise comme une inégalité – au contraire, ce concept est fait pour penser et décrire ces formes. Pourtant, il existe des formes sociales du donner et du recevoir et un vocabulaire européen très étendu pour désigner celles-ci, qui détruisent et mettent en danger – dans chaque don – la notion de don, du moins 'l'échange de dons archaïque' tel que Mauss le concevait. Un don ne reste un don qu'aussi longtemps qu'on peut répliquer à ce don, autrement dit : aussi longtemps que – dans la répartition – le don peut produire la possibilité d'une répartition. Il doit s'agir d'un don qui rend possible l'obligation de l'autre au contre-don, déclenchant à son tour l'obligation d'autrui au contre-don – le don est récursif ou n'est pas. Mais cela signifie aussi que la seule chose que le don exclut – aussi longtemps qu'il reste en vigueur – c'est une impossibilité de principe de la répartition, aussi bien du côté de celui qui reçoit que de celui qui donne. Par là, toute opération, toute terminologie, toute auto-définition visant à penser une forme de don excluant fondamentalement la possibilité d'une répartition deviennent des cibles, qu'il s'agisse des formes de pensée théologique qui postulent l'existence d'une 'grâce' à laquelle on ne peut répondre, ou des pratiques

féodales et bourgeoises de « largesse » auxquelles on ne peut répliquer ou auxquelles il n'est pas nécessaire de répliquer et qui servent par suite avant tout à rehausser le donateur, à le transformer en idole, tout en rabaissant et humiliant ceux qui reçoivent le don.

- 40 Si la non-répliquabilité est exclue du concept du 'don', cela ne signifie en aucun cas qu'il existe quelque chose, dans l'échange de dons, qui exclut en principe une telle non-répliquabilité. L'impossibilité de la répartition peut toujours se manifester, de façon contingente ou volontaire ; mais aussi dans les règles du jeu elles-mêmes lorsque les inégalités intermittentes sont radicalisées de part et d'autre – comme c'était le cas pour une brève période dans les potlachs historiques de la Côte Nord-Ouest. De tels phénomènes ne contredisent cependant aucunement la définition du 'don' par une 'obligation de répartition', mais ils y mettent fin : dès que la répartition est impossible, le jeu de l'échange de dons touche à sa fin (ou doit recommencer), que cet état ait été ou non le but du jeu. Par suite, de tels phénomènes, y compris et surtout celui du 'potlatch' (voire de la forme du 'potlatch de destruction', qui n'est attestée historiquement que dans un petit nombre de cas) présentent une logique tout à fait différente de celle des jeux dans lesquels un 'échange de dons' apparent débute et se poursuit par une 'grâce' ou une 'largesse' – des jeux qui ne peuvent s'amorcer que dans l'affirmation et la mise en scène d'une impossibilité de principe de la répartition (ou d'une restriction monopoliste).
- 41 Ce type de jeux et leurs mises en scène ont marqué, on le sait – avec beaucoup de conséquence et d'opiniâtreté – la conscience coloniale des Européens depuis leurs premiers voyages jusqu'à la décolonisation, depuis les missions chrétiennes jusqu'aux différentes missions éclairées et aux programmes de développement. (La notion de 'colonialisme' européen ne désigne pas autre chose.). Tel a été le point de départ du commentaire de Michael Harbsmeier : *l'Essai sur le don* suit, dans ses remarques ethnographiques, les périphéries coloniales et postcoloniales de l'époque – le 'potlatch' décrit par Mauss, en particulier, ne s'explique que par une telle situation – mais dans l'exposé lui-même, ce facteur est totalement passé sous silence. Il n'en allait pas de même dans les publications de Lévy-Bruhl à la même époque, qui s'intéressaient explicitement à l'échange de dons à la périphérie coloniale, mais reproduisaient et légitimaient à partir d'une construction philosophique le topos colonial de l' 'ingratitude des indigènes' – en reprenant la figure coloniale de l'impossibilité de répartition dans des anecdotes illustrant une situation coloniale d'absence permanente de 'répartition'²⁶.
- 42 Si l'on songe à quel point l'Europe était dominée, aussi bien dans ses relations sociales internes que dans ses relations avec l'extérieur, par les formes de pensée et les pratiques de la 'grâce', on peut comprendre que, à la fin du premier chapitre de *l'Essai sur le don* (censé traiter en particulier de « l'obligation à rendre »), Mauss ait explicitement dissocié les phénomènes religieux d'une telle forme de pensée et les ait affranchis du 'don sans répartition possible' (Durkheim avait fait de même). La religion peut se passer de la grâce, et le cadeau « fait aux dieux » compte sur une répartition : « ces dieux qui donnent et rendent sont là pour donner une grande chose à la place d'une petite²⁷ ». L'échange entre hommes et dieux est régi, pour les uns comme pour les autres, par la maxime « do ut des », « je donne pour que tu donnes²⁸ ». Tout échange de dons est censé rapporter davantage, seule cette croyance pousse à faire des cadeaux, et ce principe s'applique même dans l'échange ou le commerce avec les dieux, dans « l'achat aux dieux²⁹ ». Dans cette perspective, le sacrifice apparaît lui aussi comme une forme d'échange de dons, qui trouve sa raison d'être dans une invitation à la répartition³⁰ – et non l'inverse. De même, dans cette optique,

toutes les formes ultérieures de « largesse », en particulier les aumônes et leur ‘bienfaisance’ sont dérivées de formes de don dans une époque qui ne connaît plus l’échange de dons : elles ne renvoient pas à une supériorité incontestable du donateur (ou de sa couche sociale) en rendant la répartition impossible, mais appellent une forme de répartition à une exigence religieuse de justice (*sadaka* en arabe, *tsedaka* en hébreu)³¹.

5. Les cadeaux monétaires

43 Par suite, Mauss et tous les autres peuvent avoir recours à l’ensemble du vocabulaire religieux et économique pour décrire les relations d’échange étrangères – à condition que la terminologie choisie admette la ‘possibilité d’une répartition’, d’une perpétuation de ‘l’obligation de rendre’. A l’inverse, ce vocabulaire peut faire l’objet d’une analyse critique – comme chez Mauss – visant à déterminer dans quelle mesure chacun de ces termes et les phénomènes auxquels ils s’appliquent satisfont à cette exigence fondamentale, et à leur donner, si nécessaire, une tournure différente.

44 Ce travail terminologico-ethnographique est en principe infini, on le sait, mais il doit revêtir une forme relativement circonscrite. Rien d’étonnant si, dans le chapitre II de l’*Essai sur le don*, Mauss accueille à bras ouverts le terme de ‘crédit’, à propos du ‘kula’ mélanésien mais aussi du potlatch de la Côte Nord-Ouest, et, de façon générale, de toute l’économie du ‘Pacifique’. Il est plus surprenant, en revanche, que certains interprètes aient vu là une méprise terminologique, voire un contresens. Le don donné, le donner donne du ‘crédit’, car on compte sur le fait que quelque chose (et *davantage*) va revenir (appelant alors une répartition). Le ‘crédit’ que l’on acquiert de cette manière correspond à une qualité que d’autres attribuent à notre propre personne : ‘l’honneur’. On revêt une ‘personnalité’ plus haute, on l’accepte et est accepté par elle lorsqu’on donne quelque chose de soi, lorsqu’on donne ‘de sa personne’ – qu’ils soient décrits par Mauss à propos de la Côte Nord-Ouest ou par d’autres pour l’échange individuel de marques de faveur et de complaisance, en Europe, ces phénomènes sont assez simples à percer à jour, ils sont d’ailleurs bien ancrés dans le vocabulaire quotidien, les idiomes du « langage ordinaire ». (Par exemple, si quelqu’un présente une faveur comme « étant de lui³² » [un tiers], il lui en est « redevable », il « le lui doit », etc.). Le vocabulaire économique du crédit peut être employé sans difficulté dans ce récit de dons et de réparties.

45 Les problèmes soulevés par ce type de transactions – entre ‘crédit’ et ‘honneur’, d’un point de vue ethnographique et terminologique – sont particulièrement patents dans le rapport entre don et argent, comme l’observe Mauss dans sa « Note de principe sur l’emploi de la notion de monnaie » :

« Nous persistons, malgré les objections de M. Malinowski, [...] à employer ce terme. [...] A ce compte, il n’y a eu valeur économique que quand il y a eu monnaie et il n’y a eu monnaie que quand les choses précieuses, richesses, condensées elles-mêmes et signes de richesses, ont été réellement monnayées, c’est-à-dire titrées, impersonnalisées, détachées de toute relation avec toute personne morale, collective ou individuelle autre que l’autorité de l’Etat qui les frappe. Mais la question ainsi posée n’est que celle de la limite arbitraire que l’on doit mettre à l’emploi du mot ; à mon avis, on ne définit ainsi qu’un second type de monnaie : le nôtre ».

« Dans toutes les sociétés qui ont précédé celles où l’on a monnayé l’or, le bronze, et l’argent, il y a eu d’autres choses [...] qui ont été employées et ont servi de moyen d’échange et de paiement. Il est vrai que ces choses précieuses diffèrent de ce que nous avons l’habitude de concevoir comme des instruments libérateurs. D’abord,

en plus de leur nature économique, de leur valeur, ils ont plutôt une nature magique et sont surtout des talismans : *life givers*. [...] De plus, ils ont bien une circulation très générale à l'intérieur d'une société et même entre les sociétés ; mais ils sont encore attachés à des personnes ou à des clans [...], à l'individualité de leurs anciens propriétaires. [...] Il est encore vrai que ces valeurs sont instables, et qu'elles manquent de ce caractère nécessaire à l'étalon, à une mesure : par exemple leur prix croît et décroît avec le nombre et la grandeur des transactions où elles ont été utilisées. »³³

- 46 Ce commentaire pose deux fois la question de la 'mesure' qui doit être appliquée au mot et à son objet. C'est la même question : « Mais la question ainsi posée n'est que celle de la limite arbitraire que l'on doit mettre à l'emploi du mot. [...] Il est encore vrai que ces valeurs sont instables, et qu'elles manquent de ce caractère nécessaire à l'étalon, à une mesure³⁴ ». Le terme de « monnaie » peut être employé, mais il ne s'agit pas de notre monnaie ; il s'agit d'une monnaie sans étalon fixe, une 'monnaie sans mesure', ou – ce qui revient au même – une monnaie dont les valeurs sont redéfinies dans chaque échange entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent. Pour fixer d'un point de vue terminologique cette absence de mesure et cette mesure, je dirai qu'il s'agit d'une monnaie dans laquelle *l'isométrie est impossible*. Chaque transaction qui a recours à cette monnaie du don ou doit convertir de la monnaie officielle et isométrée en monnaie de don, doit trouver un moyen d'abolir, de corrompre ou de convertir l'isométrie de notre monnaie (et celle du terme de 'monnaie'). Pourquoi ? La réponse peut être la suivante : 'ce qui est payé est payé'. Un don qui peut être mesuré et auquel on peut répondre sur un mode isométrique, autrement dit par un 'paiement' (*Bezahlung*), n'est plus un don ; sa répartition est fixée de telle sorte qu'elle ne doit plus déclencher la possibilité d'une nouvelle répartition. Comme on le sait, cette fixation du 'prix' a ses avantages : il est possible de mesurer (sur un mode isométrique) des choses et des services échangés avec d'autres, il est dès lors plus facile d'avoir une vision d'ensemble et d'enclencher un jeu et une surenchère sur les prix les plus avantageux – mais ce jeu a un prix : 'on n'a plus rien à donner'.
- 47 Les critères relevés par Mauss pour définir le 'don monétaire' ou 'l'argent offert en cadeau' sont par suite étroitement liés : l'obligation personnelle de perpétuer la possibilité de répartition (qui trouve également son expression dans le caractère 'animé' de l'argent d'autrui, des *'life givers'*, comme le souligne Mauss), l'instabilité de la fixation de la valeur, et l'attachement à une mémoire mutuelle des transactions passées. A la place de l'isométrie, ce qui prédomine alors, c'est le récit (*Erzählung*³⁵). Si l'on suit la forme d'herméneutique développée par Mauss (les autres possèdent une différence qui nous fait pour une part défaut et que, d'un autre côté, nous possédons aussi d'une façon différente de la leur), on est en droit d'affirmer que, pour ce qui est de l'économie et des conceptions qui lui sont attachées, les processus d'échange de dons ne sont pas seulement plus narratifs que les nôtres, mais aussi plus historiques et plus historisants. Pour le dire dans les termes de Mauss et du kula de Malinowski : « Chacun, du moins les plus chers et les plus convoités – et d'autres objets ont le même prestige, chacun a un nom, une personnalité, une histoire, même un roman³⁶. » Pour ce qui est de l'argent, l'argent non-isométrique contribue à instaurer une tout autre 'contingence' et liberté de choix dans les transactions individuelles. Enfin, la valeur ne peut être fixée de façon mesurable, et il existe tout un réseau de fixations de valeur, avec leurs avènements possibles et leurs récits possibles.

48 On en trouve une preuve simple dans les sociétés modernes : dès qu'une monnaie acquiert une valeur narrative ou historique qui ne correspond pas à son prix, elle est soustraite à la circulation des pièces isométriques et dissociée de sa 'valeur nominale'. Ce qui signifie aussi, à l'inverse, que l'isométrie des monnaies réside précisément dans une alternative : soit une telle valeur n'existe pas, soit elle est créée et supprimée en permanence. La création de récits personnels et d'historisations spontanées – la transformation du récit en monnaie et inversement – peut être observée dans tous les processus modernes où de l'argent est transformé en cadeau, que ce soient les quêtes ou les cadeaux d'anniversaire, la corruption ou l'économie clientéliste. L'isométrie cesse dans la mesure où le récit, l'historisation et la mémoire mutuelle des cadeaux monétaires se mettent en place et s'imposent.

6. Economie et intérêt

49 La manière dont Mauss commente le terme de 'monnaie' démontre que toute la terminologie économique du 'don' est à l'œuvre en même temps et peut laisser des traces. Dans ces conditions, que devient le terme d' 'économie' ? On peut relever les différents usages qui en sont faits dans le texte : dans l'échange de dons, ce qui est en jeu est 'l'économie' – quoi d'autre ? – et toutes les notions économiques peuvent continuer à être utilisées ; toutes ces économies étrangères ont tout de même fonctionné. En même temps, le don renverse toutes les notions économiques, il est et demeure « antiéconomique³⁷ ». En quel sens ? D'abord parce que les postulats courants de l'économicité de l'économie n'ont pas besoin d'entrer en vigueur pour qu'une telle 'économie' ou 'anti-économie' fonctionne : la représentation d'une limitation des ressources, les postulats de maximisation utilitariste, en particulier celui de la maximisation des profits. Dans ce cas, en effet, un profit constant est exigé (on attend 'davantage' en retour) mais la calculabilité de ce profit est rendue difficile voire impossible par l'historisation et la personnalisation des choses et des services.

50 Par suite, on peut se demander dans quelle mesure il est possible de parler, dans une telle économie, de figures du 'retour' et de la 'circulation' des biens et des services. Toute nouvelle 'obligation de contre-don' donne lieu à de nouvelles relations sociales et se transforme en nouvelles relations sociales, et ainsi de suite ; et, justement parce qu'il en est ainsi, les énoncés du type 'il en a toujours été ainsi', les revendications généalogiques et personnelles, les précédents revêtent un sens bien différent de celui d'une répétition allant de soi.

51 On peut donc dire aussi, dans un sens étymologique, que l'*Essai sur le don* de Mauss a ruiné la notion d' 'économie' et était destiné à la ruiner : les relations pacifiques dont il était question dans son étude n'étaient pas fondées sur un 'oikos'. Au contraire : toutes les relations sociales et économiques du 'kula' et du 'potlatch' trouvaient place par delà l' 'oikos' des familles, des clans et des unités territoriales, et mettaient en suspens la valeur de ces dernières et la valeur des personnes concernées. Ainsi, il est juste de rappeler que Mauss avait traduit (un peu librement) 'kula' par 'circulation' ; entre les îles Trobriand et les îles alentour, il existait une double circulation de deux sortes d'objets de valeur – le premier dans le sens des aiguilles d'une montre, le second en sens inverse – changeant constamment de possesseur. Cependant, compte tenu de cette circulation, la personne individuelle (et le récit d'un don individuel) avait une tout autre vision des choses, elle était en permanence confrontée à un chiasme : la première sorte d'objets de

valeur partait constamment dans une direction tout en étant constamment renégociée en sens inverse contre la deuxième sorte et tous les cadeaux supplémentaires possibles ; de façon miraculeuse, beaucoup plus tard – sans qu'on puisse prévoir aucunement à quel moment et selon quelles modalités financières – la première sorte ne provenait pas de l'endroit où elle était partie, mais arrivait 'dans le dos' de l'individu et d'autres possesseurs avec lesquels il fallait adopter une attitude entièrement différente – compte tenu des relations historiques et personnelles qui étaient en jeu. La 'circulation' du 'kula' est précisément la preuve que, dans ce type de 'dons', une 'éco-nomie' (la loi ou les usages d'un 'oikos') n'était pas possible, pas davantage que, pour l'individu, la représentation, la pratique ou la spéculation d'un retour cyclique (de A à B et retour).

- 52 La représentation fondamentale de l'échange de dons dans l'*Essai sur le don* n'est en aucun cas la figure d'un retour cyclique, c'est – on l'a montré plus haut – la figure de 'réciprocité' d'un chiasme dans lequel des personnes sont prises pour des choses / des choses pour des personnes, et des choses sont prises par des personnes / des personnes par des choses. Dans cette conception, il ne peut y avoir de retour du don, ne serait-ce que parce que l'équivalent d'une répartition – l'ex aequo, l'isométrie – ne peut être donné ; la répartition ne peut prendre place que dans l'avenir (et, par suite, dans 'l'obligation de répartition' suivante et son avenir). Pour reprendre la formule de Marilyn Strathern, le don empêche de compter jusqu'à un³⁸. L'idée (ainsi formulée) peut paraître étrange, mais elle correspond à l'expérience des individus qui participent au kula : les deux orientations opposées des objets de valeur se croisent et les participants doivent constamment inventer de nouveaux motifs, de nouveaux voyages, de nouveaux moyens supplémentaires, de nouvelles largesses, de nouvelles occasions de fête pour trouver un équivalent des cadeaux qu'ils ont transmis dans la direction opposée. Pour eux, le 'retour' de la chose donnée (une et unique) n'est ni un désir ni un problème, il est secondaire – lorsqu'il a lieu, il ne peut se rattacher à la fois précédente. Ce qui prime, c'est le chiasme des dons et des prises qui se croisent dans sa personne individuelle.
- 53 Que deviennent, dans ces conditions, les intérêts personnels des participants ? Ce n'est que dans la deuxième partie de la « Conclusion » que Mauss répond à cette question, sur un mode tout à fait explicite et offensif, afin de revisiter autant que possible un terme sociologique et économique – et le terme même d' 'économie'. Celui qui donne un don attend une répartition qui va lui donner 'davantage' ou 'autre chose' ; le don est un cadeau pour l'autre, mais il l'humilie aussi, dans la mesure où il lui fait sentir son infériorité momentanée ; celui-ci va s'en souvenir et chercher à la compenser d'une autre manière. Dans l'*Essai sur le don*, altruisme et intérêt personnel se rejoignent de façon tout à fait frappante. Les cadeaux font la jonction entre l'un et l'autre : « On a intérêt à les donner pour pouvoir en posséder d'autres à nouveau, en les transformant en marchandises ou en services qui se retransformeront à leur tour en monnaies³⁹ ». Par suite, les notions de notre économie peuvent parfaitement s'appliquer dans ce cas, il s'agit bien, en fin de compte, d'un 'profit' : « On dirait vraiment que le chef trobriandais ou tsimshian procède à un lointain degré à la façon du capitaliste qui sait se défaire de sa monnaie en temps utile, pour reconstituer ensuite son capital mobile⁴⁰. » Dans cette vision des choses, 'don' et 'capital' peuvent être une traduction l'un de l'autre ; dans un tel contexte, il apparaît finalement que l'une et l'autre de ces notions sont également inappropriées et proprement inapplicables. Comme on l'a observé, les transactions les plus désintéressées sont en même temps les plus intéressées : « Intérêt et désintéressement expliquent

également cette forme de la circulation des richesses et celle de la circulation archaïque des signes de richesse qui les suivent⁴¹. »

54 Ce passage peut se lire comme une résolution finale de toutes les antithèses, mais là n'était pas l'intention de Mauss : la différence fait retour, mais sous une forme différente. Dans le 'don' (comme dans nos cadeaux les plus intéressés), intérêt personnel et désintéressement se rejoignent, qu'on le veuille ou non – cela demeure vrai. Mais la notion d'« intérêt » que Mauss a en vue (l'intérêt personnel de l'économie classique, l'autre origine de la sociologie, l'origine de l'autre sociologie, y compris de celle de Max Weber, l'autre école) ne peut en rester là. Il la segmente en trois.

55 1) « Intérêt et désintéressement expliquent également... » (cf. supra) : ce qui signifie surtout, dans ce passage, que l'école durkheimienne propose une interprétation sociologique des actes d'intérêt personnel, ce qui signifie aussi qu'elle peut substituer celle-ci à des explications sociologiques par l'intérêt personnel. Puis Mauss

56 2) revient sur cette option de traduction, et réintroduit de la différence dans la conjonction :

« Passons maintenant au feu de l'épreuve l'autre notion que nous venons d'opposer à celle de don et de désintéressement : la notion d'intérêt de recherche individuelle de l'utile. Celle-là non plus ne se présente pas comme elle fonctionne dans notre esprit à nous. [...] Ce n'est pas la froide raison du marchand, du banquier et du capitaliste. [...] Il y a intérêt, mais cet intérêt n'est qu'analogue à celui qui, dit-on, nous guide⁴². »

Pour procéder à ce recul ou cette mise entre parenthèses, Mauss n'a pas besoin d'un nouvel argument et d'une nouvelle preuve, il lui suffit de

57 3) suivre les prolongements historiques de ce recul : l'intérêt personnel de l'individu tel que le présente la fable des abeilles de Mandeville est d'une origine si récente que le terme d'« intérêt » ne peut être retraduit ni en grec ni en latin, ni en arabe ni en sanskrit : on ne trouve pas de terme équivalent et le terme d'« économie », par conséquent, ne s'applique pas non plus. « La littérature considérable des *Nitiçāstra* n'est pas économique⁴³. »

58 Ce qui vaut pour le passé – c'est ici que l'intérêt politique du 'don' devient manifeste – vaut aussi

59 4) pour le présent (la même différence, mais différente, autre) : travailleurs et employeurs sont en conflit d'intérêts et, pour défendre leurs intérêts personnels, les uns et les autres se réclament de « l'intérêt général ». Telle est la rhétorique moderne : « Ces beaux discours sont, il est vrai, émaillés de bien des métaphores⁴⁴ » ; ces discours sont plein de métaphores et de figures que Mauss lui-même utilisait et prenait à la lettre. Le tout était de les prendre à la lettre :

« Le producteur échangiste sent de nouveau – il a toujours senti – mais cette fois, il sent de façon aiguë, qu'il échange plus qu'un produit, ou qu'un temps de travail, qu'il donne quelque chose de soi ; son temps, sa vie. Il veut donc être récompensé, même avec modération, de ce don⁴⁵. »

Le travailleur (c'est-à-dire justement le producteur, celui qui donne-du-travail) sent de nouveau – il l'a toujours senti – qu'il donne 'quelque chose de soi' et que ce don appelle une répartition. Il attend un 'retour du don', et tel serait, tel est le 'retour' moderne du don archaïque (qui n'a jamais disparu parce qu'il ne peut pas disparaître aussi longtemps que des sociétés existent).

- 60 L'autre retour du 'don', le retour différent, se résume en un mot que Mauss n'a pas besoin de citer dans ce passage et qui reste à disposition dans *l'Essai sur le don* : le socialisme.

7. Le tout

- 61 Au sujet du don, le recours à un vocabulaire économique demeure chez Mauss limité et intégré. Presque tous les termes demeurent utilisables ou le deviennent, à condition que les postulats économiques classiques qui les sous-tendent (rareté des ressources, primat et maximisation de l'intérêt personnel) soient mis en suspens. Par ce renversement, l'économie du don – et, pour ce qui est de ces postulats, son anti-économie – est intégrée dans un phénomène que Mauss introduit comme un « principe heuristique⁴⁶ » : ce qu'il appelle, d'un nom devenu fameux, le « fait social total ». Qu'est-ce qu'un « fait social total » ? En introduisant ce terme (ou quasi-terme), Mauss mentionne surtout deux moments dans lesquels la 'totalité' d'un tel fait social se réalise :

- 62 1) « Les faits que nous avons étudiés sont tous, qu'on nous permette l'expression, des faits sociaux totaux ou, si l'on veut – mais nous aimons moins le mot – généraux : c'est-à-dire qu'ils mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions (potlatch, clans affrontés, tribus se visitant, etc.) et dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions, en particulier lorsque ces échanges et ces contrats concernent plutôt des individus⁴⁷. » Une société tout entière, avec toutes ses institutions, est lancée, maintenue en mouvement, dynamisée. Il en va de la « société prise comme un tout » : ce constat est particulièrement manifeste lorsque des moitiés entières ou des fractions d'une société entrent en relation dans l'échange de dons, ou dans les rapports d'une tribu avec une autre ; dans chaque acte de l'échange de dons, il s'agit d'invoquer et d'honorer un 'tout'. Lorsque le don émane d'individus, cette 'totalité' demeure, du moins dans la mesure où il en va d'une multiplicité d'institutions et de l'abolition de leur 'division du travail'. Le deuxième moment peut ici apporter une explication :

- 63 2) « Tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux et même esthétiques, morphologiques, etc.⁴⁸ » L'exposé met l'accent sur les dimensions morale, juridique, économique et religieuse, mais néglige l'aspect esthétique : les danses, chants, parades, dramatisations, les objets et leurs parures, les mises en scène, cérémonies, marques de respect, faveurs, « tout est cause d'émotion esthétique et non pas seulement d'émotions de l'ordre du moral ou de l'intérêt⁴⁹ ». Il faut en arriver à cette reconnaissance d'une dimension esthétique du don pour

- 64 3) caractériser le don comme un 'holisme' : il dépasse les divisions fonctionnelles modernes et c'est parce qu'il les dépasse qu'il forme un 'système social' total et inaugure le moment historique et affectif, fugitif et passager où ses membres se reconnaissent eux-mêmes et se reconnaissent mutuellement comme des êtres sociaux.

« Ce sont donc plus que des thèmes, plus que des éléments d'institutions, plus que des institutions complexes, plus même que des systèmes d'institutions divisés par exemple en religion, droit, économie, etc. Ce sont des 'touts', des systèmes sociaux entiers dont nous avons essayé de décrire le fonctionnement. [...] C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui⁵⁰. »

- 65 Ces énoncés peuvent apparaître à la première lecture ou à une lecture réitérée comme des formules d'invocation sociologique, et la fin du texte donne l'impression d'être une longue et unique litanie et une exhortation morale, qui confinent à la psalmodie – ou au brassage, au mouvement d'une vrille. Dans la conclusion, les termes et motifs récapitulés perdent peu à peu de leur tranchant ethnographique et de leur définition. En particulier, à y regarder de plus près, le 'fait social total' semble faire place à un brouillard holistique qui recouvre tout – sauf si on l'entend de façon tout à fait heuristique (comme dans la plupart des passages récapitulatifs consacrés à cette notion) – au sens 2) où l'échange de dons archaïque ne peut être classé et organisé en fonction des notions de la division du travail moderne. L'impression défavorable qui conduisit un ethnographe de l'échange de dons pacifique à qualifier Mauss, après une rencontre personnelle avec ce dernier, de « mystique social », rend nécessaire une relecture du 'fait social total' à rebours. Si l'on a affaire à une « mystique sociale », reste à savoir en quoi elle consiste et où se situait pour Mauss l'*unio mystica*. Au risque de formuler une réponse aux allures aussi mystiques que la question, j'énoncerai le raisonnement qui va suivre.
- 66 Le terme de 'fait social total' était une sorte de « signifying » ou de pointe à double tranchant pour les initiés et les lecteurs de l'école durkheimienne, peut-être aussi une plaisanterie qui n'avait pu voir le jour que dans un avunculat à la fois privé et public : n'avait-on pas affaire à un court-circuit entre deux notions et deux œuvres majeures de Durkheim, le 'fait social' des *Règles de la méthode sociologique* et la 'totalité' des *Formes élémentaires de la vie religieuse* ? Etant donné que les deux termes avaient déjà été définis par Durkheim – on peut même dire que ces deux livres traitaient avant tout de la définition de chacun de ces termes – les caractérisations ci-dessus servent moins à définir le 'fait social total' qu'à trouver quelques prolongements d'une définition qui est déjà présumée par le composé terminologique et son court-circuit. L'allusion ironique et la pointe ne sont pas expliquées par Mauss, elles sont présumées ; il faut donc au moins reconstituer les deux composantes qui sont ici court-circuitées.
- 67 D'une part, les 'faits sociaux' : « Ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui⁵¹. » En l'occurrence : « Caractères distinctifs du fait social : 1. son extériorité par rapport aux consciences individuelles ; 2. L'action coercitive qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur ces mêmes consciences⁵². » Un 'fait social' de ce type est, par exemple, la contrainte que ressent l'individu de répondre au don qu'il a reçu ; cette contrainte est donnée 'de l'extérieur' avec le cadeau, mais elle s'exerce sur la conscience. Le don et en particulier 'l'obligation de répartition' remplissent par suite de façon pour ainsi dire prototypique les deux conditions que doit remplir un 'fait social' ; de surcroît, ils peuvent illustrer de façon tout à fait frappante la « règle fondamentale » de « l'observation des faits sociaux » : « traiter les faits sociaux comme des choses⁵³ ». Les 'dons' reçus ne sont-ils pas soit des choses, soit traités 'comme des choses' dans l'échange de dons ? Tout l'exposé de Mauss, fondé comme on l'a vu sur un chiasme plusieurs fois élargi de la 'personne' et de la 'chose', spécifie le don comme 'fait social' qui ne permet pas seulement aux sociologues mais aussi aux sociétés étudiées et à ceux qui en sont membres de le traiter et de traiter toutes ses composantes (choses, personnes, services, largesses, cérémonies, etc.) 'comme des choses'. Par suite, il est logique que Mauss attribue aux sociétés étrangères et à leurs experts religieux et juridiques une compréhension sociologique quotidienne des dons, qu'il retrouve là, dans son interprétation, – dans le commentaire de Ranapiri sur le 'hau', notamment – une

conscience claire des composantes impliquées dans le terme de ‘fait social’ : le caractère extérieur des obligations sociales et leur caractère de chose. L’acceptation des dons crée non seulement ce caractère de chose, mais aussi la conscience sociale de celui-ci. D’où la formulation précise : « l’instant où la société *prend*, où les hommes *prennent* conscience sentimentale d’eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d’autrui ».

- 68 D’autre part : le ‘tout et la ‘totalité’. Ici, il faut creuser un peu plus. Mauss résumait comme suit un des projets de l’école durkheimienne :

« Nous sommes attachés tout spécialement à l’histoire sociale des catégories de l’esprit humain. Nous essayons de les expliquer une à une en partant tout simplement et provisoirement de la liste des catégories aristotéliennes. Nous en décrivons certaines formes dans certaines civilisations et, par cette comparaison, nous nous efforçons d’en trouver la nature mouvante, et leurs raisons d’être ainsi⁵⁴. »

Le type et le nombre de ces catégories qui, par une déduction sociologique, devaient mener à la connaissance de soi (« nous nous efforçons d’en trouver la nature mouvante ») était, en dépit de leur fondement prétendument aristotélien (et non kantien), aussi mouvants ou « provisoires » que la déduction elle-même. Dans l’œuvre majeure de Durkheim sur la déduction des catégories – « mon oncle et maître Durkheim a traité de la notion de tout, après avoir traité avec moi de la notion de genre⁵⁵ » – figurait la liste somme toute la plus complète : « notions de temps, d’espace, de genre, de nombre de cause, de substance, de personnalité⁵⁶ », « de genre, de force, de personnalité, d’efficacité⁵⁷ ». La tâche d’une sociologie comparative à l’échelle universelle devait consister à trouver l’origine sociale dont elles dériveraient.

« Non seulement elles viennent de la société, mais les choses mêmes qu’elles expriment sont sociales. Non seulement c’est la société qui les a instituées, mais ce sont des aspects différents de l’être social qui leur servent de contenu : la catégorie de genre a commencé par être indistincte du concept de groupe humain. C’est le rythme de la vie sociale qui est à la base de la catégorie de temps ; c’est l’espace occupé par la société qui a fourni la matière de la catégorie de l’espace ; c’est la force collective qui a été le prototype du concept de force efficace, élément essentiel de la catégorie de causalité⁵⁸. »

- 69 La notion de ‘totalité’ figurait en dernière position dans cette liste, l’englobant toute entière : « car comme le rôle des catégories est d’envelopper tous les autres concepts, la catégorie par excellence paraît bien devoir être le concept même de totalité⁵⁹ ». Les catégories représentent et produisent « les conditions fondamentales de l’entente entre les esprits » ; c’est en ce sens qu’elles « enveloppent tous les autres concepts » qui doivent nécessairement se rapporter à elles et qui sont quant à eux consensuels ou controversés. La ‘catégorie des catégories’ qui englobe tout et enveloppe les catégories elles-mêmes ne peut être que la catégorie ‘universellement englobante’ : la totalité. De quelle réalité sociale peut-elle être dérivée ? Il vaut la peine de suivre l’argument de Durkheim jusqu’au bout :

« Puisque le monde qu’exprime le système total des concepts est celui que se représente la société, la société seule peut nous fournir les notions les plus générales suivant lesquelles il doit être représenté. Seul un sujet qui enveloppe tous les sujets particuliers est capable d’embrasser un tel objet. Puisque l’univers n’existe qu’autant qu’il est pensé et puisqu’il n’est pensé totalement que par la société, il prend place en elle. Il devient un élément de sa vie intérieure, et ainsi elle est elle-même le genre total en dehors duquel il n’existe rien. Le concept de totalité n’est que la forme abstraite du concept de société : elle est le tout qui comprend toutes choses, la classe suprême qui renferme toutes les autres classes. Tel est le principe profond sur lequel reposent ces classifications primitives où les êtres de

tous les règnes sont situés et classés dans les cadres sociaux au même titre que les hommes. Mais si le monde est dans la société, l'espace qu'elle occupe se confond avec l'espace total. Nous avons vu, en effet, comment chaque chose a sa place assignée sur l'espace social⁶⁰. »

- 70 Dans ce passage, Durkheim fait d'une pierre deux coups : d'un côté, il donne une explication qui, dans son principe, demeure encore valable aujourd'hui, en exposant les raisons pour lesquelles toute forme sociale donne naissance à une cosmologie qui, par le biais d'un seul et même procédé de classification, intègre une 'société' dans son espace extérieur (son 'monde') et intègre cet espace extérieur dans des relations sociales et une division du travail ; d'autre part, il est en mesure d'identifier – en comparant les sociétés – la catégorie finale de totalité avec la société, car celle-ci opère une classification cosmologique tout à fait analogue : « Au fond, concept de totalité, concept de société, concept de divinité ne sont vraisemblablement que des aspects différents d'une seule et même notion⁶¹. » La religion se rapporte au même objet que son interprétation par la sociologie de la religion ; par suite, le contenu de vérité de toute religion doit être approuvé sociologiquement – ce qui implique que la sociologie est le prolongement de religions antérieures, et pas seulement sur ce point⁶².
- 71 Que serait, en fonction de telles prémisses, la pointe d'un 'fait social / total' ? Comme l'écrivait Mauss, c'est une obligation qui incombe de façon tangible et de l'extérieur à toute unité sociale, personnes individuelles, dyades, groupes de toute taille, voire sociétés tout entières. C'est-à-dire un 'fait social' qui particularise la totalité apparente d'une société en agissant sur elle 'de l'extérieur' et en lui imposant, ainsi qu'à sa conscience, une obligation à l'égard d'autres sociétés ('internationale'). Le 'don' est une obligation 'totale' (dans son impératif majeur de 'répartie') d'intégrer toute unité (et, comme le dit Mauss, toute 'institution' et toute organisation de la division du travail) dans une unité plus vaste, y compris l'unité à chaque fois la plus vaste possible : « l'instant où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui⁶³ ». Il n'est donc pas contradictoire que Mauss, à la différence de Durkheim, n'ait plus identifié la 'totalité' dont il traitait avec le holisme d'une 'religion' et son auto-vénération sociale. Le 'fait social total' du don, qui doit se manifester dans toute intégration sociale et dans toute capacité de paix – sans son impératif de répartition ('fait social'), il n'existe pas de socialité ('total') – doit détruire l'illusion qu'un groupe quelconque soit lui-même la 'totalité' à l'égard de laquelle il est tenu de remplir l'obligation de (contre-)don, et qu'il soit lui-même la 'totalité' dont procède le 'fait social' qu'il donne comme 'don' et auquel il est soumis dans 'l'obligation de répartition'. De même que Durkheim voulait approuver sociologiquement et par là perpétuer la prétention de vérité de la 'divinité', Mauss peut approuver dans l'obligation de 'don' cela même qu'il tente de perpétuer dans son texte. Un 'fait social total' particularise la totalité apparente que constituent 'une société' et ses catégories – c'est l'entreprise des Mélanésiens dans le 'kula' – comme la sociologie et « l'histoire sociale des catégories de l'esprit humain » sont également en mesure de le faire.

8. La contrainte de liberté

- 72 Le terme de 'fait social' conduit sur la trace d'une 'troisième signification du texte' qui traverse ou irrigue le texte sous ou derrière les deux autres couches terminologiques que Mauss ne cesse de mettre explicitement en avant (la couche juridico-morale et la couche

économique). Un petit nombre d'interprètes de l'*Essai sur le don* seulement ont évoqué cette 'troisième signification' associée au projet le plus ambitieux et le plus irréalisable de l'école durkheimienne, celui d'une « histoire sociale des catégories de l'esprit humain ». Si cette signification s'est plus ou moins perdue dans la réception, il y a à cela une bonne raison. La présentation *juridique* de l'*Essai sur le don* – comme on l'a montré – va à l'encontre d'une distinction fondamentale unique, codifiée comme telle, mais peut aussi, par la suite, entrer à nouveau en conflit avec cette codification historique et avec les conséquences actuelles qui en résultent à chaque fois. La présentation *économique* de l'*Essai sur le don* peut intégrer à peu de chose près l'ensemble du vocabulaire économique – sous la forme de catachrèses, en l'occurrence – et contester, par la suite, les postulats de l'économie politique classique qui sont au fondement de ce lexique. La présentation 'catégoriale' ou 'philosophique' de l'*Essai sur le don*, en revanche, est demeurée d'emblée une lecture interne à l'école de certains quasi-termes que Mauss, d'un côté, lit ou pioche dans ses sources sous la forme de mots et de citations insoupçonnables, et que, d'un autre côté, il distille en permanence dans la litanie de son commentaire. La 'troisième signification' du texte de l'*Essai sur le don* n'est donc pas, à la différence des deux autres, un travail de négation et de redifférenciation, mais plutôt une approche au hasard des soubassements du texte et de sa lecture ; elle présuppose un lecteur qui voit dans ce texte l'envers d'un tapis – dont le tissage n'a jamais été achevé et ne l'est toujours pas.

73 Dans ce qui va suivre, je ne pourrai présenter que quelques termes et passages choisis de cette autre texture qui demeurera en débat (y compris à l'avenir) chez les historiens de l'école durkheimienne. D'abord parce que le '*projet sur les catégories*' – pour le désigner ainsi – ne produisit pas même une codification interne à l'école avant d'être abandonné au cours de la Première Guerre mondiale, suite à la mort de la plupart des collaborateurs de Durkheim (et sans doute aussi en raison de l'ambition irréalisable du projet). Le projet sur les catégories demeura un champ de ruines ; malgré tout, personne ne peut évaluer aujourd'hui les conséquences qu'il a eues et aura encore pour l'histoire de l'anthropologie sociale et de la philosophie. Nous nous contenterons ici de faire quelques pas prudents et difficiles dans ce champ de ruines. *Les Formes élémentaires* constituent la réalisation la plus aboutie du projet à l'échelle d'une région ethnographique entière (l'Australie) ; elles furent conçues comme un prototype du projet. L'un des termes clé de l'*Essai sur le don*, « la force », s'y voit attribuer une généalogie explicite : « La force collective qui a été le prototype du concept de force efficace, élément essentiel de la catégorie de causalité⁶⁴. » La causalité est dérivée de 'l'efficacité' et celle-ci de la force collective : « Les individus meurent ; les générations passent et sont remplacées par d'autres ; mais cette force reste toujours actuelle, vivante et semblable à elle-même⁶⁵. » Durkheim désigne cette force sous-jacente sous le terme pacifique de 'mana' et (pour l'Australie) de 'principe totémique'. Mais dans ce passage, il cite en même temps la maxime certainement la plus célèbre de la théorie des corporations : « corporations never die » et, à la phrase suivante (si l'on veut) le Léviathan : « un dieu impersonnel, sans nom [...] immanent au monde⁶⁶ » – alias « this mortal god ».

74 Dans son essai sur la magie élaboré avec Henri Hubert, Mauss avait entrepris d'interpréter à sa façon l'origine de la notion de 'force' collective ou de 'mana' ; une interprétation que l'on retrouve dans les passages de Durkheim que nous avons mentionnés, notamment lorsque ce dernier met l'accent sur les expériences extatiques de masse, dans lesquelles la force collective devient agissante et perceptible chez les personnes présentes. Mauss pouvait par suite tout à fait se considérer comme le co-

inventeur et l'interprète authentique de la catégorie de 'force' collective. Ainsi, au sujet de *l'Essai sur le don*, on peut parler d'une révision de la notion de 'force' sur trois points au moins. Le premier point n'est peut-être pas si approfondi qu'on pourrait le croire : Mauss évite en général l'identification opérée par Durkheim entre les termes de 'mana' et de (force) 'totémique'. Cela tient peut-être à son souhait d'une élaboration ethnographique correcte, dont la réalisation interdit de faire du terme de 'mana' un synonyme de 'force' – en dehors des cas où il peut être utilisé dans un sens pacifique – et impose de restreindre l'usage du terme de 'totem' à certains contextes ethnographiques (par exemple la corrélation de clans avec des ancêtres animaux, comme dans le cas de la Côte Nord-Ouest). Le terme de 'force', en revanche, est constamment affiché par Mauss, et placé au fondement de 'l'obligation de répartition' : ce qui oblige est une 'force', ce qui ne peut signifier, compte tenu de l'irrésistible métalepse durkheimienne, qu'une force collective, autrement dit la force d'un collectif.

- 75 Au demeurant, le fondement corporatiste qui est donné à cette 'force' au sens 'total' que nous avons déjà évoqué doit être révisé : pour ce 'collectif', la dyade de celui qui donne et de celui qui prend est déjà suffisante, et sa genèse spontanée implique d'emblée celle d'une telle 'force' obligatoire ; d'un autre côté, la force ne peut être limitée aux corporations et au corporatisme d'une seule société (comme limite supérieure) – elle dépasse toute société particulière. Le 'don' apparaît en dessous des corporations et en dehors de ces dernières, y compris là où il devient un devoir de répartition à partir d'(autres) corporations particulières.
- 76 En troisième lieu, l'exposé ethnologique de la 'force' d'un don propose une autre image de la relation entre liberté et obligation que celle qui ressortait jusque là des analyses de Mauss et Hubert (sur la 'magie') et de Durkheim (sur le totémisme australien). La théorie de la 'magie' de Mauss et Hubert avait défini celle-ci comme l'appropriation par un individu d'une force collective pour son profit personnel et éventuellement aux dépens d'autres. D'un côté, cette définition visait plutôt ce que la plupart des sociétés suspectent d'être de la 'sorcellerie' et situent dans un espace inversé, extérieur à la conscience quotidienne ; elle ne précisait donc pas en quoi consistait l'aspect bienfaisant de la 'magie', sans cesse souligné par ceux qui y prennent part. D'un autre côté, elle ne faisait apparaître 'l'intérêt personnel' des individus que comme une 'appropriation' extrêmement suspecte de la force collective. *L'Essai sur le don* révisé ces deux visions limitées, sans ignorer le caractère suspect de l'intérêt personnel et le renversement quotidien de la magie dans le soupçon de sorcellerie. En 1921, Mauss commenta une contribution philosophique sur « causalité et liberté » en retraçant l'origine de ces catégories philosophiques sur un mode qui se rattachait aux travaux antérieurs déjà évoqués : il faisait dériver la causalité de l'idée d' 'efficacité' collective et cette efficacité était rendue concrètement présente et perceptible dans des cérémonies et des rites collectifs, dans une communauté extatique. Telle était également l'origine de la poésie : elle était née du rythme, du rythme collectif des danses et des chants ; en d'autres termes, la 'poésie' était le nom donné après coup à la genèse de la force collective. L'idée d'une 'liberté' individuelle, en revanche, ne s'était constituée que progressivement à partir des définitions que les corporations anciennes avaient donné d'une 'personne' et de sa personnalité ; sans doute avait-il fallu attendre la nation moderne ou l'Etat moderne pour que l'idée de liberté reçoive une garantie officielle. Cependant, les catégories 'tardives' en ce sens pouvaient être des catégories fondamentales, situées aussi au fondement des sociétés anciennes ; et même la catégorie moderne de 'liberté' (civile, politique,

religieuse, économique) apparaissait, lorsqu'elle faisait l'objet d'une analyse sociologique et surtout statistique, pour ce qu'elle était : une « synthèse de la nécessité et de la contingence⁶⁷ », un double lien conjuguant la nécessité collective (qui peut aussi prescrire la catégorie d' 'individu', de 'moi', c'est-à-dire la donner et la prendre) et la contingence créée par l'organisation sociale concernée et sa diffusion. L'être avant la conscience :

« Les unes et les autres de ces formes de la notion de liberté n'expriment que la croissance considérable du nombre des actions possibles offertes au choix de l'individu, du citoyen dans nos nations. C'est la réalité et le nombre des contingences qui a donné le sens de contingence⁶⁸. »

77 Si l'on applique ces observations non plus au citoyen moderne mais au 'don' archaïque et à ses donateurs – ce que Mauss ne tarda pas à faire – la liberté de ces derniers apparaît de façon tout à fait analogue comme une « synthèse de la nécessité et de la contingence », qui fait place aussi bien au sentiment d'une 'liberté' individuelle et d'un conflit d'intérêts qu'à l'affirmation d'une 'efficacité' sociale. Ce sentiment d'une 'liberté' du donner, qui s'exprime aussi dans la liberté de refuser le don, est fortement souligné par Mauss, en particulier dans la deuxième partie de *l'Essai sur le don*. En d'autres termes, il faut là aussi (dans l'océan Pacifique) une 'réalité et un nombre' suffisant 'de contingences' pour rendre possible une telle liberté. On peut renvoyer ici à l'analyse de la notion de monnaie : ce qui rend possible la contingence dans ces sociétés – mais c'est aussi le cas dans nos dons, largesses et cadeaux – c'est justement leur défaut de calculabilité et leur incapacité à se détacher des personnes, le défaut d'isométrie qui les distingue de la monnaie moderne. Le nombre des types de dons et d'efficacités des dons dans le kula et le potlatch, qui trouvait nécessairement son corrélat dans la liberté de choix de ceux qui recevaient le don et dans le caractère imprévisible des contre-dons, associés à tous les hasards auxquels ils étaient livrés et ne pouvaient qu'être livrés, était si considérable qu'on ne peut que parler d'une 'liberté'. Celle-ci apparaît nécessairement égale et supérieure à n'importe quelle autre ; elle n'était garantie que par l'échange de dons lui-même (et non par un pouvoir politique central).

78 En dépit de ces points de vue inspirés à Mauss par la lecture de Boas et Malinowski, notamment, il ne put lui-même se détacher entièrement de l'image totalitaire d'une 'société archaïque' et de la totalité de son « homme total » ; certains de ses écrits ultérieurs représentent même un recul par rapport à *l'Essai sur le don*. Par suite, y compris pour réviser les textes antérieurs et ultérieurs de Mauss (et de l'école durkheimienne), il est souhaitable d'en rester à l'image proposée dans *l'Essai sur le don* et à son ordre de catégories. Cette image, on l'a dit, est un composé de termes énigmatiques, une image énigmatique : « Intérêt et désintéressement expliquent également cette forme de la circulation des richesses et celle de la circulation archaïque des signes de richesse qui les suivent⁶⁹. » L'intérêt personnel et le désintéressement expliquent au même titre l'échange de dons, car tous deux procèdent d'une seule et même nécessité, avec ses obligations et ses contingences. L'intérêt personnel de celui qui donne – sa spéculation sur le 'crédit' que le don produit – et de celui qui reçoit – son intérêt à rendre le don et à renverser ou tempérer ainsi la hiérarchie – font le désintéressement de l'échange de dons – la disposition à donner, à recevoir et à rendre, et à ne pas ruiner cette disposition (la 'possibilité d'une répartition'). Par cette conjonction des intérêts personnels et du désintéressement, les catégories de nécessité et de liberté en viennent à se mêler, par le passé aussi bien qu'aujourd'hui : « Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés⁷⁰. »

79 Dans l'exposé de l'*Essai sur le don*, cette caractérisation s'applique aussi, rétrospectivement, à la notion ancienne de 'magie'. On pourrait voir dans l'*Essai sur le don* le pendant négatif de l'essai de Mauss et Hubert sur la magie : un texte qui décrit comment les sociétés créent entièrement et entretiennent la réalité ou 'l'efficacité' de l'anti-magie – ce qui ne s'accorde que trop bien avec les descriptions des époques de crise sociale où l'on observe à la fois une recrudescence de la magie individuelle et des réactions collectives à sa diffusion. Mais on peut aussi faire une autre lecture de l'*Essai sur le don* : voir dans ce texte la reconnaissance d'une réalité juridique, économique, catégoriale dans laquelle sont prévues aussi bien la magie individuelle, autrement dit l'appropriation individuelle d'une force collective, que la dés-appropriation de celle-ci – dans l'*Essai sur le don*, en effet, ce point est indécidable. On trouve les deux variantes dans le texte, de façon tout à fait programmatique et à la fin, la capacité à renoncer à la magie : « déposer ses armes et renoncer à sa magie [...] ; les hommes ont renoncé à leur quant à soi et ont su s'engager à donner et à rendre⁷¹ ». D'un même élan, cependant, Mauss cite une phrase des Trobriandais, empruntée à Malinowski, qui affirme très explicitement que des préparations et actions magiques sont nécessaires pour assurer le succès de l'échange de dons : « Ils pourraient nous tuer. Mais voilà, je crache de la racine de gingembre, et leur esprit change⁷². » On ne peut supposer que Mauss ait vu une contradiction entre ces deux phrases ; leur succession montre (comme bien d'autres indices dans le texte) que pour lui, le 'don' faisait se rejoindre magie et anti-magie, appropriation et dés-appropriation, magie d'intérêt personnel et magie d'intérêt commun.

80 La manifestation extérieure de cette conjonction, peut-on ajouter, est pour Mauss le versant esthétique et poétique de l'échange de dons : « un inextricable lacs de rites⁷³ ». L'un des termes clé et des mots liturgiques du texte – un de ceux qui le rythment – est celui de 'rythme', comme on l'a vu : rythme des danses et des fêtes, des mises en scène et des gestes, des vêtements et des parures, c'est-à-dire les manifestations dans lesquelles la catégorie d'efficacité collective agit sur l'individu : une communauté de fête se reconnaît elle-même dans la 'force' collective et chaque individu se reconnaît dans le rythme et à travers son désir et sa liberté d'apporter de la joie aux autres et de partager leur joie. Le rythme est la catégorie fondamentale de la poésie.

9. Ambroisie

81 En 1906, dans le prolongement de leur théorie de la magie et en lien avec le projet sur les catégories, Mauss et Hubert résumèrent comme suit ce qui était à l'époque leur conception du 'mana' :

« Nous avons dit que le *mana* est une catégorie. Mais le *mana* n'est pas seulement une catégorie spéciale à la pensée primitive, et aujourd'hui, en voie de réduction c'est encore la forme première qu'ont revêtue d'autres catégories qui fonctionnent toujours dans nos esprits : celles de substance et de cause. Ce que nous en savons permet donc de concevoir comment se présentent les catégories dans l'esprit des primitifs⁷⁴. »

Comme on ne tarde pas à s'en apercevoir, la 'force' est un des termes-clé de l'*Essai sur le don* – l' 'obligation de répartition' est une « force », et elle demeure aussi une catégorie qui permet de faire dériver la 'cause' d'une efficacité collective. On peut donc se demander – « en voie de réduction » – ce qu'est devenue la catégorie de 'substance'. Une lecture aussi attentive des écrits de Mauss que celle de N. J. Allen⁷⁵ démontre que Mauss n'a jamais perdu de vue cette deuxième manifestation du 'mana' (et par là de la 'force totémique'

étudiée par Durkheim), et que l'ensemble du texte de l'*Essai sur le don* aboutit à un renforcement et à un enrichissement de la catégorie de 'substance'.

- 82 C'est dans le troisième chapitre, en particulier, qu'intervient ou doit intervenir la traduction de la 'force' en 'substance'. Une notion-clé ou notion litannique avait d'emblée été abandonnée par Mauss :

« Parmi celles que nous connaissons, prenons par exemple celle de substance à laquelle j'ai accordé une attention fort technique : combien de vicissitudes n'a-t-elle pas eues ? Par exemple, elle a eu parmi ses prototypes une autre notion, en particulier en Inde, en Grèce : la notion de nourriture⁷⁶. »

Cependant, les études de Mauss sur cette question ne furent jamais terminées ; ses deux dernières conférences scientifiques ont fait figure de testament en quelque sorte (on touchait à l'essentiel) : elles traitent de l'idée de la 'personne' et de la catégorie du 'moi', de la généalogie de la matière et, au sein de cette dernière, de la catégorie de 'substance'. Le matériau de la dernière conférence est si condensé qu'il se compose d'un tableau d'éléments ethnographiques et terminologiques abrégés. Les deux grands domaines dont il est question sont la forêt (*sylva, hyle, materies*) et la nourriture :

« Nourriture connote subsistance (le mot même s'emploie comme synonyme de nourriture), et substance ou matière. Chez les Romains, la notion de subsistance était à la base de substance. [...] En sanscrit, l'évolution est analogue. [...] La nourriture est pour moi une des notions les plus importantes parmi celles qui se trouvent à la base de la notion de matière. [...] Les beaux travaux de Spencer et Gillen relativement aux Arunta d'Australie, et ceux des ethnographes contemporains, permettent de généraliser notre théorie de la filiation des notions de matière et de nourriture. On retrouve, en effet, chez la plupart des primitifs de nos jours les mêmes rites compliqués d'initiations relatifs à la nourriture. Vers vingt et un ans, âge où quelques-uns d'entre nous se préparent à l'agrégation, cette autre initiation de 'civilisés', l'individu dit sauvage reçoit, lui, le *pouvoir de manger*. Il est, autrement dit, initié à la nourriture, ou encore, il faut que le propriétaire d'un totem lui *ouvre la bouche*. Il pourra manger de l'animal sacré quand on lui aura révélé par les images ou par les masques ce qu'est le totem. Images et masques (suivant les tribus) concèdent donc une puissance, un souffle nouveau par rapport à l'animal sur lequel ils ont pouvoir⁷⁷. »

- 83 Ce passage, ultime profession de foi de l'école durkheimienne et de l'entreprise visant à l'archaïser, appelle un commentaire phrase par phrase qui serait aussi long que certains des premiers essais de Mauss et Hubert. Je m'en tiendrai donc à ces brèves indications, qui nous ramènent à l'*Essai sur le don*. *Les Formes élémentaires* de Durkheim ne tiennent pas d'un point de vue ethnographique ; Mauss et Hubert le savaient déjà avant la publication : elles passaient à côté de la réalité australienne. Dans le passage que nous venons de lire, cependant, Mauss se réclame encore une fois du 'totémisme' de Durkheim (emprunté à Spencer et Gillen). Il n'invoque pas le 'sacrifice totémique' comme le voulait Durkheim mais une forme d'initiation dans laquelle « le propriétaire d'un totem lui ouvre la bouche ». Cette initiation (au 'totem') est toujours une initiation à l'équation fondamentale : la substance est la subsistance. La nourriture est la matière dont on est fait, et si l'on devient un 'nouvel homme' spécial, c'est grâce à un nouveau « *pouvoir de manger* ».
- 84 Si on lit le texte de l'*Essai sur le don* en pensant à cette équation entre substance et subsistance, on trouve presque à chaque page des références aux repas et à la nourriture. Ces références débutent par exemple lorsque Mauss a recours pour la première fois, dans l'introduction, au quasi-terme de 'potlatch', le mot chinook qui désigne l'échange de dons

agonistique : « ‘Potlatch’ veut dire essentiellement [sic] ‘nourrir’, ‘consommer’⁷⁸ ». L’argument philologique est un peu brutal :

« En effet Boas indique pour le mot potlatch, en Kwakiutl il est vrai et non pas en Chinook, le sens de *Feeder*, nourrisseur, et littéralement ‘place of being satiated’ [...]. Mais les deux sens de potlatch : don et aliment ne sont pas exclusifs, la forme essentielle [sic] de la prestation étant ici alimentaire, en théorie du moins⁷⁹. »

Le présent et la nourriture ne s’excluent pas, au contraire ; dans l’*Essai sur le don*, il est constamment question de nourriture, de repas, de consommation, dans la face obscure des catégories du texte : il y est question de ‘substance’.

- 85 Avec cette équation et ses nombreuses traductions juridiques et religieuses, tout semble dit – que peut-il exister d’autre ? Pourtant, le troisième chapitre de l’*Essai sur le don* développe le motif de la nourriture – on pourrait parler d’un ‘leitmotiv’, et ce n’est pas un hasard si le chapitre s’achève sur des accents wagnériens, avec l’or du Rhin et le calice de Hagen – ultime codification et dévoilement de la catégorie de ‘substance’, qui disparaîtra de la version condensée ultérieure (de 1939). Le résumé suivant de doctrines hindoues de la renaissance ne surprendra pas, compte tenu de ce qui précède : « On renaît dans l’autre monde avec la nature de ceux dont on accepte la nourriture, ou de ceux dont on a la nourriture dans le ventre, ou de la nourriture elle-même⁸⁰. » La nourriture est ici traduite en identité, et la substance en subsistance – dans la vie future, et donc dans le cycle infini des renaissances. En Inde, Mauss retrouve l’impératif de don sous sa forme la plus exacerbée, qui proclame en vers l’autre forme de la ‘substance’, une bénédiction et malédiction qui est prononcée par la divinité de la nourriture elle-même. Une prosopopée de la substance :

« Celui qui, sans me donner aux dieux, aux mânes, à ses serviteurs et à ses hôtes, (me) consomme préparée, et, dans sa folie, (ainsi) avale du poison, je le consomme, je suis sa mort.

Mais à celui qui offre l’*agnihotra*, accomplit le *vaiçvadeva*, et mange ensuite – en contentement, en pureté et en foi – ce qui reste après qu’il a nourri ceux qu’il doit nourrir, pour celui-là, je deviens de l’ambroisie et il jouit de moi⁸¹. »

Mauss commente : « Il est de la nature de la nourriture d’être partagée ; ne pas en faire part à autrui c’est ‘tuer son essence’, c’est la détruire pour soi et pour les autres. » Et il ajoute : « Telle est l’interprétation, matérialiste et idéaliste à la fois, que le brahmanisme a donnée de la charité et de l’hospitalité⁸² ». Cette auto-interprétation de la ‘nourriture’ (et celle de Mauss) est matérialiste et idéaliste à la fois, car il en va de toute substance et de la catégorie de la ‘substance’ ; mais il en va aussi du ‘mélange’ entre personnes et choses ou de la « matière spirituelle comprenant choses et hommes⁸³ » qui est produite par l’acceptation de tout don, y compris lorsque celui qui prend le don se refuse à y répondre : « Celui qui...⁸⁴ »

- 86 Dans son commentaire de la prosopopée de la nourriture citée plus haut, Mauss résume ce qui devait tisser tout le texte de l’*Essai sur le don* au sens juridique, économique et catégoriel, l’être-pris-du-prendre des biens, personnes, services et nourriture :

« On comprend clairement et logiquement, dans ce système d’idées, qu’il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu’un, c’est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conversion de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu’elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous⁸⁵. »

87 La 'nourriture' – dans ce sens condensé par Mauss : la nourriture matérielle, toute matérialité, la catégorie cosmologique de la substance, l'essence ou la 'substance immatérielle' de toute socialité : qu'elle soit faite de personnes et de sociétés étrangères – se protège de tout abus par une mesure préventive et un renversement (magiques-antimagiques). Pour la consommer, il faut la partager avec d'autres – elle sera alors inépuisable et délicieuse. Dans le cas contraire, c'est elle qui consomme, devient poison, et dit : « Je le consomme, je suis sa mort⁸⁶. »

88 La nourriture que l'on prend pour soi peut se transformer en poison ; elle ne consume pas dans l'au-delà (comme le prévoit le cycle des renaissances) mais dans l'ici-bas, elle tue, elle prend pour soi. Cette antithèse du don ou, si l'on veut, le contre-don du don, le « contre-présent », fait l'objet d'une généralisation dans la partie germanique du chapitre indo-européen. Elle vaut ainsi pour le don en général, en l'occurrence, pour la situation du prendre – accomplie, à l'origine, dans les formules juridiques et religieuses d'un être-pris :

« Le danger que représente la chose donnée ou transmise n'est sans doute nulle part mieux senti que dans le très ancien droit et les très anciennes langues germaniques. Cela explique le sens double du mot gift dans l'ensemble de ces langues, don d'une part, poison de l'autre. [...] Ce thème du don funeste, du cadeau ou du bien qui se change en poison est fondamental dans le folklore germanique⁸⁷. »

89 Avec ce double sens du mot allemand-hollandais-anglais 'gift', la boucle de l'*Essai sur le don* est bouclée, elle retourne au point de départ. D'un côté, le texte débutait sur des citations tirées de l'*Edda* dans lesquelles il était précisément question de cette ambivalence et des dangers du don, avec le folklore germanique (et wagnérien) de l'amitié et de l'hostilité, de la paix et de la ruse, des présents et de la mort. D'un autre côté, Mauss avait rédigé en 1924, comme pour annoncer l'*Essai sur le don*, une contribution de germanistique pour des mélanges publiés à Strasbourg, dans laquelle il exposait de façon tout à fait programmatique la formule finale du chapitre indo-européen de l'*Essai* et, avec elle, toute sa problématique ethnographique, historique et philosophique – « pour revenir aux sources populaires, au folklore, aux origines, vraies ou fausses, de la nation⁸⁸ » et de la civilisation, de la guerre et de la paix. On peut finalement répondre à la question initiale : « Quelle force y-a-t'il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend⁸⁹ ? » La force contraignante du don réside dans la substance qu'elle forme ; sa devise, son leitmotiv est *gift, gift*⁹⁰.

90 Ce thème du don funeste, du cadeau ou du bien qui se change en poison est fondamental dans le folklore germanique. L'or du Rhin est fatal à son conquérant, la coupe de Hagen est funèbre au héros qui y boit ; mille et mille contes et romans de ce genre, germaniques et celtiques, hantent encore notre sensibilité. Citons seulement la strophe par laquelle un héros de l'*Edda*, Hreidmar, répond à la malédiction de Loki :

91 « Tu as donné des cadeaux,
Mais tu n'as pas donné des cadeaux d'amour,
Tu n'as pas donné d'un cœur bienveillant,
De votre vie, vous seriez déjà dépouillés,
Si j'avais su plutôt le danger⁹¹. »

92 *

BIBLIOGRAPHIE

- Allen, N. J. (1998) : « The Category of Substance: A Maussian Theme Revisited », in : James, W. / Allen, N.J. (éd.) : *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*, New York / Londres, p. 175-191.
- Durkheim, E. (1968) : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris.
- Durkheim, E. (2007 [1895]) : *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris.
- Hamelin, O. (1907) : *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Alcan.
- Harbsmeier, M. (2004) . « Gifts and discoveries : on the role of gift exchange in early-modern narratives of exploration and discovery », in : Groebner, V. / Algazi, G. / Jussen, B. (éd.) : *Negotiating the Gift*, Göttingen, p.381-408.
- Mauss, M. (1969 [1924]) : « Gift, gift », in : id. : *Œuvres III. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris : Minuit, p. 46-51 ; originellement paru in : *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Strasbourg.
- Mauss (1974 [1921]) : « Mentalité archaïque et catégories de pensée (catégories collectives de pensée et liberté) », in : id. : *Œuvres II. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, p. 121-187 ; initialement paru in : *Bulletin de la Société française de philosophie*, 21.
- Mauss, M. (1997 [1923]) : « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in : id. : *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF ; originellement paru in : *Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924.
- Mauss, M. (1997 [1924]) : « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », in : id. : *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, p. 281-310 ; originellement paru in : *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*.
- Mauss, M. (1997 [1938]) : « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'moi' », in : id. : *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF ; initialement paru in : *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938, Londres [Huxley Memorial Lecture].
- Mauss (2012 [1920]) : « La Nation », in : id. : *Techniques, technologie et civilisation*, Paris.
- Mauss, M. / Hubert, H. (1968 [1906]) : « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », in : Mauss, M. : *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris.
- Strathern, M. (1992) : « Qualified value : the perspective of gift exchange » in : Humphrey, C. et al. : *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Wesel, U. (1997) : *Geschichte des Rechts*, Munich.

NOTES

1. Mauss (1997 [1923]), p. 148.
2. Mauss (1997 [1923]), p. 159.
3. Mauss (1997 [1923]), p. 160, 161.

4. Mauss (1997 [1923]), p. 173.
5. Mauss (1997 [1923]), p. 228-229.
6. Wesel (1997), p. 185.
7. Ibid.
8. Mauss (1997 [1923]), p. 159.
9. Mauss (1997 [1923]), p. 150-151.
10. Mauss (1997 [1923]), p. 151.
11. Mauss (1997 [1923]), p. 227.
12. Mauss (1997 [1923]), p. 228-229.
13. Mauss (1997 [1923]), p. 230.
14. Ibid.
15. Ibid.
16. Mauss (1997 [1923]), p. 230, note 5.
17. Mauss (1997 [1923]), p. 231, note 5.
18. Mauss (1997 [1923]), p.232.
19. Mauss (1997 [1923]), p.235.
20. Mauss (1997 [1923]), p.236.
21. Mauss (1997 [1923]), p. 237.
22. Mauss (1997 [1923]), p. 236.
23. Mauss (1997 [1923]), p. 180.
24. Mauss (1997 [1923]), p. 164.
25. Mauss (1997 [1923]), p. 171, note 1.
26. Cf. Harbsmeier (2004).
27. Mauss (1997 [1923]), p. 169.
28. Ibid.
29. Mauss (1997 [1923]), p. 168.
30. Mauss (1997 [1923]), p. 167.
31. Mauss (1997 [1923]), p. 170.
32. Mauss (1969 [1924]), p. 48.
33. Mauss (1997 [1923]), p. 178, note 1.
34. Ibid.
35. Le terme d'*Erzählung* fait ici écho à celui de *Bezahlung*, le paiement. [N.d.T.]
36. Mauss (1997 [1923]), p. 180-181.
37. Mauss (1997 [1923]), p. 239.
38. Cf. Strathern (1992).
39. Mauss (1997 [1923]), p. 269.
40. Ibid.
41. Ibid.
42. Mauss (1997 [1923]), p. 270-271.
43. Mauss (1997 [1923]), p. 271.
44. Mauss (1997 [1923]), p. 272.
45. Mauss (1997 [1923]), p. 273.
46. Mauss (1997 [1923]), p. 274.
47. Ibid.
48. Ibid.
49. Mauss (1997 [1923]), p. 275.
50. Ibid.
51. Durkheim (2007 [1895]), p. 5.
52. Durkheim (2007 [1895]), p. 145.
53. Ibid.

54. Mauss (1997 [1938]), p. 333, 334.
55. Mauss (1997 [1938]), p. 334.
56. Durkheim (1968), p. 13.
57. Ibid., p. 17.
58. Ibid., p. 628.
59. Ibid., p. 629.
60. Ibid., p. 630-631.
61. Ibid., note 2.
62. Durkheim (1968), p. 2 sq.
63. Mauss (1997 [1923]), p. 275.
64. Durkheim (1968), p. 628.
65. Ibid., p. 269.
66. Ibid.
67. Mauss (1974 [1921]), p. 124 (Mauss cite ici Hamelin [1907]).
68. Ibid.
69. Mauss (1997 [1923]), p. 269.
70. Mauss (1997 [1923]), p. 258.
71. Mauss (1997 [1923]), p. 277.
72. Mauss (1997 [1923]), p. 278.
73. Mauss (1997 [1923]), p. 152.
74. Mauss / Hubert (1969 [1906]), p. 28-29.
75. Allen (1998).
76. Mauss (1997 [1924]), p. 309.
77. Mauss (1974 [1921]), p. 164-165.
78. Mauss (1997 [1923]), p. 152.
79. Ibid., note 1.
80. Mauss (1997 [1923]), p. 250, note 1.
81. Mauss (1997 [1923]), p. 245.
82. Ibid.
83. Mauss (1997 [1923]), p. 164.
84. N'est-ce pas là un des passages les plus tristes de l'*Essai sur le don* ? Le passage consacré au deuil et au caractère mortel de toute « force immortelle » ? Si l'on regarde l'édition originale de l'*Essai sur le don*, dans la deuxième livraison de l'*Année sociologique*, on trouve (dans cet ordre) le frontispice consacré au maître défunt, la nécrologie des membres de l'école durkheimienne morts à la guerre, puis l'*Essai sur le don*, et qu'on lit le passage consacré à la prosopopée de la nourriture et de l'ancienne « force totémique », ce passage ne revient-il pas à reconnaître, de façon effrayante, que même le don peut mourir, avec toutes ses incorporations, et que, pour pouvoir s'affirmer comme don, il doit toujours entraîner la mort ? D'un autre côté, écrire ces mots en allemand et en indo-européen (*indogermanisch*), ouvrir et refermer l'*Essai sur le don* avec ces motifs germaniques (et wagnériens), n'était-ce pas, dans l'après-guerre (1924), une déclaration de paix sans pareille ? Cf. Mauss (2012 [1920]), p. 276 sq. : « Et d'autre part, il y a eu un effort constant, surtout dans les nations de l'Est et de l'Europe, pour revenir aux sources populaires, au folklore, aux origines, vraies ou fausses, de la nation. C'est non seulement la langue, mais c'est encore la tradition ancienne qu'on a essayé de reconstituer et de faire revivre, que, quelquefois, on a réussi à faire revivre. Le mouvement parti d'Écosse, et l'on connaît l'étonnante histoire du faux Ossian, de cette littérature gaélique soi-disant retrouvée. Puis ce furent les romantiques et les philologues germaniques, les contes de Grimm et la découverte des *Edda* furent les deux moments décisifs. On crut avoir trouvé la civilisation germanique elle-même. Et la poésie et la musique wagnérienne surtout, se donnaient mille peines pour

s'alimenter à ces origines, pour les faire vivre ; les noms de l'épopée germanique ont tristement fini par être donnés aux tranchées qui devaient être protectrices de l'armée en déroute. »

85. Mauss (1997 [1923]), p. 161.

86. Mauss (1997 [1923]), p. 245.

87. Mauss (1997 [1923]), p. 255.

88. Mauss (2012 [1920]), p. 276.

89. Mauss (1997 [1923]), p. 148.

90. Mauss (1969 [1924]).

91. Mauss (1997 [1923]), p. 255.

INDEX

Mots-clés : Mauss, Durkheim, ethnologie de l'économie, sociologie des religions, théorie des classifications

Schlüsselwörter : Wirtschaftsethnologie, Religionssoziologie, Klassifikationstheorie

AUTEURS

ERHARD SCHÜTTPELZ

Erhard Schüttpelz (né en 1961) est professeur de théorie des médias à l'université de Siegen. Pour plus d'informations, cliquez sur la notice suivante.