L'insoutenable ambiguïté du don*

Alain Guery

Tout le monde sait – ou croit savoir – ce qu'est un don, car tout le monde un jour a donné ou reçu quelque chose. Savoir très partagé donc, mais pourtant difficile à formuler : il suffit de chercher soi-même à définir le don pour l'éprouver. Pour celui qui l'observe sans y participer, il est l'acte d'une personne qui, par un geste en direction d'une autre, lui transfère un objet. Pour celui qui donne ou qui reçoit, rien n'est aussi simple. Le geste du donateur doit se faire plus ou moins discret ou au contraire ostentatoire ; par sa valeur ou sa qualité, l'objet transféré manifeste le plus ou moins grand intérêt du donateur pour le donataire. En principe, ce dernier n'attendait pas cet objet : il n'y avait aucun droit particulier, sinon ce ne serait pas un don. Pour autant, il pouvait le convoiter ou même l'espérer, voire, en certaines circonstances, l'attendre, quelquefois même faire savoir qu'il le souhaitait, mais jamais l'exiger. Sa réception provoque un sentiment de reconnaissance, plus ou moins libre ou contraint, qui dépasse toujours un intérêt seulement matériel. Pour entrer dans la complexité psychologique et sociologique du don, afin de bien le définir, nous devons donc mettre en œuvre tant le jeu des intentions et des attentes que celui des occasions et des situations, dont en principe rendent directement compte le geste qui y préside, la nature et la valeur de l'objet transféré. Dans la vie sociale, le don ne suppose pas, *a priori*, une explication et ne renvoie pas, *a priori*, à une obligation. Pourtant, il induit une relation qui lie à autrui. Ces

* À propos de l'ouvrage de François ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, Paris, PUF, 2011, X-332 p.

Annales HSS, juillet-septembre 2013, n° 3, p. 821-837.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

caractères, que l'on retrouve dans toutes les sociétés à tout moment de leur histoire, sont au cœur de ce que Maurice Godelier a appelé « l'énigme » du don [1].

À son tour, François Athané entreprend de résoudre cette énigme, après nombre d'auteurs, principalement ethnologues et spécialistes d'anthropologie sociale, et quelques philosophes, sans ajouter aucune étude de cas supplémentaire à leurs travaux. Jugeant les discours sur le don suffisamment abondants, il procède en philosophe, par analyse critique interne de certains d'entre eux. Car leurs auteurs procèdent indirectement et de deux façons différentes : soit ils cherchent à le définir par défaut, en le comparant à d'autres notions, tels l'échange et la dette, soit ils en décrivent la variété des formes à travers les époques et les sociétés. Seule une enquête de type encyclopédique de leurs ouvrages et articles, si elle ne soulevait pas des obstacles difficiles à surmonter, permettrait de vérifier leur point commun : l'évidence de l'universalité du don. Pour autant, en donnerait-elle les *raisons* ? F. Athané pense que ce ne serait nullement le cas et choisit donc une démarche différente. Il postule que les institutions humaines sont empreintes d'une rationalité minimale permettant d'assurer la cohérence relative de leurs principes normatifs. Partant de là, et armé du principe de nécessaire unité de définition des unes et des autres, il fixe comme but de son ouvrage « la première caractérisation exhaustive des principales formes de transfert de biens et de services entre les humains » (p. 2), où le don tient la première place.

But louable, que seul sans doute un philosophe peut oser se fixer, mais pour lequel le nécessaire inventaire de ces formes paraît ramener à la difficulté de l'enquête encyclopédique déjà signalée. Pour éviter cet écueil, F. Athané propose l'utilisation analytique de termes génériques les plus neutres possibles, préférant celui de « transfert », qui peut s'appliquer à toutes sortes de circulations de biens, à celui de « prestation », qui convient tout autant aux services et, de ce fait, est plus souvent usité. L'historien fera juste remarquer que ces mots n'ont pas toujours eu la « neutralité » invoquée ici pour en justifier le choix et que ceux d'« économie » et d'« économique », que F. Athané utilise pour désigner les « conditions matérielles d'existence des humains », n'ont jamais répondu à ce critère. Déjà Thomas d'Aquin englobait ces « conditions matérielles » et ce qui les excédait sous le terme de « richesses ». L'ancien mot de « commodités », utilisé sous l'Ancien Régime dans les enquêtes sur ces mêmes conditions matérielles d'existence, conviendrait alors mieux, mais son usage s'est effacé avec l'apparition de la pensée économique moderne au XVIII^e siècle [2]. La définition d'« économie » a changé radicalement au cours de l'histoire ; ses variations de sens sont inséparables de la pensée morale, avant que ne s'en distingue la pensée économique proprement dite, qui ne renvoie jamais strictement à l'équivalence proposée ici, pas plus aujourd'hui qu'autrefois [3].

1 - Maurice GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

2 - Claude LÉVI-STRAUSS reprend ce terme de « commodités » en discutant l'*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, [1924-1925] 2012, de Marcel Mauss, au chap. 5 de ses *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949, p. 69, pour montrer lui aussi que les biens objets de dons excèdent la notion.

3 - Voir par exemple, au-delà de l'incontournable et monumentale Joseph A. SCHUMPETER, *Histoire de l'analyse économique*, trad. sous la dir. de J.-C. Casanova, Paris, Gallimard,

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

L'*Essai sur le don* : une analyse ambiguë d'un phénomène ambigu

L'*Essai sur le don* de Marcel Mauss fait partie de ces textes fondamentaux parce que fondateurs, que l'on cite sans toujours les relire d'un point de vue critique, quand bien même auraient-ils ouvert la voie à d'innombrables nouvelles recherches, et peut-être précisément du fait de cette abondance de continuateurs et de commentateurs. Cet article volumineux est en effet un texte programmatique, au-delà même du programme que lui a fixé son auteur, et ce malgré sa taille, réduite de ce point de vue, et sa forme d'essai, donc ne prétendant nullement épuiser la question qu'il traite. F. Athané ne signale pas ce caractère, alors que toute sa démarche l'implique et que c'est précisément ce caractère qui justifie l'analyse critique radicale et détaillée qu'il en propose. Présenté par M. Mauss comme « phénomène social total », parce que s'y retrouvent aussi bien des éléments d'ordres religieux, moraux, politiques, économiques, juridiques, esthétiques, etc., le don, sous ses multiples facettes, intègre aussi bien le geste libre de la générosité sans perspective de retour que l'intérêt, en termes de pouvoir, résultant de la reconnaissance plus ou moins forcée qu'il implique de la part du récipiendaire. Il mène, selon les cas, des impasses de la fiction d'une générosité dissimulant un intérêt bien réel à l'émergence d'institutions permettant à la société d'exister. En levant toutes les ambiguïtés que, par définition, la notion même de « phénomène social total » implique, et en discutant point par point les conceptions – et les préconceptions – qui président à l'avancée du programme, celui que M. Mauss a fixé à son *Essai* et, à sa suite donc, celui fixé aux sciences sociales dans leur ensemble, F. Athané veut souligner les incohérences de ce célèbre texte et en réduit de beaucoup, pour ne pas dire plus, les mérites.

La présentation du mécanisme du don que M. Mauss expose dès le début de son *Essai* l'assimile à une règle de droit. Selon lui, s'il y a obligation de rendre, cette obligation n'est pas seulement morale, elle n'est pas du seul ordre de la gratitude car elle possède une force d'une autre ampleur, celle d'une obligation telle que le droit la définit. Tous les commentateurs de ce texte ont buté sur cette manière « juridisante » – l'expression est de F. Athané – d'analyser le don, que les idées de contrainte et de contrat qui la conditionnent viennent renforcer. En effet, cette étrange attitude rendant compte du don selon le vocabulaire du droit et sous l'angle du droit fait problème : à la limite, elle finirait par inclure le don dans le droit, alors que la plus grande part des caractères de l'un comme de l'autre ne

[1954] 1983, 3 vol., Jean-Claude Perrot, « Économie politique », *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1988, Heft 8, p. 51-104 ; repris dans Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris, Éd. de l'Ehess, 1992, p. 63-95 ; et, plus récemment, Alain Guery, « L'honneur et le profit. Économie du pouvoir et économie de la richesse chez Montchrestien », *in* A. Guery (dir.), *Montchrestien et Cantillon. Le commerce et l'émergence d'une pensée économique*, Lyon, Ens Éditions, 2011, p. 417-439.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

le permet pas. F. Athané rapproche ici « règle de droit » et « règle d'intérêt », la seconde conditionnant autant son analyse que la première, bien qu'elle soit beaucoup moins présente dans le texte de l'*Essai*. Mais ce rapprochement lui permet de faire curieusement du juridique et de l'économique un tout, et de franchir le pas séparant la sphère du droit de celle de l'éthique, en soulignant ce qu'a de contradictoire tout rapprochement de cet ensemble avec le don.

Il faut sortir un moment de la critique interne du texte de l'*Essai* telle que la mène F. Athané pour comprendre comment un auteur de l'envergure de M. Mauss a pu tenter de développer ainsi une analyse paradoxale, jusqu'au risque d'entretenir une confusion que souligne, avec justesse, cette critique. Une explication possible réside dans l'étrange pan-juridisme dont ont longtemps fait preuve les ethnologues dont il utilisait les travaux. M. Mauss, comme la plupart des anthropologues de son temps, s'intéresse en fait à des sociétés qui sont pour nous sans droit, mais non sans obligation. Omniprésente dans les sociétés dites primitives ou premières, autant qu'elle peut l'être dans le passé et le présent des sociétés modernes, l'obligation l'amène à utiliser des termes de droit pour en rendre compte. Pourtant, obligation ne veut pas forcément dire obligation juridique, quand bien même il est difficile d'imaginer, après la révolution juridique qu'a été aussi – et peut-être d'abord – la Révolution française, qu'une société puisse fonder les échanges économiques et les relations sociales qui la renouvellent au quotidien sur un autre type d'obligations que celles définies par le droit. Dans le monde universitaire, cette confusion a été relayée par le développement de l'anthropologie juridique, plus souvent affaire de juristes que d'ethnologues. Pourtant, certains philosophes, juristes et historiens du droit insistent depuis longtemps sur la nécessité de « l'intervention d'un point de vue tiers dans les affaires humaines », selon la formule d'Alexandre Kojève [4], pour que l'existence d'un droit soit avérée dans une société, intervention qu'exclut *a priori* le don [5].

Cependant, M. Mauss pouvait avoir une autre raison de fondre le don dans le droit. Car, selon lui, la condition première des humains est l'état de guerre de tous contre tous, sans régulation de l'usage de la force, et donc source de misère perpétuelle. Cette idée, qui rejoint celle présidant à la philosophie politique de Thomas Hobbes, plus influente chez les durkheimiens qu'on ne l'a cru longtemps [6], n'est-elle là que pour donner le beau rôle au don, celui d'opérateur social permettant d'installer la paix ? C'est ce que pense F. Athané, selon qui, chez M. Mauss, la violence guerrière n'apparaît que si l'une des parties ne respecte pas

4 - Alexandre KOJÈVE, *Esquisse d'une phénoménologie du droit. Exposé provisoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 24. Le texte de cet ouvrage a été rédigé en 1943.

5 - Sur cette question, voir Alain GUERY, « Les conditions de la pluralité juridique. L'hypothèse du pré-droit », *in* M. BASSANO et P. BONIN (dir.), *Le pluralisme juridique à l'épreuve de l'histoire*, actes du colloque des 28 et 29 avril 2011, université Paris 13 et université Paris Descartes, à paraître.

6 - Émile DURKHEIM, *Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2011 ; voir la présentation de ce cours par Jean-François BERT, « Enseigner en philosophe, penser en sociologue : Hobbes entre les lignes », p. 7-24.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

ses obligations en ne fournissant pas les prestations qu'il s'est engagé à délivrer à l'autre partie. Cette analyse va dans la même direction que celle de Marshall Sahlins, pour qui M. Mauss substitue le don à la guerre comme fondement d'une société stable [7]. Mais F. Athané ajoute, à la lumière des textes politiques militants écrits par M. Mauss au moment où il rédige l'*Essai* [8], que ce dernier, écrit dans le contexte de l'après Première Guerre mondiale et du traité de Versailles, laisse entrevoir l'ambition de fonder anthropologiquement des principes politiques et diplomatiques – par ailleurs tout à fait nobles – qui ne pouvaient alors être définis qu'en termes de droit international. Ce don de paix renvoie à sa forme la plus simple. Le don peut en revêtir une autre, qui développe au contraire compétition et rivalité dans le jeu des obligations et des prestations, entretenant ainsi une agressivité allant parfois jusqu'à la guerre. Ce don agonistique, dont le *potlatch* est l'exemple le plus fameux, contient en germe ce que le don simple tend à réduire. Retour, donc, à l'irréductible ambiguïté du don, que souligne la critique serrée de F. Athané.

Les sciences sociales devant la question : qu'est-ce qu'un don ?

L'important article que René Maunier a consacré aux échanges rituels en Kabylie ouvre la route critique de la pensée ethnologique et anthropologique du don [9]. R. Maunier, à la différence de M. Mauss, ne cherche pas à réduire l'ambiguïté du don, mais à la comprendre. De ce point de vue, son étude est une première étape majeure de la postérité de l'*Essai*, dans la mesure où les généralisations de son auteur y deviennent des hypothèses de travail mises pour la première fois à l'épreuve de l'ethnographie de terrain. R. Maunier va ainsi vérifier que le don précède le troc, qu'il a un caractère fictif de gratuité, qu'il est bien facteur de paix sociale, en favorisant l'alliance entre les groupes, mais au prix d'une dissimulation que M. Mauss appelait « le mensonge social ». Dans la société kabyle, l'échange rituel repose sur un pacte tacite de non-explication, de non-explicitation : sa langue est purement cérémonielle ; il est une fiction transparente et connue de tous, une fiction régulatrice des échanges, qui demeure nécessairement inavouée. Il y a bien pour R. Maunier une opération que nous qualifierions de crédit dans les dons faits lors des rites, avec l'attente d'un remboursement augmenté, mais il refuse cependant

7 - Marshall SAHLINS, « Philosophie politique de l'*Essai sur le don* », *L'Homme*, 8-4, 1968, p. 5-17, repris dans *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976, p. 221-236.

8 - Marcel MAUSS, *Écrits politiques*, éd. par M. Fournier, Paris, Fayard, 1997.

9 - René MAUNIER, « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord », *L'Année sociologique*, 1927, n. s., t. II (1924-1925), p. 11-97, repris dans René MAUNIER, *Coutumes algériennes*, Paris, Domat-Montchrestien, 1935, réédité dans René MAUNIER, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, Saint-Denis, Bouchène, 1998, précédée d'une substantielle introduction d'Alain MAHÉ, « Un disciple méconnu de Marcel Mauss : René Maunier », p. 7-51.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

de réduire les pratiques rituelles aux seules fonctions économiques qu'elles recèlent. Au contraire, il insiste sur la cohérence des divers aspects, économique, esthétique et religieux, de ces dons, de ce qui demeure donc un fait social total.

Comparant la fête kabyle de la *tawsa* (ou taoussa), décrite par R. Maunier, avec le *potlatch* [10], F. Athané met en évidence leur fonctionnement inverse, mais tout autant ce qui sépare nettement le don du contrat. En position de donataire, l'invitant et initiateur de la *tawsa* est celui qui décide de la date à laquelle il recevra des dons de ses invités ; ceux-ci, en tant que donateurs, ne sont pas maîtres de l'échéance de la prestation, qui s'impose à eux. Configuration exactement inverse de celle du *potlatch* où celui qui décide d'organiser une fête est donateur ; c'est lui qui fera des dons à ses invités, c'est donc lui qui fixe la date de la cérémonie. Selon les cas, soit le donataire, soit le donateur est avantagé par la possibilité de prévoir le moment de donner qui lui est le plus favorable. C'est là ce qui distingue fondamentalement le don du contrat, l'un et l'autre sources d'obligations réciproques dans l'échange. La maîtrise réciproque des échéances, par accord sur le temps de l'échange prévoyant les dates des transferts de sens inverse, fonde le contrat. Tandis que, dans le don, l'un seulement a la maîtrise du moment de l'échéance et non l'autre. Encore ne faut-il pas exagérer cette maîtrise : les dates des fêtes dépendent d'événements propres à l'invitant (naissance, etc.) ou à la communauté (fin des récoltes, etc.) ; la recherche du prestige par redistribution de richesses contrarie l'intérêt individuel étroitement compris. Le pur calcul économique égoïste est alors subverti au profit du groupe. F. Athané rapproche l'aliénation d'un bien et l'aliénation au sens où l'individu ne sait pas tout à fait ce qu'il est en train de faire : « tout entier présent à ce présent de la fête, le donateur fait présent d'une part de sa richesse » (p. 130).

Parmi tous les chapitres qui dissèquent les œuvres des différents auteurs ayant traité du don, celui qui concerne le commentaire de Claude Lévi-Strauss déçoit. D'abord parce qu'il ne fait pas cas de ce qu'il signale pourtant au passage : le seul texte de C. Lévi-Strauss qu'il prend en compte – l'introduction de quarante-trois pages rédigée pour la réédition en un volume d'œuvres diverses de M. Mauss, dont l'*Essai* [11] – est celui qui, en France, a le plus contribué à l'intérêt porté au texte de M. Mauss et, avec lui, à la question du don, tant dans les sciences sociales qu'en philosophie. Une continuité entre les deux œuvres a vite été soulignée [12]. Ensuite, parce qu'il ne souligne pas l'aspect critique, malgré tout, de cette continuité par ailleurs revendiquée. Le commentaire de C. Lévi-Strauss est en fait

10 - La prise en compte de l'*alsa* décrit par Nathan WACHTEL, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e^-XVI^e^ siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990, p. 104-150, en étoffant la comparaison, aurait permis d'accentuer le jeu des rapprochements et des divergences dans le mode de fonctionnement des fêtes cérémonielles et la mise en évidence d'un principe commun présidant au fait social total.

11 - Claude LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. IX-LII.

12 - Par exemple, par Maurice MERLEAU-PONTY, « De Mauss à Lévi-Strauss », *Signes*, Paris, Gallimard, [1960] 2008, p. 184-202.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

envisagé du seul point de vue de la critique qu'en a faite Claude Lefort ; le titre de ce trop court chapitre, en regard de ceux consacrés à d'autres commentateurs de l'*Essai*, ne le cache pas. Se trouve ainsi négligée, par exemple, l'ouverture du chapitre 5 des *Structures élémentaires de la parenté*, consacré au « principe de la réciprocité [13] », qui montre assez clairement que cette œuvre entière a une inspiration provenant de cet *Essai*. De ce fait, malgré les quelques mentions concernant le mariage, signalées à propos de l'œuvre de R. Maunier, F. Athané néglige totalement l'échange des femmes que C. Lévi-Strauss met en rapport précisément avec le don tel que M. Mauss le conçoit [14].

Pour C. Lévi-Strauss, l'« admirable » *Essai sur le don* est un effort pour comprendre la vie sociale comme système de relations, fait de cycles de réciprocité [15]. Il ne pécherait que par ses hésitations, menant parfois à quelques erreurs, comme de ne pas voir que l'échange est premier et ne résulte pas des « trois obligations : donner, recevoir, rendre » qui caractérisent le don, comme le dit M. Mauss [16]. Celles-ci n'en constituent que les formes les plus élémentaires. Dès lors, le problème est d'expliquer les raisons de cette primauté de l'échange. Pour C. Lévi-Strauss, elle résulterait d'une nature spontanément échangiste de l'homme. Cela suppose l'existence de structures mentales inconscientes déterminant les gens à échanger. Le modèle est celui de la linguistique structurale. F. Athané, qui en conteste la pertinence pour les relations sociales, récuse de ce fait l'idée d'une *nature* échangiste de l'homme. Il ne suit donc pas plus C. Lévi-Strauss quand, distinguant ce qu'Émile Durkheim appelait « la chose » de sa représentation dans le fait social, il prétend pouvoir en tirer, au-delà de réalités objectivement constatables, des expériences subjectivement éprouvées. Et, dans son œuvre, il ramène, quant à lui, cette représentation à la « norme » qui, seule, réunit les trois opérations du don selon M. Mauss.

Pour C. Lefort [17], C. Lévi-Strauss, n'ayant pas perçu le caractère phénoménologique de la pensée de M. Mauss, présente les dons comme des opérations se faisant à l'insu des acteurs, au lieu d'actes libres par lesquels l'homme acquiert sa subjectivité propre tout en établissant une relation avec autrui. La propension à l'échange n'est donc pas innée ; l'échange naît d'une intention, voire d'un calcul, dans l'incertitude de sa pertinence et le risque que cette incertitude amène à prendre. La même idée se trouve chez Pierre Bourdieu, à partir du cas de la Kabylie, puisque non seulement il arrive de ne pas pouvoir répondre au don, ce qui entraîne le déshonneur, mais il est même possible de refuser le don. Il est cependant difficile de suivre F. Athané quand il reproche à C. Lévi-Strauss d'éluder le fait que les transferts ont lieu à des moments différents dans le temps.

13 - C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 66 *sq.*
14 - Voir sur ce point Marcel HÉNAFF, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Éd. du Seuil, [1991] 2011, chap. II, p. 67-112.
15 - C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures...*, p. 66.
16 - C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction... », *op. cit.*, p. XXXVIII.
17 - Claude LEFORT, « L'échange et la lutte des hommes », *Les Temps Modernes*, 64, 1951, p. 1401-1417 ; repris dans Claude LEFORT, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 15-29.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

Depuis les recherches qui ont inspiré M. Mauss jusqu'aux plus récentes, en passant par celles de M. Mauss lui-même et celles de ses disciples ou critiques, l'égrainement dans le temps des trois opérations qu'implique tout don, que le même F. Athané enveloppe dans *une* norme, est clairement établi. Au point, il est vrai, qu'allant de soi, les modélisateurs de la triade oublient de rendre compte des potentialités que cette suite diachronique permet à chacun de ses moments, ce sur quoi insiste P. Bourdieu, alors plus convaincant [18]. De ce point de vue, les protagonistes du don restent relativement libres.

Mais alors, comment cette liberté se concilie-t-elle avec l'obligation qui est le fil rouge des trois moments du don ? Selon Jacques Derrida [19], elle ne peut le faire, en conséquence de quoi, s'il y a obligation de rendre, il ne s'agit plus de contre-don, mais de remboursement d'une dette. Le don n'est pas seulement annulé si l'autre « rend », mais inexistant, du simple fait qu'avant de le faire, il « doit ». Qu'une telle reconnaissance de dette soit masquée par de la gratitude ne change rien à l'affaire ; que non demandée, cette dette non remboursée entraîne simplement de la reconnaissance non plus. Quant au donateur, c'est lui-même qu'il gratifie en donnant à l'autre et, là encore, cela fait perdre au don sa signification même. En définitive, le don généreux, le don pur qui en principe n'engage le donataire à rien, est impensable dès que sont prises en compte ses conséquences inéluctables, tant sociales que psychologiques. Il est donc impossible. On songe à la morale impossible selon Jean-Paul Sartre, entre morale abstraite relevant de la bonne conscience et résistance du monde social à la morale [20]. F. Athané ne suit pas J. Derrida sur ce terrain d'une morale de l'inconditionnalité qui conditionnerait la possibilité d'un don véritable. Mais l'exemple de la *donation à charge*, qu'il emprunte au droit pour montrer qu'un don grevé de certaines conditions particulières, autres que celle de donner en retour, n'entre pas dans le raisonnement de J. Derrida, ne convainc pas : une obligation liant donateur et donataire demeure. Dans sa radicalité, la déconstruction derridienne renvoie seulement, une fois de plus, à l'ambiguïté énigmatique du don.

Le don et les structures élémentaires de la circulation

Pour sortir de cette ambiguïté, F. Athané emprunte la typologie des transferts de biens et de services entre les humains élaborée par Alain Testart [21]. Cette dernière est fondée sur une distinction, pour chaque type de transferts, entre leur « cinétique », qui décrit le mouvement des biens et des prestations à l'intérieur des

18 - Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972, p. 234-236, 337-338 et 348-349.
19 - Jacques DERRIDA, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991 ; la question du don revient dans la plupart des œuvres de J. Derrida.
20 - Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, où quelques pages sont consacrées à M. Mauss.
21 - Alain TESTART, *Critique du don. Étude sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse, 2007.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

sociétés, et leur « déontique [22] », qui décrit les droits et des devoirs qui leur sont logiquement et nécessairement associés, dont ses prédécesseurs se sont peu préoccupés selon A. Testart. Ainsi, le don (ou « t1t » pour « transfert de premier type ») est un transfert non exigible sans contrepartie exigible. De cette définition résulte son incompatibilité avec l'échange (ou « t2t »), ensemble formé par deux transferts de sens contraire dont chacun est la contrepartie exigible de l'autre. Enfin, les « transferts de troisième type », que F. Athané ne désigne pas autrement que par le sigle « t3t », emprunté à A. Testart, regroupent tout transfert exigible sans contrepartie exigible ; il s'agit principalement des prélèvements fiscaux. F. Athané remarque qu'à ces trois types de transferts, qui prédominent en temps de paix, il convient d'ajouter un quatrième type (un « t4t ») spécifique aux temps de guerre, que celle-ci soit étrangère, civile ou sociale. Ces transferts ne sont pas exigibles, mais néanmoins exigés et obtenus par usage illégitime de la force.

Cette typologie aboutit à une remise en cause radicale de la place accordée jusqu'alors au don dans la naissance et la formation du lien social. « Le don est la cession d'un bien qui implique la renonciation à tout droit sur ce bien ainsi qu'à tous droits qui pourraient émaner de cette cession, en particulier celui d'exiger quoi que ce soit en contrepartie [23] », écrit A. Testart, suivi par F. Athané. Ainsi redéfini, le don est ramené à sa seule propriété cinétique ; il n'implique rien d'autre qu'un seul transfert de biens ou de services entre deux personnes. Il est le don au sens le plus courant du mot, tel que nous l'utilisons le plus souvent aujourd'hui, simple cadeau excluant donc ce qu'ethnologues et anthropologues appelaient « don » jusqu'alors. En effet, si semblable que puisse être dans sa forme chacun des dons et contre-dons avec le don ainsi redéfini et réduit à son aspect seulement cinétique, ces dons et contre-dons tournent autour d'une obligation que les premiers engendrent et auxquels les seconds répondent. Alors que, selon cette redéfinition, un don suivi d'un contre-don ne constitue pas un échange, pas plus au sens entendu par M. Mauss qu'à celui né de ses critiques, ni même au sens économique habituel du mot, mais seulement d'un point de vue cinétique. L'objet offert, ou le service rendu, est dépourvu de signification autre que ce qui le compose matériellement. Il ne représente donc rien, ne crée aucun lien qui perdure, l'intention de réciprocité étant éventuelle et de l'ordre de la communication la plus élémentaire. On ne comprend plus très bien dès lors où est l'erreur de J. Derrida relevée auparavant, pour qui l'absence de contrepartie est analytiquement contenue dans la notion même de don, ce que F. Athané contestait en analysant l'ouvrage de ce dernier.

22 - Issue d'une proposition des *Elementa juris naturalis* (1670-1671) de Leibniz, la logique déontique est celle qui préside à la formalisation des rapports qui existent entre les quatre alternatives possibles caractérisant une loi ou une norme : obligatoire ou facultative, permettant ou interdisant. L'étude des systèmes de normes morales ou juridiques selon cette logique commence avec l'article fondateur de Georg Henrik VON WRIGHT, « Deontic Logic », *Mind*, 60, 1951, p. 1-15. Pour un point sur cette logique particulière, encore peu développée dans les études de philosophie et histoire juridiques, voir Patrice BAILHACHE, *Essai de logique déontique*, Paris, J. Vrin, 1991.

23 - A. TESTART, *Critique du don...*, p. 19.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

Qu'en est-il alors de la réciprocité, si on admet que dans le cas de l'échange il y a toujours réciprocité ? Cette dernière n'implique pas que les mouvements de transferts en sens contraire qui définissent l'échange soient motivés par des obligations, ni même des intentions, pas plus qu'elle n'implique une équivalence de la valeur de ces transferts. Sociologiquement, la réciprocité n'est pas un concept opératoire, elle ne fait que décrire l'aspect cinétique des transferts dans l'échange. On pourrait penser qu'A. Testart et F. Athané retrouvent M. Mauss et C. Lévi-Strauss sur ce point, en rappelant que, dans son *Essai*, M. Mauss ne dit jamais « réciprocité » mais « échange » et que, pour C. Lévi-Strauss, « échange » et « réciprocité » sont interchangeables. Mais il n'en est rien. Suivant A. Testart, F. Athané propose de n'employer le mot « échange » qu'au sens plus étroit qu'en ont donné les économistes, ce qui l'oblige à préciser que la monnaie n'est cependant une condition ni nécessaire ni suffisante de cet échange, afin que l'échange marchand, qui est au centre de la pensée économique, demeure une sous-catégorie de l'échange comme catégorie englobant tout ce qui implique réciprocité. L'échange marchand s'en distingue dans la mesure où ses protagonistes, à la différence de ceux du don et de « l'échange entre amis », ne se connaissent pas, ne savent rien l'un de l'autre, le marché ayant pour particularité de ne pas requérir de lien social préalable à l'échange. Ceux qui accèdent au marché ont déjà pris la décision de vendre ce qu'ils y apportent ou d'acheter ce qu'ils y cherchent dans ces conditions. La réalisation de l'échange de ces « marchandises » ne dépend d'aucune autre considération que celle de leur échange même, ce que les économistes appellent « les termes de l'échange ».

La typologie d'A. Testart, fondée sur l'exigibilité ou non des transferts observés entre deux protagonistes, personnes physiques ou morales, met en évidence une distinction entre des transferts libres, rapprochant le don de l'échange, et des transferts obligés, les « t3t », qui sont de l'ordre du prélèvement contraint, dont la fiscalité est le cas majeur. Les « t4t », qui regroupent ce qui relève du vol, du racket, du pillage, qu'y ajoute F. Athané, rejoignent cette dernière catégorie ; ils sont aussi, à l'évidence, de l'ordre du prélèvement contraint. Mais ils s'en écartent en impliquant une distinction supplémentaire entre don, échange et fiscalité, réunis par leur légitimité, et ces transferts exigés et obtenus de manière illégitime. De quel ordre – moral, social, juridique, politique – relève cette légitimité ou illégitimité des transferts ? F. Athané ne le précise pas, laissant supposer que cette distinction va de soi dans toute société à tout moment de son histoire. En effet, si les prélèvements fiscaux sont légitimement exigibles, sous peine d'intervention de la contrainte *via* un appareil étatique, et les prélèvements issus du vol, du racket et du pillage illégitimes parce qu'extorqués par une violence exercée directement, on peut les réunir en une même catégorie selon un autre critère qui leur est commun : l'inégalité des protagonistes dans l'usage possible de la force, voire de la violence, le transfert se faisant, dans les deux cas, de celui qui ne dispose pas de cette force vers celui qui en dispose. Mais une caractéristique sépare ces transferts, outre l'exigibilité ou non et la légitimité ou non, à partir d'un moment de l'histoire : ce qui relie l'exigible au légitime, fondé sur un principe de bien commun

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

et de justice sociale présidant à une logique de redistribution qui caractérise un type d'État [24].

En effet, l'historien est confronté au déplacement de ces deux limites que trace la distinction entre l'exigible et l'inexigible, le légitime et l'illégitime, dans le long terme de l'histoire ; qu'elles se recouvrent ou non, qu'elles soient avouées ou cachées, précisées ou floues, ces limites sont toujours mouvantes dans l'histoire. Ce qui explique les difficultés qu'il éprouve à traiter le lien social dans les termes ici caractérisés et critiqués à la fois, la documentation dont il dispose changeant de nature et de vocabulaire en fonction tant de son origine que du contexte événementiel qu'il doit nécessairement l'une et l'autre prendre en compte. Dans le cas des prélèvements contraints (« t3t » et « t4t »), qui caractérisent aussi bien la fiscalité que les pillages, le racket et le vol, ces limites se déplacent ou s'effacent avec la transformation en taxes et impôts divers de ce qui relevait auparavant du vol ou de la rapine. Les historiens connaissent nombre de négociations ayant eu pour but de faire cesser de tels actes en les transformant en prélèvements légitimés par des accords entre barons pillards et gens du peuple soucieux de paix. Ce sont ces négociations qui ont induit la limite entre transferts légitimes et transferts illégitimes ici proposée. Mais alors, qu'est ce qui est premier dans l'histoire ? Ne serait-ce pas cette sorte de contrat conclu sous contrainte entre détenteurs de puissance et ceux qui n'en disposent pas, qui met la violence guerrière au premier plan [25], et devrait faire du « t4t » un « t1t » et du « t3t » un « t2t », don et échange étant conditionnés par la paix que ce dernier induit pour ensuite pouvoir exister et construire les liens sociaux de temps de paix ? Et s'il y a ainsi dépendance d'une prise ou au moins d'une emprise toujours possible sur la vie et les biens d'autrui, quel est précisément ce qui sépare la liberté d'initiative de l'exigible dans le don et l'échange ? Et que signifie alors la distinction entre offre et demande – non traitées ici – de biens ou de services à l'origine des transferts ?

La classification des transferts que propose F. Athané a le mérite de la clarté. À l'examen du détail de leurs propriétés déontiques, nombre d'entre eux n'y entrent cependant qu'en tant que sous-catégories. Un tableau en est dressé qui permet de bien saisir que, malgré tout, ces sous-catégories ne se situent jamais à cheval sur deux ou plus des quatre grands types de transferts mis au jour, mais restent toujours dans le cadre de chacune d'entre elles [26]. Il s'agit plus de démontrer la pertinence de ce cadre et de la classification de base que de la mettre en cause, ne serait-ce qu'en la nuançant. La pertinence est là, mais l'histoire la conforte-t-elle ou non ? F. Athané renvoie à de la simple rhétorique les discours qui, sous le masque du don, dissimulent des intérêts bien compris. On peut le suivre assez facilement dans un grand nombre de cas, sauf qu'il demeure impossible de négliger

24 - Alain GUERY, « L'État. L'outil du bien commun », *in* P. NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, vol. III, *Les France*, 3, *De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, 1992, p. 818-867.
25 - Pierre CLASTRES, « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives », *Libre*, 1, 1977, p. 137-173.
26 - F. ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, *op. cit.*, p. 235.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

historiquement les œuvres de bienfaisance qui se sont longtemps faites massivement sous l'égide du don charitable, ni, aujourd'hui, le rôle des fondations qui, dans certains pays, prennent en charge tant de souffrances et de besoins humains fondamentaux. Démêler l'écheveau du discours qui accompagne charité et philanthropie est autre chose, car il faut alors y repérer, sous ce qui s'y exprime, le moment où, de rhétorique, il devient idéologique, et distinguer la bonne conscience satisfaite des donateurs, grands et petits, de la sincérité de ceux qui, sur le terrain, remédient, grâce aux moyens alloués par les premiers malgré tout, aux difficultés de vie de leurs semblables.

D'autres difficultés d'ordre historique surgissent avec l'État, seulement défini ici, de manière insuffisante, par le monopole de la violence selon Max Weber. F. Athané oublie la distinction entre nation et État évoquée plus avant dans son texte à propos de M. Mauss, la première conditionnant démocratiquement le second par le biais du droit [27]. Dans l'État-nation, qui est encore le cadre politique fondamental de la vie démocratique contemporaine, l'usage de la violence et de la contrainte physique est strictement encadré par la loi et n'est possible qu'en cas d'infraction à celle-ci. Il en va de même pour l'impôt, et ceci n'est pas sans conséquence pour identifier le type de transfert auquel il appartient. Il n'est plus exact de dire que l'impôt n'ouvre aucun droit à recevoir une contrepartie de l'État. Dans la société démocratique moderne, où des droits sociaux sont constamment négociés, l'impôt suppose au contraire une contrepartie exigible. Le citoyen contribuable doit être informé sur ce qu'il reçoit en échange de ce qu'il donne et sur le contrôle de la gestion qui est faite des sommes versées. Le succès des rapports annuels de la Cour des comptes nous rappelle qu'il le comprend ainsi. Que tout ceci fasse l'objet de luttes politiques âpres, où les détournements de sens et les tentatives de subversion de ce qui a été obtenu en termes de droits sont monnaie courante, ne change rien à la question. L'avènement historique de la démocratie, conjugué à une république sociale dotée d'un État dit improprement « providence » [28], n'a-t-il pas instauré une réciprocité fondamentale et nouvelle ? Car l'État n'est ici que le médiateur entre les citoyens contribuables qui, à la fois, versent des contributions et reçoivent des allocations diverses. Un État qui utilise son pouvoir de contrainte pour redistribuer, c'est-à-dire pour réduire les inégalités qu'engendrent dons et échanges au cours du temps.

27 - Il faut toujours rappeler, dans le contexte politique qui est le nôtre, que « nation » a des occurrences diverses au cours de l'histoire, et que ce qu'il désigne aujourd'hui, dans le sillage du sens politique que lui a donné la Révolution française, n'est rien moins que ce qui fonde la démocratie, loin des confiscations des uns l'emmenant hors du terrain sociopolitique, et des occultations des autres préférant la voie technocratique pour imposer leurs vues.

28 - Robert CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995, préférait l'appeler « État social ».

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

« Du don, nous avons reçu l'être [29] »

Si, dans l'ordre strict des sociétés humaines, le domaine du don se trouve drastiquement restreint par les analyses de F. Athané, à rebours d'une tendance qui s'est développée au cours des trente dernières années, en particulier autour et à propos des travaux d'Alain Caillé et de ses amis du MAUSS (tendance ici non discutée), il n'en va pas de même de celle qui rattache l'homme à la nature, en particulier au monde animal. Le rapprochement entre sociétés et comportements animaux et sociétés et comportements humains remonte aux origines de la philosophie et rebondit dès les origines de la sociologie avec Alfred Espinas, jusqu'aux approches de l'éthologie, de la sociobiologie et même du droit [30]. En fait de don, les seules manifestations attribuables aux animaux sont presque exclusivement de l'ordre de l'altruisme parental. Celui-ci va toujours dans le sens de la sélection naturelle qui veut que seuls les mieux adaptés à leur environnement survivent. F. Athané passe sous silence une autre manifestation de la sélection naturelle, qui veut que les mêmes mères animales développant cette forme d'altruisme en faveur de leurs petits n'hésitent pas à en exclure les moins aptes, par abandon, rejet, voire élimination physique. Quant aux transferts de ressources auxquels se livrent les animaux, ils ne sont nullement commandés depuis une « structure déontique » – à moins d'en revenir à l'idée d'« instinct » où elle serait incluse, ce qui reposerait la question du rapport entre le biologique et le sociologique *via* le psychologique chez l'homme – mais seulement depuis une « structure cinétique ». Comment est apparue alors cette « structure déontique », dont le caractère culturel n'est pas remis en cause, chez l'homme ? Comment et pourquoi seul le comportement altruiste naturel a été retenu par la culture ?

Les transferts de ressources nourricières des adultes vers les enfants se retrouvent en effet dans toutes les sociétés humaines. Chez l'homme comme chez l'animal, ces transferts sont nécessaires à la perpétuation de l'espèce. Selon une thèse longtemps en vigueur, le décalage avec l'animal quant à leur durée tiendrait à la constitution biologique particulière du petit d'homme ; pour la faire comprendre, les biologistes disaient autrefois que, par rapport aux petits des autres mammifères, celui-ci « naît toujours avant terme ». Il en résulte une dépendance nourricière et éducative plus forte et plus longue vis-à-vis de son entourage social. Il convient de faire remarquer que, relativement à leur espérance de vie, il en va de même pour nombre d'animaux, les marsupiaux étant l'exemple le plus souvent commenté. Quoi qu'il en soit, ces transferts répétés sur le long terme sont « isomorphes à des dons [31] ». Quelle que soit la culture de la société dans laquelle ils

29 - F. ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, *op. cit.*, p. 310.
30 - Élisabeth de FONTENAY, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998 ; Alfred ESPINAS, *Des sociétés animales. Étude de psychologie comparée*, Paris, G. Baillière, 1877 ; William D. HAMILTON, « The Genetical Evolution of Social Behaviour », *Journal of Theoretical Biology*, 7-1, 1964, I, p. 1-16 et II, p. 17-52 ; Tom REGAN, *Les droits des animaux*, Paris, Hermann, [1983] 2013.
31 - F. ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, *op. cit.*, p. 281.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

s'opèrent, ils font que la relation première de l'humain aux autres humains prend la forme du don. L'universelle propension à transférer des biens à autrui et à en recevoir d'autrui se structurerait ainsi chez l'homme, en jetant un pont entre nature et culture. En effet, par la suite, donateurs et donatrices ont déjà appris à donner selon les normes et les règles de leur culture, tandis que l'enfant n'exprime d'abord qu'une demande naturelle, n'intériorisant que peu à peu cette culture, et l'intériorisant à partir de ce qui entoure culturellement le don qu'il reçoit : « le don est la formule de transfert la plus apte, peut-être même la seule apte, à offrir une transition entre, d'une part, la cinétique du transfert matériel d'une chose, et d'autre part, l'économie des transferts de droits sur les choses [32] ».

De cette nouvelle définition du don et de l'appréciation de sa place dans la société qui en découle, F. Athané tire cinq thèses [33] :

1. « Le don est universel » : hypothétique jusqu'alors, malgré de fortes présomptions, dans les travaux de sciences sociales, l'ancrage du don dans la nature fonde cette universalité.

2. « Le don a fait l'humanité » : les humains actuels sont tous les descendants de ceux à qui il a été donné. Cette considération n'implique aucune hypothèse particulière sur les formes de répartition des charges éducatives au sein des sociétés, ni sur leurs structures de parenté.

3. « Comme condition économiquement nécessaire de possibilité, l'échange requiert ou bien le don ou bien le transfert de troisième type, exigible, sans contrepartie exigible ('t3t') » : longtemps, un enfant est dans l'incapacité de fournir une contrepartie autre que communicationnelle à celui ou celle qui lui donne, ce qui lui interdit l'échange, au sens économique de ce mot. Il est donc dans la dépendance des dons qu'il reçoit, qu'ils émanent de sa famille ou d'une institution d'assistance.

4. « En cas de défaillance du don des adultes à l'enfant, et en l'absence de mécanismes sociaux ou d'institutions de substitution, ou bien l'enfant meurt ; ou bien il survit parce qu'il adopte avec succès des comportements prédateurs ; ou bien il fait l'objet d'une prédation par laquelle il devient objet d'échange » : le refus du don indispensable à l'enfant se manifeste par son abandon, sa maltraitance ou la négligence dans les soins à lui apporter, formes différées de l'infanticide, bien connues des historiens et des démographes. Les conséquences pour ceux qui survivent vont de la délinquance à l'esclavage.

5. « Une institution de substitution pour les cas de défaillance du don des adultes vers l'enfant est décente lorsqu'elle laisse ouverte la possibilité que s'inaugure entre un ou plusieurs adultes et l'enfant concerné une relation de don personnalisée » : les institutions de protection ou d'assistance à l'enfance devraient en conséquence avoir vocation à recréer, autant que faire se peut, les conditions d'une relation de don personnalisée, sur le modèle courant développé dans la société considérée. L'adoption, le placement en famille d'accueil, vaudront toujours mieux que l'orphelinat, quel que soit le dévouement des agents de cette institution.

32 - *Ibid.*, p. 280.
33 - *Ibid.*, p. 296-304.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

Ces cinq thèses auraient mérité un étayage historique en les confrontant aux travaux des historiens sur l'enfance, qui se sont multipliés à partir des années 1990 [34]. Elles ancrent le don dans un rapport à l'enfance comme elles l'ancrent dans l'enfance de l'humanité. Mais le don est-il une constante de l'histoire humaine parce qu'il est une constante de l'histoire naturelle de l'homme, ou découle-t-il des seules obligations morales et sociales envers les enfants, qui s'en sont détachées pour être vécues seulement dans l'ordre de la culture ? Car si le don voit sa pertinence analytique s'effacer du domaine social au fil des pages du livre de F. Athané, il faut bien chercher du côté de la nature quelque raison de sa forte présence dans nos schémas mentaux et nos comportements sociaux. Ce qui implique la démarche différente adoptée en fin de volume. Cette démarche évite-t-elle les questions fondamentales qui ont agité les sciences sociales il y a un peu plus d'une trentaine d'années autour de la sociobiologie ? Naturaliser le don exige en effet de rendre raison de cette pratique humaine conformément à la théorie de l'évolution par sélection naturelle. En évitant les écueils des projections anthropomorphiques, F. Athané pense conjurer les pièges de la sociobiologie. Mais que signifie alors précisément cet appel : *Pour une « histoire naturelle » du don*, qui donne le titre de ce livre ruinant philosophiquement, par une critique déconstructiviste déterminée, tant la thèse maussienne du don et son argumentaire que les utilisations qui s'en sont inspirées, les interprétations et les corrections qui l'ont amendée ?

Il est difficile, en lisant cette dernière partie du livre, de ne pas penser aux thèses féministes en vogue aux États-Unis. Relayées par nombre de travaux des départements universitaires consacrés aux *gender studies*, et vulgarisées par un certain féminisme français [35], elles font de l'altruisme une capacité exclusivement ou principalement féminine, découlant de la gestation élevée au rang de paradigme de l'éthique et de l'origine du don. Y voyant la résurgence des « illusions du matriarcat primitif » dans un savoir anthropologique qui croyait avoir démontré l'inanité de cette hypothèse, C. Lévi-Strauss a réaffirmé que le saut décisif de la nature à la culture ne pouvait trouver sa source « au plus profond de la vie organique », à partir de ce qu'il appelle des « robinsonnades génitales » [36], mais seulement dans le développement de facultés intellectuelles dont la fabrication des outils et le langage articulé rendent compte. Il insiste par ailleurs sur l'impossibilité de conforter de telles affirmations par des observations précises. Et en lisant la colère qu'il exprime à cette occasion, on pense au parallèle entre ses propos et ceux de M. Mauss sur le rapport entre les faits, leur description et analyse, la théorie qui en est extraite et son rôle dans l'exhumation d'autres faits, leur reclassement, etc. ; tout doit partir des faits et revenir aux faits, et ne peut découler d'un approfondissement théorique qui ne prendrait pas, ou insuffisamment, en compte les faits. Une

34 - Voir le n° spécial « Enfances. Bilan d'une décennie de recherche », *Annales de démographie historique*, 2, 2012.

35 - Voir, récemment, Antoinette FOUQUE, *Génésique. Féminologie III*, Paris, Éd. des Femmes, 2012.

36 - Claude LÉVI-STRAUSS, « La sexualité féminine et l'origine de la société », *Nous sommes tous des cannibales*, Paris, Éd. du Seuil, 2013, p. 203-215.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

analogie entre des faits de nature et des pratiques sociales constitue-t-elle une preuve que les secondes se sont modelées sur les premiers ?

La thèse de F. Athané reprend et contredit à la fois celle de M. Godelier sur le fondement des sociétés humaines : elle la reprend en supposant – quand M. Godelier le constate – que « les hommes sont 'naturellement', c'est-à-dire par l'effet de l'évolution de la nature, une espèce sociale [37] », mais elle la contredit en fondant les rapports sociaux qui tissent la toile d'une société sur les formes différentes que prennent les transferts de biens et de services selon leur « déontique », d'où est absente, chez F. Athané, toute forme de « politico-religieux ». Or M. Godelier fait partie des auteurs importants qui ne sont pas, ou si peu, pris en compte par sa démarche critique [38]. M. Mauss puisait ses informations tant chez des collègues confirmés que chez ses collaborateurs et ses élèves, regroupés autour de leur revue : *L'Année sociologique*. Ces sources de l'*Essai* ne sont jamais mises à contribution, alors qu'elles en sont une des clefs. Le choix des œuvres postérieures à l'*Essai* retenues pour être critiquées paraîtra discutable aux spécialistes, même si elles recouvrent bien le problème majeur que pose le don à l'ensemble des sciences sociales : toutes montrent la difficulté d'en faire la théorie, à partir des très diverses expériences qu'elles rapportent qui obligent à dire en quoi cet acte fondant une relation fait – ou non – société.

En analysant une par une les assertions de M. Mauss, avec pour fil directeur l'établissement des *raisons* du don, F. Athané ruine de manière critique l'argumentation de l'*Essai*. Ce faisant, il aboutit, sans que ce soit un paradoxe, au rétablissement de l'ambiguïté fondamentale du don, là où l'argumentation de M. Mauss visait à en sortir. De ce point de vue, la reprise en compte, en bloc, de la séquence « donner – recevoir – donner en retour », qui avait été mise en cause et disséquée selon chacune de ses composantes dans la première partie, vaut constat de la

37 - Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 196, n. 1.

38 - On ne peut que regretter l'absence d'auteurs importants, même s'ils apparaissent au détour d'une question débattue. Comment ignorer, ou presque, sur de tels problèmes, *L'énigme du don* et *Au fondement des sociétés humaines*..., déjà cités, de M. Godelier. Il en va de même d'Alain Caillé, dont le mouvement qu'il a impulsé, le MAUSS (Mouvement anti utilitariste dans les sciences sociales), découle d'une lecture renouvelée et réactualisée de l'*Essai sur le don*, dont il a fait part dans de nombreux travaux ; pour une vue des premiers travaux de ce courant sociologique, voir Philippe CHANIAL, *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Paris, La Découverte, 2008. Il en va encore des recherches de Jacques Godbout et Marcel Hénaff. L'absence des historiens s'explique mieux dans la mesure où ils se sont longtemps peu intéressés au don, hormis certains spécialistes de l'Antiquité, tels Moses Finley et Paul Veyne, quelques médiévistes, telles Eliana Magnani et Anita Guerreau, et la seiziémiste américaine Natalie Davis. L'absence du magnifique livre de N. WACHTEL, *Le retour des ancêtres*..., *op. cit.*, mariant enquête ethnologique rigoureuse et histoire, ne s'explique guère. F. Athané justifie brièvement, mais sans convaincre tout à fait, ces absences par le manque de place, à la toute fin de son livre (p. 305). Souhaitons l'ouverture d'un débat avec ces trop nombreux absents, dont les approches du don tombent sous la critique développée dans ce livre.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press

nécessité de revenir à cette inséparable triade pour comprendre où est véritablement le problème qu'elle pose. Pour les sciences sociales, le don est cet ensemble d'actes faisant série en mettant en relation obligée acteurs ou groupes d'acteurs, à la différence de ce que F. Athané envisage sous ce mot, en n'y voyant qu'un transfert de bien entre deux personnes. En soulignant régulièrement les jeux de correspondance entre les différentes œuvres analysées et celle de M. Mauss, à partir de la manière dont leurs auteurs s'en sont inspirés, F. Athané attend une clarification qui ne vient pas de manière évidente. Ce faisant, il ne se dédit pas pour autant, ni ne se contredit, et ne renonce pas à sa démarche critique. Il vise toujours, mais autrement, la même triade, qu'il qualifie de « méta-normative ». Ainsi élevée au rang de norme [39] – c'est le mot qui la désigne par la suite –, celle-ci permet de réintroduire les questions de temporalité en son sein, de réinvestir le fait social total comme jeu de prestations réciproques et de préciser leur caractère obligatoire. Envisagé de cette manière, le don prend un caractère ambivalent, sinon irréductible.

Au terme d'une démarche critique qui s'appuie sur un *a priori* scientifique clairement énoncé dans l'introduction, ce qui est le mérite premier de ce livre, F. Athané renouvelle complètement la question du don. Au moment où tant de recherches invoquent celui-ci à tout propos, sans autre référence qu'un renvoi à l'*Essai* transformé en vulgate ni critiquée ni véritablement assumée, ce livre est provoquant. On peut ne pas partager la radicalité de sa critique et même en contester la pertinence. Il reste à la soumettre à son tour à la critique, ce que ce livre rend possible en permettant un débat nécessaire. Car partant des difficultés théoriques contenues dans l'*Essai* de M. Mauss, difficultés qui reposent principalement sur ce qu'il estime n'être qu'un présupposé – l'obligation de donner en retour d'un don, où il ne voit « qu'une simple 'régularité' de comportements motivés par un intérêt relativement uniforme [40] » –, F. Athané aboutit au terme de son parcours critique à repenser le don : il est le pont reliant notre être social à notre être naturel. De lui alors, comme il le dit joliment, « dépend la décence du monde [41] ».

Alain Guery
CRH

39 - On trouve déjà ce procédé chez P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois études d'ethnologie kabyle*, *op. cit.*, p. 40.
40 - F. ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, *op. cit.*, p. 102.
41 - *Ibid.*, p. 311.

https://doi.org/10.1017/S0395264900016085 Published online by Cambridge University Press