



**HAL**  
open science

## Avant propos. Don et sciences sociales : une question irrésolue d'actualité

Eliana Magnani

► **To cite this version:**

Eliana Magnani. Avant propos. Don et sciences sociales : une question irrésolue d'actualité. Eliana Magnani. Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées, EUD, pp.7-14, 2007. halshs-00293539

**HAL Id: halshs-00293539**

**<https://shs.hal.science/halshs-00293539>**

Submitted on 4 Jul 2008

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Avant propos

### Don et sciences sociales : une question irrésolue d'actualité.

Le don est une question à la mode. À l'heure où ce volume est sur le point d'être imprimé, les librairies françaises affichent dans leurs vitrines le livre au titre racoleur – *Donner (Giving)* – d'un ancien président d'une super-puissance qui prône, ironiquement, le don comme solution aux problèmes et aux peurs du monde contemporain. Le don en tant qu'alternative ou palliatif à une impitoyable société capitaliste n'est pas une idée nouvelle. C'était déjà la toile de fond du célèbre « Essai sur le don » de Marcel Mauss (1924) et, avant lui, de nombreux penseurs de l'économie et du social du XIX<sup>e</sup> siècle. Partie intégrante du sens commun, ce lourd et ancien contexte d'ancrage dans le vécu des représentations et de la critique sociales, traverse inévitablement toute approche du don encore aujourd'hui. Dans les sciences humaines et sociales, le don a été d'abord un thème traditionnel de la littérature anthropologique, mais depuis les années 1980 il envahit presque tous les autres champs de la connaissance du social. Objet, plus récemment, d'essais interdisciplinaires où cependant les disciplines qui travaillent dans la diachronie – histoire, archéologie... – ne sont pas représentées<sup>1</sup>, il est toujours la matière de nombreux colloques, tables rondes et publications diverses au point qu'il est légitime de se demander si un autre livre sur le sujet était nécessaire.

L'inflation d'études, au contraire de ce qu'on pourrait s'attendre, n'a pas résolu les nombreux problèmes posés par le don comme catégorie d'analyse et à analyser. C'est le constat que fera sans doute le lecteur de ce volume où s'expriment les voix, souvent discordantes, d'anthropologues, archéologues, historiens, historiens de l'art, philosophes et sociologues. Ce livre se présente aussi comme un échantillon de la critique et du débat actuels sur l'usage, la pertinence et les alternatives à la théorie maussienne sur des voies nouvelles, ou renouvelées, de la réflexion théorique et de la recherche sur le don, clé de compréhension des pratiques et des représentations dans différentes sociétés. Il s'agit de croiser des regards dissemblables et d'amorcer ainsi le

---

<sup>1</sup> *The Gift : An Interdisciplinary Perspective*, A. KOMTER (éd.), Amsterdam, 1996, réédition d'articles classiques sur le don (Malinowski, Lévi-Strauss, Sahlins...) suivis d'essais inédits en psychologie sociale et en théorie économique ; *The Question of the Gift. Essays across disciplines*, M. OSTEEEN (éd.), Oxon-New York, 2002, réunissant des contributions de sociologues, anthropologues, économistes, philosophes et critiques littéraires.

difficile, mais toujours stimulant, dialogue entre les disciplines qui étudient les sociétés humaines.

La mise en perspective historique de nos concepts et notions est indispensable à ce type de démarche. La réception de la théorie du don, selon Marcel Mauss, dans les sciences humaines et sociales, s'est faite, en effet, le plus souvent sans recul historique et la plupart du temps de manière irraisonnée. Ce phénomène généralisé est d'autant plus saisissant chez les historiens médiévistes qu'il est conjugué avec une sorte d'oubli, comme j'essaie de le rappeler dans le premier article de ce volume. Oubli de ce que Mauss a utilisé des notions forgées, dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, par les historiens du droit et de la langue germaniques du haut Moyen Âge. C'est le cas notamment du « don-échange » ou du « don-contre-don » employés souvent de façon mécanique et réductrice dans la médiévistique depuis Georges Duby (1973). Se référant à Mauss de manière tronquée, et donnant ainsi une « coloration » anthropologique à leurs interprétations, les médiévistes ignorent souvent et à l'exception de l'historiographie allemande, que le principe de réciprocité inhérent à la notion de don-contre-don (*Gegengabe, Widergabe*) apparaît dès 1848 dans une étude à caractère étymologique de Jacob Grimm. Reprise ensuite par Karl von Amira (1892) et Richard Meyer (1898), le « don-contre-don » avait déjà une longue histoire quand Mauss écrivit l'« Essai ».

Significativement, avant celui-ci, dans un article de 1921 sur « Une forme ancienne de contrat chez les Thraces », Mauss concluait en souhaitant que des spécialistes réalisent l'étude « de la donation germanique et des échanges dans les textes celtiques ». Il espérait qu'on y trouve, comme il venait de le faire pour quelques textes grecs d'Homère, Xénophon, Thucydide et Anaxandride, « des formes de traité, de mariage, d'échange, de prestations religieuses et esthétiques mêlées à peu près comme en Mélanésie ou en Amérique ». Son proche collaborateur Henri Hubert, sociologue des religions et archéologue, a été le premier à y appliquer la théorie du don aux sociétés celtiques. Hubert fondait, cependant, son analyse sur les légendes et les mythes irlandais et gallois, connus dans leur version écrite seulement à partir du X<sup>e</sup> siècle de notre ère, et négligeait toutes les sources archéologiques, ainsi que les témoignages des auteurs classiques sur les Celtes. Comme le détaille ici Luc Baray, la mort prématurée d'Henri Hubert († 1927), associée à un rejet par l'archéologie française de tout ce qui pouvait passer pour théorique, ont fait que le concept du don n'est à nouveau employé dans les analyses des sociétés protohistoriques qu'en 1978, avec les travaux de Susan Frankenstein et Michael Rowlands, sur le système princier du premier âge du Fer, repris

et étendu ensuite à l'âge du Bronze en 1987, par Patrice Brun dans son *Princes et princesses de la Celtique*. Alors que Frankenstein-Rowlands utilisent plutôt le concept d'économie de biens de prestige, P. Brun se réfère explicitement à la théorie maussienne du don et à la notion d'« économie-monde » de Fernand Braudel. En retenant les formes agonistiques du don (potlatch) et en appliquant indistinctement aux sociétés celtiques le modèle dégagé pour les royautes africaines par Claude Meillassoux (1960, 1972), les analyses proposées par ces auteurs pêchent, entre autres, par la confusion grandissante établie entre les concepts de « système de don » et d'« économie de biens de prestige », pourtant bien distincts. Ils diluent ainsi la valeur heuristique que le don pourrait avoir dans la compréhension de ces sociétés, représentées par eux comme des sociétés toujours en crise, instables et dépendantes de l'économie-monde.

Pour ce qui est de la Grèce ancienne, l'essai de Mauss de 1921 sur les « festins » chez les Thraces, ne suscite pas d'échos jusqu'aux articles précurseurs d'Émile Benveniste sur « Le don et l'échange dans le vocabulaire indo-européen », et de Louis Gernet sur « La notion mythique de la valeur en Grèce », datés de 1948 tous deux. Ils restent pourtant méconnus jusqu'au milieu ou encore à la fin des années 1960. C'est à cette époque que l'ouvrage de Moses I. Finley, *Le monde d'Ulysse* (1954), très influencé par Karl Polanyi, est traduit en français. Avec Finley s'impose l'idée du don comme lieu de toutes les institutions de la Grèce archaïque. Plus largement, c'est par son biais que la notion de don-contre-don est introduite dans l'historiographie en général. En fait, le recours au don pour caractériser la société homérique, mais aussi les sociétés celtes ou la société du haut Moyen Âge, sert désormais d'élément classificatoire pour ceux qui, selon une perspective évolutionniste ou comparatiste, les considèrent comme des sociétés « primitives ». C'est tout une autre perspective qu'adopte Paul Veyne (*Le pain et le cirque*, 1976), en étudiant l'évergétisme ancien et en cherchant à bien le distinguer, au Bas Empire, de la donation chrétienne. Le don ne reste pas moins l'une des clés d'interprétation de la société grecque, comme dans certains épisodes qui précédèrent les guerres médiques rapportés par Hérodote, où les échanges entre acteurs de statuts différents, les rois perses et leurs sujets, peuvent être envisagés en termes de « réciprocité inégale », dont nous parle dans ce recueil Évelyne Scheid-Tissinier.

Dans le domaine de la représentation idéale des échanges, la lecture de Mauss qu'a donnée Maurice Godelier (*L'énigme du don*, 1996) continue d'exercer une notable influence sur les travaux récents des médiévistes. La prise en compte du divin (surnaturel) comme acteur des rapports sociaux incite ici Tania Kambourova à

interpréter, à nouveaux frais, des images trop vite considérées comme « illustration d'un acte pieux ou affirmation publique d'un acte politique ». La surface des fresques des églises (slavo-)byzantines du Moyen Âge est l'espace où « prend corps » le don surnaturel de la couronne aux souverains par la main droite de Dieu, par le Christ, par la Vierge ou par un saint, ainsi que le contre-don du souverain sous la forme d'un objet liturgique, d'une maquette d'église, d'une somme d'argent ou d'un acte de donation (planches 1 à 6). L'image apparaît donc comme le lieu où se réalisent les échanges entre terre et ciel.

Saisies par Jean-Paul Desaiève dans les archives auxerroises des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, les formes du don dans les modes de transmission patrimoniale, ponctuent les différentes étapes du cycle de vie. Au moment de l'union matrimoniale, le contrat de mariage prévoit la succession lors de la disparition de l'un des conjoints. La démission des biens sert de contrepartie au soutien apporté au temps de la vieillesse et de la maladie. La donation entre vifs est, alors, surtout pratiquée entre les époux sans enfant. Enfin, le testament, dont la motivation première demeure d'ordre spirituel, fait une large place aux récompenses adressées aux serviteurs domestiques, tout en préservant le patrimoine des héritiers directs.

Mais qu'en est-il des sociétés où les pratiques assimilées au don ne sont pas aussi évidentes que dans ces sociétés historiques ? Dans le contexte interprétatif que domine toujours le paradigme anthropologique de la « prédation » (Eduardo Viveiros de Castro), l'analyse du rituel des esprits des animaux, chez les Miraña de l'Amazonie colombienne, engage Dimitri Karadimas à y lire les formes idéologiques de l'auto-justification des dominations (en l'occurrence ici, celle des humains sur les animaux). Le rituel des esprits des animaux, où les humains invitent les « Maîtres des animaux » en vue d'être accueillis ensuite dans la forêt (planches 7 à 15), fait apparaître le don comme moyen de légitimation interne de l'acte de prédation : on donne, on n'attend pas de contrepartie, on prend. À l'équilibre du modèle du « don-échange » – donner, recevoir, rendre, où le donataire reçoit et rend – il est possible d'opposer le déséquilibre inhérent au modèle du « don-prédation » ou « don pour la prédation » – donner, recevoir, prendre, où le donateur donne et prend, dans un circuit où donner n'est pas la garantie de l'alliance et où le conflit peut surgir à tout moment. Une telle perspective encourage à nuancer la notion globalisante de prédation pour caractériser les sociétés amazoniennes, en prenant en considération des phénomènes qui renvoient aux représentations idéologiques de la réciprocité.

Au cœur de ces approches se pose le problème des notions mises en œuvre dans les interprétations historiques, archéologiques et anthropologiques, et plus généralement la place que ces disciplines occupent dans l'élaboration des concepts, surtout dans une situation « post-moderne » de « crise » des sciences sociales, avec l'abandon de l'idée d'une théorie sociologique générale, au profit d'un investissement dans la description de la diversité sociale. Dans ce contexte, le développement d'outils conceptuels souples propres à rendre compte de la très grande multiplicité du don pourrait conduire, en dernière instance, à l'élaboration d'une théorie plus générale et synthétique du don. C'est ce que propose ici Ilana Silber, autour de la métaphore sociologique de « répertoire » en la confrontant, et en la complétant, avec l'apport étonnamment sous-exploité de Paul Veyne dans *Le pain et le cirque* (1976), avec les avancées récentes du « tournant typologique », avec aussi l'idée de « registre du don » et l'étude de cas de Natalie Zemon Davis dans son *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle* (2000). L'enjeu d'un « répertoire » du don est la prise en compte et l'articulation aussi bien de la diversité que des contextes historiques dans lesquels s'insère le don. Exploité comme outil d'analyse comparative, par exemple, dans les « grandes religions », les différents répertoires conduiraient à une liste à quatre termes identifiant les alternatives structurantes dans ce genre de contexte : « le don à Dieu ou aux dieux ; le don charitable aux pauvres ; le don aux élites religieuses intellectuelles et contemplatives ; le don pour soutenir une certaine forme d'activité définie comme d'intérêt commun ou un bien collectif ».

Il importe aussi, dans tout cela, d'évaluer le legs de Mauss et de sa « découverte » du don – sorte d'hybride, mêlant intérêt et désintéressement, obligation et liberté – à déterminer l'effectivité ou pas de son universalité et de sa charge normative. Considérant le don comme une réalité spécifique qui peut être expliquée par elle-même, propre à résoudre les paradoxes de l'existence humaine, Alain Caillé avance l'enquête empirique comme moyen d'organiser un système de questions en vue d'une théorie sociologique générale, le « paradigme du don et du politique (et symbolique) ». Le don serait articulé autour de quatre pôles interdépendants, mais irréductibles entre eux : en tant qu'opérateur politique – le choix de l'alliance plutôt que la guerre et que la rivalité –, « reconnaisseur » d'identité qui façonne en même temps les sujets individuels et politiques ; comme vecteur structurant des relations humaines, ou de la « socialité primaire », et au-delà du politique, réalisé par devoir, par aimance ou par plaisir, avec sa part de liberté et de créativité. Le tout, en tenant compte des implications normatives et

éthiques dont nous sommes partie prenante et qui étaient déjà les points conclusifs de Mauss dans l'« Essai ». Une telle interprétation « irréductionniste » va à l'encontre des explications du don de type « économiciste » (autour de l'idée de « profit »), ou « inexistentielles » (le don n'existe pas ou dans très peu de sociétés), ou qui considèrent le don comme phénomène secondaire, incomplet, subordonnée à une réalité plus essentielle (l'échange en général, le sacré, le symbolique, le sacrifice...).

Le parti pris théorique, exposé ici par Alain Testart, emprunte une toute autre direction, critique et en rupture par rapport à la théorie maussienne : en insistant sur l'obligation du contre-don, Mauss aurait confondu don et échange (dans l'interprétation de la kula, par exemple). Faisant jouer entre elles des catégories juridiques, A. Testart définit le don comme une cession de bien qu'implique la renonciation de tout droit sur ce bien. Aucune contrepartie ne serait exigible. Ainsi défini, plutôt qu'un phénomène universel, le don serait une forme sociale qui peut assumer des expressions différentes dans les sociétés. C'est l'idée de départ d'une distinction, précisée ailleurs (*Critique du don*, 2007), entre « trois types de transfert ». Le don, premier type de transfert, serait par principe sans condition : même si un retour (un contre-don) peut être attendu, demandé ou sollicité, il ne peut pas être exigé. Dans le deuxième type, dont l'échange serait une composante, la contrepartie est exigible et obligatoire. Enfin, le troisième type de transfert, qui relève de l'état de dépendance sociale, « est exigible sans qu'aucune contrepartie ne le soit ».

Au lieu de la nier, François Athané opte ici pour tester l'hypothèse de l'universalité du don. Il emploie pour autant une approche naturaliste et comportementaliste associée au rapport à une règle et au langage. Si le don est un fait universel humain, il faut vérifier s'il est ailleurs dans la nature et se référer notamment aux travaux en éthologie et à la notion d'altruisme chez les animaux. La transmission des gènes ne passe pas seulement par la reproduction sexuée, mais aussi par un comportement altruiste qui favorise la reproduction d'individus apparentés (théorie de la sélection de la parentèle, William D. Hamilton, 1964). Le transfert de ressources dans l'espèce humaine contient une part de naturalité et une part de culture. Le comportement ne suffisant pas à définir le don, il faut y déceler une règle. Si le don est universel, il est lié à l'universalité d'une règle. Et celle-ci pourrait être le « don nourricier » des adultes envers le nourrisson, forme première de transfert de ressources.

La multiplicité d'interprétations et des discussions sur le don présentées dans ce volume témoignent de la difficulté des échanges entre disciplines, mais aussi de tout leur intérêt.

Comme note Anita Guerreau-Jalabert dans l'article conclusif, les problèmes de compréhension entre chercheurs résident dans l'absence d'un cadre commun de réflexion reposant sur la comparaison de systèmes sociaux dans leur totalité. Ils résident aussi dans l'ignorance de l'évolution de la civilisation occidentale. La notion de don serait ainsi un héritage d'une histoire culturelle et sociale de l'Occident dont on ne peut pas faire l'abstraction. Au Moyen Âge, une théorie du don est élaborée par des penseurs chrétiens à partir d'une conception du lien social fondée sur l'amour (*caritas*) qui transite par Dieu et irrigue toute la société. La circulation des biens étant l'un des moyens à travers lequel les liens sociaux s'établissaient et se renouvelaient, le don était compris à l'intérieur de cette logique de « circulation généralisée » de la *caritas*. Entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècles, la séparation du religieux et de l'économique rompt avec les conceptions pluriséculaires d'un système de représentations médiéval fondé sur les valeurs du christianisme. Ce qui avait été de l'ordre du social devient alors de l'ordre du privé, transformé en valeur morale. C'est dans ce cadre particulier que s'enracinent les conceptions du don depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Elles traversent les sciences sociales jusqu'à nos jours. Mais sans une perspective historique sérieuse et un effort convergeant vers un langage commun dans les disciplines du social, le débat autour du don demeure une question d'actualité, toujours irrésolue.

\*

L'image reproduite sur la page de couverture de ce livre est issue d'un manuscrit de 1109-1113 environ, réalisé par Orderic Vital (1075- vers 1142), historien anglo-normand, moine de l'abbaye bénédictine de Saint-Evroult dans le pays d'Ouche (Orme) (Bibliothèque municipale de Rouen, ms. 1174, f. 116). Il s'agit d'une copie, par endroits interpolée, des *Gesta Normannorum ducum* (« Histoire des ducs de Normandie »), de Guillaume, moine de Jumièges, historien normand du XI<sup>e</sup> siècle, ouvrage rédigé dans les années 1050-1060. Après la victoire de Guillaume le Conquérant (1027-1087) à Hastings, en octobre 1066, Guillaume de Jumièges ajoute à ses *Gesta*, entre 1067 et 1070, plusieurs chapitres rapportant la conquête de l'Angleterre, un épilogue et une lettre de dédicace adressée au nouveau roi<sup>2</sup>. C'est dans la boucle de l'initiale historiée

---

<sup>2</sup> *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni*, éd. et trad. E. M. C. VAN HOUTS, Oxford, 1992-1995, 2 vol. Je remercie Pierre Bauduin pour les renseignements et références transmis.



« P » du début de cette lettre (*Pio, victorioso atque orthodoxo, summe regis nutu anglorum regi Willelmo...*) que se place la scène de dédicace. « De petit format, dessinée à l'encre rouge rehaussée de traits verts, elle met en présence l'un de l'autre, un souverain couronné, tenant le sceptre, sans doute Guillaume le Conquérant et un moine portant un habit en forme de coule, la barbe et la tonsure, probablement Guillaume de Jumièges au moment de l'achèvement de son ouvrage. Le souverain est le bénéficiaire : il trône, les pieds sur le corps d'un dragon ailé, et tend la main droite en un geste tout à la fois de réception et d'acquiescement. Il domine le moine que l'enlumineur a montré agenouillé dans la partie inférieure de la boucle, en train d'offrir le livre enfin transcrit. Un petit détail fait apercevoir une légère touche d'historicité dans une séquence, au reste codifiée depuis longtemps : sur le crâne du personnage, à gauche, une touffe de cheveux le désigne comme d'origine celte. En figurant Guillaume de Jumièges, moine normand, sous l'aspect d'un moine anglo-normand, on rappelle que Guillaume le Conquérant exerçait son autorité en même temps sur la Normandie et sur l'Angleterre » (commentaire de Daniel Russo).

Dans sa lettre, Guillaume de Jumièges demande au roi d'accueillir sa « petite offrande » (*munusculum*), le *codex* où il a consigné les actions illustres du duc-roi et de ses ancêtres. Tout en l'exaltant, Guillaume de Jumièges rappelle cependant que les grandes habiletés et la sagesse du Conquérant, qu'il compare à Sanson et à Salomon, lui ont été conférées par le « céleste dispensateur » (*coelici dispensatorem*), par l'« empereur des empires éternels » (*imperator aeterno praesidens imperio*). La puissance et les actions du roi, ne se conçoivent qu'à partir et dans la perspective des « choses du ciel » (*ad coelestia tendentes*). Dans ce domaine, et malgré toute l'humilité avec laquelle il se présente au roi, Guillaume de Jumièges souligne qu'il occupe une place privilégiée : « enfermé dans des murailles » (*angustiae maceriarum*), « séparé du monde » (*a mundo scludunt*), le moine lui ne travaille que pour l'agrandissement de la « Jérusalem céleste » (*pro superna Jerusalem amplitudine devotissimo corde amplectandae*).

\*

Pour la réalisation de ce volume, j'ai pu compter sur le soutien et l'aide de plusieurs collègues et ami(e)s que je tiens à remercier ici chaleureusement. Daniel Russo, pour son appui et ses conseils avisés, ainsi que pour le choix et le commentaire de l'image de couverture ; Chantal Palluet, pour la collaboration toujours amicale et efficace dans la

préparation du manuscrit, la révision des textes et la vérification des épreuves ; Marie-José Gasse-Grandjean pour les relectures attentives de la traduction de l'article d'I. Silber. Je remercie pour leur le soutien financier à la publication l'ARTEHIS – UMR 5594 et le Centre d'études médiévales d'Auxerre, qui a également accueilli en janvier 2006 les deux journées d'intenses discussions qui sont à l'origine de ce livre. Je remercie vivement, toutes et tous les collègues et ami(e)s présent(e)s lors de ces débats. J'adresse aussi mes remerciements à toute l'équipe des EUD pour sa patience et son professionnalisme.

Eliana Magnani

septembre 2007