

L'énigme de la troisième personne

Dominique Casajus

► **To cite this version:**

Dominique Casajus. L'énigme de la troisième personne. Jean-Claude Galley. Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp.65-78, 1984. halshs-00257232

HAL Id: halshs-00257232

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00257232>

Submitted on 18 Feb 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.

Dominique Casajus
L'énigme de la troisième personne

Article paru dans *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont, Jean-Claude Galley (dir.)*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984 : 65-78.

Bien peu, parmi les anthropologues contemporains, se sont autant que Louis Dumont attachés à dépasser ce que Durkheim appelait les prénotions sociologiques, bien peu ont autant que lui fait leur ce souci qu'eut Marcel Mauss de dégager ce que nous avons coutume d'appeler les catégories indigènes et de bâtir sur elles, et non sur des conceptions *a priori*, l'analyse des faits sociaux. À l'heure où la piété avec laquelle sont invoqués les travaux de l'École française de Sociologie ne fait souvent que masquer le peu de cas qu'on en fait en réalité, il nous a semblé qu'une façon de rendre hommage ici à celui qui, aux yeux de beaucoup d'entre nous, en est l'un des héritiers les plus directs pouvait être de proposer une relecture de l'un des textes les plus célèbres qu'ait produits l'École : l'*Essai sur le don*¹.

Tant d'anthropologues illustres en ont déjà proposé des lectures que l'étude que l'on va lire, où à l'occasion l'une ou l'autre d'entre elles pourra être critiquée, serait outrecuidante si elle représentait pour nous autre chose que notre participation à une réflexion collective, et n'était, de par les nombreuses suggestions dont elle a bénéficié, le résultat d'un travail lui-même collectif. Disons qu'en elle se cristallisent quelques-unes des idées qui ont été agitées au cours de l'année universitaire 1980-81, autour de la RCP 436 (Équipe de Recherche et d'Anthropologie sociale : Morphologie, Échanges – ERASME)² du CNRS.

Parmi les sentiments innombrables qu'a éprouvés plus d'un lecteur de l'*Essai sur le don*, le plus tenace est sans doute celui d'avoir assisté, au fil des pages, à une construction d'une cohérence à la fois certaine et indicible. C'est à dire quelque chose de cette cohérence, et donc à résister à la force avec laquelle ce sentiment s'impose, que nous nous attacherons ici.

¹ Références : MAUSS 1973.

² Ce travail doit en particulier aux suggestions et aux critiques de D. de Coppet, C. Barraud, A. Iteanu, N. Journet, S. Pauwels, D. Vidal, S. Tcherkezoff.

1. Le tribut payé au « mana »

Dès le début du chapitre 1, Mauss introduit une des idées maîtresses de son texte : l'identité existant entre le donateur et la chose donnée. Elle apparaît à vrai dire de façon bien curieuse, au terme d'un syllogisme un peu abrupt.

« ...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 soi » (p. 160-161).

Le mot « âme » apparaîtra souvent dans la suite du texte ; il semble traduire une intuition suffisamment forte aux yeux de l'auteur pour qu'il en ait jugé l'explicitation superflue. Laissant à plus tard le soin d'identifier ce qu'il entend par là, ne considérons ici qu'un aspect de ce fragment : les déductions marquées par « car » et « d'où il suit » n'emportent guère la conviction. On sait que R. Firth, M. Sahlins et C. Lévi-Strauss, reprochant à Mauss de s'être en quelque sorte laissé « mystifier » (Lévi-Strauss) par l'informateur indigène, ont concentré leurs critiques sur ce passage et ses implications. Comment Mauss a-t-il été conduit à ce syllogisme assurément bien cursif ?

Son raisonnement, laissé à demi implicite, semble avoir été le suivant. Concluant le paragraphe 1 du chapitre 1, il fait état, citant Turner, d'un certain caractère « *native* » des « propriétés appelées *tonga*, plus attachées au clan, à la famille, à la personne que certaines autres » (p. 157), caractère qu'il retrouve dans les biens *taonga* des Maori (*ibid.*).

De la déclaration de l'informateur maori Tamati Ranaïpiri, il déduit (*cf. infra*, § 2) que quelque chose dans les biens *taonga*, le *hau*, fait irrésistiblement retour vers leur lieu d'origine. Il montre ensuite que ce qui dans les biens *taonga* est attaché à la personne est précisément cette chose qui tend à revenir en arrière, obligeant ainsi à leur restitution, c'est-à-dire le *hau*. Il peut alors dire que quelque chose du donateur, une substance, une âme, présent dans les biens donnés, oblige à leur restitution.

Il a dû, pour ce faire, caractériser cet élément du bien *taonga* attaché à la personne :

« Les *taonga* sont, au moins dans la théorie du droit et de la religion maori, fortement attachés à la personne, au clan, au sol, ils sont le véhicule de son "mana", de sa force magique, religieuse et spirituelle [...]. Ils sont priés de détruire l'individu qui les a acceptés. C'est donc qu'ils contiennent en eux cette force, au cas où le droit, surtout l'obligation de rendre, ne serait pas observée » (p. 157-158).

Cet élément serait donc une force « magique », un « mana ». Plus loin, il remarque :

« Le mot *hau* désigne, comme le latin *spiritus*, à la fois le vent et

l'âme, plus précisément, au moins dans certains cas, l'âme et le pouvoir des choses inanimées ou végétales, le mot de *mana* étant réservé aux hommes et aux esprits, et s'appliquant aux choses moins souvent qu'en mélanésien » (p. 158, n. 4).

Le *hau* est ici considéré comme proche du *mana*. On remarque que dans cette note, *mana* est écrit en italiques, alors qu'il était placé entre guillemets dans le fragment précédent. C'est qu'il s'agit, dans un cas, d'un fait ethnographique et, dans l'autre, du concept de « mana » tel que l'a établi l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Bien qu'utilisant deux transcriptions, Mauss a sans doute dans les deux cas la même idée en tête, mais le changement de graphie est révélateur. S'il s'autorise à comparer *hau* et *mana*, c'est qu'à ses yeux, ils sont tous deux du « mana ».

Autrement dit, les biens *taonga* sont attachés au donateur par la présence en eux de son *mana* (qu'à la page 157, Mauss écrit « mana » parce qu'il se trouve être du « mana »). Le *hau* est l'élément qui oblige à la restitution de ces biens. Étant tous deux du « mana », ce *hau* et ce *mana* sont une même chose. Quelque chose dans les biens *taonga* est lié au donateur et oblige à la restitution de ces biens. Quand, à la page 160, Mauss l'appelle « âme », il pense très précisément à ce qu'ailleurs il a appelé « mana ».

En proposant la formule fameuse « Présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi », Mauss semble la déduire d'un syllogisme effectivement peu convaincant. Elle conclut en réalité tout un raisonnement implicite, lié à la fois à un contexte ethnographique précis et à son œuvre antérieure.

Mauss estime avoir à ce point du texte démontré l'identité du donateur et de la chose donnée. Son raisonnement, on le voit, aura été plus complexe qu'une lecture rapide ne l'avait laissé croire. Mais il se fonde tout de même sur les acquis d'une œuvre antérieure, l'*Esquisse*, infiniment moins forte que l'*Essai*. De là sans doute cette impression de flou que laisse le début du texte. Mais est-il si sûr, après tout, que la suite de l'*Essai* se déduise vraiment de cette assertion liminaire, si laborieusement démontrée ? Cette question recèle un enjeu capital. Si la réponse devait être positive, il faudrait accepter de voir dans l'*Essai* une œuvre certes profonde mais aux fondements mal assurés. Nous pensons pour notre part qu'elle est négative. L'identité du donateur et de la chose donnée dont l'*Essai* fait son argument n'est pas seulement démontrée par le raisonnement reconstitué plus haut, qui n'est au fond que le tribut payé par Mauss à son œuvre antérieure. Toute la logique interne de l'*Essai*, sur laquelle Mauss s'est sans doute mépris, montre au contraire qu'elle est impliquée avec force, souterrainement si l'on peut dire, par toute la suite du texte, dont le véritable point de départ est ce qui est dit du *hau*.

2. *Tamati Ranaïpiri, Elsdon Best, et la tierce personne*

Tamati Ranaïpiri savait-il, lorsqu'un jour il entreprit d'entretenir Elsdon Best du *hau*, en quel trouble l'immixtion dans ses propos d'une « tierce personne » allait plonger le monde anthropologique ?... Mauss en propose le commentaire suivant :

« Les *taonga* et toutes propriétés rigoureusement dites personnelles ont un *hau*, un pouvoir spirituel. Vous m'en donnez un, je le donne à un tiers ; celui-ci m'en rend un autre parce qu'il est poussé par le *hau* de mon cadeau, et moi je suis obligé de vous donner cette chose parce qu'il faut que je vous donne ce qui est en réalité le produit du *hau* de votre *taonga* » (p. 159).

Voilà qui est encore d'une concision bien déconcertante. L'auteur semble guidé une fois de plus par une intuition dont la force rendrait toute explicitation superflue. Il faut sans doute comprendre : « Ce n'est pas le bien *taonga* en tant que tel, ou un équivalent, qui doit faire ici retour, mais quelque chose de bien spécifique en lui, son *hau*. C'est là-dessus que l'informateur veut insister. S'il avait mis en scène deux partenaires A et B, le second aurait rendu au premier ce qu'il en avait reçu, ou lui en aurait offert une compensation. Mais l'informateur veut en réalité nous dire que B rend à A quelque chose de contenu dans l'objet donné par A, et qui maintenant veut faire retour vers celui-ci. Ce quelque chose, le *hau*, apparaît comme une certaine qualité des biens circulants, ou mieux de la circulation de ces biens, amenant à terme une circulation en sens inverse. »

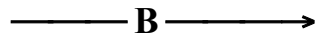
Nous ne croyons pas fausser le sens du bref commentaire de Mauss en le paraphrasant ainsi. Celui-ci décrit effectivement le *hau* comme « l'âme de la première prestation qui revient à son point de départ » (p. 160, n. 1), et cite ailleurs le dictionnaire maori de Williams, qui donne comme un des sens du mot *hau* celui de « *return present* » (*Œuvres*, vol. 3, p. 45).

Nous voulons proposer dans le même esprit une exégèse un peu plus développée de la déclaration de Tamati Ranaïpiri, qui sera en même temps, parce que nous tenterons d'y dégager les implications logiques du bref commentaire de Mauss, une exégèse de ce commentaire.

L'informateur commence en disant : « Supposez que vous possédez un article déterminé (*taonga*) et que vous me donniez cet article ; vous me le donnez sans prix fixé. Nous ne faisons pas de marché à ce propos... » (p. 158). Convenons d'appeler A, B et C les protagonistes du petit drame ainsi mis en scène. Aucune convention n'est passée entre A et B. L'informateur y insiste. Ce qu'il s'apprête à décrire n'est donc pas la conséquence d'un marché conclu entre deux individus. Le point de départ de sa démonstration est simplement que B se trouve avoir reçu quelque chose. Peu important les modalités de cette première prestation. Seul importe le fait qu'elle a eu lieu.

B donne ensuite cette chose à C (« Or, je donne cet article à une troisième

personne... » ; *ibid.*). Tamati Ranaïpiri veut en fait parler, non de quelque chose que A donne à B, ni de quelque chose que B donne à C, mais de quelque chose qui passe entre les mains de B. En mettant en place l'énoncé de son problème, il annonce qu'il va parler d'un flux de biens qui est passé par B, ce qu'on peut représenter ainsi :



Pour « faire passer » un flux de biens par B, il doit faire figurer des personnages en amont et en aval de B, afin de donner une origine et une extrémité au vecteur de notre schéma. B lui-même n'est là que pour autant qu'en lui le flux s'actualise. Un flux de biens ne peut s'actualiser qu'en passant par des individus, et, pour ces individus, il apparaît comme venant de et allant vers d'autres individus. Si l'informateur doit pour construire sa démonstration mettre en scène des individus, c'est d'une propriété des flux de biens en eux-mêmes qu'il s'apprête à traiter.

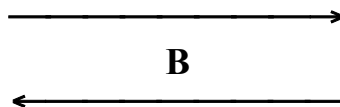
C, après un certain temps, se dit qu'il doit rendre l'objet reçu. La traduction du texte de Tamati Ranaïpiri utilisée par M. Sahlins est ici plus explicite que celle utilisée par Mauss : « ...*Et le temps passe et passe* et cet homme songe qu'il a cet objet de valeur et qu'il doit me donner quelque chose en retour et ainsi fait-il... » (Sahlins, p. 203 ; c'est nous qui soulignons. Mauss, *Essai*, p. 158). Ici, c'est le temps écoulé qui fait que B, après avoir été mis en présence d'un flux de biens allant dans un certain sens, se trouve maintenant, le temps ayant passé, en présence d'un flux de biens allant en sens inverse. Dans le raisonnement de Tamati Ranaïpiri, C n'est là que pour autant que sur lui le temps passe.

B doit enfin donner à A ce qu'il vient de recevoir de C (« Les *taonga* que j'ai reçus pour ces *taonga* (venus de vous), il faut que je vous les rende » ; *Essai*, p. 158). Là encore, puisque trois acteurs sont en scène, B, C en amont de B, A en aval de B, c'est bien d'un flux de biens passant par B que l'informateur parle. Il s'attarde longuement sur les raisons pour lesquelles B ne doit surtout pas interrompre ce flux. Toutes tiennent à une relation entre ce qu'il avait reçu de A et ce qu'il reçoit maintenant de C. Mieux, puisque la nature de l'objet reçu par B de C n'est pas en cause (« Il ne serait pas juste [...] de ma part de garder ces *taonga* pour moi, qu'ils soient désirables [...], ou désagréables... » ; *ibid.*), elles tiennent à une relation entre un flux initial et un flux final. Elles ne relèvent pas d'une quelconque obligation de réciprocité entre B et A puisqu'on a insisté au départ sur le fait qu'il n'y avait pas de convention entre A et B. Quel qu'il soit, et uniquement parce qu'il apparaît dans un flux inverse de celui dans lequel était entré l'objet donné par A à B, l'objet donné par C à B est le *hau* de ce premier objet.

Ce qui fait que B ne doit pas interrompre le second flux de biens, c'est simplement que ce flux est le retour d'un flux plus ancien. Ni les figurants du drame ni la nature des objets qu'ils échangent ne sont ici en cause. Même s'ils s'actualisent sous forme de prestations d'objets, les flux dont parle l'informateur ont des propriétés en tant que tels.

Il est tout compte fait assez surprenant qu'on se soit tant interrogé sur la présence d'une tierce personne dans la déclaration de Tamati Ranaïpiri (le personnage C de notre commentaire), La présence de C n'est, on le voit, ni plus ni moins surprenante que celle de A. Il n'y a en fait pas de « tierce personne » mais deux personnes qui sont, chacune à son tour, l'une en amont et l'autre en aval de B. L'informateur n'a pas ajouté un tiers à une paire ; il s'est donné au départ une personne, B, puis lui a adjoint une paire. Il n'est pas indifférent que B, le personnage central de ce drame, soit le locuteur lui-même, qui parle de la façon dont, placé dans un flux de biens, il perçoit le *hau*. Et le *hau* advient à sa conscience comme l'impérieuse nécessité de ne pas interrompre ce flux dès lors qu'il est le retour d'un autre flux.

On sait que C. Lévi-Strauss a vu dans le *hau* ce dont la conscience indigène a besoin pour opérer la synthèse des opérations « antithétiques » du donner et du recevoir, synthèse selon lui donnée parce qu'il n'y a pas d'antithèse (« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », p. XL). Mais pour Tamati Ranaïpiri, cette synthèse entre le donner et le recevoir va de soi ; c'est précisément ce qu'il traduit en mettant en scène trois personnages et non deux. B donne et reçoit, ce que nous avons illustré par un vecteur traversant B. Avec le *hau* apparaît tout autre chose, à savoir une certaine relation entre deux flux successifs. Mais qu'il soit question de flux n'a pas besoin de *hau* pour être exprimé. Ce sur quoi C. Lévi-Strauss insiste, c'est que B doit être représenté avec un vecteur le traversant, alors que le *hau* est le fait qu'un vecteur dirigé dans un sens entraîne un autre dirigé dans l'autre sens, ce que nous pourrions illustrer ainsi :



Il s'attarde sur ce dont la démonstration de Tamati Ranaïpiri fait ses prémisses, et non pas sur ce qu'elle veut construire. S'il a raison en refusant de voir dans le *hau* autre chose que la façon dont la conscience indigène perçoit la cohérence d'un ensemble de faits, peut-être se méprend-il sur les faits dont il s'agit. Le *hau* en effet, et en cela nous suivons C. Lévi-Strauss, n'explique pas la cohérence de certains phénomènes d'échange (quels qu'ils soient), il ne fait que l'exprimer. Il en est après tout de même de nos termes « flux », « retour de flux », qui n'expliquent rien et ne font que suggérer. Comme expression de la cohérence de faits sociaux à première vue dispersés, le *hau* rappelle le *mana*, ce qui explique peut-être *a posteriori* que Mauss ait pu assimiler l'un à l'autre.

3. Circulation et valeur

L'objet passant par B, venant de C et allant vers A, est considéré comme le *hau* d'un autre objet, indépendamment de ce qu'il est au départ. Sa présence dans un certain flux fait qu'on peut à son sujet parler de *hau*. C'est la circulation d'une chose qui la fait être ce qu'elle est³. Se dégage ici un thème qu'on retrouve ailleurs dans l'*Essai*, par exemple dans ce commentaire sur des faits de l'ancienne Italie :

« Le mot qui désigne la *res* en Osque est *egmo* [...] Walde rattache *egmo* à *egere*, c'est "la chose dont on manque". Il est bien possible que les anciennes langues italiques aient eu deux mots correspondants et antithétiques pour désigner la chose qu'on donne et qui fait plaisir et la chose dont on manque, *egmo*, et qu'on attend » (p. 233, n. 4).

Plus haut, Mauss a rattaché *res* au sanscrit *rah*, *ratih*, don, cadeau, chose agréable :

« La *res* a dû être avant tout ce qui fait plaisir » (p. 233 et n. 3).

Un peu comme, pour les Maori, la chose est *hau* dès lors qu'elle entre dans certains mouvements d'échange, la chose peut être pour les Italiques *res* ou *egmo* selon la façon dont on envisage les prestations où elle entre. Si l'analogie entre les deux situations n'est pas totale (voir ci-dessous), elles ont cependant ceci de commun que les choses données n'y sont conçues que prises dans certains mouvements d'échange. Elles ne sont ce qu'elles sont que par l'effet de la circulation dans laquelle elles sont prises, ou par l'effet du point de vue qu'on adopte sur cette circulation.

Citons un autre fait analogue :

« ... Les cuivres blasonnés du nord-ouest américain et les nattes de Samoa croissent de valeur à chaque potlatch, à chaque échange » (p. 178, n. 1).

Ici encore, c'est la circulation des choses qui leur donne sinon leur être, du moins leur valeur. C'est en cela, en ce qu'il y apparaît un thème sur lequel la suite du texte ne cesse de multiplier les variations, que la déclaration de Tamati Ranaïpiri et le bref commentaire qu'en fait Mauss sont la véritable ouverture de l'*Essai*. La récurrence obstinée de ce thème donne finalement sa cohérence à l'ouvrage. Mais avant de développer ce point, attardons-nous sur la comparaison proposée plus haut entre faits maori et faits italiques. Dans les deux cas, il faut regarder la chose circuler

³ Citons à ce sujet l'admirable terme utilisé par une société des Moluques, sur lequel Simonne Pauwels a attiré notre attention. Dans cette société, régie par ce qu'on peut considérer en première approximation comme un échange généralisé, les objets entrant dans le circuit de l'échange sont dits « vivants », ceux qui en sortent sont « morts ». Voilà une société où la circulation fait vivre les objets (cf. DRABBE 1940).

pour pouvoir en parler. Là s'arrête l'analogie. Une chose est *hau* ou non selon le type de flux dans lequel elle apparaît, quelle que soit la façon dont on l'observe dans ce flux. Si la *res* est la « chose qu'on donne », on peut penser qu'elle est *res* aux yeux de celui qui la donne. Si l'*egmo* est la « chose dont on a besoin », on peut penser qu'elle est *egmo* aux yeux de celui qui s'attend à la recevoir. La chose est donc *res* pour qui la voit s'éloigner, *egmo* pour qui la voit s'approcher, quel que soit le flux dans lequel elle apparaît. La position d'un observateur par rapport à la chose en mouvement la fait être *res* ou *egmo*.

Qu'une chose prise dans un flux puisse être *hau* ou non est finalement une propriété du flux lui-même. Une question surgit alors : Tout comme il existe un critère permettant de décider si la chose doit chez les Italiques être appelée *res* ou *egmo*, n'y aurait-il aucun critère permettant de décider si, chez les Maori, un flux est *hau* ou non ? Tamati Ranaïpiri parle d'un flux retour d'un autre. Mais rien ne nous dit que le premier n'est pas déjà le retour d'un autre flux plus ancien. Être le retour d'un autre flux ne serait donc pas une propriété caractéristique des flux *hau*. C'est là qu'intervient la seconde partie de l'exposé de Tamati Ranaïpiri, commentée par M. Sahlins et négligée par Mauss. Les circuits *hau* sont peut-être ceux qui font retour vers la forêt, vers le Maori (Sahlins 1976 : 211). La seconde partie de l'exposé donne le critère permettant de décider si l'on se trouve en présence ou non d'un flux *hau*. En ce sens, loin d'en constituer une simple paraphrase comme l'a cru M. Sahlins, elle ajoute quelque chose au début de l'exposé. La déclaration de Tamati Ranaïpiri est ici trop brève pour qu'on puisse être très précis mais il semble bien que les flux dont il parle suivent des variations de niveaux, que les points n'y ont pas tous même potentiel, si l'on peut dire. Mauss n'a pas utilisé le texte de l'informateur dans sa totalité. Mais n'avait-il pas l'intuition que les circuits d'échange ne sont pas de simples cercles horizontaux quand il a pris soin de donner quelques pages sur les « présents faits aux dieux » (p. 164 *et sq.*) ? Dans un sacrifice, dans l'échange qu'est peut-être un sacrifice, les partenaires n'ont pas tous le même poids... Une réflexion sur ce sujet serait possible, que nous ne faisons ici que suggérer.

4. Peut-on clairement distinguer un objet et un sujet de l'échange ?

Nous avons donc dégagé ce qui est le véritable premier acquis de l'*Essai* : les objets échangés n'existent pas, ne « vivent » pas (cf. supra, n. 3) indépendamment des mouvements d'échange dans lesquels ils sont pris. Nous sommes apparemment loin de l'identité du donateur et de la chose donnée dont nous avons dit qu'elle était l'argument de l'*Essai*. Nous allons voir pourtant que le texte la démontre à partir de ce premier acquis. Le deuxième pas de la démonstration, implicite dans l'analyse des faits maori, apparaît avec plus de netteté dans le commentaire sur le matériel trobriandais.

« ...Tous les biens [entrant dans le *kula*]... tout ce qui appartient au partenaire est tellement animé, de sentiment tout au moins, sinon d'âme personnelle, qu'ils prennent part eux-mêmes au contrat » (p. 181).

Suit l'exposé d'une série de faits trobriandais où l'on voit les partenaires du *kula* prier les objets échangés d'aller à la rencontre les uns des autres « comme des chiens qui viennent se renifler » (p. 183). Mauss conclut par une formule là encore un peu vague :

« Ces diverses métaphores signifient exactement la même chose que ce qu'exprime en d'autres termes la jurisprudence mythique des Maori. Sociologiquement, c'est encore une fois le mélange des choses, des valeurs, des contrats et des hommes qui se trouve exprimé » (p. 183-184).

Pour vague qu'elle soit, cette formule traduit clairement un fait spectaculaire : nous ne sommes pas en présence d'hommes échangeant entre eux des objets qu'ils auraient en main, mais d'hommes priant des objets déposés devant eux de bien vouloir se mettre en mouvement. Peut-on ici parler de l'objet d'un échange ? Les biens échangés sont-ils l'objet d'une quelconque action dont les hommes seraient les sujets ? Non, sans doute. Lorsque Mauss parle du « sentiment personnel » des objets, de « mélanges », il évoque précisément cette difficulté à distinguer nettement objets et sujets de l'échange. Tout cela n'est-il pas déjà contenu de façon moins évidente dans ce que nous avons dit du *hau* ? Un bien n'est *hau* que dans la mesure où il entre dans un certain flux. Quelque chose dans l'objet qui circule n'existait pas avant qu'il ne circulât. Peut-on dès lors dire qu'on *prend* un objet *pour le faire* circuler ?

Des faits latins permettent ensuite à Mauss d'avancer encore dans sa démonstration.

« ...La formule solennelle du *nexum* suppose qu'il [le contractant] est *emptus*, acheté [...] Mais *emptus* veut dire réellement *acceptus*. L'individu qui a reçu la chose est lui-même, encore plus qu'acheté, accepté par le prêt » (p. 230-231, n. 5).

« Le contractant d'abord est *reus* ; c'est avant tout l'homme qui a reçu la *res* d'autrui, et devient à ce titre son *reus*, c'est-à-dire l'individu qui lui est lié par la chose elle-même, c'est-à-dire par son esprit [...]. En effet, comme le fait remarquer Hirn, *reus* est originairement un génitif en *os* de *res* [...]. C'est l'homme qui est possédé par la chose » (p. 235).

Non seulement il est difficile de parler de sujet et d'objet, mais celui qu'on aurait pu considérer comme le sujet de l'échange peut fort bien, à l'occasion, en apparaître comme l'objet. Il n'y a pas là seulement un renversement possible de rôles entre l'objet et le sujet ; dans la première citation, le donataire n'est pas accepté par la chose – ce qui ne serait qu'un renversement puisqu'on s'attendrait plutôt à ce qu'il

l'acceptât – mais par le prêt. On pourrait presque dire que s'il y a un sujet ici, c'est l'échange, ou le prêt. Tout cela n'est au demeurant pas absent de l'exposé de Tamati Ranaïpiri. N'y a-t-on pas vu le *hau* des biens échangés s'imposer aux partenaires et aux objets de l'échange et disposer d'eux ? Dire que la distinction du sujet et de l'objet est ici abolie serait aller un peu vite en besogne. Disons simplement que ce qui à un niveau d'analyse apparaît comme objet peut être perçu à un autre niveau comme sujet de l'échange. Tout ce qui est acquis, ce qui apparaît comme le fait premier, c'est l'existence d'un mouvement d'échange. On pense un peu ici à ces langues où seuls des affixes dont l'usage est facultatif distinguent l'objet du sujet. Ce qui est donné dans la phrase, c'est d'abord un verbe, un processus. L'objet et le sujet ne s'y distinguent que secondairement. Nous n'avons pas à considérer de tels faits linguistiques comme l'expression de faits sociologiques, pas *a priori* du moins, mais ils illustrent en tout cas bien notre propos. Il est significatif que ce qui est peut-être la formule la plus admirable de l'*Essai* joue là-dessus (p. 227). Si on « se donne en donnant », si donner, c'est se donner (et, pourrait-on ajouter, c'est être donné), savoir qui donne et qui est donné est finalement d'une importance secondaire.

5. Peut-on distinguer le donateur de la chose donnée ?

Nous ne sommes plus très loin maintenant de cette identité du donateur et de la chose donnée, dont l'auteur est parti, ou a cru partir. Nous ne savons déjà plus très bien qui donne et qui est donné. Confondre ce qui, à première vue, semble être un donateur, et ce qui, à première vue, semble être une chose donnée, n'est peut-être plus illégitime. Mauss franchit le pas en exposant ses exemples nord-américains :

« C'est que le nom du donateur du *potlatch* “prend du poids” par le *potlatch* donné ; “perd du poids” par le *potlatch* reçu » (p. 206, n. 4).

Et nous avons plus haut :

« ...De même, les cuivres blasonnés du nord-ouest américain [...] croissent de valeur à chaque *potlatch*, à chaque échange » (p. 178, n. 1).

Le don affecte donc de la même manière les partenaires de l'échange et les objets échangés.

« Un mythe raconte comment un chef koskimo et son chien [...] se changeaient l'un en l'autre et portaient le même nom » (p. 219, n. 1). (Après avoir dit à la note précédente que le chien compte parmi les biens dont la propriété est importante.)

Nous avons bien cette fois une identification de l'objet au propriétaire de l'objet. D'autres passages y reviennent dans les pages qui suivent :

« Pour les noms des cuivres haïda et tsimshian, nous ne connaissons que ceux qui portent le même nom que les chefs, leurs propriétaires » (p. 223, n. 2, fin),

« [Certains cuivres] portent le nom des esprits fondateurs du totem » (p. 223, n. 2). (Après avoir dit, à la page 204, que les chefs qui s'engagent dans le *potlatch* y incarnent les ancêtres et les dieux, dont ils portent le nom.)

« Souvent, le mythe les identifie tous, les esprits donateurs des cuivres, les propriétaires des cuivres et les cuivres eux-mêmes » (p. 225).

« C'est [le cuivre] qu'on couvre de couvertures, pour le mettre au chaud, de même qu'on enterre le chef sous les couvertures qu'il doit distribuer » (p. 225).

« ...Un chef porte le nom : "celui qu'on ne peut acheter" (le cuivre que le rival ne peut acheter) » (p. 226-227, note),

Il nous semble que toutes ces citations doivent être lues à la lumière de l'une d'entre elles :

« L'un d'eux [l'un des cuivres]... est appelé "l'entraîneur des cuivres", et la formule dépeint comment les cuivres s'amassent autour de lui, en même temps que le nom de son propriétaire est "propriété s'écoulant vers moi" » (p. 224).

Ces deux formules décrivent la position d'un homme et celle d'un cuivre, et ces positions sont dépeintes comme étant les mêmes. Ils ont tous les deux pour nom : « J'occupe la position X dans un circuit d'échange. » À ce titre, et à ce titre seulement, on peut dire que l'homme et le cuivre sont identifiables. Mais abstraction faite de ce circuit et des positions équivalentes qu'ils y occupent, ils n'ont aucune raison d'être identifiés l'un à l'autre. On retrouve une situation semblable dans le cas indien :

« ...Et voici le moment solennel du transfert [...] Le donataire⁴ dit : Celles que vous êtes, celles-là je le suis, devenu *en ce jour* de votre essence, vous donnant, je me donne » (p. 248 ; c'est nous qui soulignons).

Le propriétaire de la vache s'identifie à la vache, mais il ne le fait qu'au moment précis où il la donne (« en ce jour... »). C'est seulement le mouvement de don dans lequel l'un et l'autre sont alors impliqués qui amène cette identification.

Dans tous ces exemples, l'identification du donateur et de la chose donnée n'est pas posée *a priori*. Elle n'apparaît qu'au moment de l'échange, et, si l'on suit l'exemple nord-américain, elle n'est que la prise en compte du fait que l'un et l'autre

⁴ Mauss écrit « donataire » mais il est clair qu'il faut entendre « donateur ». Les paroles du « donataire » sont en réalité mentionnées quelques lignes plus loin.

ont la même position dans ce mouvement d'échange. Nous retrouvons ici avec encore plus de force des thèmes déjà entrevus au cours du paragraphe précédent. Si le sujet et l'objet de l'échange peuvent, à certains niveaux d'analyse ou de perception, être confondus, c'est que, par rapport au fait premier qui est l'existence du mouvement d'échange dans lequel ils sont pris, leur distinction comme objet et sujet est seconde.

La non-existence de la chose en dehors de la circulation, la difficulté à distinguer le sujet de l'objet de l'échange, puis le caractère secondaire de la distinction du donataire et de la chose donnée, tout cela s'implique réciproquement comme nous croyons l'avoir fait sentir. Par un curieux renversement dont l'histoire des idées offre maints exemples, Mauss, poussé par la force de son intuition, croit avoir démontré dès le début de son texte la troisième de ces propositions, alors que c'est en réalité l'ensemble de l'*Essai* qui la démontre par sa logique interne.

Conclusion

S'il fallait d'une formule résumer l'*Essai* sur le don, nous proposerions celle-ci : « le verbe donner, tel que nous l'utilisons dans nos langues, décrit bien mal le don. Il y faudrait un verbe dont les sens actif, passif et réflexif soient exprimés par une même forme » (comme il en existe d'ailleurs dans certaines langues). Dans une phrase où entrerait un tel verbe, il serait alors superflu de distinguer un sujet d'un objet. La métaphore linguistique n'est ici qu'une figure, dont l'intérêt est de faire pressentir à quel point l'*Essai*, à la manière d'une phrase ne distinguant pas des éléments que nos langues distinguent, est tautologique, « instantané » en quelque sorte. Tout y est acquis dès le début, même si l'ensemble du texte doit ensuite développer cet acquis. Tous les thèmes sur lesquels l'*Essai* varie sont déjà exposés dans le bref commentaire de Mauss sur la déclaration de Tamati Ranaïpiri, même si des exemples ethnographiques américains, trobriandais, ou italiens les illustrent avec plus de force. Là finalement, dans cette redondance, réside la cohérence de l'*Essai*. Mais l'usage qu'on peut aujourd'hui faire d'un tel texte est, si l'on peut dire, négatif. Qu'y est-il démontré en effet, sinon l'inanité de certaines distinctions, résultat négatif s'il en est ? Et là réside l'indiscrétion de cette cohérence. L'*Essai sur le don* parle de ce que n'est pas le don, qui n'y apparaît que de façon oblique. Vouloir décrire le don, pour nous qui distinguons un sujet d'un objet, renferme tous les pièges possibles. Toutes les propositions sur l'échange que nous pouvons d'abord formuler devraient *a priori* être mises en doute. Elles peuvent être justes, mais nous ne pouvons le savoir qu'*a posteriori*. Tel est au fond l'enseignement de ce *Discours [sur] la Méthode* sociologique. L'*Essai* ne postule nulle part que toutes les sociétés où il prend ses exemples aient quelque chose de commun. Il le peut d'autant moins qu'il y est remarqué en passant que chaque société ne met pas en avant le même aspect de l'échange : là où l'une voit des flux, une autre se contente de considérer la position

d'un objet circulant par rapport à des observateurs (*cf. supra*, § 3), Seule rassemble ces sociétés l'expérience de l'échec, au moins préalable, qu'essuie à chaque fois, en s'y appliquant, la pensée sociologique. Quant aux catégories qui pourraient effectivement, dans chacune d'elles, décrire le don, elles dépendent de la société étudiée et sont, à chaque fois, à redécouvrir.

Octobre 1982.

ADDENDUM

*Sur un texte de Posidonius. – Le Suicide,
contre-prestation suprême (1925)
(Œuvres, vol. 3, p. 52-57)*

Dans un texte non repris dans l'*Essai*, Mauss cite le cas des anciens Celtes, où un homme pouvait, s'étant fait donner solennellement des biens de grand prix, et les ayant distribués à ses proches, se faire tuer devant les donateurs. En guise de restitution, le donateur se donne ici la mort. Le don suprême est la destruction de soi. Cela rappelle le *potlatch*, où l'on pouvait, en guise de don suprême, détruire tous ses biens. De fait, s'il n'y a pas nécessairement lieu de distinguer le donateur de la chose donnée, la destruction de l'un n'est pas très différente de la destruction de l'autre. Il n'y a pas à supposer une quelconque parenté entre les faits celtiques et les faits nord-américains, mais en les considérant ensemble, on peut au moins se dire, pour parler comme Durkheim, que, décidément, le don ne correspond pas à l'idée que l'on s'en fait *a priori*.

BIBLIOGRAPHIE

- DRABBE, B., 1940 *Het Leven Van Den Tanémbarees*. Leyde, Brill.
- LEVI-STRAUSS, C., 1973 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France : IX- LII.
- MAUSS, M., 1968-69. *Œuvres*. Paris, Éditions de Minuit, 3 vol.
- 1973. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 5^{ème} éd. (1^{ère} éd. : dans *L'Année sociologique*, 1923-1924, 2^{ème} série, vol. 1.)
- SAHLINS, M., 1976. *M. Âge de pierre, âge d'abondance*. Paris, Gallimard.