

Ecouter la leçon de l'anthropologie

LEMONDE.FR | 12.06.10

Carlo Ginzburg

Je désire avant tout exprimer ma reconnaissance à ceux qui m'ont invité à parler ici : un grand honneur, dont je suis tout à fait conscient. Je tiens toute de suite après à témoigner de la dette que j'éprouve à l'égard du grand historien auquel ce cycle de conférences est dédié. Ma rencontre avec les écrits et la figure de Marc Bloch remonte à plus de cinquante ans. Je dois à celui qui reste peut-être son livre le plus original et le plus novateur – je veux parler de *Les rois thaumaturges* – l'élan définitif qui m'a dirigé, alors que je n'étais qu'un étudiant aux premières armes, vers le métier de l'historien. Je me souviens encore de l'émotion avec laquelle j'ai commencé à feuilleter les pages de la première édition, celle de 1924 (il faudrait encore attendre pour la réédition anastatique et pour l'édition précédée de la lumineuse introduction de Jacques Le Goff). A l'émotion s'ajoutait la surprise : elle naissait du thème inusuel et de la manière dont il était affronté.

L'épigraphe ironique extraite de *Les Lettres persanes* – "Ce roi est un grand magicien" – annonçait le dilemme méthodologique sur lequel s'ouvrait le livre. D'une part, affronter le thème des pouvoirs magiques attribués aux souverains sans se poser de limites d'espace ou de temps ; d'autre part, restreindre l'enquête à des sociétés reliées par des rapports attestés par des documents historiques. On sait que Bloch choisit la seconde voie : *Les rois thaumaturges* analyse le pouvoir de guérir les écrouelles attribué aux rois légitimes en France et en Angleterre. Mais avant de rejeter la comparaison ethnographique, qu'il associait au nom de Frazer, Bloch l'examinait comme une alternative légitime : une telle ouverture intellectuelle ne pouvait pas ne pas impressionner un jeune homme de vingt ans, qui venait (nous sommes en 1959) de tomber sur les écrits de Lévi-Strauss.

Les réflexions sur le rapport entre morphologie et histoire, que j'ai poursuivies pendant des décennies, sont nées à ce moment : de la lecture des *Rois thaumaturges* filtrée par l'anthropologie structurale. Ce n'est que bien des années plus tard, grâce à la préface de Jacques Le Goff aux *Rois thaumaturges*, que je me suis rendu compte que dans ce livre un nom brillait par son absence : celui de Marcel Mauss (qui fit un éloge chaleureux du livre de Bloch après sa publication). C'est vrai : Mauss ne s'était jamais occupé *ex professo* de la monarchie sacrée, le thème qui était au centre de la recherche de Bloch. Pourtant, il travaillait depuis longtemps à son *Essai sur le don*, qui parut en 1925, un an après *Les rois thaumaturges*. A travers une série de compte-rendus et de brefs essais, Mauss avait dessiné un projet ambitieux, basé sur une comparaison extrêmement vaste, qui portait sur des sociétés très lointaines dans l'espace et dans le temps, presque toujours dépourvues de liens historiques documentés. Mauss ne pouvait se targuer d'aucune connaissance directe de ces sociétés. L'expression *armchair*

anthropologist, née avec une intention sarcastique, lui va comme un gant. Cet anthropologue qui a inspiré une grande quantité d'enquêtes sur le terrain, était avant toutes choses un lecteur extraordinaire. Voilà qui m'amène au thème dont je vais vous parler ce soir. Le titre que j'ai choisi – *Lectures de Mauss* – se réfère tout aussi bien à ce que Mauss (celui de l'*Essai sur le don*) a lu, qu'aux manières dont il a été lu. Comme j'essaierai de le montrer, à travers une série sélective et presque arbitraire d'exemples (un passage en revue systématique serait impossible et sans doute superflu) ces deux perspectives sont étroitement liées. Plus précisément, la première illumine la seconde : comprendre ce que Mauss a lu nous aide à comprendre, en positif comme en négatif, comment Mauss a été lu.

Mauss lecteur est un anthropologue qui fait de l'ethnographie par personne interposée. Depuis son fauteuil, il fait dialoguer des ethnographes qui ont travaillé de manière indépendante, même si cela n'a pas toujours été en ignorant le travail qu'ils accomplissaient les uns les autres. "Fait dialoguer", car c'est Mauss qui pose les questions à la documentation. Mais la documentation a été recueillie à la lumière de questions qui n'étaient pas les siennes et qui n'ont pu manquer, d'une certaine manière, de le conditionner. Prenons un cas macroscopique : le dialogue que Mauss instaure entre Malinowski et Boas, deux anthropologues qui ont travaillé dans des sociétés extrêmement différentes, éloignées de milliers et milliers de kilomètres l'une de l'autre. Le *kula*, l'immense circuit d'échanges gratuits analysé par Malinowski dans l'archipel des îles Trobriand, et le *potlatch*, cette compétition entre chefs basée sur la distribution ostentatoire des biens (poussée quelques fois jusqu'à la destruction) pratiquée par les populations indigènes de la côté du Pacifique nord-ouest étudiées par Boas, semblent avoir bien peu en commun. Et pas seulement : comme on a pu l'observer, le *kula* peut être inclus dans la catégorie du don au sens large, à laquelle en revanche le *potlatch* semble irrémédiablement étranger. Cette objection, formulée à plusieurs reprises, a été développée, il y a plus de dix ans, par Alain Testart, dans un essai intitulé *Uncertainties of the "Obligation to Reciprocate" : A Critique of Mauss*. Au long d'une argumentation qui serrait le texte de très près, Testart soutenait que l'obligation de répondre au don, que Mauss avait posé au centre de son essai, n'existe pas dans le cas du *potlatch* ; et que la possibilité de sanctionner l'absence de réciprocité dans le *potlatch* par l'esclavage, que Mauss avait attribué aux indigènes Kwakiutl, provenait d'une interprétation erronée d'un passage de Boas, qui de surcroît, ne se référait pas au *potlatch*.

"L'irrésistible inefficacité d'un classique" : la boutade ironique de Max Frisch sur Bertolt Brecht ne s'applique certes pas à l'*Essai sur le don*. Ce classique de l'anthropologie est, aujourd'hui plus que jamais, au centre de discussions acharnées : ou, plus précisément, de critiques corrosives qui entament non seulement ses bases ethnographiques, mais jusqu'à son armature conceptuelle.

C'est bien ce qu'a fait Testart lui-même quand il a soutenu d'une part, que le *potlatch* ne constitue pas un exemple de l'obligation de la réciprocité du don, d'autre part quand il a nié que cette obligation à la réciprocité constitue un phénomène universel. Toute discussion à propos de *l'Essai sur le don* doit se mesurer à cette double critique.

Dans une première version, finalement écartée (je dois cette information à la générosité de Stéphane Bacciocchi) le titre de *l'Essai* était le suivant : *Etude générale des /Formes et raisons de l'échange /Dans les Sociétés Archaiques //Du Don /Et en particulier /De l'obligation à rendre les présents.*

Que ce dernier point, destiné ensuite à devenir le titre de l'introduction, ait consisté le point central de la recherche de Mauss est démontré aussi par l'essai bref et extrêmement dense, publié un an avant *l'Essai sur le don : Gift/Gift*. L'identité entre le mot qui désigne le don (en anglais moderne) et le poison (en allemand moderne), soulignée par Mauss, apparaît aujourd'hui comme un antidote préventif par rapport à la rhétorique envahissante, et souvent gratuite, sur la gratuité du don. La voie que Mauss avait l'intention de parcourir était différente, à la fois plus ambitieuse et plus radicale : comprendre, à travers le don, et l'obligation qu'il crée, comme la société – non pas telle ou telle société mais la société en tant que telle – est possible. C'est à la lumière de ce projet de recherches qu'il est possible d'essayer de comprendre la présence apparemment injustifiée du *potlatch* dans un essai sur le don.

Mais avant d'examiner la manière dont Mauss a réélaboré le matériel sur le *potlatch* il est indispensable de s'arrêter sur celui qui, entre tous, l'avait rassemblé : Franz Boas. Le travail ethnographique gigantesque que Boas a mené pendant des décennies, surtout parmi les populations de la côte Nord-Ouest du Pacifique, a fini par envelopper sa figure dans une aura de légende. Une légende ambivalente : la rigueur de Boas (comme l'a fait remarquer Lévi-Strauss) a légué aux anthropologues futurs un modèle inatteignable qui a fini par entraver la réflexion théorique. L'agnosticisme de Boas serait dérivé d'un modèle cognitif inspiré de la physique et de la géographie, les disciplines dans lesquelles il s'était formé. Dans ce jugement de Lévi-Strauss, où la critique se mêle à une profonde admiration, Boas se présente comme une incarnation, la plus haute, du positivisme. Mais sa biographie révèle une réalité plus complexe. La mère de Boas, Sophie née Meyer, avait vu le jour à Minden, une petite ville de la Westphalie, dans une famille juive ouverte à la culture moderne. Sophie développe très tôt une conscience aiguë de l'injustice qui caractérise les rapports entre les sexes : "*un jour, dans quelques siècles peut-être*", écrivait-elle à son ami Abraham Jacobi, "*quand l'humanité toute*

entière sera reconnue comme humaine, le joug qui pèse sur les femmes sera lui aussi brisé". Dans ces aspirations à la reconnaissance, nous retrouvons le signe des idéaux radicaux de 1848.

Par Jacobi, la jeune Sophie avait connu le médecin Ludwig Kugelmann, ami et correspondant de Karl Marx. En février 1851 Jacobi envoya à Sophie et à sa sœur Fanny (qui devait plus tard devenir sa femme) la copie d'un opuscule récemment publié : le *Manifeste du parti communiste*. Telle est l'atmosphère intellectuelle et politique dans laquelle s'est formée Franz Boas. Avant d'émigrer aux Etats-Unis, il eut le temps d'écouter à Heidelberg les cours d'un des plus célèbres et des plus indépendants disciples de Hegel : Kuno Fischer, qu'il qualifia "d'absolument brillant". Plus tard, dans une lettre envoyée à sa sœur alors qu'il n'avait pas encore trente ans, Boas évoque *"l'idéalisme allemand qui est en moi, qui est la force qui me pousse [...] et pour laquelle nous devons tous les deux, toi et moi, être redevables à notre mère"*. Franz Boas, disciple de Ratzel, provenait d'une tradition qui remontait à Humboldt, et, par certains aspects, à Hegel.

Je ne suis pas en mesure de préciser la manière dont la formation intellectuelle de Boas a pu orienter son travail sur le terrain. Une chose est sûre : Mauss s'est penché sur la documentation recueillie et présentée par Boas en partant de ses propres questions. Voyons lesquelles.

Dans la section de *l'Essai sur le don* consacrée au *potlatch* Mauss évoque un mythe recueilli et présenté par Boas dans sa *Tsimshian Mythology*. Après avoir fait allusion aux grandes fêtes célébrées quand un nom est donné au fils du chef qui vient de naître, Mauss commente :

Le potlatch, la distribution des biens est l'acte fondamental de la "reconnaissance" militaire, juridique, économique, religieuse, dans tous les sens du mot. On "reconnaît" le chef ou son fils et on lui devient "reconnaissant".

Dans ce passage des plus denses se trouvent côte à côte deux des significations en usage aujourd'hui du terme "reconnaissance" : la reconnaissance personnelle, légale, politique, et la reconnaissance comme gratitude. D'où vient cette double référence ? La réponse est presque évidente : de Rousseau. Soit : découvrir derrière Mauss la grande ombre de Rousseau n'a rien de surprenant, surtout après que Claude Lévi-Strauss nous a enseigné à reconnaître en Rousseau le fondateur des "sciences de l'homme". Mais de quel Rousseau s'agit-il ? Dans la liste des écrits mentionnés par Lévi-Strauss dans son essai, figurent, à côté du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, le *Contrat social*, les *Lettres sur la botanique*, le *Rêveries d'un promeneur solitaire*. Manque *l'Emile*, qu'un passage mémorable de *Tristes Tropiques* consacré à Rousseau définit comme le livre qui "révèle le secret" du *Contrat social*.

Mais l'*Emile* peut aussi être lu comme une réflexion implicite sur le *Discours sur l'origine de l'inégalité* paru huit ans auparavant. Telle est, comme je vais essayer de le démontrer, la voie parcourue par Mauss lecteur de Rousseau.

Il n'y a pas besoin d'insister sur l'importance que Rousseau attribue à la "reconnaissance" dans le second *Discours*. Une citation suffira : "Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, *peut-être même sans en reconnaître aucun individuellement*, l'homme Sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui même, n'avoit que les sentiments et les lumières propres à cet état (...) Si par hasard il faisoit quelque découverte, il pouvoit d'autant moins la communiquer *qu'il ne reconnoissoit même pas ses Enfants*."

Dans cette situation, le sauvage ne connaît que ses "*vrais besoins*" : "*son intelligence ne faisoit pas plus de progrès que sa vanité*". A la reconnaissance réciproque entre les êtres humains, Rousseau attribue, dans l'*Essai sur l'origine des langues*, l'élan vers le langage : "*Sitot qu'un homme fut reconnu par un autre pour un Etre sentant, pensant et semblable à lui, le desir ou le besoin de lui communiquer ses sentiments et ses pensées lui en fit chercher les moyens*". En général, la reconnaissance réciproque représente pour Rousseau une étape décisive dans la voie qui mène à la civilisation: celle que parcourt Emile, sagement guidé. Écoutons la voix de son éducateur :

"Ce ne sont point les philosophes qui connoissent le mieux les hommes ; ils ne les voyent qu'à travers les préjugés de la philosophie, et je ne sache aucun état où l'on en ait tant. Un sauvage nous juge plus sainement que ne fait un philosophe. Celui-ci sent ses vices, s'indigne des nôtres, et dit en lui-même : nous sommes tous méchants ; l'autre nous regarde sans s'émouvoir, et dit : vous êtes des foux. Il a raison, car nul ne fait le mal pour le mal. Mon élève est ce sauvage, avec cette différence qu'Emile ayant plus réfléchi, plus comparé d'idées, vû nos erreurs de plus près, se tient plus en garde contre lui-même et ne juge que de ce qu'il connoit."

Emile donc, est et n'est pas, un sauvage : c'est un "homme de la nature fait pour vivre dans les villes". Son éducation toute entière se déroule sous le signe d'une ambivalence paradoxale :

"Dans les éducations les plus soignées le maître commande et croit gouverner ; c'est en effet l'enfant qui gouverne (...) Prenez une route opposée avec votre élève ; qu'il croit toujours être le maître et que ce soit toujours vous qui le soyez. Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté ;

on captive ainsi la volonté même. Le pauvre enfant qui ne sait rien, qui ne peut rien, qui ne connoit rien, n'est il pas à votre merci ?"

La liberté (une liberté apparente) se traduit par un assujettissement total. Et c'est ici qu'apparaît le don :

"L'ingratitude n'est pas dans le coeur de l'homme ; mais l'intérêt y est : il y a moins d'obligés ingrats, que de bienfaiteurs intéressés. Si vous me vendez vos dons, je marchanderai sur le prix ; mais si vous feignez de donner, pour vendre ensuite à votre mot, vous usez de la fraude. C'est d'être gratuits qui les rends inestimables. Le coeur ne reçoit des loix que de lui-même ; en voulant l'enchaîner on le dégage, *on l'enchaîne en le laissant libre.*"

Paroles terribles (l'*Emile* est un livre terrible). D'une part, le don crée un lien, de l'autre, il crée l'impulsion à la réciprocité :

"Voit-on jamais qu'un homme oublié par son bienfaiteur l'oublie ? Au contraire, il en parle toujours avec plaisir, il n'y songe point sans attendrissement : s'il trouve occasion de lui montrer par quelque service inattendu qu'il se ressouvient des siens, avec quel contentement intérieur il satisfait alors sa gratitude ! Avec quelle douce joie il se fait reconnoître ! Avec quel transport il lui dit : ton tour est venu ! Voilà vraiment la voix de la Nature ; jamais un vrai bienfait ne fit d'ingrat."

"Avec quelle douce joie", le bénéficiaire " se fait reconnoître! " Et voici qu'à la reconnaissance se mêle la gratitude (reconnaissance) :

"Si donc la reconnaissance est un sentiment naturel, et que vous n'en détruissiez pas l'effet par votre faute, assurez-vous que votre élève, commençant à voir le prix de vos soins, y sera sensible (...).

Pour le rendre docile, laissez-lui toute sa liberté, derobez-vous pour qu'il vous cherche, élevez son ame au noble sentiment de la reconnaissance, en ne lui parlant jamais que de son intérêt..."

A travers la liberté qui a produit son assujettissement, Emile est devenu un sujet : paradoxe destiné à une longue fortune qu'il faudrait interroger historiquement. Le passage décisif de l'éducation d'Emile est accompli. "Nous entrons enfin dans l'ordre moral" annonce solennellement l'éducateur. Jusque là, Emile n'avait regardé que lui ; mais les choses changent :

"Le premier regard qu'il jette sur ce semblables le porte à se comparer avec eux ; et le premier sentiment qu'excite en lui cette comparaison, est de désirer la première place. Voilà le point où l'amour de soi se change en amour-propre..."

Emile est entré (et nous avec lui) dans la civilisation, dans le monde de la compétition, dans la lutte pour la reconnaissance. Dans les pages de Boas sur le

potlatch Mauss aura trouvé, ou cru retrouver, une réponse aux questions que sa lecture de Rousseau avait déclenchées.

Un élément indirect vient soutenir cette affirmation : il provient de *La foi jurée*, la thèse publiée par Georges Davy en 1922. Le sous-titre du livre, dédié à la mémoire de Durkheim et de Lucien Lévy-Bruhl, dessinait un domaine des plus vastes : *Etude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*. Au cours d'une exposition rapide et parfois hâtive, Davy accordait une importance particulière au *potlatch*, qu'il décrivait sur la base des données recueillies par Boas, et réinterprétées par Mauss dans ses essais et ses comptes-rendus parus dans *l'Année sociologique*. Dans les pages de conclusion, Davy résumait sa propre argumentation en renvoyant à Rousseau (et à Léon Bourgeois) :

"La fonction sociale du contrat de Rousseau et celle du *potlatch* ne diffèrent pas au fond. Le *potlatch* n'est en somme, pris à ce point de vue, qu'un contrat social continué. Le contrat de Rousseau détermine une fois pour toutes l'ordre social. Le *potlatch* le détermine sans cesse. De plus le contrat de Rousseau se fonde sur l'égalité, le *potlatch* sur la hiérarchie, et sur une hiérarchie issue de la concurrence et non de l'hérédité, particularité qui explique que la besogne soit sans cesse à reprendre.

Le parallèle un peu rapide entre le contrat social de Rousseau et le *potlatch* dans un livre qui reprenait, fût-ce sous une forme simplifiée et délayée, l'enseignement de Mauss, ne saurait être ignoré. Le rapport entre Davy et Mauss, malgré la faible différence d'âge (onze ans) relevait de celui qui existe entre un disciple et son maître. Dans *La foi jurée* Davy déclarait sa propre reconnaissance à l'égard de Mauss, auquel il faisait remonter son initiation ethnographique : mais en même temps, il donnait aussi l'impression de vouloir envahir le terrain que Mauss avait cultivé pendant des dizaines d'années. Les aléas qui accompagnèrent la discussion puis la publication de la thèse de Davy accusent cette ambiguïté. Mauss, invité par Davy à faire partie du jury, ne put y participer en raison d'un empêchement. Marcel Granet, qui l'avait remplacé, accueillit la publication de *La foi jurée* avec une recension très sévère. Devant les plaintes de Davy, Mauss s'abstint de soulever des questions de priorité, mais il lui fit savoir de manière privée ses propres critiques. Mauss, confronté à la version gauchie et simplifiée de ses idées que *La foi jurée* mettait en circulation, aura décidé d'accélérer la conclusion, remise depuis plusieurs années, de ses propres recherches sur le don. En trois ans, il faisait publier *l'Essai sur le don*, présenté comme une partie de "la série de recherches que nous poursuivons depuis longtemps, M. Davy et moi, sur les formes archaïques de contrat". Comme on l'a vu, dans les pages de *l'Essai* consacrées au *potlatch*, la référence à Rousseau était présentée sous une forme

implicite. Au lieu d'une référence évidente au *Contrat social*, Mauss s'inspirait tacitement de ce livre qui selon les mots de Lévi-Strauss encore "révèle le secret" du *Contrat social* : à savoir l'*Emile*.

Le rapprochement du *potlatch* et de Rousseau n'est qu'un des éléments qui font de *La foi jurée* un témoignage précieux pour déchiffrer l'*Essai sur le don*. L'autre concerne la chronologie de l'essai de Mauss. On peut supposer que la version publiée porte les traces de la dernière phase d'élaboration, celle qui suit la publication de *La foi jurée*. Il est vraisemblable que cette phase coïncide avec la conclusion de l'"Essai sur le don" (qui comprend entre autres choses, une critique, insérée dans une note, à la surévaluation du *potlatch* avancée par Davy dans la *Foi jurée*). Que les dernières pages aient été écrites en dernier est une affirmation à première vue banale, qui, cependant (comme je vais essayer de le démontrer), a des conséquences qui elles, n'ont rien de banal.

"Il est possible d'étendre ces observations à nos propres sociétés" : cette phrase sur laquelle s'ouvre la "Conclusion", indique une césure par rapport au très vaste dossier ethnographique et historique présenté dans les pages précédentes : ce dossier que Mauss avait accumulé et passé au crible pendant près de vingt ans. Le regard se tourne vers le présent. Le ton détaché de l'analyse fait place à une tonalité engagée et exhortative où l'on perçoit souvent une émotion contenue. Écoutons en un exemple :

"Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un "animal économique". Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante ; elle est encore caractéristique de quelques fossiles de notre noblesse. L'*homo oeconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous ; comme l'homme de la morale et du devoir ; comme l'homme de la science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer. D'ailleurs nous sommes encore heureusement éloignés de ce constant et glacial calcul utilitaire..."

De telles pages ont eu un poids important, déterminant peut-être dans la fortune de l'*Essai sur le don*. Je suis le dernier à vouloir nier leur importance. A près d'un siècle de distance, elles nous parlent avec une force inchangée, si non accrue. Mais le risque est grand de les lire hors du contexte qui les a vu naître. Récupérer ce contexte, c'est faire un pas en avant dans la compréhension de l'essai de Mauss.

Il y a vingt-cinq ans, Michele Battini avait proposé de lire l'*Essai sur le don* à la lumière d'un écrit de Mauss à peu de choses près contemporain: l'"Appréciation

sociologique du Bolchevisme", paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* en 1924. Il s'agissait d'une précieuse suggestion critique : il est désormais possible de l'approfondir grâce à l'indispensable recueil des *Ecrits politiques* de Mauss publiée par Marcel Fournier. Voyons de quelle manière.

Au moment de donner congé au lecteur de l'*Essai sur le don* Mauss se retourne :

"On voit comment on peut étudier, dans certain cas, le comportement humain social, la vie sociale toute entière..." Le cas du don, en tant que "fait social total", a en effet une valeur exemplaire :

"Des études de ce genre permettent en effet d'entrevoir, de mesurer, de balancer les divers mobiles esthétiques, moraux, religieux, économiques, les divers facteurs matériels et démographiques dont l'ensemble fonde la société et constitue la vie en commun, et dont la direction consciente est l'art suprême, la *Politique*, au sens socratique du mot."

C'est sur ces mots que s'achève l'essai. Le regard sur le présent débouche sur un éloge de la politique. Mais il s'agit d'un éloge paradoxal, comme le suggère l'allusion à "l'art suprême, la *Politique*, au sens socratique du mot". Mauss réélaborait, en les condensant, deux passages contigus de l'"Appréciation sociologique du Bolchevisme", qui font allusion respectivement à l'*Œdipe roi* de Sophocle et au *Politique* de Platon :

"Art des arts : '*techne technes hyperpherousa*', disait Sophocle de la tyrannie ; la *Politique*, au sens le plus élevé du mot, devra donc, non seulement rester très modeste, mais encore ne se jamais séparer de ses soeurs, la *Morale* et l'*Economique*, auxquelles elle est au fond identique."

Le vieux rêve de Socrate, du citoyen sage, économe, vertueux et gardien de la loi, surtout prudent et juste, fournit donc toujours le modèle de l'homme d'action."

Œdipe tyran, relu à travers Socrate, enseigne que la politique, l'art suprême, est un art de la mesure. Mauss pense par contraste aux bolcheviques : une des cibles implicites des pages conclusives de l'*Essai sur le don*. En abolissant le marché entre 1918 et 1922, les bolcheviques ont accompli un geste violent et éphémère. Mauss développa son jugement dans un essai paru en cinq livraisons, entre le 3 février et le 5 mars 1923 dans *La vie socialiste*. La première, intitulée "Fascisme et bolchevisme. Réflexions sur la violence" s'ouvrait par une attaque féroce contre Georges Sorel, reprise ensuite dans la dernière qui avait pour titre "Observations sur la violence. Contre la violence. Pour la force". Ecrites en même temps que l'*Essai sur le don*, ces pages l'illuminent d'une lumière vive – et inversement.

"Le crime et la faute du bolchevisme", écrit Mauss, "c'est de s'être imposé au peuple et d'avoir molesté même la classe ouvrière dont le gouvernement se dit issu, d'avoir meurtri toutes les institutions sociales qui eussent pu être la base de l'édifice.

Nous ne voulons donc pas de la force qui s'impose contre le droit ou sans le droit. Mais nous ne renonçons pas à mettre la force au service du droit".

La force est pour Mauss une composante inéliminable de la vie sociale : "Il n'y a pas de société sans discipline, sans contrainte, sans sanctions". Mais la force visible ne pourrait pas agir si elle n'était soutenue par celle qu'on ne saurait voir. Une des sections les plus discutées de l'*Essai sur le don* s'intitule justement "La force des choses". "Dans les choses échangées au potlatch, écrit Mauss, il y a une vertu qui force les dons à circuler, à être donnés et à être rendus". Nous retrouvons "l'obligation à rendre les présents" : la question dont Mauss était parti. Je reviens plus loin sur la réponse de Mauss.

En quelle mesure la genèse de l'*Essai sur le don* retracée jusqu'ici converge-t-elle avec les lectures qui en ont été proposées au cours de sa réception ?

Avant de répondre à cette question, il faut faire une remarque évidente: la richesse des thèmes traités par Mauss invitait à faire de l'essai des lectures unilatérales si non carrément arbitraires. Un exemple éloquent est offert par les réflexions de Georges Bataille développées à partir de l'essai "La notion de dépense", publié dans la *Critique sociale* en janvier 1933. Elles tournent autour du *potlatch*, en tant que phénomène anti utilitaire, où la compétition était poussée à l'extrême jusqu'au gaspillage et à la destruction. Un très bref commentaire que Mauss avait inséré dans une note en bas de page – "L'idéal ce serait de donner un *potlatch* et qu'il ne fût pas rendu" – déclencha l'imagination de Bataille.

Ce qui l'avait émoustillée, ce n'était pas la réciprocité, mais l'impossibilité de la mettre en pratique. Bataille renvoyait à l'essai de Mauss, mais ensuite il suivait une autre voie, la sienne. Il s'agissait, dans son cas, d'un exemple d'appropriation explicite. Dans un autre cas, par certains aspects contigu, l'appropriation des pensées de Mauss fut en revanche implicite. On a plusieurs fois souligné l'affinité entre les pages de l'*Essai sur le don* consacrées au *potlatch* comme don agonistique et l'interprétation de la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel proposée par Alexandre Kojève dans son célèbre séminaire tenu à l'Ecole pratique des Hautes Etudes entre 1933 et 1939. Que de telles affinités impliquent un lien direct d'un texte à l'autre a été soutenu avec prudence par Remo Bodei, et puis, de manière indépendante et plus argumentée, par Bruno Karsenti, suivi par Alain Caillé. Il s'agit d'une thèse plus que vraisemblable: la familiarité avec l'œuvre de Mauss, et en général avec la

sociologie française, allait de soi pour quelqu'un comme Kojève, qui depuis son arrivée à Paris en 1926, travaillait surtout autour de la philosophie de la religion (son écrit posthume, *L'Athéisme*, qui remonte à 1931, s'ouvre sur un renvoi à Durkheim). Mais aux considérations extérieures s'unissent quelques éléments internes qui sont beaucoup plus probants. Regardons les de près.

L'édition des leçons de Kojève sur la *Phénoménologie*, préparée par Raymond Queneau, s'ouvre sur une traduction, précédée d'un commentaire, de la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie*. La fonction stratégique de ce texte aujourd'hui célèbre, déjà paru en 1939 dans la revue *Mesures*, était indiquée par le titre : "En guise d'introduction". Il suffira d'en citer quelques extraits :

"Pour que l'homme soit vraiment humain, pour qu'il diffère essentiellement et réellement de l'animal, il faut que son Désir humain l'emporte effectivement en lui sur son Désir animal (...) L'homme s'avère humain en risquant sa vie pour satisfaire son Désir humain, c'est à dire son Désir qui porte sur un autre Désir. (...) Désirer le Désir d'un autre, c'est donc en dernière analyse désirer que la valeur que je suis ou que je 'représente' soit la valeur désirée par cet autre : je veux qu'il 'reconnaisse' ma valeur comme sa valeur, je veux qu'il me reconnaisse comme valeur autonome. Autrement dit, tout Désir humain, anthropogène, générateur de la Conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction d'un tel Désir. Parler de l'"origine" de la Conscience de soi c'est donc nécessairement parler d'une lutte à mort en vue de la " reconnaissance ".

Sans cette lutte à mort de pur prestige, il n'y aurait jamais eu d'êtres humains sur la terre."

La "lutte à mort en vue de la 'reconnaissance', cette lutte à mort de pur prestige" marque donc une étape décisive dans l'humanisation de l'homme : c'est là que commence le rapport entre maître et esclave, donc la société et l'histoire. Au nord-ouest américain, "perdre le prestige, c'est bien perdre l'âme" avait écrit Mauss, parce que "le potlatch, la distribution des biens est l'acte fondamental de la 'reconnaissance' militaire, juridique, économique, religieuse, dans tous les sens du mot. On 'reconnaît' le chef ou son fils et on lui devient 'reconnaissant'". Chaque texte associe compétition, reconnaissance et prestige. Une lettre envoyée par Kojève à Tran-Duc-Thao le 7 octobre 1949 après que ce dernier avait rendu compte sur *Les Temps modernes* de son *Introduction à la lecture de Hegel*, jette une lumière indirecte sur cette convergence. A l'allusion initiale ironique fait suite une auto exégèse des plus sérieuses :

"Mon cours était essentiellement une oeuvre de propagande destinée à frapper les esprits. C'est pourquoi j'ai consciemment renforcé le rôle de la dialectique du Maître et de l'Esclave (...) Une petite remarque seulement. Les termes 'sentiment de soi' et 'conscience de soi' sont de Hegel lui-même qui dit expressément qu'à la

différence de l'homme, l'animal ne dépasse jamais le stade du 'sentiment de soi'. Le terme 'lutte de pur prestige' ne se trouve effectivement pas chez Hegel, mais je crois qu'il s'agit là uniquement d'une différence de terminologie, car tout ce que je dis s'applique parfaitement à ce que Hegel appelle la 'lutte pour la reconnaissance'."

Mais est-il vraiment possible de voir dans l'expression "lutte de pur prestige", comme le suggérait Kojève, un choix terminologique sans conséquences ? On a tenté de formuler une hypothèse différente : à savoir que le passage de l'*Essai sur le don* sur la "reconnaissance" avait déclenché dans l'esprit de Kojève son équivalent hégélien – *Anerkennung* – en l'insérant dans le contexte de la "lutte de pur prestige". A travers l'*Essai sur le don* Kojève aurait récupéré, en philosophe, la profonde dette spéculative que Hegel, depuis sa jeunesse, avait contractée à l'égard de Rousseau. Un indice en ce sens nous est fourni, si je ne me trompe, par le passage immédiatement successif de la lettre de Kojève à Tran-Duc-Thao :

"Enfin, en ce qui concerne ma théorie du 'désir du désir', elle n'est pas non plus chez Hegel, et je ne suis pas sûr qu'il ait bien vu la chose. J'ai introduit cette notion parce que j'avais intention de faire, non pas un commentaire de la phénoménologie, mais une interprétation; autrement dit, j'ai essayé de retrouver les prémisses profondes de la doctrine hégélienne, et de la construire en la déduisant logiquement de ces prémisses. Le 'désir du désir' me semble être l'une des prémisses fondamentales en question, et si Hegel lui-même ne l'a pas clairement dégagée, je considère que, en la formulant expressément, j'ai réalisé un certain progrès philosophique."

"En effet" avait écrit Kojève "l'être humain ne se constitue qu'en fonction d'un Désir portant sur un autre Désir, c'est-à-dire – en fin de compte – d'un Désir de reconnaissance".

Ces mots renvoient à Hegel, mais ils pourraient, sans la moindre difficulté, s'appliquer à Rousseau. Kojève avait retrouvé Rousseau chez Hegel grâce à Mauss, qui avait lu Boas à travers Rousseau : le cercle (herméneutique) est bouclé.

L'hypothèse que j'ai formulée inscrit l'*Essai sur le don* dans la tradition de ceux qui ont essayé de comprendre la société à la lumière de ses déchirements : Hobbes, Rousseau, Hegel. Il ne s'agit pas d'une interprétation complètement neuve : Marshall Sahlins, dans un essai très important, après avoir qualifié Mauss de "disciple spirituel de Rousseau", analyse l'*Essai sur le don* à travers le philtre de Hobbes. Mais il s'agit d'une interprétation largement minoritaire. C'est l'interprétation de Claude Lévi-Strauss qui a dominé le terrain pendant des décennies, interprétation proposée dans le célèbre essai qui constitue un exercice

magistral d'appropriation critique et que résume une phrase citée d'innombrables fois, qui décrit Mauss "comme Moïse conduisant son peuple jusqu'à une terre promise dont il ne contemplerait jamais la splendeur". Mais à quelle terre promise pensait Lévi-Strauss ? Et pourquoi Mauss n'avait-il pas pu la rejoindre ?

"En s'associant de plus en plus étroitement à la linguistique, pour constituer un jour avec elle une vaste science de la communication, l'anthropologie sociale peut espérer bénéficier des immenses perspectives ouvertes à la linguistique elle-même, par l'application du raisonnement mathématique à l'étude des phénomènes de communication" : en soulignant ces perspectives, Lévi-Strauss renvoyait d'une part à la cybernétique de Norbert Wiener et à la théorie mathématique de la communication élaborée par Shannon et Weaver, et d'autre part, il faisait une allusion discrète à son propre travail en évoquant l'introduction des mathématiques "dans certains domaines essentiels, comme celui de la parenté". L'*Essai sur le don* était défini comme "un événement décisif de l'évolution scientifique", comparable à la phonologie de Troubetzkoy et de Jakobson : "pour la première fois dans l'histoire de la pensée ethnologique" écrivait Lévi-Strauss, "le social... devient un système, entre les parties duquel on peut donc découvrir des connexions, des équivalences et des solidarités". C'est à la même conclusion qu'arrivait peu après Emile Benveniste, dans un essai paru dans un volume de l'*Année sociologique* dédié à la mémoire de Mauss : "Là [dans l'*Essai sur le don*] est le principe d'un échange qui, généralisé non seulement entre les individus mais entre les groupes et les classes, provoque une circulation de richesses à travers la société entière".

Dans ces deux lectures convergentes, "l'obligation à rendre les présents", le point de départ de l'enquête de Mauss, est complètement absente. L'échange généralisé dont parle Benveniste, la société comme système évoqué par Lévi-Strauss, permettent de "découvrir des connexions, des équivalences et des solidarités". Asymétries, constrictions et inégalités disparaissent de la scène.

Pour comprendre la signification de cette disparition, il est nécessaire d'examiner de près la partie la plus discutée de l'*Essai sur le don* : celle où Mauss explique l'"obligation à rendre les présents" à travers les catégories indigènes. Une de ces catégories, transmise par un informateur Maori, est le *hau*, que Mauss interpréta comme "pouvoir spirituel" situé dans la chose donnée. Nous savons aujourd'hui, grâce à une analyse détaillée fournie par Marshall Sahlins, que l'interprétation de Mauss était le fruit d'un malentendu. Mais au-delà du cas spécifique se pose ici un problème général, que Lévi-Strauss avait formulé avec la dernière énergie. Il s'agit du "risque tragique qui guette toujours l'ethnographe" : celui de projeter sa subjectivité dans la société qu'il étudie. La solution, répond Lévi-Strauss, doit être cherchée "sur un terrain, qui est aussi celui où l'objectif et le subjectif se

rencontrent, nous voulons dire l'inconscient". Mauss n'a pas parcouru cette voie jusqu'au bout, parce qu'il est resté pris dans les catégories indigènes comme le *hau*. "Ne sommes-nous pas ici" commente Lévi-Strauss "devant un de ces cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène ? (...) Le *hau* n'est pas la raison dernière de l'échange : c'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée, où le problème avait une importance particulière, ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs".

Le risque de projection subjective ne concerne pas seulement l'ethnographie. Mais dans quelle mesure peut-on étendre la solution envisagée par Lévi-Strauss pour l'anthropologie à d'autres sciences humaines ? Nous pouvons chercher le début d'une réponse dans l'essai, intitulé significativement "L'échange et la lutte des hommes", par lequel Claude Lefort intervint pour défendre "le 'vrai' Mauss" contre l'ensemble de l'interprétation de Lévi-Strauss. A propos de cette dernière Lefort faisait observer que "bien que le terme d'inconscient soit ici seul employé, c'est plutôt celui de conscience transcendantale dans son sens kantien qui s'impose en bonne logique". Pour ce qui concerne l'interprétation de Mauss, la thèse de Lefort était inattaquable : la lecture kantienne de l'*Essai sur le don* (et fût-ce sous la forme d'un "kantisme sans moi transcendantal", selon la formule de Paul Ricœur, reprise ensuite par Lévi-Strauss lui-même) nous mène très loin de la "lutte des hommes", du *potlatch* agonistique, de Hegel – et, ajouterais-je, de Rousseau. Sur un plan général, observait Lefort :

"Quand on a substitué à l'échange *vécu*, à l'expérience de la rivalité, du prestige ou de l'amour, l'échange *pensé*, on obtient un système de cycles de réciprocité entre les lignées A B C D : les sujets concrets de l'échange ont disparu."

Les anthropologues n'ont cessé de s'interroger sur le rapport entre *vécu* et *pensé*. Kenneth Pike, linguiste, anthropologue et missionnaire, a opposé le niveau *emic* (tiré de *phonemic*), qui renvoie aux catégories des acteurs et le niveau *etic* (tiré de *phonetic*), qui renvoie aux catégories des observateurs. Nous retrouvons le problème auquel s'étaient confronté Mauss et ses critiques. Claude Lévi-Strauss a ressenti le besoin de revenir sur ce thème en niant la légitimité de l'opposition :

"Une étroite collaboration entre les sciences humaines et les sciences naturelles permettra seule de récuser un dualisme métaphysique périmé. Au lieu d'opposer idéal et réel, abstrait et concret, 'émique' et 'étique', on reconnaîtra qu'irréductibles à l'un quelconque de ces termes, les données immédiates de la conscience se situent à mi-chemin, déjà codées par les organes sensibles et par le cerveau, à la façon d'un texte qui, comme tout texte, doit être décodé pour qu'on puisse le traduire dans le langage d'autres textes.

Il ne saurait y avoir de plus belle illustration de l'utopie scientifique grandiose de Lévi-Strauss. Mais l'observateur, chassé par la porte au nom de l'objectivité de la connaissance, revient par la fenêtre, à travers le renvoi au texte. Il va de soi que décoder un texte, signifie déchiffrer les rapports sociaux qui ont rendu possible sa production ; l'usage ou les usages pour lequel ou pour lesquels il a été produit ; le public actuel ou potentiel auquel il s'adresse ; les réalités extra textuelles qu'il évoque. Ce n'est que de cette manière qu'on pourra traduire le texte, c'est-à-dire l'interpréter dans une autre langue : celle de l'observateur. Mais la distinction, qui n'a rien de "métaphysique", entre observateur et acteurs fait irruption à un autre niveau, même celui du texte le plus élémentaire : une liste de noms propres.

Dans son grand livre *Les Rois thaumaturges* Marc Bloch sut aussi tirer profit de témoignages de ce genre. Il analysa d'un œil désenchanté la légende qui conférait aux rois légitimes de France et d'Angleterre le pouvoir de guérir les écrouelles. Mais il ne négligea pas les malades pour autant. Leurs noms et leur provenance, consignés dans des registres rédigés à cet effet, montrent que la foi dans le pouvoir surnaturel des souverains poussait des femmes et des hommes à entreprendre de longs et périlleux voyages pour se faire soigner. Démystifier la tromperie et saisir les émotions et les pensées de ceux qui en étaient les victimes ne sont pas, comme le démontre Bloch, deux objectifs incompatibles. Pour les historiens (mais aussi pour un anthropologue comme Mauss) la vérité subjective des acteurs peut et doit faire partie de la reconstruction globale qui naît des questions de l'observateur. La subjectivité de ce dernier doit être constamment corrigée, mais on ne saurait l'éliminer. C'est un poison, mais aussi une ressource – un don. *Gift/gift*.

Carlo Ginzburg, spécialiste du Moyen Age, s'est penché sur le thème de la sorcellerie médiévale. Son prochain ouvrage, "Le fil et les traces", sera consacré aux rapports entre les sciences humaines et la littérature (Verdier).

Carlo Ginzburg, historien, spécialiste du Moyen Age