

sous la direction de  
philippe chanial

# la société vue du don

manuel de sociologie  
anti-utilitariste appliquée

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE/M.A.U.S.S.  
9 *bis* rue abel-hovelacque  
PARIS XIII<sup>e</sup>

**S**i vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site [www.editionsladecouverte.fr](http://www.editionsladecouverte.fr), où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-5456-9



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage. Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2008.

# Sommaire

Introduction. Ce que le don donne à voir <i>Philippe Chanial</i>	9
---	---

## *I. Monde du travail, monde du don ?*

### **A) Don et sociologie des organisations**

1. Travail, organisation et échange social <i>Norbert Alter</i>	45
2. Don et stratégie <i>Jacques T. Godbout</i>	70

### **B) Le don au travail**

3. Quand les gens d'affaires se font des cadeaux <i>Jacques T. Godbout</i>	85
4. Licenciements collectifs : le prix d'une dette symbolique <i>Sylvie Malsan</i>	101
5. Les enjeux identitaires du don dans les relations entre gardiens et locataires du logement social <i>Hervé Marchal</i>	118
6. L'esprit du don : archaïsme ou modernité de l'élevage ? <i>Jocelyne Porcher</i>	132

## *II. Sociabilités, genre et identités : les liens du don*

### **A) En guise de préambule**

7. La part du don. Esquisse d'évaluation <i>Ahmet Insel</i>	147
--	-----

### **B) Famille et amour**

8. Rituel oblatif d'un mariage en France contemporaine <i>Guy Nicolas</i>	162
9. Don, dette et réciprocité dans la parenté <i>Jacques T. Godbout</i>	168

**C) La sociabilité entre amitié et rivalité**

10. Le don des paroles. Ce que dire veut donner 185  
*Alain Caillé*
11. La table sens dessus dessous. De l'hospitalité agonistique 195  
*Marianne Mesnil et Vintilă Mihăilescu*
12. Le don mauritanien 206  
*Serge Latouche*
13. Jeunes issus de l'immigration et domination postcoloniale : la dette en trop 215  
*Julien Rémy*

**D) Le sexe du don**

14. Assujetties au don. Réflexions sur le don et le sujet féminin 229  
*Elena Pulcini*
15. Dons jouant. Âgon et séduction 243  
*Julien Rémy*
16. Du sexe des dons 252  
*Philippe Rospabé*

*III. État, solidarité et protection sociale : justice et injustice du don*

**A) Genèse de l'État et de la protection sociale**

17. Du don à l'impôt. Libéralité et finances de la monarchie française d'Ancien Régime 257  
*Alain Guery*
18. Donner aux pauvres 272  
*Philippe Chanial*

**B) Don et politiques sociales**

19. Structures et pratiques de l'échange dans le RMI 306  
*Frédéric Cauvet*
20. Du travail social : la part du don 321  
*Paul Fustier*

*IV. Association et philanthropie : agir par le don*

**A) Don et association**

21. Liens primaires et tiers secteur 335  
*Jacques T. Godbout*
22. La société civile mondiale qui vient 349  
*Alain Caillé*

**B) Philanthropie et action humanitaire**

23. La philanthropie moderne à la lumière de Marcel Mauss 364  
*Ilana Silber*
24. Le sacrifice impossible : contradictions de l'action humanitaire 381  
*Soizick Crochet*

V. *Médecine-santé : soigner, donner, sacrifier*

**A) Don de soin, don de soi ?**

25. Don et sacrifice en cancérologie 401  
*Isabelle Marin*
26. Du médicament comme don et symbole 413  
*Dominique Bourgeon (et Alain Caillé)*
27. De la dette à l'identité : le don d'organes et de sang 418  
*Jacques T. Godbout*
28. Le cadeau empoisonné ou la double greffe de Jacques X. 428  
*Dominique Bourgeon*
29. Gémellité et métiers du soin. Du don de vie au don de soi 431  
*Dominique Bourgeon*

**B) Érosion du don et déshumanisation de la médecine**

30. Le don, la maladie et la déshumanisation de la médecine 436  
*Alain Caillé*
31. L'érosion de la « part gratuite » en médecine libérale 443  
*Philippe Batifoulou et Bruno Ventelou*

VI. *Religion, art et science : l'énigme du don*

**A) Religion et sacré**

32. La religion, un lien social articulé au don 461  
*Jean-Paul Willaime*
33. Repères pour une histoire de la naissance de la grâce 479  
*Camille Tarot*
34. L'éthique catholique et l'esprit du non-capitalisme 498  
*Marcel Hénaff*

**B) Art, science et création**

35. Des dons et des talents 519  
*Lewis Hyde*
36. Communauté scientifique, communauté du don ? 522  
*Lewis Hyde*
37. Le don, l'art et la science 529  
*Jacques T. Godbout*

**Pour conclure cet ouvrage**

38. Donner une épitaphe 545  
*Louis Maitrier*

Postface. Esquisse d'une grammaire des relations humaines en clé de don 557  
*Philippe Chanial*

Origine des textes 573



## Introduction

---

# Ce que le don donne à voir

*Philippe Chanial*

Donner, recevoir, rendre. Tout lecteur de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss connaît la chanson. Mais, manifestement, elle ne résonne guère aux oreilles des sociologues contemporains. Rares sont en effet ceux qui, dans le sillage de Mauss, se proposent de lire la petite, voire la grande, musique que jouent les acteurs sociaux en clé de don. Et ceux qui, comme dans ce livre, s'y aventurent – qu'il s'agisse d'analyser le monde de l'entreprise et de la science ou les systèmes de santé, de saisir les enjeux du multiculturalisme et de l'immigration, d'interroger les relations de genre, d'appréhender les origines de la fiscalité ou de la protection sociale modernes, etc. – risquent fort d'être soupçonnés d'entendre des voix...

Faut-il alors, comme y invite la sociologie aujourd'hui, abandonner le don aux enquêtes des anthropologues et aux spéculations des philosophes ? Après tout, ces histoires de cadeaux sont-elles autre chose que des affaires de sauvages ? Si les sociétés traditionnelles et archaïques se sont pensées dans le langage du don, nous parlons, nous modernes, de tout autres idiomes, celui de l'intérêt notamment. Peut-être nous arrive-t-il encore, dans l'intimité de nos relations personnelles, de donner. Mais ne s'agit-il pas d'îlots isolés sur une mer glacée de calculs égoïstes ? Il semble donc bien illusoire, et surtout bien naïf, de considérer que le don serait toujours au cœur des sociétés contemporaines et qu'il contribuerait encore à nourrir liens, échanges et identités sociales. Autant donc laisser cette clé aux ethnologues, qui eux savent si bien en faire usage. Mais chez les autres. Pire encore, l'ambiguïté de la notion et ses connotations passablement moralisantes, voire religieuses<sup>1</sup>, ne la rendent-elle pas immédiatement suspecte et peu opératoire au regard de l'âpre discipline de l'investigation scientifique et du travail

---

1. Guy Nicolas [1996] rappelle combien l'une des causes du « mystérieux tabou » dont le don fait l'objet pour l'étude des sociétés contemporaines résulte du fait que le concept même semble inévitablement « contaminé par la tradition chrétienne de l'oblativité ». Or, comme il le souligne, avec d'autres [par exemple Caillé, 1994a], celle-ci lui est en grande partie étrangère. La section de

de terrain ? Autant alors abandonner également aux philosophes et à leurs spéculations le soin d'en déchiffrer la portée et d'en faire leurs gammes. Le don semble ainsi avoir si peu à offrir à la sociologie qu'il paraît réaliste de se résoudre à cette double fin de non-recevoir, et, comme nous y invite une récente introduction à l'*Essai sur le don*, de ne lire et relire ce texte fameux que pour mieux « en finir avec le don » [Weber, 2007, p. 58].

Cette invitation à un tel enterrement de première classe n'est évidemment pas celle que propose cet ouvrage. Le réalisme – ou la naïveté – n'est pas toujours là où on croit. N'est-ce pas justement parce que la sociologie a perdu ou abandonné cette clé grâce à laquelle Marcel Mauss, il y a moins d'un siècle, nous suggérait de pénétrer l'énigme du lien social qu'elle apparaît parfois comme frappée de cécité (ou de surdité), incapable de voir « ce qui circule entre les hommes » [Godbout, 2007] et d'en déchiffrer le sens autrement qu'en clé d'intérêt ou de pouvoir<sup>2</sup> ? Il ne s'agit donc pas d'en finir avec le don, mais au contraire, de commencer enfin, à l'épreuve des terrains les plus variés, à en explorer avec une certaine systématisme toute la valeur heuristique. De faire le pari d'une sociologie par le don, sensible à cette « délicate essence du social » si chère à Marcel Mauss. De tenter de voir ce que le don nous donne à voir dans les champs classiques de la sociologie.

Conçu comme un manuel de sociologie anti-utilitariste résolument empirique et appliquée, ce livre vise ainsi à rappeler – qu'il s'agisse du monde du travail, de la sociabilité familiale, amicale ou amoureuse, des systèmes de protection sociale, des pratiques associatives, du champ de la médecine ou encore de la religion, de l'art et de la science, etc. – que le système du don n'est aujourd'hui ni mort ni moribond, mais bel et bien vivant pour qui sait voir et entendre. Plus encore, il suggère que le don constitue, aujourd'hui comme hier, le système même des relations sociales en tant que celles-ci sont justement irréductibles aux seules relations d'intérêt économique ou de pouvoir, aussi prégnantes ces dernières soient-elles.

## **La sociologie par le don, une sociologie impossible ?**

Avant de présenter les contours généraux de ce pari d'une sociologie par le don, puis d'évaluer ce qu'elle nous donne à voir dans les différents champs retenus dans cet ouvrage, il apparaît nécessaire de s'interroger tout d'abord sur cet abandon de terrain que la sociologie semble avoir opéré au

---

cet ouvrage consacrée, à travers les contributions de Jean-Paul Willaime, Camille Tarot et Marcel Hénaff, à l'énigme du don et à la religion fait justement retour à cette question disputée.

2. Ce diagnostic est bien sûr trop sévère. Il s'agit moins de cécité, moins encore d'une quelconque myopie sociologique, mais plutôt, à l'inverse, d'une hypermétropie, cette difficulté d'accommodation qui limite la vue de près, bref la capacité à appréhender clairement et nettement ce que nous avons sous le nez.



profit des anthropologues et des philosophes<sup>3</sup>, et plus largement sur cette difficulté, pour les sciences sociales contemporaines, à appréhender le phénomène du don lui-même.

*L'Essai sur le don : un héritage sans testament et sans héritiers*

Mais est-il légitime de parler d'abandon ? La sociologie a-t-elle jamais prétendu investir le don comme fait social fondamental, voire, avec plus d'ambition encore, le constituer en paradigme possible en sciences sociales ? Alors que le don a fait l'objet des analyses ethnographiques les plus réputées, comme en attestent justement l'*Essai* et sa lecture par Lévi-Strauss ou Bourdieu – j'y reviendrai –, mais aussi par Lacan, Bataille, ou Baudrillard, alors même qu'il est entré massivement dans la culture et le langage de nos contemporains, il s'est curieusement trouvé exclu de l'approche des sociétés contemporaines, ou relégué au rang de vestige d'époques révolues [Nicolas, 1996, p. 13].

*La sociologie par le don, combien de divisions ?* – Tentons, pour nous en convaincre, un sondage approximatif. Quels auteurs contemporains patentés de la discipline sociologique ont-ils tenté de prendre au sérieux l'invitation maussienne, du moins de s'en inspirer dans leur théorie sociologique générale et les recherches empiriques qu'ils ont menées dans ce cadre ? Choisissons comme échantillon à peu près représentatif le champ de la sociologie américaine. Les résultats sont assez maigres, la liste plutôt brève et somme toute peu concluante.

Étrangement, en dépit d'airs de famille sur lesquels je reviendrai, on n'y retrouve aucun sociologue de l'école de Chicago, aucun interactionniste ou ethnométhodologue<sup>4</sup>. Au mieux, des théoriciens de « l'échange social » comme Peter Blau [1964] ou, avant lui, George Homans [1961] ; dans leur sillage, les sociologues du capital social<sup>5</sup> et des réseaux sociaux<sup>6</sup>. Bref des sociologues individualistes et peu ou prou utilitaristes. Et un fonctionnaliste (très) hétérodoxe comme Alvin Gouldner [1975a, 1975b] à travers deux textes importants qui retiendront toute notre attention dans quelques pages, mais qui sont restés sans prolongements remarquables. Et c'est bien tout.

---

3. Mais aussi des historiens, dont Alain Guery dont nous publions ici un texte important. Pour des éléments de bibliographie dans le champ de l'histoire, voir Marais [1999] et Zemon Davis [2003].

4. Sauf peut-être Erving Goffman, comme propose de le montrer Alain Caillé dans l'article qu'il consacre au don des paroles dans cet ouvrage.

5. Notamment les classiques : Mark Granovetter [1973], Robert Putnam, R. Leonardi et R. Y. Nanetti [1993], R. Putnam [2000], James Coleman [1990]. Sur cet ouvrage désormais classique, voir Philippe Steiner [2003] ; pour une synthèse et un bilan, voir l'ouvrage collectif dirigé par Antoine Bevort et Michel Lallement, préface d'Alain Caillé [2006].

6. La littérature américaine sur les réseaux sociaux est désormais massive. Sur les liens entre cette approche et la théorie du don, voir l'éclairant article de M. Ferrary [2001]. Par ailleurs, la contribution de Norbert Alter à cet ouvrage s'inspire, dans une perspective bien davantage maussienne, de la théorie de l'échange social.

*De l'invitation de Mauss...* – Sous bien des aspects, l'*Essai sur le don* de Mauss<sup>7</sup> apparaît ainsi comme un héritage qui n'a été précédé d'aucun testament et, de fait, comme un héritage sans héritiers. À l'évidence, la prudence même de Mauss y a joué sa partie. Dans l'*Essai*, celui-ci semble en effet s'interdire, faute de matériaux suffisants, de généraliser sa découverte de l'universalité des relations de don non seulement à l'ensemble des sociétés humaines, mais déjà aux sociétés archaïques dans leur ensemble. Néanmoins, comme le rappellent Alain Caillé et Jacques Godbout, « là où les spécialistes ne pouvaient que détailler des exemples particuliers, Marcel Mauss commence à déceler les contours d'une forme générale et à deviner la généralité de sa prégnance » [1992, p. 20]. Sa conclusion magistrale invite, malgré ses hésitations, à adopter un point de vue plus ambitieux encore. En effet, si les échanges entre les hommes s'opèrent avant tout sous la forme de cadeaux obligatoirement faits, acceptés et rendus – et pas seulement, comme l'imaginaire économiciste et utilitariste tente de nous en convaincre, sous le registre du donnant-donnant –, il n'est pas illégitime de penser que Marcel Mauss a bel et bien fait une découverte capitale, en dégageant rien moins qu'un universel sociologique et anthropologique que les sciences sociales contemporaines ne sauraient écarter d'un revers de main. Peut-être alors est-ce moins la prudence affichée par Mauss que son ambition implicite et son audace souterraine qui pourraient expliquer pourquoi l'*Essai* n'a guère jusqu'à aujourd'hui inspiré plus systématiquement le questionnement et l'investigation sociologiques. Revenons tout d'abord sur cette ambition.

Si l'*Essai* est un ouvrage si actuel, c'est bien parce qu'il esquisse une anthropologie générale propre à ouvrir à une sociologie à la fois empirique, normative et critique – et à la soutenir. Pour Mauss, l'interrogation anthropologique ne saurait se réduire à un anti-utilitarisme exclusivement négatif, au principe d'une critique historiciste ou relativiste des prétentions de notre modernité marchande à l'universalité. Elle ne s'achève pas dans l'opposition tranchée entre la naturalité supposée du marché ou du calcul utilitaire et la relativité des systèmes économiques, entre une représentation de l'homme d'une part mû par ses seuls intérêts, d'autre part soumis aux effets fusionnels de sa communauté ou soumis aux conditionnements de sa culture [Berthoud, 1998]. Au contraire, dans le prolongement de la tradition initiée par Durkheim, Mauss vise bien, par la comparaison des différentes sociétés humaines, à construire une science sociale douée d'une pertinence et d'une validité universelles, une science sociale apte à « dégager le caractère non plus seulement historique mais naturel, inhérent à la nature

---

7. Voire, pour Alain Testart [2007], le « trop fameux *Essai sur le don* », qui nous aurait égarés dans sa définition trop extensive du don qu'il verrait encore en quelque sorte partout, surtout là où il n'est pas et n'a jamais été.

sociale de l'homme, de certaines institutions et modes de représentations » [Mauss, 1969, t. 3, p. 182].

En ce sens, si cette anthropologie s'oppose à la démarche de l'analyse économique, c'est moins dans les termes de ces confrontations convenues opposant individualisme et holisme, universalisme et relativisme, etc., qu'en opposition à la perspective strictement déductive des économistes. À cette démarche qui pose l'universalité de l'intérêt comme mobile principal de l'action humaine (« l'axiomatique de l'intérêt » dans les termes d'Alain Caillé), elle suggère de substituer une démarche inductive qui, partant de l'idée qu'il existe des éléments communs aux sociétés archaïques et modernes, vise à dégager, par la comparaison, les principes propres à la nature humaine, les propriétés universelles de la socialité humaine [Berthoud, 1997, p. 227]. Contre le réductionnisme propre au formalisme économique, cette anthropologie vient rappeler que l'« homme total » [Mauss, 1989 ; Karsenti, 1997] est un homme complexe, irréductible à la figure simplifiée de l'*Homo œconomicus*. Déjà Durkheim [1970, 1992] soulignait cette tension irréductible de l'*Homo duplex* entre l'idéal moral – l'ensemble des « sentiments partout réservés à ce qui est divin », des « fins impersonnelles, universalisables », « synonyme de désintéressement, d'attachement à autre chose qu'à nous-mêmes » – et le mobile utilitaire – « nécessairement égoïste » puisque « son objet n'est que notre individualité seule ». Néanmoins, plus que Durkheim<sup>8</sup>, c'est bien Mauss qui a su le plus systématiquement mener cette anthropologie de l'homme total.

Ce caractère hybride de la nature et de la sociabilité humaines, Mauss le condense justement dans ce fait résolument total que constitue le don. Le don pour lui exprime cette tension : il ne se réduit ni à une prestation purement libre et gratuite ni à l'échange intéressé de l'utile. « C'est une sorte d'hybride » [1989, p. 267], ne cesse-t-il de rappeler. Toute la profondeur anthropologique de la découverte de Mauss est ici : dans et par le don s'affirment conjointement l'autonomie personnelle du sujet et son appartenance sociale ; dans et par le don s'articulent la poursuite de l'avantage individuel et l'ouverture à autrui par des actes généreux. Mauss peut ainsi suggérer de considérer la triple obligation de donner, recevoir et rendre comme la matrice universelle de toute socialité humaine, comme le « fondement même du droit », voire la « morale éternelle » commune aux sociétés les plus évoluées comme à celles qui le sont moins<sup>9</sup>.

---

8. Ou, après eux, Karl Polanyi qui, lui aussi, proposait d'établir une « vue totale de l'homme » telle qu'elle se manifeste par ce « mélange des motivations » au principe des différents systèmes économiques [Polanyi, 1947].

9. [1989, p. 148]. S'y exprime ultimement l'anti-utilitarisme positif pratique des anciens et des modernes : « Ainsi, d'un bout à l'autre de l'évolution humaine, il n'y a pas deux sagesses. Qu'on adopte donc comme principe de notre vie ce qui a toujours été un principe et le sera toujours : sortir de soi, donner librement et obligatoirement ; on ne risque pas de se tromper » [*ibid.*, p. 265].

... à la fin de non-recevoir de Claude Lévi-Strauss. – Pourtant, ce n'est pas ainsi que l'*Essai* de Mauss a été reçu. De ce point de vue, l'introduction brillante à l'œuvre de Marcel Mauss de son élève, Claude Lévi-Strauss, malgré l'éloge de son « caractère révolutionnaire » et sa volonté d'en déployer toutes les potentialités seulement esquissées, peut être lue, elle aussi, comme un enterrement de première classe. Tout d'abord, affirme-t-il, le don n'est pas ce que Mauss, abusé par ses informateurs, « mystifié par l'indigène », croyait qu'il était. Ce don, décrit à travers la triple obligation de donner, recevoir, rendre, n'est pas le don véritable. Sur le modèle du don des femmes, il se résout à l'échange. Tel est le « phénomène primitif », et la seule obligation véritable.

À l'instar d'un Christophe Colomb moderne, Mauss n'aurait pas fait la découverte qu'il avait cru faire. Il n'aurait pas posé les pieds sur l'« un des rocs humains sur lesquels sont bâties les sociétés » [1989, p. 148], mais, sans le savoir, sur un tout autre continent : celui du « principe de réciprocité », cette règle fondamentale de la socialité humaine. Or ce principe ouvre pour Lévi-Strauss à une découverte bien plus capitale que celle de Mauss : celle de l'émergence et de la prégnance de l'ordre et de la pensée symboliques, celle de la différence entre nature et culture telle qu'elle se manifeste à titre exemplaire à travers la prohibition universelle de l'inceste. Bref, derrière le don, l'échange. Derrière l'échange, tout une forêt de symboles. Derrière celle-ci, cet interdit fondamental, ce tabou universel, qui fait naître l'homme à la vie culturelle. Enfin, est-on tenté de suggérer, de cet interdit s'en déduit un autre, tout aussi rédhibitoire, mais de nature méthodologique. Professé par la science structuraliste, il proscriit toute « phénoménologie verbeuse » qui « risquerait d'engager la sociologie sur une voie dangereuse, qui serait même sa perte si on réduisait la réalité sociale à la conception que l'homme, même sauvage, s'en fait » [Lévi-Strauss, 1950, p. XLVI].

Cette lecture de l'*Essai* laisse peu d'espace et d'espoir pour une sociologie par le don. Non seulement le don cache la forêt mais, pire encore, en s'y penchant de trop près, le sociologue sombrerait dans une bien mauvaise sociologie. Face à ce « risque tragique » et en conséquence de ce tabou méthodologique, il n'est alors pour Lévi-Strauss d'autre alternative pour saisir le sens des actions humaines que de se détacher de celles-ci pour mieux le dévoiler, en surplomb, dans la mise à jour de la structure même de l'échange<sup>10</sup>. L'autorité exclusive reconnue au principe de réciprocité et

---

10. Et par là même, comme le lui reprochera Claude Lefort [1951] dans un texte important, de faire disparaître les sujets concrets de l'échange. Et, pour Maurice Merleau-Ponty, de privilégier la « vérité de la sociologie généralisée » au détriment de celle de la « microsociologie », négligeant en quelque sorte le fait que ce ne sont pas les structures formelles qui « font qu'il y a des hommes, une société, une histoire », que celles-ci doivent bien être accomplies, incarnées, la « tâche la plus propre de l'anthropologie » consistant justement à opérer ce « raccordement de l'analyse objective au vécu » [1983, p. 155-156]. Pour une lecture plus maussienne de l'œuvre de Lévi-Strauss, voir le bel ouvrage de synthèse de Marcel Hénaff [1991].

la règle de méthode qui en découle semblent ainsi nous inviter davantage à chasser qu'à chausser les lunettes du don<sup>11</sup>.

*Bourdieu, un héritier paradoxal*

Critiquant ce que Lévi-Strauss nommait les « lois mécaniques » du « cycle de la réciprocité », pointant combien la démarche objectiviste du structuralisme conduit à réduire les agents au « statut d'automates » et à passer par pertes et profits l'incertitude permanente, voire « le charme » de ces échanges [1980, p. 167-168], Bourdieu pourrait bien incarner la figure de l'héritier légitime du neveu de Durkheim. Il est assurément, parmi les sociologues français, l'un de ceux qui ont tenté de tirer toutes les conséquences de la théorie maussienne du don. Au point qu'il n'est pas illégitime de considérer que sa théorie sociologique générale s'est en grande partie construite dans un dialogue continu avec (et contre) l'*Essai*. Ainsi, lorsqu'il précise, magistralement, ses concepts de sens pratique et d'habitus, c'est dans le cadre de son ethnographie du don kabyle [1972, 1980]. De même, la portée de la notion de règles en sciences sociales – et à travers elle la question fondamentale de la « détermination » et de la régularité sociale des pratiques – est d'abord discutée au regard de la règle de la réciprocité [*ibid.*]. Enfin, lorsqu'il déploie sa théorie du capital symbolique, c'est encore en réponse aux paradoxes du don pointés par Mauss, un don à la fois intéressé et désintéressé, libre et obligé [1980, chap. 7].

*Double vérité du social et double vérité du don.* – Dans sa volonté de trouver une voie moyenne entre l'objectivisme, qu'il reproche au structuralisme, et le subjectivisme propre à la tradition humaniste de la philosophie du sujet, la théorie de l'action de Bourdieu systématise en fait ce dialogue avec Mauss et (ou *via*) Lévi-Strauss<sup>12</sup>. Le couple règles-stratégie ne vise-t-il pas à montrer qu'à l'instar du don, l'action est indissociablement « obligée »

---

11. Lévi-Strauss invite si peu à une telle sociologie que, lorsqu'il propose d'éclairer le concept de réciprocité pour les sociétés modernes, le principal exemple qu'il donne – certes parlant, mais bien mineur – est celui des fameux échanges de bouteilles de vin dans les petits restaurants du midi de la France [1967, p. 68 *sq.*]. Comme le rappelle notamment Nathalie Zemon Davis, Lévi-Strauss considère que « les transactions commerciales et le thème du profit ont remplacé les nombreuses formes de réciprocité archaïques du don, et ce qui reste, outre l'irréductible échange des femmes, ce sont les cadeaux pour les fêtes et ceux qui se font au sein de la famille » [2003, p. 13]. Par ailleurs, Maurice Godelier adopte en partie le même regard « évolutionniste », du moins à l'égard des sociétés occidentales. Ainsi affirme-t-il dans *L'Énigme du don* : « Le don existe, mais il est libéré de toute la charge d'avoir à produire et à reproduire les rapports sociaux fondamentaux, communs à tous les membres de la société. Le don est devenu objectivement une affaire avant tout subjective, personnelle, individuelle. Il est l'expression et l'instrument de rapports personnels situés au-delà du marché et de l'État » [1996, p. 291]. Cette question – controversée – de la part du don dans nos sociétés contemporaines traverse évidemment le présent livre. Ahmet Insel en propose ici même une évaluation quantitative.

12. Bourdieu confie longuement, dans le long et précieux entretien qui introduit à *Choses dites*, combien la plupart des concepts auxquels il recourt et des recherches qu'il a menées jusqu'ici sont

et « libre » ? De même, l'hypothèse d'une « double vérité du social » ne généralise-t-elle pas ce que Bourdieu nommera plus tard la « double vérité du don » [1997, p. 229-240], soit le fait que toute pratique sociale articule nécessairement « intérêt » et « désintéressement » ?

Quelques mots sur ces deux homologues troublantes et récurrentes. En premier lieu, en montrant que le don – ou l'échange – des femmes résulte bien de « stratégies matrimoniales », Bourdieu vient souligner en quoi, d'une façon générale, la logique de la pratique, en raison de sa plasticité, de son indétermination, voire de sa spontanéité génératrice, interdit d'y voir la simple application mécanique d'une règle sous-jacente – par exemple la règle de la réciprocité – que le sociologue, « en se plaçant d'un point de vue objectiviste, celui de Dieu le Père regardant les acteurs sociaux comme des marionnettes dont les structures seraient les fils » [1987, p. 19], prétendrait avoir dévoilée. Pour autant, l'idée de stratégie ne définit pas pour Bourdieu une orientation de la pratique consciente ou calculée. Pas plus que le don ne peut se résumer au donnant-donnant des économistes, la pratique ne se dissout dans l'intention ou le calcul explicites. Toute stratégie est le produit du sens du jeu – par exemple le sens de l'honneur – propre à tel ou tel jeu social, et acquis par la pratique et l'expérience même de celui-ci. En ce sens, cette métaphore du jeu et du « sens du jeu » – c'est-à-dire le concept même d'*habitus* – permet d'expliquer pour Bourdieu que le sujet de la pratique, comme le don lui-même, peut être déterminé, « contraint », et néanmoins agissant, « libre<sup>13</sup> ».

La seconde homologie découle de la première. Lorsqu'il évoque la « double vérité » du social – sa « vérité objective » et sa « vérité vécue » –, c'est une nouvelle fois le don qui en constitue le modèle. Quelle est en effet cette « double vérité du don », paradigmatique au regard de sa théorie générale de l'action et même du rapport social ? Il l'énonce ainsi : « D'un côté, le don se vit (ou se veut) comme refus de l'intérêt, du calcul égoïste, et exaltation de la générosité gratuite et sans retour ; de l'autre, il n'exclut jamais complètement la conscience de la logique de l'échange, ni même l'aveu des pulsions refoulées et, par éclairs, la dénonciation d'une autre vérité, déniée, de l'échange généreux, son caractère contraignant et coûteux » [1997, p. 229]. Il y a donc bien une « vérité vécue » du don, qu'il s'agit de prendre en compte comme telle, c'est-à-dire comme celle d'un acte libre et surtout désintéressé, et non comme un calcul cynique. Néanmoins, « la vérité structurale » mise au jour par Lévi-Strauss – le principe de réciprocité – n'est pas pour autant ignorée. Comme de nombreux proverbes kabyles

---

« nés d'une généralisation des acquis des travaux ethnologiques et sociologiques » qu'il avait effectués en Algérie [1987, p. 33-34].

13. Ou plutôt, parce que façonné par la pratique elle-même, résultant d'une compréhension incorporée, et à ce titre en deçà de la distinction conscient-inconscient, l'*habitus* est également, comme le suggère Jacques Bouveresse [1995, p. 583], « en deçà de la distinction entre ce qui est le produit d'une simple contrainte causale et ce qui est "libre" ».

l'attestent, le don n'est pas seulement un bienfait, il est aussi malheur. Pourquoi ? Parce qu'il porte atteinte à la liberté de celui qui le reçoit et l'oblige à rendre, parfois même plus qu'il n'a reçu. Parce qu'il est sans cesse soupçonné de n'avoir été accompli qu'à cette fin – pour obliger l'autre et, sans le dire, en tirer le plus grand profit.

*L'illusion constitutive du don.* – Chacun connaît l'argument de Bourdieu par lequel il explique les conditions sociales de cette double vérité. Partant de l'observation que, « en toute société, sous peine de constituer une offense, le contre-don doit être *différé* » [1972, p. 222], il suggère que cet intervalle de temps est ce qui permet d'occulter la contradiction entre la vérité subjective du don, conçu comme acte généreux et sans retour, et sa vérité objective, le fait que le don n'est qu'un moment au sein d'une relation d'échange régie par le principe de réciprocité. « Si je peux vivre mon don, précise Bourdieu, comme un don gratuit, généreux, qui n'est pas destiné à être payé de retour, c'est d'abord parce qu'il y a un risque, si minime soit-il, qu'il n'y ait pas de retour (il y a toujours des ingrats), donc un suspense, une incertitude, qui fait exister comme tel l'intervalle entre le moment où je donne et le moment où l'on reçoit » [1994, p. 179].

Néanmoins, cette incertitude ne doit pas faire illusion. Ou plutôt : elle est l'illusion constitutive du don dans son expérience vécue. En effet, ce délai, en faisant écran entre le don et le contre-don, permet de vivre l'échange objectif sous le registre de la gratuité, tant pour le donateur que pour le donataire. Plus encore, « il est ce qui rend viable et psychologiquement vivable l'échange de dons en facilitant et en favorisant le mensonge à soi-même, condition de la coexistence de la connaissance et de la méconnaissance de la logique de l'échange » [1997, p. 229]. Donateur et donataire collaborent ainsi, inconsciemment, sur le registre de l'*illusio*, à un travail de dissimulation tendant « à dénier la vérité de l'échange, le donnant-donnant, qui représente l'anéantissement de l'échange de dons » [1994, p. 180].

*Une sociologie par le don à front renversé.* – Au-delà de cet argument portant sur la temporalité du don<sup>14</sup>, c'est toute sa théorie de l'action et du rapport social que Bourdieu semble avoir bâtie sur ce mensonge à soi-même. Si la double vérité du don dissimule en fait la loi de l'intérêt, un « ça calcule » tout autant inconscient que généralisé<sup>15</sup>, il semble en être de même de la double vérité du social. Car l'invitation constante de Bourdieu est bel et bien de généraliser ce qu'il a cru dévoiler dans l'apparente énigme du don, bref de suggérer que le champ très large des pratiques qui n'ont pas le

---

14. Par ailleurs très contestable – cf. Testart [2007, p. 223-226].

15. Caillé [1994a, chap. I]. Dans cet ouvrage, l'auteur développe une critique de Bourdieu à laquelle celle qui est ici présentée doit beaucoup, même si nous insistons plus dans ces lignes sur cette étrange sociologie par le don, à front renversé, à laquelle cet héritier paradoxal nous invite.

profit ou le capital économique (monétaire, matériel) comme fin explicite ou immédiate ne se déploie effectivement que régi par l'universalité du principe d'économie. C'est-à-dire de calculs implicites visant à assurer l'optimisation du bilan coût-profit.

Or, ce qui est frappant, c'est que cette généralisation du principe d'économie s'opère en clé de don. Et même qu'elle est mobilisée afin de mieux dépasser les apories d'une représentation des motivations de l'action et du rapport social en termes de donnant-donnant. « L'échange de dons (ou de femmes ou de services, etc.) conçu comme paradigme de l'économie des biens symboliques, écrit encore Bourdieu, s'oppose au donnant-donnant de l'économie économique en tant qu'il a pour principe non un sujet calculeur mais un agent socialement prédisposé à entrer, sans intention ni calcul, dans le jeu de l'échange<sup>16</sup>. » Si le modèle de l'échange de dons peut ainsi constituer le paradigme de l'action ou de la relation, c'est en fait parce qu'il fournit le type idéal, épuré, de *l'illusio*. Il permet ainsi, selon Bourdieu, d'étudier les différents marchés de biens symboliques sous la forme « d'un système de probabilités objectives de profit » [1997, p. 231-232] et de révéler que ce qui est au principe de toute action généreuse ou désintéressée, dans les différents champs sociaux, n'est autre que la conservation ou l'augmentation du capital symbolique.

En ce sens, lire le social en clé de don ou avec les lunettes du don consiste paradoxalement pour Bourdieu à démasquer toutes les formes de dénégation, d'euphémisation ou de transfiguration de l'économie réelle des échanges réels, à déconstruire l'ensemble des constructions symboliques qui tendent objectivement à dissimuler la vérité objective de la pratique et des rapports sociaux, qu'ils reposent sur l'intérêt ou le pouvoir. Bref à généraliser ce modèle du « mensonge social » ou de la *common miscognition*. De ce point de vue, le concept d'*habitus*, qui devait justement permettre d'articuler les deux faces du don, et par là les deux faces de l'action – leur caractère obligé et libre, intéressé et désintéressé –, conduit à privilégier systématiquement le premier terme de chacun de ces couples. Parce qu'il est le produit des structures qu'il tend à reproduire, l'*habitus* implique la soumission à l'« ordre établi » et « porte à vivre comme nécessité inéluc-

---

16. [1994, p. 184 – nous soulignons]. Une nouvelle fois, c'est le concept d'*habitus* qui vient dévoiler le sens des pratiques, soit l'« intérêt » ou *l'illusio* qui les motivent et les dirigent. D'où cette autre formulation : « Lorsqu'on oublie que celui qui donne et celui qui reçoit sont préparés et inclinés par tout le travail de socialisation à entrer sans intention ni calcul de profit dans l'échange généreux, dont la logique s'impose à eux objectivement, on peut conclure que le don gratuit n'existe pas, ou qu'il est impossible, puisqu'on ne peut penser les deux agents que comme des calculeurs se donnant pour projet subjectif de faire ce qu'ils font objectivement, selon le modèle lévi-straussien, c'est-à-dire un échange obéissant à la logique de la réciprocité » [*ibid.*, p. 181]. Ou celle-ci : « Le don comme acte généreux n'est possible que pour des agents qui ont acquis, dans les univers où elles sont attendues, reconnues et récompensées, des dispositions généreuses ajustées aux conditions objectives d'une économie capable de leur assurer récompense (pas seulement sous la forme de contre-dons) et reconnaissance, c'est-à-dire, si l'on me permet une expression en apparence aussi réductrice, un marché » [1997, p. 230-231].



table du devoir ou comme appel irrésistible du sentiment les exigences objectivement calculables d'une forme particulière d'économie<sup>17</sup> » [1980, p. 269-270].

### **Considérations (très) intermédiaires : le don comme paradigme et comme problème**

S'il n'est d'autre alternative au rabattement structuraliste du don sur le principe de réciprocité que son identification au stade suprême du mensonge social, la sociologie par le don proposée dans cet ouvrage pourrait bien effectivement être une sociologie impossible. Bourdieu ne nous invite-t-il pas en effet à chausser les seules lunettes du soupçon afin de nous déniaiser face aux illusions du don ?

#### *La double inconcevabilité du don pour les modernes*

Tel n'est pourtant pas le sens, du moins dans une perspective normative, de l'éloge paradoxal du don qui caractérise ses derniers travaux. Dans ses *Médiations pascaliennes*, Bourdieu écrit : « La difficulté que nous avons à penser le don tient au fait que, à mesure que l'économie du don tend à n'être plus qu'un îlot dans l'océan de l'économie du donnant-donnant, sa signification s'en trouve changée [...] : à l'intérieur d'un univers économique fondé sur l'opposition entre la passion et l'intérêt, entre le gratuit et le payant, le don perd son sens véritable d'acte situé par-delà la distinction entre la contrainte et la liberté, entre le choix individuel et la pression collective, entre le désintéressement et l'intérêt pour devenir une simple stratégie rationnelle d'investissement orientée vers l'accumulation de capital social, avec des institutions telles que les relations publiques ou le cadeau d'entreprise<sup>18</sup>, ou encore une sorte de prouesse éthique impossible parce que mesurée à l'idéal du don vrai, entendu comme un acte parfaitement gratuit et gracieux, accordé sans obligation ni attente, sans raison ni fin, pour rien » [1997, p. 234].

À mesure que se déploie et se généralise ce qu'il nomme « l'économie économique » – l'économie du donnant-donnant –, et avec elle cette « disposition calculatrice » indissociable du « développement d'un ordre économique et social caractérisé, comme dit Weber, par la calculabilité et la prévisibilité » [*ibid.*], il deviendrait impossible d'accéder au « sens véritable » du don. Non que le don, hier partout, ne soit désormais nulle part.

---

17. Comme il le note dans ses *Méditations pascaliennes*, « le don s'exprime dans le langage de l'obligation : obligé, il oblige, il fait des obligés [...] il institue une domination légitime » [1997, p. 235]. Dans *Le Sens pratique*, Bourdieu avait déjà montré combien l'étude du don conduisait à celle des « formes élémentaires de la domination ».

18. Voir sur cet étrange objet la contribution de Jacques Godbout dans le présent ouvrage.

Selon Bourdieu, l'échange de dons conduit toujours à produire des relations durables, et les différents champs et marchés des biens symboliques, notamment ceux de l'art ou de la religion, résistent en partie à ce mouvement. Néanmoins, ce qui s'y joue tend à ne plus pouvoir y être compris.

Alain Caillé [1994a, p. 19-20] ne suggère pas, apparemment, autre chose lorsqu'il pointe cette double injonction contradictoire faite aux hommes des sociétés modernes d'être à la fois radicalement égoïstes (travailleurs et accumulateurs, dépensiers et jouisseurs – c'est le versant à la fois ascétique et hédoniste de la modernité) et parfaitement désintéressés et généreux (son versant altruiste et moraliste). Dans ce contexte de polarisation entre réalisme cynique et idéalisme intransigeant, entre une figure de la subjectivité par définition égoïste et avare, repliée sur soi, « narcissique », et une générosité impossible puisque par définition absolument désintéressée, le don ne peut qu'apparaître inconcevable. Plus précisément, dans une perspective théorique, il l'est doublement : déduit de la loi de l'intérêt et du donnant-donnant, le don n'est que simulacre et mensonge social ; déduit de la logique de l'altruisme et de l'*agapé* [Boltanski, 1990], il est improbable ou impossible, voire la figure même de l'impossible [Derrida, 1991].

### *La modernité de Mauss : nous n'avons jamais été modernes*

Or c'est bien cette polarisation proprement moderne qui constitue, pour Marcel Mauss, l'une des manifestations de la singularité de nos sociétés contemporaines, fondées sur l'échange marchand, dominées par la figure de l'*Homo œconomicus* : « L'*Homo œconomicus*, souligne-t-il, n'est pas derrière nous mais devant nous [...] l'homme a été longtemps autre chose et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliqué d'une machine à calculer » [1989, p. 272]. En ce sens, la démarche anthropologique participe d'une généalogie de la rationalité utilitaire. Elle nous rappelle que seule la modernité postule la légitimité absolue de l'enrichissement monétaire, voire son caractère obligatoire, et que seule la modernité postule la vérité du marché et du calcul utilitaire. Mais cette enquête ne s'achève pas par cette expérience de l'étrangeté et de la singularité de la modernité occidentale, elle invite à réintégrer nos sociétés dans une continuité anthropologique déniée. Mauss ne cesse de le rappeler : « Nous n'avons pas qu'une mentalité de marchands » ; « 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 » ; « nous sommes heureusement éloignés de ce constant et glacial calcul utilitaire » [*ibid.*, p. 271-272].

Bref, les sociétés sauvages (et l'analyse anthropologique) nous permettent de comprendre que nous ne sommes pas et que nous n'avons jamais été totalement « modernes<sup>19</sup> » et que c'est bien ainsi. Ou, pour le dire

---

19. Pour reprendre le titre d'un ouvrage de Bruno Latour [1991].

autrement, que les sociétés modernes, marchandes, ne nous livrent pas, par un désenchantement nécessaire, l'énigme de la nature humaine, une nature intéressée, égoïste, que les symbolismes traditionnels auraient tenté de nous dissimuler. La modernité marchande ne constitue pas l'expérience d'un dévoilement, mais bien plutôt d'une disjonction de ce que les sociétés traditionnelles s'étaient efforcées de garder lié. Notre « mentalité froide et calculatrice », demande Mauss, ne repose-t-elle pas sur la disjonction, la séparation, la polarisation entre le registre de l'intérêt et celui de la gratuité ou du désintéressement, le pôle des personnes et celui des choses<sup>20</sup> ? Si la leçon des sauvages mérite encore d'être entendue, c'est avant tout dans la mesure où ils avaient tenté d'articuler ces registres – comme ils liaient ensemble le sacré et le profane, les dieux et les hommes, le politique et l'économique, la splendeur et le calcul. Or, comme le soulignent tant Alain Caillé que Pierre Bourdieu, dans notre contexte moderne de polarisation entre ces différents termes, cette leçon a bien du mal à être entendue. D'où ce caractère doublement inconcevable du don pour les modernes.

*Sauver l'alchimie de l'échange symbolique : oui, mais comment ?*

Néanmoins, pour Caillé, Bourdieu participe, comme nous l'avons aussi rappelé, de cette polarisation, sous sa première expression, celle qui vise à démasquer partout et toujours l'intérêt derrière le désintéressement. Alors quel sens accorder à cet ultime et surprenant éloge bourdieusien du don, exprimé dans des termes si maussiens ? Nous retrouvons ainsi le paradoxe

---

20. Dans son *Manuel d'ethnographie* [1967, p. 183-189], Mauss pointait la singularité non pas des contrats archaïques, mais des contrats modernes. Si, dans les sociétés traditionnelles, le contrat doit être cherché notamment dans l'amitié, le mariage ou l'hospitalité, c'est qu'il est avant tout un « cas d'alliance ». Le contrat archaïque, c'est le contrat personnel – *ès qualité* et non *ès volonté* –, dont les contrats réels qui s'y mêlent ne constituent que des accessoires. Il est avant tout au service du lien et non au service du bien. Mauss rappelle dans ce contexte le double sens de *pagare* dans le droit contractuel : « payer », mais aussi « pacifier ». À l'inverse, seuls nos contrats modernes se nouent autour d'une chose ou d'un service, abstraction faite de la qualité des contractants et des liens qu'ils tissent. Plus généralement, rappelait Mauss, seules nos civilisations distinguent fortement entre l'obligation morale et le contrat, le don et la vente ou la prestation non gratuite, cette distinction toute récente manifestant cette volonté moderne de dépasser « cette vieille morale et cette vieille économie du don, encombrée de considérations de personnes et incompatible avec un développement du marché, du commerce et de la production, morale et économie *en fait anti-économiques* » (c'est nous qui nous soulignons). Max Weber [1986, p. 185-186] ne disait d'ailleurs pas autre chose. Opposant les formes originaires de contrat – le *contrat-statut* – à celles qui ont suivi le développement intensif de la socialisation marchande et de l'usage de la monnaie – le *contrat-fonction* –, il proposait de contraster dans une perspective idéaltypique deux registres contractuels. Le premier est indissociable d'une logique de « fraternisation ». Par de tels contrats, un individu change de statut personnel en se liant à autrui, devient l'enfant, le parent, le maître, l'esclave, le protecteur, le client, l'ami, etc., bref l'« associé » d'un autre. Si le serment constitue l'archétype de ces « contrats de fraternisation », l'échange est celui des contrats-fonctions, au sens d'un accord entre étrangers – avec des personnes qui n'ont pas fraternisé – qui n'a pour but que la fourniture d'une prestation concrète, principalement de nature économique et qui ne donne pas naissance à de nouvelles qualités d'associés entre les contractants.

à partir duquel nous avons suggéré d'interpréter son étrange sociologie par le don. Paradoxe en quelque sorte redoublé par cette invitation du dernier Bourdieu à renouer avec le langage du don pour dénoncer l'emprise croissante de l'imaginaire économiciste et utilitariste promu par nos sociétés modernes. En effet, il s'agit moins pour lui de desserrer cette contrainte pour porter un autre regard sur ce qui se joue en leur sein que de pointer combien cette « révolution symbolique » ne peut « arracher la société à l'économie du don – dont Mauss observe qu'elle est “au fond, à l'époque, anti-économique” – qu'en suspendant la négation collective des fondements économiques de l'existence humaine » [1997, p. 233]. Il s'agit donc en quelque sorte pour Bourdieu de défendre cette « hypocrisie collective en vertu de laquelle la société rend hommage à son rêve de vertu et de désintéressement », de sauver cette « alchimie de l'échange symbolique » et, à travers elle, cette *illusio* nécessaire au jeu social<sup>21</sup>.

Cette injonction paradoxale – « mentons-nous pour mieux résister à la vérité économique qui régit nos échanges et nos pratiques » – manifeste l'anthropologie – et la morale – profondément pessimiste de Bourdieu, toute pascalienne<sup>22</sup>. Par ailleurs et surtout, une nouvelle fois se voit fermée la voie qu'avait (entr)ouverte Bourdieu, refermée cette faille dans l'univers bourdieusien du calcul inconscient généralisé, « faille par laquelle semblait pouvoir s'engouffrer la question de la générosité » [Caillé, 1994a, p. 248].

## Bref plaidoyer pour une sociologie par le don

Quelle qu'en soit la sophistication, cette voie, si tortueuse, d'une sociologie bourdieusienne par le don n'est pas celle que cet ouvrage se propose de tracer. Elle en dessine au contraire la figure presque inversée en chaussant les lunettes du don. Il ne s'agit pas en effet de dévoiler l'intérêt derrière le désintéressement ou la contrainte derrière la liberté, mais de maintenir au contraire cette tension propre à ce phénomène résolument total que constitue le don. Comme le souligne Alain Caillé, « ce qui confère à l'analyse plus qu'esquissée par Mauss son énorme puissance potentielle, c'est qu'elle ne se donne pas comme le résultat d'une construction spéculative, mais comme dévoilement de la complexité du réel lui-même » [2000, p. 53]. Et si le don ne « marche » ni à l'*illusio* ni sous le seul registre du donnant-donnant, bref de l'équivalence – qu'elle soit pensée sur

---

21. Bourdieu en conclut ainsi qu'à la question scolastique de savoir si le désintéressement et la générosité sont possibles, il faut substituer « la question politique des moyens qui doivent être mis en œuvre pour créer des univers dans lesquels, comme dans les économies du don, les agents et les groupes auraient intérêt au désintéressement et à la générosité » [1997, p. 240]. Bref, de constituer des habitus désintéressés.

22. Morale qui, comme le rappelle Sylvain Dzimiria [2007], n'est pas celle de Mauss.

le modèle du calcul utilitaire ou du principe mécanique de réciprocité –, c'est justement parce qu'il est à la fois et paradoxalement obligé et libre, intéressé et désintéressé.

*De Dale Carnegie à Alvin Gouldner : le paradoxe du don*

Une tout autre injonction paradoxale que celle du dernier Bourdieu peut permettre d'introduire au projet même de la sociologie par le don défendue dans cet ouvrage. Présentons-la avant de préciser les principes généraux de ce regard alternatif sur les mondes sociaux et le fruit des recherches réunies ici qui s'en inspirent.

« *Comment se faire des amis pour réussir dans la vie* » ? – C'est cette question qui sert de titre au *best-seller* publié en 1936 par Dale Carnegie. Ce manuel de savoir-vivre à l'usage des plus ou moins jeunes générations avides de succès dans leur vie personnelle et professionnelle pourrait légitimement être lu comme une version moderne, deux siècles plus tard, du fameux texte de Benjamin Franklin, « Des nécessités qui s'imposent à ceux qui veulent devenir riches » (1736), que Max Weber [2003, p. 21] considérerait comme l'expression dans sa « pureté presque classique » de l'esprit du capitalisme<sup>23</sup>. En effet, à cette question, formulée en clé d'intérêt, Carnegie apporte une réponse au départ résolument utilitariste et instrumentale : si vous voulez réussir dans la vie, intéressez-vous aux autres. Les relations sociales ne semblent ainsi valorisées que pour leur utilité possible, sur le mode d'un détour de production ou d'une accumulation de capital social propres à maximiser l'intérêt de tous ceux qui veulent « réussir dans la vie », principalement en affaires.

Néanmoins, comme le montrent Alain Caillé [2006] et Jacques Godbout [1992, p. 115-116 ; 2000, p. 167], n'est-ce pas davantage en clé de don que l'injonction de Carnegie mérite d'être comprise ? Dressant la liste des « six moyens de gagner les sympathies des gens », il précise notamment à son lecteur : « Vous vous ferez plus d'amis en deux mois en vous intéressant *sincèrement* aux autres » [1959, p. 59], « faites toujours sentir son importance à votre interlocuteur et faites-le *sincèrement* » [*ibid.*, p. 110]. Ne suggère-t-il pas en fait, plus subtilement, que le seul moyen de se faire des amis, c'est, tout simplement, de les aimer ? Autrement dit, et tel le paradoxe de Carnegie relevé par Caillé et Godbout : la condition pour développer des relations sociales susceptibles de se révéler utiles est de les valoriser d'abord pour elles-mêmes. Or ce paradoxe n'est autre que le paradoxe du don. Il peut s'énoncer ainsi : pour que le don soit « payant » à terme, il ne faut pas qu'il soit fait dans ce but. Ou encore, dans le don, « on gagne à

---

23. Pour une discussion de la thèse classique de Weber en clé de don, voir la contribution de Marcel Hénaff, « L'éthique catholique et l'esprit du non-capitalisme ».

condition de ne pas être intéressé à gagner, de ne pas adopter le schéma de l'intérêt individuel, de ne pas calculer » [Godbout, 2000, p. 167]. Il est donc pleinement légitime d'affirmer que le don, même s'il ne repose sur aucun calcul, est réaliste et efficace. En ce sens, Mauss avait raison : il n'y a pas de don gratuit, sans retour. Néanmoins, si le don est réaliste *parce qu'il y a retour*, le don existe parce que, pour qu'il y ait retour, *il ne doit pas être fait dans ce but*. C'est à cette condition que le don enclenche la spirale du don, que le don appelle le don. C'est à cette condition qu'il fabrique du rapport social et, conjointement, qu'il est « payant ».

Or ce paradoxe, Alvin Gouldner l'avait déjà dégagé dans un article peu connu et pourtant essentiel, « The importance of something for nothing » [1975a]. Il faut y revenir, tant cet article, à la suite du texte plus connu « The norm of reciprocity » [1975b], permet de préciser la nature de la synthèse sociologique à laquelle peut prétendre une sociologie par le don.

*La réciprocité ou l'empire du rien sans rien.* – Comme le sociologue américain le montre, la « norme de réciprocité » est bel et bien une norme fondamentale des relations sociales<sup>24</sup>, ou, pour l'exprimer dans son langage fonctionnaliste, l'une des conditions du maintien des systèmes sociaux. Néanmoins, il s'agit bien pour Gouldner d'une norme, c'est-à-dire d'une règle normative, propre à motiver l'action, et non d'un principe formel, construit par l'analyste, qui résiderait en quelque sorte derrière les pratiques sociales. De plus, cette norme engage une pluralité de motivations possibles, souvent mêlées. En effet, un échange régi par la réciprocité peut s'accomplir autant en raison d'un endettement passé, d'une éventualité de bénéfices futurs ou d'un sentiment présent d'obligation. Qu'il s'agisse d'une dette à régler, d'un intérêt à satisfaire, ou d'une obligation à respecter, le champ de la réciprocité couvre ainsi une riche gamme de pratiques sociales<sup>25</sup>.

Gouldner souligne néanmoins que l'*Homo reciprocus* n'est pas sans air de famille avec l'*Homo œconomicus*. En effet, peu de sociétés autres que la nôtre manifestent une telle dévotion, presque exclusive, pour cette norme. Le marché n'est-il pas l'une des institutions les plus rationnelles que l'homme ait développées pour combiner les prestations réciproques de chacun, en abandonnant à un mécanisme impersonnel le soin de déterminer la part qui leur est due au regard de leurs contributions personnelles [1975a, p. 265] ? Plus généralement, *Homo reciprocus* n'est pas étranger à l'univers utilitariste et instrumental moderne tant il se définit par ce qu'il a fait, fait ou fera, par son utilité et sa fonction, et non par ce qu'il est. Pour autant, si l'intérêt préside en grande partie à la réciprocité, sa

---

24. Gouldner l'érige même au rang d'universel anthropologique et sociologique, comparable en cela à la prohibition de l'inceste [1975b, p. 242].

25. D'autant plus que cette dette peut être monétaire ou morale, cet intérêt matériel ou spirituel, cette obligation statutaire ou contractuelle, formelle ou informelle – qu'il s'agisse d'obligations professionnelles, de celles propres aux rôles de père, de mari, de mère ou d'épouse, etc.

force socialisante repose sur sa capacité à dompter en quelque sorte la force désocialisante de l'intérêt [1975b, p. 246]. En effet, aucune relation sociale, aucun échange selon Gouldner ne pourrait prendre naissance si l'on n'avait pas l'assurance que le premier pas fait en direction d'autrui sera payé de retour<sup>26</sup>. Or, dès lors que cette norme est intériorisée et avec elle les obligations qu'elle impose, une certaine confiance peut s'instaurer entre ceux qui, selon le modèle hobbesien, se défiaient mutuellement, et une relation s'initier par une prestation unilatérale qui enclenche ainsi un cycle, éventuellement durable, de réciprocité<sup>27</sup>. Par ailleurs, si la norme de réciprocité peut ainsi constituer un *starting mechanism*, sa vertu réside avant tout dans sa capacité à assurer le maintien des relations sociales. D'une tout autre façon que Bourdieu, Gouldner souligne l'importance du temps qui s'écoule entre la première prestation et son retour. Durant cette période, la norme de la réciprocité structure les relations sociales sous le registre de la dette. Obligeant ainsi moralement les hommes à marquer leur gratitude, ou au moins à faire la paix, avec leurs bienfaiteurs, elle en assure la permanence et la viabilité<sup>28</sup>.

*Au-delà de la réciprocité : « Something for nothing ».* – Néanmoins, cette norme de réciprocité n'est pas pour autant exclusive et suffisante pour initier ou perpétuer des relations sociales. C'est la raison pour laquelle Gouldner suggère que toutes les sociétés humaines en pallient les limites par une seconde norme, qu'il nomme la norme de bienfaisance. À la différence de la première, celle-ci ne repose pas sur le donnant-donnant ou le « rien sans rien » – *tit for tat* –, mais au contraire sur le « quelque chose pour rien » – *something for nothing*. Alors que la réciprocité, toujours conditionnelle, met l'accent sur l'obligation de rendre, la bienfaisance, elle, se caractérise par son inconditionnalité, qui se traduit par son obligation propre : l'obligation de donner<sup>29</sup>. Si elle s'applique d'abord à ceux qui sont incapables d'entrer dans une relation de réciprocité – comme dans le cas

---

26. D'où le classique « Toi d'abord ! » ou la fameuse stratégie du *free rider* dégaagée par Mancur Olson dans son étude des paradoxes de l'action collective, et travers elle toute la littérature sur le fameux dilemme du prisonnier.

27. La réciprocité permet ainsi de convertir l'égoïsme en altruisme, du moins un altruisme intéressé. Tel est d'ailleurs, comme l'auteur le rappelle, le modèle benthamien de l'harmonisation artificielle des intérêts.

28. L'auteur en conclut que les fondements du maintien des systèmes sociaux doivent non seulement être recherchés dans les mécanismes qui contraignent ou motivent les hommes à respecter leurs devoirs et à payer leurs dettes, mais aussi ceux qui les conduisent à rester mutuellement endettés ainsi que ceux qui empêchent le règlement intégral de ces dettes. De ce point de vue, la norme de réciprocité ne suppose pas toujours l'équivalence. Sa force de lien repose davantage sur les différentes formes d'endettement mutuel qu'elle contribue à engendrer.

29. La notion romaine de « clémence », la charité des chrétiens ou la magnanimité du « noblesse oblige » en sont autant de manifestations historiques classiques. La partie V de ce livre consacré à la médecine questionne d'une façon très suggestive les ressorts et les ambiguïtés du « don de soin ». Voir aussi les contributions consacrées à la philanthropie, à l'action humanitaire et à la protection sociale (parties III et IV).

typique des relations parents-enfants –, elle se manifeste également dans bien d'autres systèmes sociaux. Ainsi du monde de l'entreprise.

Pour Gouldner, le capitalisme moderne ne saurait assurer sa stabilité en s'appuyant exclusivement sur la norme de réciprocité – le donnant-donnant – qui préside à la relation salariale. Il la doit au contraire en grande partie au fait que les entreprises modernes allouent à leurs salariés des biens, bénéfices, avantages qu'elles ne leur doivent formellement pourtant pas et qui ne rémunèrent ou ne récompensent aucune prestation définie. La « norme de bienfaisance » s'y manifeste pour les salariés sous la forme de ce que Gouldner nomme « une configuration d'indulgence » [1975a, p. 264]. Cette « indulgence » qu'ils attendent de leurs employeurs ne concerne pas les salaires qu'ils reçoivent en contrepartie de leur travail, mais davantage l'attention que les patrons prêtent à la satisfaction de leurs besoins et à leurs attentes, en l'absence justement de tout droit légitime à l'exiger : une surveillance du travail pas trop tatillonne, une « seconde chance » offerte à la suite d'une erreur ou d'un échec, la possibilité d'occuper un poste moins difficile à la suite d'un accident, une certaine souplesse dans l'application des règles et l'interprétation des obligations statutaires afin de leur permettre de remplir leurs obligations extraprofessionnelles<sup>30</sup>, l'autorisation d'utiliser pour son usage personnel les outils de l'entreprise et d'acquérir avec un tarif préférentiel ses produits, etc. Pour l'exprimer autrement, si ce système social que constitue l'entreprise capitaliste tient, c'est parce qu'elle permet aux travailleurs de recevoir davantage que ce qui leur est contractuellement et statutairement dû. *Something for nothing*<sup>31</sup>.

Plus généralement, comme la norme de la réciprocité mais tout autrement qu'elle, la norme de la bienfaisance constitue une machine à créer des obligations et donc à fabriquer du lien social. En valorisant diverses formes d'engagement ou de prestations à l'égard d'autrui – même en l'absence de contribution passée ou de perspective de bénéfices futurs –, elle opère comme une sorte de « mécanisme de "crédit" » qui élargit le stock des obligations en cours au sein d'un système social et assure une assistance même à ceux qui sont considérés comme incapables de s'inscrire dans une relation de réciprocité » [*ibid.*, p. 274]. De même, cette norme permet de mettre fin aux « cercles vicieux des interactions sociales ». En valorisant,

---

30. Par exemple, pouvoir quitter le travail plus tôt pour prendre soin d'un enfant malade.

31. Et on peut regretter que le néomarxiste Gouldner n'ait pas cherché dans ses enquêtes à savoir si l'entreprise capitaliste ne tient pas aussi parce que les salariés eux-mêmes donnent à leur employeur davantage que ce que leur contrat et leur statut stipulent, sans exiger non plus de contrepartie. Lacune ici comblée par Sylvie Malsan, qui explore la signification de la dette entre travailleurs et employeurs dans le contexte des licenciements collectifs. Mais, plus généralement, on pourrait également montrer que les entreprises ne tiennent que par ce que Jacques Goudbout nomme, j'y reviendrai, un « endettement mutuel positif ». Sur cette notion appliquée aux réseaux familiaux, voir la contribution de Jacques Godbout, et sur la part du don dans le monde du travail, la première partie de ce livre avec les contributions de Norbert Alter, de Jacques Godbout, d'Hervé Marchal et de Jocelyne Porcher, et, dans le domaine du travail social, celle de Paul Fustier.



lorsque le bénéficiaire se refuse à donner en retour, une attitude compréhensive et indulgente, elle incite le bienfaiteur à juger ce resquilleur avec mansuétude<sup>32</sup>, plutôt que de lui appliquer l'implacable réciprocité de la loi du talion – au risque de basculer dans le cycle de la violence ou de la vengeance. Enfin, cette norme constitue un mécanisme propre à initier, et pas seulement à maintenir ou à pacifier, les relations sociales. Cette dernière fonction, Gouldner la présente sous la forme d'une métaphore automobile : la norme de bienfaisance est la clé qui, en allumant le dispositif de démarrage – la norme de réciprocité – met en route le moteur – le cycle des échanges mutuels. Cette métaphore permet de dépasser une trop forte opposition entre réciprocité et bienfaisance. Et nous dirige vers le don et son paradoxe constitutif.

*Réciprocité/bienfaisance et le paradoxe du don.* – En effet, c'est parce que ces deux normes sont imbriquées l'une dans l'autre que la seconde peut accomplir cette fonction d'initiation de relations durables. Ainsi, un individu peut accomplir une action motivée par la norme de bienfaisance – sans considération aucune pour les prestations déjà reçues ou pour celles qu'il serait en droit d'attendre –, et cette action bénigne produire des conséquences qui se déploieront bien au-delà de ce que prescrit cette norme. En effet, son bénéficiaire peut légitimement l'interpréter en clé de réciprocité et se sentir par conséquent obligé d'effectuer une prestation en retour. Bref, alors que le bienfaiteur a placé son action dans son « compte de bienfaisance », le bénéficiaire l'a placé dans son « compte de réciprocité ». Dès lors, si ce dernier acquitte ce qu'il ressent comme une dette, le donateur bienveillant, qui ne demandait rien, éprouvera de la gratitude pour ce geste et pourrait bien, en remerciement, poursuivre l'échange, etc., dans le cadre d'une relation désormais réciprocaire<sup>33</sup>.

Le point essentiel ici – et il est implicitement polémique – est que ce n'est pas parce que telle action a eu pour conséquence de donner naissance à une relation de ce type – un échange réciproque – qu'elle a été motivée par la norme de réciprocité. L'effet ne donne pas *a posteriori* l'intention. On ne saurait déduire du fait du retour une intention de retour, comme si *ce qui circule* – une prestation suivie d'une contre-prestation – donnait le

---

32. Par exemple sur le modèle chrétien de la longanimité de Job ou du commandement du Christ de tendre l'autre joue. Gouldner rappelle que Lao-Tseu s'opposait dans les mêmes termes à l'éloge de la réciprocité de Confucius [1975a, p. 283].

33. Gouldner évoque une autre forme intéressante d'articulation entre ces deux normes qui intègre, cette fois, la question de la temporalité de l'échange. Une prestation motivée par la bienfaisance – parce que le receveur se trouve dans l'incapacité de rendre – peut, lorsque cette incapacité a disparu et que le donateur éprouve le besoin d'être aidé à son tour, donner lieu à une demande de sa part. Ainsi une même action peut-elle être interprétée, à deux moments différents, alternativement selon l'une de ces deux normes : « Un investissement qui était tout d'abord placé sur un compte nommé “dons”, dans sa colonne comptable “perte”, peut très bien, lorsque la fortune des protagonistes a tourné, être transféré sur le registre “payable à vue”, engagement à payer » [*ibid.*, p. 277].

*sens de ce qui circule* pour les partenaires<sup>34</sup>. Ce serait confondre la norme de réciprocité, régie par l'obligation de rendre, avec la norme de bienfaisance, régie elle par l'obligation de donner. Ou plutôt, ce serait décrire un fait intentionnel – la première prestation en tant qu'elle est dotée d'une certaine signification pour celui qui l'accomplit – en le rapportant au fait brut de la réciprocité – « ça circule », « ça échange ». Et à l'inverse, l'intention manifestée ne saurait à elle seule permettre de déterminer l'effet produit et le type de relation qu'elle contribue à nouer. Si cette distinction entre l'intention de l'action (sa motivation) et ses effets (ou conséquences) est essentielle pour l'analyse de tous les types de pratique ou de relation sociale, elle l'est tout particulièrement pour l'étude du don. Or, selon Gouldner, si Mauss a parfaitement saisi que la force du lien engendré par le don repose sur l'articulation entre ces deux normes de bienfaisance et de réciprocité, il n'a pas clairement distingué, d'un point de vue conceptuel, entre la motivation de l'action bienfaisante et ses conséquences non voulues. S'opposant, en mettant l'accent sur l'énigme de l'obligation de rendre, au modèle du « don pur » de Malinovski, il aurait en quelque sorte substitué une norme à l'autre, considérant que ce qui paraissait relever pour celui-ci de la norme de bienfaisance ne constituait qu'un cas de réciprocité. « Passant à côté du fait qu'une action *initiée* conformément à la norme de bienfaisance est susceptible de conduire à des interactions durables conformes à une tout autre norme, celle de la réciprocité » [1975a, p. 299], Mauss serait ainsi responsable, du moins en partie, de cette interprétation strictement réciprocitaire du don qui domine les sciences sociales.

## **Le don comme étalon positif et normatif des relations humaines**

Peu importe ici de savoir si la critique adressée à Mauss est parfaitement justifiée. Elle manifeste en fait une interprétation maussienne de Mauss tant elle permet de souligner le caractère fondamentalement hybride du don. Et intrinsèquement paradoxal. Ce paradoxe, avec et contre Mauss, Gouldner l'a parfaitement perçu. Il note ainsi : « Le don qui a le plus de chance de frapper l'attention est celui qui n'est pas eu besoin d'être accompli en raison d'un endettement passé, d'une ambition future ou d'un sentiment présent d'obligation. Le paradoxe consiste en ceci : aucun don ne rapporte autant que le don gratuit, le don accompli sans condition » [*ibid.*, p. 277]. Pas besoin ici d'*illusio* ou de calcul conscient ou inconscient pour résoudre cette apparente contradiction. On retrouve là tout simplement le paradoxe de Carnegie, c'est-à-dire le paradoxe du don lui-même.

Il ne s'agit pas là d'un paradoxe particulièrement sophistiqué ou « gratuit », mais de la formulation d'un fait empirique maintes fois observé, mais

---

34. Pour une démonstration analytique, voir Vincent Descombes [1996].

que la sociologie, chaussant de mauvaises lunettes, manque à voir. Ce que Gouldner a montré pour le monde des entreprises peut ainsi être généralisé. Sans cette dimension de gratuité – *something for nothing* – aucune institution et plus généralement aucune relation ne tiendrait. Aucune administration ne fonctionnerait sans un minimum de dévouement à l'esprit du service public, aucune association ne survivrait si ses militants n'étaient là que pour se servir, aucune vie de famille, aucune relation amoureuse ou amicale ne serait viable si chacun ne s'y engageait qu'au vu des bénéfices (matériels, sexuels, affectifs, etc.) qu'elles pourraient procurer. Mais, en même temps, comme le souligne Alain Caillé, « seule la gratuité déployée, l'inconditionnalité sont susceptibles de sceller l'alliance qui profitera à tous et donc au bout du compte à celui qui aura pris l'initiative du désintéressement<sup>35</sup> » [2000, p. 51]. Bref, c'est souvent lorsque tout le monde donne que tout le monde gagne [Caillé, 1994b].

Le don, pour l'exprimer dans les termes de Gouldner, ne fait donc lien que parce que s'y mêlent bienfaisance (ou générosité) et réciprocité. Ou plus précisément parce que, dans le don, cette articulation se structure sous une forme spécifique : l'obligation de donner, propre à la norme de bienfaisance, est première par rapport à ce qu'exige la norme de réciprocité, l'obligation de rendre. Il est tentant de généraliser cette perspective pour clarifier l'ambition d'une sociologie par le don. Si la force de lien caractéristique du don repose sur ce mode d'articulation entre ces deux normes, n'est-il pas possible d'analyser une large gamme des relations humaines en étudiant comment chacune d'entre elles se rapporte à une forme spécifique de configuration entre ces normes, ou, pour le dire dans le langage du don, comment elle fait sa part respectivement à l'obligation de donner et à l'obligation de rendre ? C'est bien à un tel projet qu'invite l'ouvrage que nous proposons ici au lecteur<sup>36</sup>.

Dans cette perspective, analyser la société en clé de don ne consiste pas seulement à se donner un objet – le don – et à l'étudier pour lui-même et en en déclinant les différentes modalisations : le don d'organes, le don d'hospitalité, le don humanitaire, le don de soin, etc. Chausser les lunettes du don ne saurait pas davantage conduire à opposer à ceux qui affirment

---

35. En ce sens, le régime du don est celui de l'*inconditionnalité conditionnelle*. Il se distingue ainsi de celui de la bienfaisance – ou du « don sublime », unilatéral – qui relève davantage de l'*inconditionnalité inconditionnelle*. Et de celui de la réciprocité qui, régi par le *do ut des*, repose sur ce que l'on peut nommer une *conditionnalité inconditionnelle*. Pour une présentation et une application de ces notions de conditionnalité et d'inconditionnalité, voir Caillé [2000, chap. IV] et ma contribution au présent ouvrage qui propose d'étudier les différentes formes historiques de la protection sociale à travers la tension constante entre ces deux pôles.

36. Le lecteur pourra lire, en postface, quelques éléments de théorisation et de modélisation d'un tel projet, sous la forme d'une esquisse de formalisation des grammaires de la relation humaine en clé de don. L'axe générosité-réciprocité que nous privilégions n'épuise pas cette sociologie par le don, et il n'a de pertinence que s'il parvient à intégrer d'autres polarités constitutives du don qui sont au cœur de nombreuses contributions à cet ouvrage, notamment la tension entre liberté et obligation ou entre rivalité et alliance.

qu'il n'est nulle part ou, au mieux, qu'il n'est qu'un vestige d'époques révolues, qu'il est toujours et partout, avec la même prégnance et la même intensité. Ou, pour le dire autrement, affirmer qu'il constitue l'opérateur fondamental de la sociabilité humaine ne signifie pas que, si l'argent ne fait pas le bonheur, le don ferait « société ». À lui seul. En effet, le don n'est qu'une modalité particulière du rapport social. Mais, en même temps, ses autres modalités ne peuvent être comprises sans lui et peuvent aisément, d'un point de vue analytique, s'en déduire<sup>37</sup>. C'est donc un regard alternatif sur le monde social qu'il s'agit d'adopter afin de montrer en quoi il permet, dans le sillage de Mauss, de dégager certains des ressorts essentiels de la relation humaine.

### *La sociologie par le don, une sociologie relationnelle et compréhensive*

Se dessine ainsi une façon de pratiquer la sociologie certes originale, mais somme toute assez fidèle au programme tracé par la tradition sociologique<sup>38</sup>. En effet, la démarche anti-utilitariste ici défendue – refusant de faire du régime de l'échange le modèle de toute relation et de l'intérêt l'unique motivation de l'agir – renoue avec l'intuition fondamentale de Durkheim selon laquelle les sociétés humaines sont fondées sur des bases morales. Alors que les sociologies qui dominent aujourd'hui manifestent une défiance presque systématique quant à la moralité propre aux relations humaines, conçues comme une sorte de *no man's land* normatif<sup>39</sup>, la sociologie par le don prend au contraire appui sur la normativité intrinsèque qui découle de certains modes de relation des hommes entre eux.

---

37. Ce qui laisse ouverte la question de savoir si cette priorité accordée au don ne se justifie pas également d'un point de vue non plus seulement analytique mais anthropologique, voire éthologique. Marcel Hénaff rappelle ainsi cette histoire d'un vieillard de Nouvelle-Guinée qui avait vu arriver le premier Blanc : « La question s'était posée de savoir si l'être étrange venu un jour les visiter était un humain ou un de ces monstres blêmes de nature cannibale dont parlaient les légendes ; [les membres du village] lui présentèrent des cochons, en réponse il offrit des coquillages précieux. Alors ils décidèrent qu'ils avaient bien affaire à un homme véritable, semblable à eux » [Hénaff, 2002, p. 176-177]. Par conséquent, il n'est pas illégitime de mobiliser également le don comme un étalon normatif et pas seulement descriptif des relations humaines. C'est du moins ce qui apparaît dans certains des textes réunis dans cet ouvrage. De ce point de vue, si l'on considère que la relation de don constitue le milieu au sein duquel se déploient les formes proprement humaines d'individuation et de socialité, on peut non sans raison reconnaître en elle le site originel d'une morale autonome et d'exigences normatives propres qui constituent autant de ressources pour une critique des structures et des institutions sociales. Sur ces questions, voir Chaniel [2001] et Rawls [2002].

38. Pierpaolo Donati [2004] le rappelle clairement : « Le lieu géométrique de la tradition sociologique classique est à la fois implicite et, encore aujourd'hui, mal compris : il s'agit du caractère relationnel des faits sociaux. »

39. Cette défiance est par ailleurs au cœur de bien des sociologies critiques modernes. Comme le rappelle Patrick Pharo, c'est bien à cette conception sceptique, voire prosaïque, des structures normatives que s'est rangée la sociologie de Bourdieu, et, précise-t-il, ce n'est pas sans raison qu'« on a souvent et justement reproché à Bourdieu d'avoir construit sa sociologie sur une anthropologie hobbesienne, on pourrait même dire spencérienne ou darwinienne, qui voit dans la lutte pour les utilités ou la distinction l'alpha et l'oméga de la vie sociale et de la rationalité pratique » [2006, p. 419].

*Une sociologie normative de la relation humaine.* – Cette intuition fondamentale est en effet au cœur de l'ensemble des sociologies classiques qui ont tenté de dépasser l'opposition entre individualisme et holisme, en développant une sociologie résolument relationnelle ou intersubjectiviste. À ce titre, parmi les classiques, la sociologie de l'action réciproque (*Wechselwirkung*) et des formes d'association (*Vergellschaftung*) de Simmel, cet interactionnisme à la fois méthodologique et ontologique, occupe à l'évidence une place d'honneur. Comme le suggère Frédéric Vandenberghe, « si chez Hobbes, la société se présente comme la guerre de tous contre tous, on pourrait dire que, chez Simmel, elle se présente comme la synthèse de tous avec tous » [2001, p. 44]. En ce sens, la production de l'ordre social relève bien d'un processus endogène, de cette « synthèse sociale » qui s'opère dès lors que les individus entrent en relation les uns avec, pour et contre les autres<sup>40</sup>. Parmi les pères fondateurs de la sociologie américaine, les pragmatistes, G. H. Mead [1934] ou C. H. Cooley [1902] et à travers eux J. Dewey, ont souligné non seulement combien ce n'est que dans le site de l'intersubjectivité – par l'action commune et la communication – que s'instituent conjointement le soi et la société, mais aussi en quoi des idéaux moraux sont posés dans la structure même de l'interaction humaine. L'anthropologie et la sociologie développées par Mauss doivent être interprétées dans le même sens. Identifiant, à l'instar de Simmel, le social « à la présence de ces actions et réactions, de ces interactions » par lesquelles se tissent les relations humaines [1969, p. 142], il prolonge l'intuition de son oncle, trouvant en quelque sorte dans le don la force normative au principe de la socialité humaine, le « roc » d'une intersubjectivité authentiquement humaine. Opérateur et symbole de l'alliance, le don est tout à la fois force d'association, de socialisation et d'individuation. En donnant, le donateur fait don de lui-même, affirme son individualité, la valeur de sa personne, tout en devenant symboliquement membre d'une totalité sociale qu'il contribue par son geste à instituer. Le geste du don et le lien qu'il tisse instituent conjointement le Je, le Tu et le Nous<sup>41</sup>.

La théorie sociologique contemporaine a-t-elle prolongé cette inspiration indissociablement intersubjectiviste et normative ? En partie, mais en partie seulement. La sociologie phénoménologique d'Alfred Schütz [Cefai, 1998], l'analyse ethnométhodologique de la production locale de l'ordre [Garfinkel, 1967] et l'étude goffmanienne de l'ordre de l'interaction [Goffman, 1974]

---

40. Simmel [1999, p. 73-75]. La normativité interne des relations humaines, Simmel la mobilisera dans son analyse critique des formes sociales – notamment les relations marchandes et monétaires – qui, en objectivant les rapports humains, conduisent chacun à ne percevoir autrui que comme un simple porteur de rôle, le support d'une fonction, bref comme un moyen, la relation entre les hommes se transformant ainsi en relation entre les choses. Voir également sa digression sur la fidélité et la gratitude, où il montre que la disposition psychique propre à la fidélité, visant à la prolongation de la relation pour elle-même, compte parmi les conditions *a priori* de la société [*ibid.*, p. 572].

41. Sur les liens entre la sociologie de Mauss et de Simmel, voir Papilloud [2003].

participent de cette démarche. Plus généralement, inspirés par Simmel et le pragmatisme, les interactionnistes et, avant eux, la pépinière sociologique de Chicago peuvent en partie être enrôlés dans cette voie alternative, en dépit de leur empirisme et de leur situationnisme, certes décapant mais souvent mutilant tant en termes normatifs que théoriques. Du point de vue d'une sociologie de la relation, le fonctionnalisme, et à travers lui l'œuvre de Talcott Parsons, constitue une entreprise paradoxale : un relationnisme généralisé sans théorie de la relation – où à tout le moins les relations paraissent totalement façonnées par les impératifs fonctionnels propres aux différents systèmes sociaux [Donati, 2004 ; Chaniel, 2007]. En Allemagne, la synthèse élaborée par la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas [1987] et par la théorie de la lutte pour la reconnaissance développée par Axel Honneth [2000] ont, dans une veine plus philosophique, frayé une voie originale dans cette même direction. Enfin, au sein de la sociologie française, l'intuition durkheimienne, longtemps prisonnière de sa réduction fonctionnaliste ou critique – notamment autour de Bourdieu –, n'a été réinvestie que récemment, notamment dans le sillage de la sociologie morale française contemporaine, qu'il s'agisse par exemple des travaux de Patrick Pharo [1997, 2004] ou de ceux menés autour de Luc Boltanski et Laurent Thévenot [1991]. Une dernière voie, frayée dans le prolongement du neveu de l'oncle, Marcel Mauss, est celle suivie par le MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales), qui articule une critique de l'utilitarisme généralisé en sciences sociales et l'approfondissement d'un paradigme alternatif, le paradigme du don. C'est elle, pour l'essentiel, qui est présentée dans cet ouvrage.

*Décrire ce qui circule entre les hommes : des biens, des mots, des symboles.* – Néanmoins, pointer ainsi des filiations communes ou des airs de famille ne permet pas de dégager assez nettement ce qui fait l'unité de cette constellation sociologique<sup>42</sup>. Et à l'inverse, le risque est grand de noyer la sociologie par le don dans un relationnisme – ou un interactionnisme – convenu et indifférencié. Certes, ce que le don donne à voir, c'est bien, pour l'exprimer dans les termes de Simmel, cet « éternel flux et bouillonnement » qui lie les individus et les groupes les uns aux autres. Bref, rien d'autre que le social *in statu nascendi*, en train de s'accomplir à travers ces actions réciproques par lesquelles des relations se nouent et se dénouent, des formes sociales plus ou moins durables se composent. Néanmoins, même si elle est constamment attentive aux relations sociales, la sociologie par le don ne porte pas directement son regard sur la relation, *mais sur ce qui y circule* : l'objet de l'étude n'est pas la relation en tant que

---

42. J'ai tenté ailleurs de montrer en quoi cette unité pouvait être dégagée dans la perspective, négative, d'un « contre-Hobbes » sociologique et, positive, d'une sociologie de la reconnaissance [Chaniel, 2007].

telle, mais ce qui circule entre les termes de la relation (Godbout). En ce sens, elle se distingue de la tradition interactionniste. Bien sûr, ce ne sont pas seulement des biens ou des services qui circulent parmi les hommes, mais aussi des paroles, des gestes, des regards. Mais, d'une part, toute prestation et contre-prestation matérielle, qu'il s'agisse de cadeaux, d'argent, d'hospitalité, s'accompagne de paroles données, reçues et rendues<sup>43</sup>. D'autre part, déchiffrer, quoi qu'elles mettent en jeu, les interactions en clé de don, c'est justement faire éclater cette opposition stérile entre l'étude de ce qui circule matériellement – et qu'il faudrait abandonner aux économistes – et celle des rapports sociaux – qui eux seuls relèveraient du champ de la sociologie, dont l'objet serait alors un monde sans objets<sup>44</sup>.

S'opposer à ce grand partage, c'est penser conjointement, dans un même cadre d'analyse, circulation matérielle et circulation qu'on nommera « symbolique ». Vue du don, toute relation est en effet médiatisée par des symboles et ce sont bien ces symboles (*sumbolon* – signes de reconnaissance) – un mot, un cadeau, un coup de main<sup>45</sup> – qui scellent l'alliance. Et c'est la raison pour laquelle il y a aussi une part de don dans l'échange marchand. Car le marché est aussi relation.

*Comprendre le sens de ce qui circule : intentions et relations.* – Le don, en invitant à décrire ce qui circule, donne donc à voir d'abord des symboles. Mais si l'on se penche de plus près, les lunettes du don nous apprennent à lire ces symboles. Non sous la forme de structures formelles et désincarnées, mais plus directement par la compréhension du sens de ce qui circule pour les acteurs. De ce point de vue, comme le suggérait Merleau-Ponty, ce moment phénoménologique du vécu est essentiel. En premier lieu, ce regard inductif ouvre à la multidimensionnalité de l'action et de ses motivations, plutôt que de les rabattre sur une forme ou un motif uniques déduits d'une axiomatique préalable, notamment celle de l'intérêt ou du pouvoir. En second lieu, toute observation de la circulation des choses qui en met entre parenthèses le sens pour les acteurs est vouée, par une sorte d'illusion cinématique [Testart, 2007], à ne voir que la quantité de choses qui circulent.

---

43. De ce point de vue, l'analyse des interactions verbales gagnerait à s'appuyer sur la grammaire du don de paroles où se déploie tout autant la triple obligation dégagée par Mauss. Voir ici le texte d'Alain Caillé où il relit notamment Goffman dans cette perspective.

44. En effet, comme le rappelle Jacques Godbout [2000, p. 14], « ce qui circule est habituellement appréhendé dans le cadre du modèle marchand, c'est-à-dire en référence à une matrice non relationnelle, une matrice où l'on a extrait – *disembedded* comme dit le sociologue Mark Granovetter à la suite de Karl Polanyi – de la relation ce qui circule pour essayer de l'expliquer en soi, en postulant l'existence d'une seule catégorie de relation sociale, d'un sens univoque accordé aux liens sociaux : l'intérêt ». Et comme nous l'avons nous-même souligné, une telle séparation est au cœur de l'imaginaire moderne : les choses matérielles d'un côté, les liens affectifs de l'autre. D'une autre façon, Bruno Latour nous rappelle également aujourd'hui, après d'autres, toute l'importance que la sociologie doit accorder aux objets.

45. Ou même le médicament, à la fois don et symbole, comme le montrent ici Dominique Bourgeon et Alain Caillé.

D'où sa manie de faire les comptes de ce qui passe de main en main. Bref de postuler à plus ou moins long terme une règle sinon de l'équivalence, du moins de la réciprocité<sup>46</sup>.

Mais, comme nous l'avons rappelé, il ne s'agit pas de substituer le don à la réciprocité. Au contraire, étudier les relations humaines en clé de don consiste à explorer ses différentes grammaires, ses différentes configurations à partir de leur articulation entre le pôle de la générosité (le « donner ») et celui de la réciprocité (le « rendre »). Dès lors, les lunettes du don permettent d'appréhender la pluralité des intentions et des motivations des pratiques sociales. Et le sociologue ne peut prétendre en avoir *a priori* la clé ultime. En accordant la priorité au sens de ce qui circule entre les hommes, rappelle Jacques Godbout [2000, p. 13-16], le chercheur navigue en permanence entre la naïveté et le cynisme dans l'écoute des acteurs : « Il n'est donc pas question de nier que les gens (se) mentent parfois, ou qu'ils (se) construisent des justifications qui ne correspondent pas à la réalité ou à la véritable motivation de leurs actes. En l'occurrence, il est sûrement vrai que parfois on donne pour recevoir (consciemment, ou plus ou moins consciemment – et avec plus ou moins de honte aussi, car il y a une norme du don) ou que l'on donne pour dominer l'autre, et que, évidemment, on ne va pas nécessairement le dire à l'enquêteur (ni à soi-même d'ailleurs). »

Comment alors discriminer, comment répondre à la question qui hante les analystes du don moderne : comment être sûr de la qualité de l'intention ? Peut-être est-ce, comme le propose également Godbout, la pertinence de la question elle-même qui pose problème. Peut-on, voire doit-on, chercher à s'assurer de la qualité de l'intention ? Vouloir trouver une réponse à cette question de l'intention revient à adopter une approche déterministe qui ferme plus qu'elle n'ouvre le questionnement sociologique et le travail de terrain. Plus encore, elle consiste à vouloir éliminer l'incertitude – pourtant relevée par Bourdieu dans l'expérience du don, mais immédiatement minimisée –, « ce saut dans l'inconnu que constitue le don, ce risque de la relation inhérent au don ». Bref, à rechercher les conditions pour que le phénomène étudié n'existe plus ! Le soupçon de l'intérêt demeurera toujours potentiellement présent dans le don. Néanmoins, la réponse à la question soulevée – si réponse il y a – repose d'abord sur le travail empirique, et avec lui sur une attention particulière à ce que tant Lévi-Strauss que Bourdieu ont chassé ou soupçonné : la liberté du don, et à travers elle

---

46. Et peu importe alors si cette réciprocité est visée consciemment, sur le registre du donnant-donnant utilitariste, ou si elle résulte d'un calcul inconscient et de la contrainte des structures. Dans le premier cas, l'intention attribuée – la perspective d'un gain futur – est satisfaite au regard du déroulement réel de l'échange. Dans le second, la réalité de l'échange contredit l'intention manifestée – en termes de générosité, de gratuité ou de liberté –, mais pour mieux satisfaire au principe placé derrière l'action – le principe de réciprocité. Quoi qu'en disent les agents, leurs pratiques ne peuvent que vérifier, impeccablement – mais toujours *a posteriori* –, cette vérité de l'échange et avec elle celle des relations sociales.



sa capacité à faire lien, à façonner du rapport social justement dans un autre registre que celui du donnant-donnant, bref de l'équivalence, qu'elle soit pensée sur le modèle du calcul utilitaire ou du principe mécanique de réciprocité.

Il faut ici généraliser le propos de Jacques Godbout. Si cette indétermination du sens de l'action est caractéristique du don, elle s'applique en fait à tous les régimes de relation. Le sociologue ne saurait être assuré jamais de la qualité de l'intention, et peut-être a-t-il tort d'être obsédé par la question. Néanmoins, en clé de don, l'exploration du « vocabulaire des motifs » (Gouldner) – ou ce que Jacques Godbout nomme « l'esprit du geste posé » – peut s'appuyer sur la clarification des différents régimes typiques de circulation des biens, services, mots, gestes et attentions qui cimentent les relations humaines.

Mais laissons là ces recommandations méthodologiques. Pour le type de sociologie défendue ici, elles ne sauraient être que trop prescriptives. D'autant plus que chaque contributrice et contributeur y déploie son génie et son savoir-faire propres. Et nous ne saurions nous autoriser à parler à leur place.

### **Pour conclure : ce que ce livre donne à voir**

Un dernier mot tout de même. Conçu comme un manuel de sociologie anti-utilitariste appliqué, cet ouvrage a pour ambition de mettre ce regard singulier sur les phénomènes sociaux à l'épreuve des champs les plus classiques de la sociologie. Qu'il s'agisse du monde du travail et des organisations, de la sociabilité – familiale, amicale, amoureuse –, des questions de genre et d'identité, de la protection sociale et de la solidarité, des associations ou de la philanthropie, du champ de la médecine et de la santé ou encore de la religion, de l'art et de la science, chacune des contributions, rédigées par des spécialistes de ces différents domaines, se propose de montrer ce que le don y donne à voir<sup>47</sup>. Ces textes, déjà anciens ou plus récents, proviennent pour l'essentiel de chercheurs, patentés ou non, qui, de près ou de loin, ont participé ou participent à cette aventure collective et amicale que constitue le MAUSS. D'où le caractère à la fois homogène et hétérogène de ces textes, chacun apportant directement ou indirectement sa contribution propre à la discussion commune du « paradigme du don ».

La *première partie* de l'ouvrage, « Monde du travail, monde du don ? », vient chercher du don là où il est convenu qu'il ne saurait être : dans ces

---

47. Les champs ainsi parcourus n'épuisent pas la matière sociologique à travailler en clé de don. Mais il a fallu faire des choix. Manquent ici notamment des études consacrées plus directement aux domaines de la sociologie politique, du droit, de la communication et des médias, etc.

lieux de profit et de calcul utilitariste que constituent les entreprises, dans ces espaces fonctionnels apparemment régis par les seuls rôles et statuts professionnels. *Norbert Alter* ouvre la danse en montrant combien la triple obligation du donner-recevoir-rendre structure les phénomènes de coopération en organisation, tant dans les relations entre firmes, entre employeur et salariés qu'au sein des collectifs de travail. *Jacques Godbout* prolonge cette perspective en rappelant combien *Homo donator* est, tout autant que l'*Homo strategicus* de Michel Crozier et Erhard Friedberg, au travail dans le monde des entreprises et combien la sociologie des organisations perdrait à le congédier. Il se propose également de montrer, dans un deuxième article, à travers une enquête consacrée aux cadeaux qui circulent dans le monde des affaires, que la rationalité marchande ou instrumentale n'y est pas reine. Mais le monde du travail n'est pas pour autant un jardin enchanté. *Sylvie Malsan*, dans le cadre d'un travail ethnographique mené au sein d'une usine en proie à un vaste plan de licenciements, montre combien l'expérience du licenciement collectif rend saillante la part du don dans l'échange instauré par le contrat de travail, au point qu'elle est ressentie comme une injure morale ineffaçable pour celles qui « se sont données à l'ouvrage » durant de longues années et qui désormais n'ont plus rien à donner. Le lien entre don, engagement au travail et identité professionnelle est autrement abordé par *Hervé Marchal* qui observe comment les gardiens d'immeubles du parc HLM ne peuvent accéder à une identité positive qu'en instaurant, « entre compassion et confusion », des relations de don avec leurs « clients pas comme les autres ». Cette partie se clôt sur une étude consacrée à l'élevage dans lequel *Jocelyne Porcher* pointe en quoi son industrialisation contemporaine dissipe tout sentiment de dette des hommes à l'égard des animaux et rompt le cycle du don qui les liait.

La deuxième partie, « Sociabilités, genre et identités : les liens du don », pourrait sembler plus convenue, puisqu'elle explore en clé de don les relations de sociabilité tissées par la famille, l'amour, l'amitié et l'hospitalité. Elle réserve néanmoins quelques surprises. Pour prendre toute la mesure, déniée par les économistes, de la « part du don » dans la production des richesses, *Ahmet Insel* propose de l'évaluer quantitativement à partir de la valeur économique générée par les relations intra et interfamiliales. Soit au minimum 75 % du PIB ! Dans une tout autre perspective, *Guy Nicolas* rappelle toute la prégnance, trop négligée, du don rituel dans les sociétés modernes à travers une description ethnographique minutieuse de ce phénomène social total que constitue le jeu de la jarretière lors d'un mariage ordinaire en France. *Jacques Godbout* synthétise ensuite ses recherches sur la parenté et les formes de relation qui s'y nouent en étudiant, au regard des principes de circulation des dons qui la régissent, comment elle tient à distance tant le marché que la justice. Quittant la famille, l'ouvrage s'attache à percer quelques-uns des ressorts d'autres formes de sociabilité primaire. La contribution d'*Alain Caillé* aborde ce thème en étudiant le don de paroles,

la conversation, sur le modèle de l'échange cérémoniel, pointant, dans différentes aires culturelles, ses règles rituelles et son enjeu fondamental : celui de l'honneur et de la « face ». La contribution de *Marianne Mesnil* et *Vintila Mihailescu* approfondit ce regard inédit en analysant l'hospitalité – la table des convives – comme un espace d'échange social, lieu d'alliances et de rivalités régi par un code relationnel dont la clé peut être trouvée dans le code même du don. *Serge Latouche* s'attache quant à lui à décrire différents rapports de convivialité en Mauritanie afin de questionner l'opposition convenue entre sphère de gratuité et de générosité et sphère de l'intérêt. La question de l'immigration n'est pas sans rapport avec cette thématique de l'hospitalité. *Julien Rémy* montre en effet, à partir de multiples entretiens, combien la difficulté des jeunes issus de l'immigration à se voir reconnaître une place en France est indissociable de la force de cet imaginaire colonial selon lequel les immigrés et leurs enfants seraient en dette vis-à-vis de leur pays d'accueil, stigmatisant ainsi leur ingratitude à l'égard de ce pays qui hier leur avait tant, voire tout, donné. Cette deuxième partie s'achève sur trois textes consacrés aux relations entre don et genre, bref au sexe du don. *Elena Pulcini* reconstruit la généalogie de cette assignation à résidence du sujet féminin à sa qualité « naturelle » de donatrice et suggère quelques pistes pour libérer les qualités relationnelles des femmes de leur caractère sacrificiel. *Julien Rémy* propose quant à lui une sociologie maussienne de l'amour, où les liens qui se tissent entre masculin et féminin sont saisis autour des jeux de la séduction, de ces « dons jouant » qui nouent alliance et rivalité, articulent réciprocité et générosité. Enfin, *Philippe Rospabé* montre comment et pourquoi les sociétés traditionnelles, à la différence de nos sociétés modernes, prêtent à toute chose un sexe et les fait circuler selon leur genre.

La troisième partie, « État, solidarité et protection sociale : justice et injustice du don », aborde, en clé de don, le monde des institutions et des politiques publiques, principalement dans le champ de la solidarité et de l'assistance sociale. *Alain Guery*, en historien, reconstruit le long parcours historique par lequel l'impôt s'est détaché du don, montrant ainsi comment l'État « moderne » émerge au moment où les libéralités des princes se transforment en prélèvements contraints sur les ressources du pays. Dans une perspective socio-historique, *Philippe Chanial* propose d'analyser les fondements symboliques et les dispositifs institutionnels qui jalonnent l'histoire de la protection sociale en France sous le paradigme du don, en pointant notamment comment chacune de ces formes de solidarité – du don chrétien aux assurances sociales modernes – articule générosité et réciprocité. *Frédéric Cauvet* prolonge et actualise ce travail historique en étudiant sous quel registre – dette, don, contrat, etc. – les bénéficiaires du RMI définissent et vivent leur position, ambivalente, dans l'échange qui les lie à la collectivité. *Paul Fustier* vient enfin montrer combien la singularité du travail social repose sur cette tension constante entre la

volonté d'en « faire plus », afin de nouer des liens personnalisés avec les publics en difficulté, et la nécessité d'éviter de devenir captif d'une chaîne de dons.

De la solidarité sociale institutionnelle au monde des associations, il n'y a qu'un pas. Il est franchi dans la *quatrième partie* de ce manuel intitulée « Association et philanthropie : agir par le don ». Il ne s'agit pas pour autant de célébrer naïvement le monde associatif et/ou le bénévolat comme l'espace naturel du don moderne. Les liens entre don et association sont en fait bien complexes. Pour les démêler, *Jacques Godbout* ouvre la partie en étudiant la spécificité de ce secteur en termes de don aux étrangers, le situant ainsi entre la sphère des liens primaires – régie par le don et non l'intérêt ou la hiérarchie – et celles de l'État et du marché – où prévalent des rapports entre inconnus. *Alain Caillé* prolonge ce travail de définition en présentant une riche typologie de l'extrême diversité des formes associatives au cœur de la société civile mondiale qui se dessine aujourd'hui et en analysant leur contribution à l'invention de nouveaux modes d'engagement politique. Deux autres figures du don aux étrangers sont ensuite abordées. *Ilana Siber* montre, avec et au-delà de Mauss, que l'analyse sociologique du don philanthropique exige de rompre avec la tendance à le rabattre sur l'intérêt ou sur la gratuité et à l'identifier, à l'instar de Richard Titmuss [1971], à un don nécessairement impersonnel et anonyme, pour mieux saisir son rôle dans la formation et l'expression symbolique des identités personnelles et collectives. Bénévolat, malévolat ? *Soizick Crochet* propose quant à elle d'analyser minutieusement l'action humanitaire menée par de grandes ONG et ses contradictions, en se demandant si elle ressort du sacrifice (dans sa version chrétienne) ou de l'échange de dons (dans sa version maussienne).

La *cinquième partie*, « Médecine-santé : soigner, donner, sacrifier », nous conduit du don de soi au don de soin. *Isabelle Marin* souligne tout d'abord combien l'obligation de donner – « il faut bien lui donner quelque chose », disent souvent les médecins – peut conduire dans le traitement de certains cancers à une logique quasi sacrificielle pour les patients. À sa suite, *Dominique Bourgeon* (en collaboration avec *Alain Caillé*) met l'accent sur la dimension symbolique du médicament, en rendant ainsi ses titres de noblesse (sociologique) à l'*effet placebo*, et plus généralement en suggérant d'identifier le médicament à un présent, symbole de l'acte de reconnaissance médical. Deux contributions traitent de la difficile question du don d'organes. *Jacques Godbout* s'appuie sur différentes enquêtes auprès de greffés pour étudier comment ils tentent, diversement, d'échapper à la « tyrannie » de ce don apparemment sans retour possible, et de souligner en quoi le don d'organes fait ressortir le danger de recevoir : le risque de perdre sa propre identité. L'histoire de la double greffe de Jacques X., racontée par *Dominique Bourgeon*, illustre ce processus par

lequel le receveur devient le don et se perd dans ce cadeau empoisonné. Dans une troisième contribution, moins tragique, le même auteur analyse la corrélation étonnante entre gémellité et vocation médicale pour montrer en quoi la « naissance double » peut constituer une source du « don de soin ». Cette partie s'achève avec une double étude du processus de déshumanisation de la médecine. *Alain Caillé* l'aborde en analysant le processus historique de dislocation de l'alliage entre compétence technique, don de guérir et don de soi qui a conduit à la « biomédecine » contemporaine. *Philippe Batifoulier et Bruno Ventelou* privilégient quant à eux une étude détaillée de cette « propension à marchandiser » qui, appuyée sur un regard marchand désormais dominant sur la santé, vient éroder la « part gratuite » de l'acte médical.

Ce livre, avec sa *sixième partie*, « Religion, art et science : l'énigme du don », s'achève sur la part apparemment mystérieuse et impalpable au sein de ces trois mondes sociaux. Trois volumineuses contributions explorent les relations entre don et religion. Dans la première, *Jean-Paul Willaime* plaide pour une définition sociologique de la religion propre à rendre compte de l'irréductible spécificité du lien social en religion, à l'intersection des trois formes de don qui le tissent. *Camille Tarot* retrace ensuite l'origine de la notion chrétienne de la grâce pour la définir comme universalisation, radicalisation et intériorisation du système du don. Cette économie de la grâce est également au cœur de la contribution de *Marcel Hénaff*. Discutant la thèse wébérienne défendue dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, il montre en effet en quoi la grâce, comme retraduction des rapports de don, a su nourrir « l'esprit du non-capitalisme » propre à l'éthique catholique. Dans leurs contributions respectives, *Lewis Hyde* et *Jacques Godbout* proposent ensuite d'éclairer le phénomène de la création, tant dans le champ de l'art que dans celui de la science, à partir du modèle du don. Ces trois études complémentaires permettent ainsi de mettre en valeur cette figure singulière de l'artiste, à travers le don qui l'inspire (sa muse) et qu'il prodigue aux autres, ainsi que celle du savant, et à travers lui de la communauté scientifique au sein de laquelle les idées circulent comme des dons. D'où, dans les deux cas, le caractère problématique de la marchandisation contemporaine des œuvres et du savoir.

En guise d'épilogue, cet ouvrage ne pouvait que s'achever sur le beau texte de *Louis Maitrier* consacré à ce dernier échange de paroles qui résume, en l'offrant à l'intention des passants et des proches, toute une vie : l'épithaphe, gravée dans le marbre des stèles mortuaires.

Sur le mode de l'épithaphe, peut-être ce livre peut-il être lu comme un hommage à Marcel Mauss. Remercions alors ceux qui, en offrant leurs contributions à cet ouvrage et en apportant, diversement, leur pierre à cette sociologie par le don, ont accepté de lui rendre cet hommage et par là même rendent son œuvre plus vivante que jamais.

## Bibliographie

- BERTHOUD G erald, 1997, « “Recomposer le tout”. Le pluralisme m ethodologique de Marcel Mauss », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n  10, p. 221-240.
- 1998, « Repenser le “double mouvement” », in SERVET Jean-Michel *et alii* (sous la dir. de), *La Modernité de Karl Polanyi*, L’Harmattan, Paris.
- BEVORT Antoine et LALLEMENT Michel (sous la dir. de), 2006, *Le Capital social. Performance, équité et réciprocité*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- BLAU Peter, 1964, *Exchange and Power in Social Life*, Wiley, New York.
- BOLTANSKI Luc, 1990, *L’Amour et la justice comme compétences*, M tali , Paris.
- BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent, 1991, *De la justification*, Gallimard, Paris.
- BOURDIEU Pierre, 1972, *Esquisse d’une théorie de la pratique*, Droz, Genève.
- 1980, *Le Sens pratique*,  ditions de Minuit, Paris.
- 1987, *Choses dites*,  ditions de Minuit, Paris.
- 1994, *Raisons pratiques*, Le Seuil, Paris.
- 1997, *Méditations pascaliennes*, Le Seuil, Paris.
- BOUVERESSE Jacques, 1995, « Règles, dispositions et habitus », *Critique*, n  579-580, « Pierre Bourdieu », p. 573-594.
- CAILLÉ Alain, 1994a, *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 1994b, « Tout le monde gagne : comment un état d’endettement mutuel positif est-il possible ? », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n  4, «   qui se fier ? », p. 220-228.
- 2000, *Anthropologie du don*, Desclée de Brouwer, Paris.
- 2006, « Préface », in BEVORT Antoine et LALLEMENT Michel (sous la dir. de), *Le Capital social. Performance, équité et réciprocité*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- CARNEGIE Dale, 1959, *Comment se faire des amis pour réussir dans la vie*, Livre de Poche, Paris.
- CEFAI Daniel, 1998, *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Sch tz*, Droz, Genève.
- CHANIAL Philippe, 2001, *Justice, don et association*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 2007, « La reconnaissance fait-elle société ? Pour un contre-Hobbes sociologique », in CAILLÉ Alain (sous la dir. de), *La Quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l’appui », Paris, p. 209-242.
- COLEMAN James, 1990, *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- COOLEY Charles H, 1902, *Human Nature and the Social Order*, r dition Transaction Publishers, 2006.
- DERRIDA Jacques, 1991, *Donner le temps*, Galilée, Paris.
- DONATI Pierpaolo, 2004, « La relation comme objet spécifique de la sociologie », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n  24, « Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? », p. 233-254.
- DOUGLAS Mary, 1999, « Il n’y a pas de don gratuit », *Comment pensent les institutions*, La Découverte/MAUSS, Paris, p. 163-178.
- DURKHEIM Émile, 1970, « La dualité de la nature humaine et ses conditions sociales », *La Science sociale et l’action*, PUF, Paris.
- 1992, *Les Formes élémentaire de la vie religieuse*, Livre de Poche, Paris.
- DZIMIRA Sylvain, 2007, *Marcel Mauss, savant et politique*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l’appui », Paris.
- FERRARY Michel, 2001, « Pour une théorie de l’échange dans les réseaux sociaux. Un essai sur le don dans les réseaux industriels de la Silicon Valley », *Cahiers internationaux de sociologie*, n  111, p. 261-290.

- FRANKLIN Benjamin, [1736] 2000, *Avis nécessaire à ceux qui veulent devenir riches*, Agone, Marseille.
- GARFINKEL Harold, 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge, 1984 (traduction française : *Recherches en ethnométhodologie*, PUF, Paris, 2007).
- GOFFMAN Erving, 1974, *Les Rites d'interaction*, Éditions de Minuit, Paris.
- GODELIER Maurice, 1996, *L'Énigme du don*, Fayard, Paris.
- GODBOUT Jacques T., 2000, *Le Don, la dette et l'identité*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 2007, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Le Seuil, Paris.
- GODBOUT Jacques T. (en collaboration avec CAILLÉ Alain), 1992, *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris.
- GOULDNER Alvin, [1973] 1975a, « The importance of something for nothing », *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology today*, Penguin Books, 1975.
- 1975b, « The norm of reciprocity », *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology today*, Penguin Books, 1975.
- GRANOVETTER Mark, 1973, « The strength of weak ties », *American Journal of Sociology*, n° 78 (traduit in Mark GRANOVETTER, *Le Marché autrement*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000).
- HABERMAS Jürgen, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. II, Fayard, Paris.
- HÉNAFF Marcel, 1991, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Pocket, Paris.
- 2002, *Le Prix de la vérité*, Le Seuil, Paris.
- HOMANS Georges, 1961, *Social Behavior*, New York Harcourt, Brace and World.
- HYDE Lewis, 1979, *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*, Vintage Books, New York.
- HONNETH Axel, 2000, *La Lutte pour la reconnaissance*, Le Cerf, Paris.
- KARSENTI Bruno, 1997, *L'Homme total. Sociologie, philosophie et anthropologie de Marcel Mauss*, PUF, Paris.
- LATOUR Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris.
- LEFORT Claude, 1951, « L'échange et la lutte des hommes », *Les Temps modernes*, n° 64, p. 1400-1417.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris-La Haye.
- 1989, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, p. IX-LII.
- MARAI Jean-Luc, 1999, *Histoire du don en France de 1800 à 1939*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- MAUSS Marcel, 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.
- 1969, « La sociologie. Objet et méthode », in *Œuvres*, t. III, Éditions de Minuit, Paris.
- 1989, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- MEAD George H., 1934, *L'Esprit, le soi et la société*, réédition PUF, Paris, 2006.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1983, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Éloge de la philosophie*, Gallimard, « Idées », p. 145-169.
- NICOLAS Guy, 1996, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- PAPILLOU Christian, 2003, *Le Don de relation*, L'Harmattan, Paris.
- PHARO Patrick, 1997, *Sociologie de l'esprit*, PUF, Paris.
- 2004, *Morale et sociologie*, Gallimard, « Folio Essais », Paris.
- 2006, « Qu'est-ce que la sociologie morale ? », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 28, « Penser la crise de l'école », p. 414-426.
- POLANYI KARL, 1947, « Our obsolete market mentality », *Commentary*, n° 3.
- PUTNAM Robert, 2000, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York.

*introduction*

- PUTNAM Robert D., LEONARDI Robert et NANETTI Raffaella, 1993, *Making Democracy Work : Civic Tradition in Modern Italy*, Princeton University Press.
- RAWLS Ann, 2002, « L'émergence de la socialité : une dialectique de l'engagement et de l'ordre », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 19, « Y a-t-il des valeurs naturelles ? ».
- SAHLINS Marshall, 1977, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris.
- STEINER PHILIPPE, 2003, « Les *Foundations* de James S. Coleman : une introduction », *Revue française de sociologie*, vol. 44, n° 2, avril-juin.
- SIMMEL Georg, 1999, *Sociologie*, PUF, Paris.
- TESTART Alain, 2007, *Critique du don*, Syllepse.
- TITMUS Richard, 1971, *The Gift Relationship : from Human Blood to Social Policy*, Vintage, New-York.
- VANDENBERGHE Frédéric, 2001, *La Sociologie de Georg Simmel*, La Découverte, « Repères », Paris.
- WEBER Henri, 2007, introduction à la réédition de MAUSS Marcel, *L'Essai sur le don*, PUF, Paris, p. 7-68.
- WEBER Max, 1986, *Sociologie du droit*, PUF, Paris.
- 2003, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Tel-Gallimard, Paris.
- ZEMON DAVIES Nathalie, 2003, *Essai sur le don dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle*, Le Seuil, Paris.