

**Lectures contemporaines du symbolisme maussien
dans la socio-anthropologie française**

par Kateri Létourneau

Thèse déposée à
la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention de
la maîtrise ès arts en sociologie

Directeur : professeur Stéphane Vibert

Département de sociologie et d'anthropologie

Faculté des sciences sociales

Université d'Ottawa,

Le 25 mai 2012

© Kateri Létourneau, Ottawa, Canada, 2012

RÉSUMÉ

Les travaux de Marcel Mauss connaissent au tournant des années 1980 un renouveau d'intérêt, notamment avec la revue du MAUSS. Cet intérêt serait attribuable à la conception originale du social comme symbolisme qui s'esquisse chez ce durkheimien hétérodoxe. Cette thèse compare les perspectives de quatre lecteurs contemporains du symbolisme maussien issus de la socio-anthropologie française, soit Camille Tarot, Bruno Karsenti, Alain Caillé et Jacques T. Godbout. Si ces derniers s'entendent sur l'importance des travaux de Mauss, le sens à donner aux concepts de fait social total et de don diffère sensiblement selon les auteurs : Tarot et Karsenti, en accordant plus d'importance à la découverte du fait social total, décèlent chez Mauss une conception sociale accordant une place à la totalité symbolique, alors que Caillé et Godbout, en insistant davantage sur la découverte maussienne du don, y trouvent les prolégomènes d'un tiers paradigme se situant entre l'holisme et l'individualisme.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
<i>L'émergence d'une problématique du symbolisme – De Durkheim à Mauss.....</i>	4
<i>Implications ontologiques et épistémologiques du symbolisme.....</i>	8
<i>Le fait social total et le don : un nouveau paradigme?.....</i>	12
<i>Question de recherche et hypothèse.....</i>	16
PARTIE 1 – LE FAIT SOCIAL TOTAL.....	19
<i>La dimension médiatrice du fait social total : entre totalité individuelle et totalité sociale.....</i>	27
<i>La dimension médiatrice du symbole : entre le sensible et l'invisible.....</i>	30
<i>Symbolisme et conceptions du social.....</i>	34
PARTIE 2 – LE DON.....	43
<i>Le don dans un entre-deux, entre fait historique et structure sociale</i>	52
<i>Le don comme fondement d'un nouveau paradigme.....</i>	60
<i>Relation don-symbole et conceptions sociales.....</i>	67
<i>Critiques du paradigme du don.....</i>	79
CONCLUSION.....	84
BIBLIOGRAPHIE.....	88

INTRODUCTION

Marcel Mauss est un auteur relativement peu commenté en sociologie et en anthropologie : cité le plus souvent pour son idée de fait social total et pour sa célèbre interprétation de la kula et du potlatch dans *l'Essai sur le don*, il est toutefois plus rare qu'on aborde ses travaux plus en profondeur. Dans les cours d'histoire de la pensée sociologique et anthropologique, on en fait parfois un simple héritier et successeur de Durkheim. Or, dans l'ombre de l'imposante figure de l'oncle, Mauss fait bien plutôt figure d'héritier hétérodoxe de l'École durkheimienne. À l'inverse, il passe bien souvent comme le précurseur du mouvement structuraliste qui domine la pensée sociale française durant les années 1960 et 1970 : depuis la célèbre « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » de Claude Lévi-Strauss publiée en introduction d'un recueil de textes de Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950)¹, c'est en fait une interprétation structuraliste qui a dominé la lecture de ses travaux. Ce recueil a participé à faire relire Mauss par certains auteurs appartenant principalement à la phénoménologie française (Claude Lefort, Maurice Merleau-Ponty) à partir des années 1960. Lefort et Merleau-Ponty seront les premiers à remettre en question la lecture structuraliste de l'œuvre de Mauss. Entre un Mauss dogmatiquement durkheimien, fonctionnaliste et positiviste, et un Mauss préfigurant le structuralisme, formaliste et aussi positiviste que le premier, ne pourrait-on pas, ne devrait-on pas penser les travaux de Marcel Mauss pour ce qu'ils sont en eux-mêmes? C'est à un tel effort (bien que toujours en fonction de leurs préoccupations respectives) que se prêtent Lefort et Merleau-Ponty : Lefort décèlera chez Mauss une pensée fort éloignée du structuralisme qu'il critique, se rapprochant plutôt de la phénoménologie; de façon similaire, Merleau-Ponty, dans *Signes*², rapprochera plutôt Mauss d'une sociologie compréhensive de type wébérienne que d'une sociologie à ambition explicative, voire parfois déterministe, strictement durkheimienne. Toutefois, mis à part quelques travaux plus nuancés, c'est largement une interprétation structuraliste des travaux de Mauss qui dominera la pensée de 1960 à aujourd'hui, et celle-ci tend à minimiser l'importance théorique des travaux de Mauss puisqu'elle fait de Lévi-Strauss le véritable « découvreur » du sens du symbolisme.

¹ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1950 (2003), pp. IX – LII.

² Maurice Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie » et « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », dans *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 123-157.

On assiste néanmoins, au tournant des années 1980, à un renouveau d'intérêt pour son œuvre, intérêt qui persiste aujourd'hui. La Revue du MAUSS, acronyme signifiant Mouvement antiutilitariste dans les sciences sociales, est fondée en 1981 par un regroupement d'intellectuels français désireux de faire revivre la tradition critique de l'École de sociologie française. En se référant à Mauss, le mouvement se revendique d'une certaine conception des sciences sociales, soucieuse de participer aux débats sociaux et de faire entendre la voix d'intellectuels dans l'espace public. Outre le fait d'avoir contribué à réévaluer la place de Marcel Mauss en sociologie et en anthropologie, le MAUSS a donc également le mérite d'avoir renouvelé et nourri plusieurs débats dans l'espace public français : « Parce qu'elle s'est toujours refusée à dissocier les discussions proprement scientifiques de leurs enjeux éthiques et politiques, *La Revue du MAUSS* est à l'origine de nombreux débats de société aujourd'hui cruciaux », peut-on ainsi lire sur son site web, qui poursuit en énumérant quelques-uns de ces débats :

- l'allocation universelle, le revenu de citoyenneté
- la socioéconomie (A. Etzioni), la nouvelle sociologie économique (M. Granovetter, R. Swedberg) [mouvement communautarien]
- la critique de la théorie des jeux
- l'actualité des travaux de K. Polanyi
- la nécessité de créer, sous l'étiquette d'humanités modernes (socioéconomiques, sociohistoriques, etc.) un enseignement interdisciplinaire à l'Université
- la pertinence actuelle des catégories de droite et de gauche
- la place de l'utilitarisme dans les sciences sociales et en philosophie
- la nécessité d'explorer des voies nouvelles dans la lutte contre le chômage. Le M.A.U.S.S. est à l'origine de l'Appel des 35 publié dans *Le Monde* du 28 juin 1995, qui donnera naissance à l'AECEP (Association pour une économie et une citoyenneté plurielles)
- du rôle du tiers secteur, de l'économie solidaire et des associations
- la question de la confiance
- l'opposition universalisme/relativisme
- la critique de l'occidentalisme et du fétichisme de la croissance³

Devant l'ampleur et la variété de cette liste, on peut se demander ce qu'ont en commun tous ces thèmes privilégiés par la revue et ce qu'ils ont à voir avec Mauss, question à laquelle nous n'apporterons qu'une réponse lacunaire pour l'instant : ces thèmes auraient en commun leur critique de l'utilitarisme et, de façon concomitante, ont un lien avec la question du don. Anti-utilitariste et interdisciplinaire, la Revue du MAUSS « critique l'économisme dans les sciences

³ LA REVUE DU MAUSS, « À propos du MAUSS », <http://www.revuedumauss.com>, consulté le 31 mars 2011.

sociales et le rationalisme instrumental en philosophie morale et politique. Rendant hommage par son nom à Marcel Mauss, elle incite à penser le lien social sous l'angle des dons (agonistiques) qui unissent les sujets humains⁴ ». En cela, elle s'inscrit encore aujourd'hui en droite ligne avec les préoccupations de ses fondateurs qui, en 1981, s'inquiètent de « l'évolution subie à l'époque par les sciences sociales », auxquelles ils reprochent « de se soumettre de plus en plus à l'hégémonie du modèle économique et à une vision purement instrumentale de la démocratie et du rapport social⁵ ».

La réflexion sur le don, du MAUSS notamment, s'inscrit dans le contexte de la recherche d'une « troisième voie » dans les années 1980 : devant les apories du libéralisme d'un côté et du marxisme de l'autre, devant les contradictions de l'économie de marché, mais également celles du communisme, on cherche alors à définir les contours d'une voie mitoyenne. C'est l'époque où les espoirs des intellectuels marxistes s'estompent, tout comme ceux des socialistes qui avaient souhaité que les politiques de redistribution de l'État providence viennent pallier les difficultés que connaît l'économie dans le bloc de l'Ouest. Rappelons que ces politiques sont définitivement abandonnées dans les années 1980 au profit de politiques de la droite économique. Dans ce contexte, certains intellectuels, constatant les limites de l'État, d'une part, et du marché, d'autre part, vont chercher une troisième voie permettant d'établir de nouvelles assises sociales, en insistant notamment sur le tiers-secteur et sur d'autres institutions sociales médianes, comme les associations, les relations familiales et les réseaux formels et informels. Ces lieux deviennent une source d'espoir, et on se demande alors si on n'y trouverait pas des mécanismes d'échange rappelant ceux du don. Cela explique sans doute en partie le renouveau des études sur le don au cours des années 1980.

Deux des principaux représentants du mouvement MAUSSien, Alain Caillé⁶ (sociologue à l'Université de Paris X), l'un des fondateurs de la Revue, et Jacques T. Godbout⁷ (sociologue à

⁴ *Idem*

⁵ *Idem*

⁶ Notons les principaux ouvrages d'Alain Caillé : *Splendeurs et misères des sciences sociales : esquisses d'une mythologie*, Genève, Librairie Droz, 1986, 411 p.; *Critique de la raison utilitaire : manifeste du Mauss*, Paris, La Découverte, 1989, 139 p.; *La démission des clercs : la crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte, 1993, 296 p.; *Don, intérêt et désintéressement : Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte/Mauss, 1994, 304 p.; *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 279 p.; *Dé-penser l'économie : contre le fatalisme*, Paris, La Découverte, 2005, 307 p.; *Théorie antiutilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte, 2009, 191 p.

l'INRS), ont publié plusieurs ouvrages sur le thème du don, dont le principal constitue leur publication conjointe de 1992, *L'esprit du don*⁸. Dans leurs nombreux travaux, ils élaborent et peaufinent un nouveau paradigme pour les sciences sociales, le « paradigme du don », qui repose sur une lecture des travaux de Mauss et qui constitue en quelque sorte le socle théorique sur lequel s'appuie la critique sociale du MAUSS. Outre le MAUSS, et dans sa foulée, d'importants ouvrages sur Mauss sont également publiés au courant des années 1990, en contribuant ainsi à sa redécouverte : Bruno Karsenti publie *Le fait social total*⁹ et *L'homme total*¹⁰, et Camille Tarot, sociologue et spécialiste d'histoire des religions, publie trois importants ouvrages, soit *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*¹¹, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*¹² et, plus récemment, *Le symbolique et le sacré : théories de la religion*¹³. À l'extérieur de la France, Marcel Fournier, sociologue à l'Université de Montréal, publie également une imposante biographie de Mauss¹⁴ en 1994.

Ces lecteurs contemporains de Mauss ont contribué à redorer le blason de Mauss dans les sciences sociales. Comment peut-on interpréter cet intérêt renouvelé pour l'œuvre de Mauss? Selon ces auteurs, l'entre-deux-guerres aurait été une période de conquêtes théoriques décisives pour l'École de sociologie française, et on pourrait retracer le fil de ces découvertes dans les dialogues entre Durkheim et Mauss, notamment autour de la notion de « symbolique » ou de « symbolisme ».

L'émergence d'une problématique du symbolisme – De Durkheim à Mauss

Il y a émergence d'une problématique du symbolisme dans les débats scientifiques entre Durkheim et Mauss, dans le dialogue de l'œuvre de l'oncle et de celle, plus intuitive et exploratoire qu'explicative et démonstrative, du neveu. Karsenti et Tarot soutiennent qu'on

⁷ Les ouvrages plus récents de Jacques T. Godbout : *Le don, la dette et l'identité : homo donator versus homo oeconomicus*, Paris/Montréal, La Découverte/Boréal, 2000, 190 p.; Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 2007, 394 p.

⁸ Jacques T. Godbout en collaboration avec Alain Caillé, *L'esprit du don*, Montréal, Boréal, 1992, 345 p.

⁹ Paris, PUF, « Philosophies », 1994, 128 p.

¹⁰ *L'homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, 1997, 452 p.

¹¹ Paris, La Découverte/MAUSS, 1999, 686 p.

¹² Paris, La Découverte, 2003, 122 p.

¹³ La Découverte, 2008, 911 p.

¹⁴ *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994, 841 p.

peut faire ressortir des travaux de Mauss une « théorie du symbolisme ou, plus précisément, la conceptualisation du rapport social comme symbolisme¹⁵ » : ce serait là « la découverte de Mauss, réalisée à la fois avec Durkheim et contre lui¹⁶ ». Qu'est-ce à dire? Dès lors que l'on se questionne sur la nature matérielle ou symbolique du social, on ouvre à un questionnement sur le sens de la réalité sociale : est-elle surtout, et d'abord, une réalité concrète, de chair et d'os, ou est-elle d'abord, ou également, un ensemble de conceptions, d'idées, de valeurs, de sentiments partagés? Surtout, lorsqu'on se questionne sur l'antécédence d'un « niveau » (matériel ou représentatif) sur l'autre, on ouvre à un questionnement plus large sur l'origine de la réalité sociale et sur les mécanismes de reproduction sociale – d'où les représentations partagées, qui créent une cohésion sociale, proviennent-elles, et par quel(s) mécanisme(s) se reproduisent-elles? Sont-elles une simple reproduction, au plan des idées, de réalités matérielles, comme le croient les empiristes positivistes purs et durs? Sont-elles plutôt, à l'inverse, créées arbitrairement, simple superfétations se superposant à la réalité concrète, comme tend parfois à l'affirmer le courant postmoderniste ou déconstructiviste? Bref, dans le dialogue des œuvres de l'oncle et du neveu, on trouve matière à réflexion sur le dilemme classique en sciences sociales entre matérialisme et idéalisme. Le regain d'intérêt pour Mauss aurait ainsi comme sens d'approfondir le débat sur cette question, et ce, par l'ouverture à une problématique du symbolisme¹⁷.

Durkheim affirme, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), livre important qui constitue la somme de ses réflexions sur le phénomène religieux, que « la vie

¹⁵ Alain Caillé, Préface à l'ouvrage de Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 12.

¹⁶ *Idem*

¹⁷ Notons dès lors que les termes « symbolisme » et « symbolique » peuvent prêter à ambiguïté : ont-ils le même sens? Pour les fins de ce travail, nous nous en tiendrons à la distinction établie par Alain Caillé dans sa préface à l'ouvrage de Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 17 : « Peut-être [...] conviendrait-il de distinguer clairement entre symbolisme et symbolique [...]. Lévi-Strauss est le penseur et l'analyste du symbolique, c'est-à-dire des ensembles de symboles, institués, donnés, hérités, formant système et pour cela susceptibles d'être étudiés selon les méthodes de la linguistique structurale. [...] Entendons donc par symbolisme quelque chose de plus vaste que le symbolique. Non pas seulement un système figé de signes différenciés par leurs oppositions distinctives, mais aussi l'usage des symboles, et l'ensemble des activités par lesquelles les hommes les créent, les choisissent, leur donnent sens, les font vivre ou les laissent au contraire mourir et tomber en désuétude. » Bref, il insiste sur le fait que le symbolisme tient compte, au contraire du structuralisme lévi-straussien, du contexte socio-historique d'utilisation des symboles : « ce qui intéresse M. Mauss au premier chef, c'est le symbolisme vivant. Dédouons-en que le présent livre devrait donc s'intituler *L'invention du symbolisme*, plutôt que du *symbolique* ».

sociale n'est possible que grâce à un vaste symbolisme¹⁸ », affirmation qui l'éloigne de toute théorie horizontale des faits sociaux en plaçant les représentations collectives au cœur de la vie sociale. Pour brosser à grands traits la théorie durkheimienne du symbolisme, indiquons qu'il existe pour Durkheim des représentations individuelles (de nature psychique) et des représentations collectives (de nature sociale), qui ne se réduisent en rien à la somme des premières – d'où la célèbre affirmation que « le tout est plus que la somme de ses parties », au fondement de l'axiome du holisme méthodologique. Le social existerait ontologiquement au même titre que les phénomènes de nature individuelle ou encore que les phénomènes physiologiques. Il est clair que la conscience collective est à l'origine des symboles pour Durkheim : « Pour parvenir à la formation du genre, de l'unité catégorielle, véritable condition de possibilité de toute pensée logique, il faut le recours à un type de pouvoir que seule est à même d'exercer la réalité collective, en tant précisément qu'elle est productrice de *symboles*.¹⁹ » Or, une question demeure : comment la réalité sociale produit-elle ces symboles et les rend-elle disponibles aux consciences individuelles? Comme le précise Karsenti,

C'est ici que le symbolisme religieux intervient. Le groupement des hommes étant par lui-même créateur d'une « énergie » spécifique, force sociale qui s'imprime en retour aux individus particuliers, sont impérativement requis certains pôles matériels où cette énergie puisse se fixer et s'objectiver, devenant ainsi représentable unanimement pour les membres du groupe. C'est donc, comme on le voit, par le biais nécessaire d'une *objectivation*, que, littéralement, une telle force accède à la réalité psychique d'une *représentation*.²⁰

Ainsi, pour que soient transmises les représentations collectives aux consciences individuelles, il est nécessaire de passer par un médium, le symbole, qui incarne la représentation sous forme matérielle ou emblématique. Soulignons que c'est par le symbole que le social agit de manière déterminante sur la réalité matérielle, d'un part, et la réalité psychique (donc individuelle), d'autre part, le symbole étant à la fois « chose et idée, unité matérielle et unité psychique²¹ » :

Par le symbole, [...] le social s'affirme à la fois et indissolublement comme chose et comme représentation, entité signifiante d'un type particulier, la

¹⁸ Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Quadrige, 1912 (2005), p. 331.

¹⁹ Bruno Karsenti, « Le symbolisme, de Durkheim à Mauss », *Revue européenne des sciences sociales*, Genève/Paris, Librairie Droz, vol. 34, 1996, no. 105, p. 95. Les italiques sont de l'auteur.

²⁰ *Ibid.*, p. 96.

²¹ *Ibid.*, p. 97.

signification étant ici élaborée par la chose elle-même, la matérialité de l'objet et sa dimension de sens s'avérant complètement solidaires l'une de l'autre.²²

Dire que la dimension matérielle du symbole est coextensive de sa dimension de signification, c'est dire que le symbole durkheimien est un emblème, une figuration matérielle d'une réalité collective qu'il ne fait que *représenter*. L'exemple-type du symbole-emblème serait le drapeau ou le totem, qui représentent à un niveau concret la conscience collective, ce qui permet du coup son appropriation par les consciences individuelles. Notons que l'objectivité du symbole, extérieure de par sa matérialité aux consciences individuelles, ne fait que reproduire l'extériorité du fait social lui-même : en ce sens, « [l']objectivation, condition de la représentation, est avant tout le signe de la transcendance du social par rapport aux individus particuliers²³ ». La théorie durkheimienne du symbolisme est donc une *pensée de la représentation*, le symbole représentant (ou « re-présentant ») une réalité sociale, et la produisant en même temps. C'est une pensée dualiste, positiviste – puisque la réalité sociale possède une existence ontologique aussi solide que la réalité psychique ou biologique – et qu'on pourrait également dire causaliste ou déterministe, en ce sens que le social demeure le principal facteur déterminant les autres niveaux de réalité.

Or, si Durkheim place ainsi la réalité sociale au-dessus du symbole, Mauss se demandera si, au contraire, les symboles ne seraient pas indissociables des relations sociales qui les constitueraient, si la réalité ne serait pas intrinsèquement symbolique, et si ces symboles ne participeraient pas à constituer les représentations partagées :

il ne s'agit plus seulement de dire [comme le fait Durkheim] que la vie sociale ne serait pas possible sans le symbolisme, mais il faut ajouter que le symbolisme est très précisément ce qui rend possible la vie sociale : il est littéralement ce qui la produit, et non simplement ce qui a pour seul rôle de la représenter aux consciences particulières.²⁴

Il élabore ainsi peu à peu ce qu'on pourrait nommer une *conception symbolique* de la réalité sociale, ou une « anthropologie du symbolique », pour reprendre l'expression de Camille Tarot, et « abandonne la distinction préjudicielle entre réalité et représentation²⁵ ».

²² *Idem*

²³ *Ibid.*, p. 98.

²⁴ *Ibid.*, p. 103.

²⁵ Alain Caillé, « Préface », *Op. cit.*, p. 14.

Alain Caillé montre bien l'écart de Durkheim à Mauss à partir d'une analyse de l'essai commun, « De quelques formes primitives de classification ». Durkheim et Mauss y écrivent que « [c]'est parce que les hommes étaient groupés [...] qu'ils ont regroupé idéalement les autres êtres [...] »²⁶, affirmation qu'on peut interpréter en deux sens fort différents. Soit, dans un premier sens, les représentations (ou classifications) reproduiraient la réalité matérielle : « D'une part, et d'abord, il y aurait la société réelle, c'est-à-dire matérielle, l'être social concret des hommes concrets. De l'autre, et "ensuite", il y aurait les représentations mentales, le "reflet" de cette société matérielle.²⁷ » C'est dans ce sens, qu'on pourrait dire *dualiste et positiviste*, que la majorité des lecteurs interprètent le symbolisme dans l'œuvre de Durkheim. Soit, dans un tout autre sens, on pourrait affirmer que « les hommes ne font société et ne deviennent sujets que liés par des symboles²⁸ » : la représentation ne serait, en ce sens, pas une *re-présentation* (une présentation symbolique se superposant, en quelque sorte, à la « vraie » réalité matérielle); elle ne serait pas en surplus, mais serait plutôt indissociable des relations sociales qu'elle participerait à constituer. Cette couche « symbolique » façonnerait également, dans une certaine mesure, la réalité matérielle. On retrouverait cette deuxième manière d'envisager le social chez Durkheim, mais *a fortiori* chez Marcel Mauss. Cette hypothèse est, plus généralement, une idée caractéristique de la tradition intellectuelle française, qui la distingue encore aujourd'hui : « [s]i la plus grande part de la pensée française vivante d'après-guerre gravite en effet autour de cette notion de symbolisme, elle le doit bel et bien à la découverte de Mauss, réalisée à la fois avec Durkheim et contre lui.²⁹ »

Implications ontologiques et épistémologiques du symbolisme

Dès lors que l'on ouvre à une telle problématique du symbolisme, c'est la conception du fait social qui en est bousculée. Rappelons, très schématiquement, et de façon quelque peu caricaturale, la conception du fait social qui ressort des travaux de Durkheim. Pour le père fondateur de la sociologie française, préoccupé par la légitimation de la nouvelle discipline, il

²⁶ Émile Durkheim et Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de classification », *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, « Points », 1971 (3^e édition), p. 225.

²⁷ Alain Caillé, « Préface », *Op. cit.*, p. 13.

²⁸ Alain Caillé, « Présentation », « Plus réel que réel, le symbolisme », *Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte/MAUSS, no. 12, 2^e semestre, 1998, p. 6.

²⁹ Alain Caillé, « Préface », *Op. cit.*, p. 14.

existerait des faits de nature biologique, qui relèveraient des sciences naturelles, des faits de nature psychologique, qui relèveraient de la psychologie et finalement, et à titre égal, des faits de nature sociale, dont il s'efforce de préciser les caractéristiques puisqu'ils constitueraient l'objet propre de la sociologie. Le « fait social », nous dit-il dans les *Règles de la méthode sociologique*, est un fait doté d'une extériorité et d'un caractère contraignant : il est extérieur en ce sens qu'il existe en dehors de l'individu, et contraignant en ce sens qu'il agit de manière déterminante sur les actions individuelles. Pour ne prendre qu'un exemple, dans son étude sur le suicide, Durkheim s'attarde à démontrer que cette réalité, que l'on considère communément comme étant de nature individuelle, est déterminée par un ensemble de facteurs sociaux (appartenance religieuse, sexe, âge, etc.). Il s'agirait là, pour Durkheim, de la preuve empirique d'une affirmation ontologique sur la réalité sociale, soit que le social existe en tant qu'ordre de réalité distinct : ressortirait des statistiques sur les taux de suicide dans tel et tel groupe le caractère extérieur et contraignant de ce fait social. Ajoutons qu'il s'agit également d'une affirmation épistémologique (sur la manière dont on peut connaître le social), comme le souligne Camille Tarot : selon Durkheim, le chercheur pourrait dégager, par la méthode sociologique dont il pose les bases, l'existence de déterminismes sociaux « objectifs », qui ne sont pas perçus comme tels par l'individu, mais sont plutôt de nature inconsciente. D'où l'importance du célèbre précepte de « traiter les faits sociaux comme des choses ». Cette conception ontologique et épistémologique sur le social est ce qu'on a appelé la doctrine durkheimienne des faits sociaux. Bref, le social, pour Durkheim, c'est « un règne nouveau aux propriétés spécifiques où s'observerait, pleinement réalisé, le principe qui justifie [son] holisme méthodologique, que la synthèse est plus que la somme de ses parties ou de ses constituants³⁰ ».

Comme le montre bien Camille Tarot, il y a, de Durkheim à Mauss, basculement quant à la conception du social. Mauss va peu à peu élaborer une nouvelle conception des faits sociaux, en insistant sur leur nature intrinsèquement symbolique et sur l'idée de fait social total : « en soulignant la dimension symbolique du social Mauss considère les faits sociaux autant comme des signes que comme des choses³¹ ». Or, dès lors qu'on envisage les faits sociaux comme des

³⁰ Camille Tarot, « Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss », *Revue du MAUSS*, no.8, 1996, p. 72.

³¹ *Ibid.*, p.77.

signes ou des symboles, le social n'apparaît plus d'abord comme une réalité d'ordre matériel, ce qui complexifie sensiblement la doctrine durkheimienne des faits sociaux.

En effet, les « représentations » n'apparaissent plus comme constituant un ordre distinct de la réalité qui surplomberait la réalité matérielle, mais bien plutôt comme faisant intrinsèquement partie du réel. Il n'y aurait plus le réel d'un côté, et les représentations de l'autre; pour Mauss, il n'y a qu'une seule réalité, symbolique, qui inclut tout autant les « choses » dans un sens matériel que les idées, croyances, valeurs et les autres représentations sociales. Si Durkheim était un empiriste pur et dur, voire un positiviste, Mauss continue de se dire empiriste, mais abandonne le positivisme de l'oncle : les faits sociaux n'auraient pas une réalité objective (donc visible, mesurable) au même titre que les faits naturels, mais plutôt, ils incluraient les faits plus « subjectifs », des symboles qui constitueraient un ensemble de médiations sociales.

Les implications ontologiques et épistémologiques sont importantes. D'une part, Mauss remet en question les caractères d'extériorité et de contrainte des faits sociaux, qui n'existent qu'incarnés (ils n'existent que comme processus agissants, et donc n'existent *stricto sensu* qu'au plan individuel, aussi subjectif qu'objectif, aussi intérieur qu'extérieur) et qui ne sont pas tant contraignants qu'institués, c'est-à-dire antérieurs à l'individu : Mauss « minore les références à la contrainte en exprimant l'idée durkheimienne au moyen du concept d'institution – au sens où les modèles de comportement que la société propose à l'individu sont préétablis³² ». D'autre part, au plan épistémologique, cela débouche sur une conception davantage compréhensive et heuristique de la sociologie, qui ne peut être construite sur le modèle des sciences naturelles. Si Durkheim cherchait des preuves de l'existence objective du social, d'un ensemble de « lois » selon une méthode scientifique, notamment celle des variations concomitantes,

au lieu de parler de l'administration de la preuve [Mauss] s'interroge sur le caractère scientifique des hypothèses sociologiques en insistant sur le fait que la procédure suivie doit permettre de les critiquer. [Surtout,] alors que c'est là quelque chose de central dans l'ouvrage de Durkheim (*les Règles*), Mauss ne présente pas la méthode des variations concomitantes en tant que telle³³.

Pour Durkheim, le rapport des faits sociaux aux autres faits en est un de causalité ou de déterminisme, d'où la possibilité de dégager des lois; Mauss n'entend pas identifier de cause

³² Philippe Steiner, *La Sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte, p. 39.

³³ *Ibid.*, pp. 39-40.

déterminante entre les faits physiologiques, psychologiques et sociaux, mais cherche davantage à les comprendre en synchronie, dans leurs interactions. C'est là tout le sens du concept de fait social total : l'homme total est une « concaténation de causalités physiologiques, sociologiques et psychologiques³⁴ ». Finalement, si les faits sociaux sont de nature inconsciente pour Durkheim, Mauss accorde davantage d'importance au vécu de l'individu, qui constitue une incarnation particulière de ces faits, que l'individu participe à recréer ou à transformer par son action – d'où la plasticité des faits sociaux et d'où, également, l'importance du sens ou de la signification qu'on leur accorde. Tarot effectue d'ailleurs un rapprochement pertinent avec la conception du social et de la science de Max Weber :

il est clair que Durkheim en a espéré [de la méthode des variations concomitantes] le dégagement du facteur causal et la formulation de lois, donc de prévisions, alors que Weber, d'emblée plus proche des historiens que des sciences de la nature, et Mauss voient la rareté de ces rapports univoques et constants, et mettent en lumière l'aspect multifactoriel et parfois franchement historique, de la causalité en sociologie³⁵.

En somme, alors que Durkheim avait une conception plus rigide et plus scientiste des faits sociaux, Mauss présenterait les phénomènes sociaux comme dotés d'une plasticité et d'un caractère contingent, c'est-à-dire situés historiquement et géographiquement; alors que Durkheim reste fidèle à une méthode qu'il veut rationnelle et objective, Mauss entend davantage restituer le sens que les acteurs sociaux accordent aux institutions sociales, bref à la dimension symbolique de l'existence, ce qui débouche sur une science plus exploratoire, éclectique et multidisciplinaire qui « inclut consciemment à la compréhension qu'elle a d'elle-même sa propre historicité³⁶ ». Ce basculement dans la manière de concevoir les faits sociaux a donc des implications importantes : c'est une conception originale de l'institution sociale que nous livrerait Mauss.

Il nous semble donc intéressant de nous pencher sur cette conception des faits sociaux, développée principalement dans *l'Essai sur le don*, mais également dans d'autres écrits. Soucieux de rester près du vécu des acteurs, puisque le social n'existerait que sous forme incarnée, Mauss ne développe pas sa conception du fait social total *in abstracto*, mais par un exemple particulièrement révélateur, celui du don. En s'appuyant sur les études

³⁴ Camille Tarot, « Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss », *Op. cit.*, p. 78.

³⁵ *Ibid.*, p. 89.

³⁶ *Ibid.*, p. 92.

ethnographiques de la kula et du potlatch, Mauss y construit le don comme un fait social total, un phénomène social où tendraient à se coaguler plusieurs sphères du social (l'économique, le politique, le religieux, etc.) et particulièrement à même de révéler le sens qu'accordent les Trobriandais et les Kwakiutl aux relations sociales qu'ils entretiennent. Dans ce travail, nous ne nous pencherons pas sur les considérations épistémologiques des travaux de Mauss, mais nous chercherons plutôt à comprendre la portée de sa réflexion sur le symbolisme, et ce, par le regard que portent sur elle quelques lecteurs contemporains de son œuvre.

Le fait social total et le don : un nouveau paradigme?

En nous appuyant sur les travaux de Bruno Karsenti, de Camille Tarot, de Jacques T. Godbout et d'Alain Caillé, nous chercherons à expliciter les liens entre le symbolisme, le fait social total et le don dans les principaux écrits de Mauss, dont le cœur constitue sans doute *l'Essai sur le don*³⁷ (1924). C'est en effet dans cet *Essai* que Mauss livre ses principales intuitions sur le symbolique, et ce, en construisant le don comme fait social total; deux autres écrits importants à cet égard sont « De quelques formes primitives de classification³⁸ » (1903), déjà mentionné, et l'« Esquisse d'une théorie générale de la magie³⁹ » (1902-1903), bien que selon Tarot, l'anthropologie du symbolique puisse être dégagée surtout à partir des travaux de Mauss datant de 1924-1925. Si le don est le principal exemple de fait social total développé par Mauss, d'autres exemples qui ressortent de ses travaux sont notamment celui de la magie, celui du concept social de mort dans « L'effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité » ainsi que celui du corps (dans « Les techniques du corps »). Nous souhaitons chercher à comprendre ce « qu'apporte la construction maussienne du don en fait social à une nouvelle théorie des faits sociaux et à l'anthropologie du symbolique⁴⁰ », question centrale qu'explorent ces quatre lecteurs contemporains de Mauss. Comment ces derniers interprètent-ils le symbolisme dans les travaux de Mauss?

³⁷ Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, *Op. cit.*, pp. 145-279.

³⁸ Émile Durkheim et Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de classification », *L'Année sociologique*, 6, 1903, dans *Essais de sociologie*, *Op. cit.*, pp. 162-230.

³⁹ Marcel Mauss et H. Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », extrait de *L'Année sociologique*, 1902-1903, dans *Sociologie et anthropologie*, *Op. cit.*, pp. 3-141.

⁴⁰ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 598.

De prime abord, les quatre auteurs s'entendent sur le fait que l'échange soit construit dans *l'Essai*, non pas comme un phénomène essentiellement utilitaire, mais plutôt comme un fait mobilisant l'ensemble du social : ce serait un fait social total. Or, nous verrons que le terme prend des sens différents pour les auteurs, notamment par rapport au lien entre fait social total et don. Pour certains auteurs, Mauss élabore le don comme exemple particulièrement parlant de fait social total; pour d'autres, il serait le fait social total premier, le roc par excellence de la socialité. Si tous s'entendent pour dire que le fait social total 1) mobilise plusieurs sphères de la société (le politique, l'économique, le juridique, le religieux, etc.), on peut également considérer qu'il 2) met en branle la « totalité sociale » : « L'importance théorique de la kula [...] c'est d'offrir sur des faits observables [...] la nature du social dans sa totalité ou mieux du social comme totalité⁴¹ ». Pour d'autres enfin, Mauss serait allé plus loin, et aurait voulu dire que 3) le don serait le fait social premier, en quelque sorte, le fait précédant tout fait social. Autrement dit, le don serait une condition de possibilité du social entendu comme vie en commun. Ce troisième sens serait au fondement du « paradigme du don » élaboré par Godbout et Caillé, représentants du MAUSS. Karsenti et Tarot nous semblent plutôt interpréter le fait social total aux sens 1) et 2), interprétations que l'on pourrait dire plus restrictives ou plus « prudentes ».⁴²

Karsenti et Tarot, en s'interrogeant sur la manière dont Mauss construit le don comme fait social, précisent et développent la conception originale de l'institution sociale qui s'esquisse chez Mauss. Alors que le social avait pour Durkheim un caractère de contrainte ou d'obligation, Mauss construirait le don entre contrainte et liberté. Par sa dimension explicitement gratuite ou volontaire ainsi qu'au contraire, par sa dimension contraignante (c'est le sens de la triple obligation de donner, recevoir et rendre), le don fait figure d'« obligation libre », en quelque sorte. C'est ce qui fait tout l'intérêt du don comme objet sociologique : « dans le cas singulier du don, on est effectivement en présence, non d'une obligation cachée ou non perçue, mais de la non-obligation comme telle, d'une liberté clairement revendiquée, et dont la revendication même donne tout son sens au concept⁴³ ». Mauss cherchera donc à réconcilier la

dimension obligatoire du fait envisagé et l'aspect volontaire sous lequel il se donne. L'enjeu du texte, de ce point de vue, est le suivant : il s'agit de dépasser la thématique

⁴¹ *Ibid.*, p. 601.

⁴² Camille Tarot effectue ces distinctions entre les différentes acceptions du « fait social total » dans « Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss », *Op. cit.*, pp. 95-96.

⁴³ Bruno Karsenti, *Le fait social total*, *Op. cit.*, p. 25.

de la contrainte, de rompre sa fonction explicative exclusive, pour accéder à une problématique de la détermination qui agisse précisément comme liberté.⁴⁴

Il s'intéressera donc aux « modalités subjectives que peuvent [sic] prendre l'expression de la détermination sociale⁴⁵ », d'où son intérêt pour les formes concrètes qu'adopte le don. Karsenti précise ainsi que Mauss parle plutôt d'attentes que de contrainte ou d'autorité.

Quant à l'hypothèse que le don serait le fait social premier, antérieur à tout autre phénomène collectif, elle repose sur une lecture de Mauss qui, bien que fidèle au texte, le complète également : ainsi, pour Godbout et Caillé, Mauss n'aurait pas été au bout de ses intuitions. En construisant le don comme fait social total, *l'Essai sur le don* dévoilerait que le don serait au fondement de tout ordre social, et ainsi que la socialité serait naturellement antiutilitariste, d'une certaine manière. Ce qu'on nomme le « paradigme du don » ou « paradigme du symbolisme » est donc une lecture antiutilitariste de l'œuvre maussienne, lecture sur laquelle repose une critique sociale de l'économie libérale contemporaine. Caillé et Godbout adoptent ainsi, dans une large mesure, une même interprétation du symbolisme et du don chez Mauss, qu'ils nomment indifféremment le « paradigme du don » ou le « paradigme du symbolisme ».

Or, en quel sens Caillé et Godbout affirment-ils que le don est le fait social premier? Qu'entendent-ils par l'antériorité du don sur les autres faits sociaux? Nous aimerions explorer davantage ces questions dans notre travail. En guise de réponse préliminaire, soulignons que pour ces auteurs, ***tous les symboles seraient des dons***, qui « ne valent et ne signifient pour autant qu'ils évoquent ou célèbrent une alliance en rappelant un devoir de fidélité⁴⁶ » : cette affirmation interprète le don dans un sens très large, au sens où toute signification partagée socialement serait antérieure à l'individu, donc aurait été « donnée » ou léguée par les ancêtres. Outre ce « don » en tant qu'ensemble de significations partagées collectivement, le don serait aussi au fondement de toute morale humaine. En s'appuyant sur le fait que les sociétés « primitives » en particulier se construisent autour du don comme phénomène social total, c'est-à-dire comme multidimensionnel (et non uniquement utilitaire), on pourrait dégager une normativité pouvant (ou devant?) constituer le socle de toute morale : « c'est donc là et non dans un improbable et introuvable contrat social originel qu'il faut [ou faudrait?] chercher

⁴⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 22

⁴⁶ Alain Caillé, « Préface », *L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 18.

l'essence et le noyau de toute socialité⁴⁷ ». Nous voyons donc que l'antécédence du don est une hypothèse non seulement de nature factuelle, mais portant aussi sur le « mythe d'origine » de toute société. Le mythe d'une société primitive orientée autour du don, autrement dit, de la réciprocité ou de l'échange généralisé, servirait à critiquer l'idée rousseauiste du contrat social moderne : au don généralisé auraient succédé, avec l'agriculture et l'avènement de sociétés hiérarchisées, des mécanismes de redistribution et, avec l'avènement du marché, l'échange de type marchand. Conformément à la thèse de Karl Polanyi⁴⁸, le marché se serait peu à peu extirpé de son ancrage dans le social, se serait rationalisé, bureaucratisé et se serait donc peu à peu déshumanisé avec la modernité. Bref, le don aurait été au fondement, à la fois réel et mythique, des sociétés humaines :

À seulement suggérer qu'aucune société humaine ne saurait s'édifier dans le seul registre du contrat et de l'utilitaire, à insister au contraire sur le fait que la solidarité indispensable à tout ordre social ne peut émerger que de la subordination des intérêts matériels à une règle symbolique qui les transcende, cette démarche critique jette déjà sur les affaires humaines un éclairage singulier et puissant.⁴⁹

La lecture de Caillé et Godbout a des conséquences pour l'épistémologie des sciences sociales puisqu'elle soutient qu'on pourrait dégager des travaux de Mauss un nouveau paradigme pour les sciences sociales : s'esquisserait en fait dans ses travaux une voie de dépassement des deux paradigmes théoriques antinomiques que sont l'individualisme et l'holisme. Entre ces deux théories générales dominant les sciences sociales, et caractérisant en particulier la tradition française, le « symbolisme » maussien permettrait de dégager une voie mitoyenne. Cette voie, que Mauss n'aurait qu'esquissée dans ses travaux, constituerait aujourd'hui la seule voie de réflexion théorique possible face aux contradictions et aux insuffisances des deux paradigmes précédents :

L'hypothèse que nous voulons défendre [...] est qu'il existe bel et bien chez Mauss une théorie sociologique puissante et cohérente, qui offre les grandes lignes non seulement d'un paradigme sociologique parmi d'autres, mais du seul paradigme proprement sociologique qui soit concevable et défendable.⁵⁰

⁴⁷ Alain Caillé, « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, no. 2, 2004, p. 149.

⁴⁸ Karl Polanyi, *The Great Transformation : the political and economic origins of our time*, Boston, Massachusset, Beacon Press, 2001, 317 p.

⁴⁹ Alain Caillé, « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Op. cit.*, p.148.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 147.

Ainsi, ne croyant pas, comme d'autres sociologues, que la théorie sociologique doive aujourd'hui se résigner à abdiquer toute prétention totalisante, Caillé, Godbout et d'autres adhérents du MAUSS estiment que la communauté sociologique peut, et doit, se mobiliser autour d'un paradigme commun qui puisse lui servir d'orientation générale.

Bruno Karsenti et Camille Tarot, auteurs sur lesquels se sont appuyés Caillé et Godbout, ne sont, pour leur part, pas « MAUSSiens » au sens d'adeptes du MAUSS. Alors que Caillé et Godbout cherchent à élaborer un paradigme dont ils décèlent les prolégomènes chez Mauss, Karsenti et Tarot, qui adoptent davantage la posture du « scientifique » que de l'intellectuel engagé, se sont limités à déceler, de Durkheim à Mauss, un riche questionnement sur la nature des faits sociaux qui garde sa pertinence pour les sciences sociales actuelles. Ainsi, selon eux, il n'y aurait pas, comme tel, de paradigme maussien, même s'il y a la possibilité d'en construire un :

la découverte du caractère originaire du don confirme définitivement la nécessité d'une réintroduction du symbolique dans une nouvelle définition des faits sociaux, d'où la possibilité d'une science de la culture concrète, vivante et vécue, et d'une science de l'homme complet, le tout se synthétisant provisoirement dans l'idée des faits sociaux totaux⁵¹.

S'il y a un paradigme maussien donc, pour Tarot, il reste à construire – mais cela dépasse l'œuvre de Mauss proprement dite. Ce qu'il découvre surtout chez Mauss, c'est une riche conception du social qui est plus complexe que ce qu'en a laissé penser l'interprétation structuraliste de Lévi-Strauss. Tarot et Karsenti partent en fait tous deux d'une discussion critique de l'interprétation lévi-straussienne du symbolisme, car bien qu'ils ne soient pas en désaccord avec cette lecture, ils en décèlent les limites et croient tous deux que l'œuvre de Mauss mérite d'être redécouverte afin d'enrichir notre conception du social. Ils s'opposent donc à une lecture purement formaliste du symbolisme maussien et s'attardent tous deux aux textes, qu'ils analysent et réinterprètent.

Question de recherche et hypothèse

⁵¹ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Op. cit., p. 595.

Notre travail consistera donc à expliciter les rapports étroits entre la théorie maussienne du symbolisme, le don et le fait social total, en montrant les rapprochements et les points de discordance dans les lectures qu'en font Camille Tarot, Bruno Karsenti, Jacques T. Godbout et Alain Caillé. **Qu'est-ce que le symbolisme chez Mauss, et quels sont les liens entre symbolisme, fait social total et don?** Voilà la question qui nous occupera et dont la réponse consistera à explorer et à comparer les interprétations qui en sont faites par ces quelques lecteurs contemporains de Mauss qui participent tous de la socio-anthropologie française.

Comme nous ne pourrions tout lire ce qui a été écrit sur Mauss, et ce que les MAUSSiens ont écrit, nous avons choisi de nous pencher sur les trois principales lectures des travaux de Mauss, soit celle de Bruno Karsenti, celle de Camille Tarot et celle de deux principaux représentants du mouvement du MAUSS, Alain Caillé et Jacques T. Godbout, ces deux derniers adoptant, comme on l'a mentionné, une interprétation très similaire du symbolisme maussien. Des écrits de Jacques Dewitte⁵² viendront compléter l'analyse.

Nous poserons l'hypothèse que le symbolisme maussien constitue une théorisation originale, intéressante et féconde des faits sociaux, conception ayant la particularité d'enrichir et de complexifier le débat entre individualisme et holisme qui continue de diviser la communauté sociologique et anthropologique aujourd'hui. À travers les travaux de Mauss, certes un peu plus épars et fragmentaires que ceux de l'oncle, le thème du symbolisme constituerait un fil conducteur susceptible d'approfondir le débat théorique trop tranché entre ces deux pôles. Ainsi, en adoptant comme clé de lecture la problématique récurrente du symbole et du symbolisme, on découvrirait dans l'œuvre de Mauss une conception du fait social plus nuancée que le dualisme déterministe de Durkheim, ou encore que le structuralisme formaliste lévi-straussien. Mauss aurait cherché à dépasser les dichotomies tranchées (individu-société, extériorité-intériorité, objectivité-subjectivité, explication-compréhension, etc.), et ce faisant, sans fonder lui-même un nouveau paradigme – comme le prétendent les MAUSSiens –, il en aurait du moins posé les balises et délimité les contours. En nous penchant sur le symbolisme maussien, il s'agira donc de nous interroger sur la nature éminemment complexe des faits sociaux, entre individu et société, entre intériorité et extériorité, entre subjectivité et

⁵² Jacques Dewitte, « Ni hasard, ni nécessité. La contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss », *Revue du MAUSS*, no.19, 2002 (1), pp. 241-272; « Le déni du déjà-là. Sur la posture constructiviste comme manifestation de l'esprit du temps », *Revue du MAUSS*, no. 17, 2001, pp. 393-409.

objectivité, dualismes de type kantien auxquels Mauss cherche à échapper. Mauss ouvrirait ainsi la voie à une problématisation plus juste des faits sociaux qui viserait à dépasser les apories de l'holisme et de l'individualisme, ce qui justifierait amplement le regain d'intérêt pour son œuvre. Notre exploration se fera autour de deux axes, soit celui du fait social total et, dans un deuxième temps, celui du don, ce qui permettra d'explorer deux perspectives : d'une part, le concept de don comme fait social total et comme institution et, d'autre part, le don comme symbole du symbolisme maussien, ou comme fait social premier.

PARTIE 1 – LE FAIT SOCIAL TOTAL

Le concept le plus important qui ressort de *l'Essai sur le don* est sans doute celui de fait social total, puisqu'il est révélateur de la théorie maussienne des faits sociaux. Si, comme le note bien Camille Tarot, « [i]l n'y a pas de théorie maussienne complète ou systématique du symbolisme⁵³ », il est possible, selon nos auteurs, d'en dégager les prolégomènes en suivant le fil de ses travaux, dont l'élément central constitue cette idée de fait social total. Comme le résume Camille Tarot en dernière partie de *L'invention du symbolique*,

[u]ne ligne forte [...] se dégage explicitement à partir des textes de 1924-1925 et il ne la quittera plus : la découverte du caractère originaire du don confirme définitivement la nécessité d'une réintroduction du symbolique dans une nouvelle définition des faits sociaux, d'où la possibilité d'une science de la culture concrète, vivante et vécue, et d'une science de l'homme complet, le tout se synthétisant provisoirement dans l'idée des faits sociaux totaux.⁵⁴

C'est dire que l'idée de fait social total, que Mauss explicite par l'analyse du phénomène du don, est au cœur de la compréhension qu'il a de la société, qu'on ne peut comprendre sans passer par la question du symbolisme.⁵⁵

Nous tenterons donc, dans les pages qui suivent, d'éclairer les rapports entre le fait social, le fait social total et le symbolisme chez Mauss en comparant les perspectives de nos auteurs.⁵⁶ Quelle compréhension ont ces lecteurs de Mauss du fait social total? Quelle définition en donnent-ils et quelles expressions concrètes permettent selon eux d'observer de tels phénomènes sociaux totaux?

Commençons par revenir à la définition que donne Mauss du fait social total. Mauss y fait référence en conclusion de *l'Essai sur le don*, après avoir décrit et analysé le phénomène du don, celui-ci ayant permis de révéler ce qu'il entend par ce concept :

⁵³ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss, L'invention du symbolique, Op. cit.*, p. 615.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 595.

⁵⁵ Cela a également des conséquences au plan épistémologique, comme nous l'avons précisé en introduction : la conception sociale de Mauss débouche ainsi, selon Tarot, sur la possibilité d'une science de la culture « totale », en quelque sorte; nous devons toutefois laisser de côté ces implications épistémologiques dans le cadre de ce travail afin de nous concentrer davantage sur la théorie maussienne du symbolisme. Caillé utilise le terme « symbolique », mais nous lui préférons celui de symbolisme.

⁵⁶ Notons que celles-ci sont parfois explicites dans leurs écrits, mais qu'elles sont parfois plus implicites, surtout chez Godbout et Caillé, à ce qu'il nous semble. La définition du fait social total est en effet plus facile à dégager des écrits de Karsenti et de Tarot puisque ceux-ci se veulent des interprètes des écrits de Mauss, alors que Godbout et Caillé s'appuient plutôt sur ses écrits pour élaborer une nouvelle théorie pour les sciences sociales.

Les faits que nous avons étudiés sont tous, qu'on nous permette l'expression, des faits sociaux *totaux* ou, si l'on veut – mais nous aimons moins le mot – généraux : c'est-à-dire qu'ils mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions (potlatch, clans affrontés, tribus se visitant, etc.) et dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions, en particulier lorsque ces échanges et ces contrats concernent plutôt des individus. Tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, etc. [...] Ce sont donc plus que des thèmes, plus que des éléments d'institutions, plus que des institutions complexes, plus même que des systèmes d'institutions divisés par exemple en religion, droit, économie, etc. Ce sont des « tous », des systèmes sociaux entiers dont nous avons essayé de décrire le fonctionnement.⁵⁷

Nous pouvons dégager de cette définition quelques traits importants : les faits sociaux recoupent plusieurs sphères de la société (le religieux, le politique, l'économique, etc.), ces sphères n'étant d'ailleurs que des découpages plus ou moins arbitraires des sociologues pour Mauss; ce sont aussi des faits qui « mettent en branle [...] la totalité de la société et de ses institutions », ou du moins « un très grand nombre d'institutions ». Finalement, ce serait plus qu'une institution ou qu'un système d'institution : ce serait un tout, un système social entier.

Ce dernier point nous paraît à la fois intéressant et énigmatique quant au lien entre fait social total et institution. Il ouvre entre autres à la question de savoir quels faits sociaux sont des « institutions » et des « systèmes d'institutions », et lesquels sont, « plus même que des systèmes d'institutions », de véritables « tous », questions importantes au plan conceptuel qui ont également des conséquences épistémologiques importantes pour le chercheur. À cet effet, Mauss précise que le fait social total est reconstruit par le sociologue *a posteriori*, c'est-à-dire qu'il correspond à une démarche heuristique par laquelle on reconstruit un « tout » après l'observation d'une société : « Après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout. [...] Le principe et la fin de la sociologie, c'est d'apercevoir le groupe entier et son comportement tout entier⁵⁸ ». Il ajoute, pour justifier cette démarche heuristique, que « Rien, à notre avis n'est plus urgent ni plus fructueux que cette étude des faits sociaux⁵⁹ », permettant d'étudier « le comportement humain total, la vie sociale tout entière⁶⁰ ». Il nous semble donc que les deux dernières phrases de la citation constituent à

⁵⁷ Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, *Op. cit.*, pp. 274-275.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 276.

⁵⁹ *Idem*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 279.

la fois un postulat ontologique sur la nature du social – il existe des « tous » ou « systèmes sociaux » et un postulat épistémologique sur la manière de connaître le social – le chercheur doit tenter de recomposer ces systèmes sociaux pour éclairer la vie sociale en entier.

Chose certaine, le fait social total serait selon Mauss un type de fait social spécifique, particulièrement à même de révéler la forme que prend le social dans une société donnée, ce qui signifie que tout fait social n'est pas « total » : pour l'être, il doit être un « tout », traverser les découpages de la société et « mettre en branle » l'ensemble de la société. La définition de Mauss a été largement commentée par la communauté scientifique au fil des ans, et une interprétation structuraliste a longtemps prédominé en France – interprétation que permet notamment l'usage du concept de « système social » par Mauss. Les auteurs que nous avons choisi d'étudier commentent cette définition au courant des années 1990 et 2000, et si les interprétations de Bruno Karsenti et de Camille Tarot sont parfois teintés de structuralisme, ils en sont surtout assez critiques, laissant voir plus d'affinités avec une pensée holiste et accordant une place centrale à la signification sociale. Alain Caillé et Jacques Godbout, tenants du paradigme du don, reprennent pour leur part le concept de fait social total dans une perspective qu'on pourrait qualifier d'interactionniste ou de relationniste.

Une réflexion sur le fait social total ouvre au plan théorique à la question du symbolisme, de l'activité symbolique de la société. En effet, un phénomène social ne peut se rapporter à la totalité sociale que par la signification qu'il porte, ce qui exige dès lors de s'interroger sur le sens du phénomène social en question. Comment nos auteurs conçoivent-ils le fait social total ainsi que le symbolisme?

Bruno Karsenti, Camille Tarot et Alain Caillé commentent chacun la définition de Mauss, en explicitant le rapprochement entre le fait social total et le symbolisme. Tarot note qu'une définition plus stricte ou plus inclusive est possible du fait social total, penchant pour sa part pour la définition plus stricte, selon laquelle tout fait social n'est pas total. La kula et le potlatch analysés par Mauss sont des faits sociaux au sens où 1) « au moins à travers leurs chefs, ces sociétés s'engagent tout entières dans l'échange et jouent littéralement leur vie et leur survie⁶¹ », ainsi qu'au sens où 2) « outre leurs incidences économiques de déplacements de richesses, ces échanges auront des effets sociaux et politiques de hiérarchie, d'alliance, des

⁶¹ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 662.

effets symboliques de prestige et d'autorité, etc.⁶² ». Ces deux éléments constituent la définition *stricto sensu* du fait social total. Mais on pourrait également dire que la kula et le potlatch sont

des faits sociaux totaux en un sens plus large et commun à tous les faits sociaux parce qu'ils sont constitués ultimement par cette activité symbolique qui fait de chaque fait social une grande ou une petite totalité. Tout fait social, même non total, est une totalité puisqu'il réfère à une complexité originaire, découlant de l'activité symbolique qui le découpe en le reliant.⁶³

Ce serait ici la définition plus inclusive du phénomène social total. Il est en effet possible d'envisager chaque fait social comme une totalité au sens où il « découle de l'activité symbolique qui le découpe en le reliant », formule qui suggère que chaque fait social a une dimension de sens qui lui est conférée par la société. La société reposerait sur une activité symbolique : elle produirait du sens, attribuerait du sens aux phénomènes, ceux-ci possédant dès lors une dimension symbolique. L'expression de « complexité originaire » renvoie à l'idée que chaque société aurait une constitution symbolique propre, à la fois arbitraire mais portant également son poids de tradition. Il me semble que c'est en ce sens que Tarot écrit, pour définir la société :

Une société se reconnaît donc à ce qu'elle rassemble sur un sol un groupe assez permanent et assez important pour comporter des sous-groupes mais fixés dans une organisation que Mauss appelle souvent une constitution indépendante, parce qu'elle doit cette constitution à elle-même. [...] Cette constitution est toujours déterminée, en ce sens qu'elle n'est pas compatible avec toute autre détermination [...].⁶⁴

Il y aurait une constitution symbolique des sociétés, la société s'autoproduisant en quelque sorte par son activité symbolique, et chaque fait social, relié aux autres, se rapporterait d'une façon ou d'une autre à cette activité symbolique première par la signification qu'il porterait. C'est dire que le sens de chaque phénomène ne pourrait être compris que dans le cadre du réseau de significations tissé par la société, bref en relation avec le sens accordé aux autres phénomènes. Tarot parle également d'un ensemble de préliations entre des éléments de sens, des choses et des personnes, qui constituerait la dimension symbolique de la société :

⁶² *Idem*

⁶³ *Idem*. Tarot propose ensuite : « Peut-être, pour lever cette ambiguïté du terme, devrait-on parler de fait social total *stricto sensu* quand les trois niveaux s'y trouvent et de fait social total *lato sensu* quand il ne s'y trouve que le troisième? »

⁶⁴ *Ibid.*, p. 652.

[Mauss] reprend la notion de système pour suggérer la connexion des éléments entre eux, non pour insister sur une cohérence supposée mécanique des parties entre elles, mais sur la multiplicité des liaisons de chacune avec les autres et avec le tout. Non seulement les grandes fonctions sont reliées les unes aux autres dans une société donnée (religion, art, politique, économie) et on peut alors parler de système social en ce sens, mais surtout, et cela est plus neuf, parce que toutes les sociétés connaissent des agencements d'idées, de valeurs, de représentations plus ou moins clairement associées qui pénètrent les consciences individuelles même si elles ne s'en rendent compte qu'obscurément. [...] Les préliations, nom plus concret des jugements synthétiques *a priori*, sont des sortes de « paquets » d'idées, de valeurs, de normes, de signes, de règles qui forment des réseaux et comme des nœuds de représentations collectives.⁶⁵

Selon cette définition, chaque fait social pourrait être considéré « total » au sens où, de par sa dimension symbolique, il constitue un tel ensemble de préliations. Tarot utilise parfois le terme de « totalité » (chaque fait social est une totalité) pour désigner cela, peut-être pour ne pas confondre cette acception du fait social total avec sa définition plus restreinte. Il résume ainsi sa pensée en indiquant que « [t]out fait social n'est pas total, mais tout fait social est une totalité⁶⁶ » : bref, tout fait social est une totalité au sens où il est une condensation de sens issu d'un processus de symbolisation, mais il doit également répondre aux deux autres critères (traverser les découpages de la société et mettre en branle la totalité sociale), bref, il doit être particulièrement significatif pour être considéré un fait social total.

Karsenti adopte également le critère du sens pour distinguer les faits sociaux de ceux qui peuvent être considérés « totaux ». Les faits sociaux totaux sont des « symbolisateurs privilégiés » ou « symbolisateurs nodaux⁶⁷ » d'une culture, écrit Karsenti, qui constituent des « lieux d'observation particulièrement féconds⁶⁸ » pour le sociologue puisqu'« ils construisent en eux-mêmes, par la systématique qu'ils manifestent à l'état condensé, une expression complète de la totalité sociale dans laquelle ils s'insèrent et dont ils garantissent le fonctionnement singulier.⁶⁹ » Ce qui rend le fait social total unique, c'est qu'il symbolise la totalité sociale, d'une part, et qu'il en garantit le fonctionnement, d'autre part. Comment garantiraient-ils le fonctionnement de la totalité sociale? Il me semble que ce serait, selon Karsenti, par la fonction symbolique qu'ils seraient particulièrement à même de révéler.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 652-653.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 661.

⁶⁷ Bruno Karsenti, *Le fait social total*, *Op. cit.*, p. 94.

⁶⁸ *Idem*

⁶⁹ *Ibid.*, p.46.

Certains faits sociaux, tels le don, montreraient mieux que d'autres l'existence d'une fonction symbolique, d'une activité symbolique par laquelle la société se créerait et se recréerait : « Dans la mesure où tout fait social n'est pas total, l'examen concret de symbolisateurs privilégiés est un aspect essentiel d'une démarche explicative qui sans cela perdrait tout appui et toute validité » écrit-il, faisant ici référence à la démarche explicative lévi-straussienne, qui risquerait autrement de se restreindre à la dynamique des échanges dans une logique purement formaliste.

Karsenti insiste particulièrement sur la dimension médiatrice du fait social, qui effectue un lien entre la totalité individuelle et la totalité sociale. Certains faits sociaux seraient « totaux » au sens où ils rendraient mieux compte que d'autres de la totalité sociale et de son lien avec l'autre totalité que constitue l'individu. Le don est justement « un *fait social total* au sens où il indique *le point où se noue l'ensemble des rapports qu'une société est à même de tisser entre les individus et les sous-groupes qui la composent*⁷⁰ », le social y apparaissant « dans sa forme la plus essentielle⁷¹ ». C'est dire que certains faits permettraient mieux que d'autres d'appréhender les rapports entre l'individuel et le collectif, ce qui constitue la tâche par excellence des sciences sociales selon Mauss, pour qui il n'existe que du social incarné, bref, pour qui le collectif n'existe que sous forme agissante, au plan des consciences individuelles.

Les faits sociaux totaux seraient, selon cette interprétation appuyée par la lecture de Karsenti et de Tarot, des faits sociaux (symboliques comme tous les autres) particulièrement à même de dévoiler des significations sociales puisqu'ils constitueraient en quelque sorte, pour reprendre la formule de Tarot, des « "paquets d'idées", de valeurs, de normes, de règles qui [formeraient] des réseaux et comme des nœuds de représentations collectives⁷² ». Retenons pour l'instant que ces faits seraient particulièrement révélateurs de la dimension symbolique de la société ainsi que du lien entre l'individu et le social. Karsenti développe particulièrement ce dernier aspect, alors que Tarot insiste plus longuement sur la notion de constitution symbolique, mais nous ne voyons pas de discordance entre leurs propos respectifs. Tarot résume ainsi le concept de fait social total :

⁷⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁷¹ *Idem*

⁷² Camille Tarot, De *Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 653.

Le fait social total n'est pas un fait social parmi les autres qui ne relèverait pas de la même catégorie, il n'est pas non plus la totalité des faits sociaux. [...] Le fait social total [...] est cette propriété unique des faits qui sont l'objet même de la science de l'homme, d'être signifiants, c'est-à-dire partiels, contingents, arbitraires et cependant reliés, rattachés, dépendants toujours de quelque chose d'autre qui est en eux, à la fois manifesté et caché par eux. C'est la présence sinon du tout de la société au moins d'un tout dans chacune de ses parties.⁷³

Ce « quelque chose d'autre qui est en eux, à la fois manifesté et caché par eux » est certes une formule lacunaire et floue. On peut proposer que Tarot se réfère ici à ce quelque chose qui lie le fait social à la constitution symbolique de la société, d'où la propriété spécifique mais difficile à qualifier de ces faits sociaux particuliers. Le fait social révélerait le lien à la constitution originelle de la société, mais il pourrait le cacher en même temps par son caractère d'évidence – les faits sociaux « allant de soi » pour les membres d'une société.

Caillé écrit de façon similaire que « cette dimension de totalité qui le caractérise [le fait social total] est incompréhensible en dehors du symbolisme. Mieux, seul le symbolisme rend le fait social "total"⁷⁴ ». Chaque fait social doit être compris, nous dit-il, en rapport à la totalité sociale, comme le montre ce passage de Mauss qu'il cite :

Tout en elle [la société humaine] n'est que relations, même la nature matérielle des choses; [...] rien ne se comprend si ce n'est par rapport au tout, à la collectivité tout entière et non par rapport à des parties séparées. Il n'est aucun phénomène social qui ne soit partie intégrante du tout social... Tout état social, toute activité sociale, même fugitive, doivent être rapportés à cette unité, à ce total intégré [...]⁷⁵

Cette citation peut être interprétée de plusieurs façons. Elle pourrait notamment être liée à l'interprétation présentée précédemment, selon laquelle tout phénomène social est « total » au sens où il comporte une dimension symbolique se rapportant à la totalité que forme le réseau de significations sociales. L'interprétation qu'en fait Caillé est que le don est le fait social « total » par excellence, en ce sens qu'il est LE lieu où se crée et se recrée constamment le social : c'est dans l'échange de significations entre individus que prendraient corps les significations partagées socialement. Le don, entendu au sens très large d'échanges ou de relations, nous

⁷³ *Ibid.*, p. 663.

⁷⁴ Alain Caillé, *L'Anthropologie du don*, *Op. cit.*, p. 193.

⁷⁵ Marcel Mauss, *Œuvres III*, p.214, cité dans Alain Caillé, *Ibid.*, p.194.

semble-t-il, serait LE fait social total au sens d' « opérateur des totalisations sociales⁷⁶ », pour reprendre l'expression qu'il utilise dans *L'Anthropologie du don*. Caillé s'entend avec Tarot et Karsenti pour dire que tout dans la société est l'œuvre du symbolisme; toutefois, il y aurait un fait social total, le don, par lequel s'opérerait la mise en commun de symboles, entendus ici au sens large de significations sociales.

Notons que le concept de fait social total (ou de phénomène social total) est moins discuté par Caillé, le but de l'auteur étant d'étayer la possibilité d'un nouveau paradigme fondé sur le don, alors que Karsenti et Tarot discutent plus directement du symbolisme maussien. Le paradigme du don repose sur une lecture particulière de *l'Essai sur le don*, selon laquelle Mauss présenterait le don comme le fait social total par excellence, plutôt que comme un exemple de fait social total (lecture davantage en résonance avec les propos de Karsenti et de Tarot). Cette lecture de *l'Essai* se tient à condition de dire que Mauss n'a pas tiré toutes les conséquences de ses découvertes, qu'il n'a pas compris toute la portée de ce qu'il a trouvé. Jacques Godbout ne conceptualise pas le fait social total, parlant strictement du don, ce qui indique qu'il adopte cette lecture du don comme l'unique fait social total.

Malgré les différences, il existe plusieurs points de concordance entre les lectures de tous ces auteurs, qui insistent tous sur l'importance du symbolisme chez Mauss. Caillé y insiste notamment en distinguant le symbolique (au sens lévi-straussien d'un système de signes qui se distinguent par leurs oppositions) et le symbolisme, qui renvoie à « l'usage des symboles, et l'ensemble des activités par lesquelles les hommes les créent, les choisissent, leur donnent sens, les font vivre ou les laissent au contraire mourir et tomber en désuétude⁷⁷ ». Aussi, peu importe la relation qu'ils voient entre le fait social et le don, les auteurs accordent tous une dimension médiatrice au fait social, à la fois entre l'individu et le social, et entre le matériel et l'idéal, d'où le terme de « symbolisateur nodal » employé par Karsenti et celui d' « opérateur des totalisations sociales » employé par Caillé, Tarot écrivant de son côté que :

La symbolisation relie les hommes entre eux en reliant les deux extrêmes de l'extérieur et de l'intérieur, du matériel sensible et du psychique invisible, qui est fait de la circulation du sens et des désirs ou des forces. La société n'est

⁷⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁷⁷ Alain Caillé, Préface de Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 17.

possible que par des procès de symbolisation et leur condensation en systèmes.⁷⁸

Il nous semble utile pour notre propos d'expliciter davantage cette dimension médiatrice du fait social, entre l'individu et la totalité sociale, d'une part, et entre le matériel et l'idéal, d'autre part. Cela nous permettra d'expliciter davantage les ressemblances et les distinctions qui ressortent des lectures que font nos auteurs du symbolisme chez Mauss.

La dimension médiatrice du fait social total : entre totalité individuelle et totalité sociale

Parmi nos auteurs, Karsenti explicite plus particulièrement la dimension médiatrice du fait social, entre la totalité individuelle et la totalité sociale. Il rappelle que le social n'est visible que sous forme incarnée, comme processus agissant, c'est-à-dire par l'action qu'il a sur le comportement d'individus : ce n'est qu'en séparant artificiellement les notions d'individu et de société qu'on aurait négligé ce fait. Les faits sociaux ne sont pas d'une nature différente des faits individuels ou psychologiques; plutôt, il y aurait entre les deux une différence de degré ou de gradation. Ainsi indique-t-il que Mauss « tempère la distinction entre représentations individuelles et représentations collectives jusqu'à la résoudre en une unité continue⁷⁹ ».

Comment comprendre les liens entre l'individu et le social autrement qu'en séparant artificiellement les deux termes? Karsenti explique qu'il s'agit, pour Mauss, de s'attarder à comprendre leurs liens complexes : l'explication sociologique consisterait « à évaluer l'*effet dans chaque conscience* du processus de socialisation qui les lie les unes aux autres⁸⁰ ». Mauss se sert des notions de symbolisme et de traduction pour exprimer la relation qui les unit :

Tandis que les faits de conscience de l'individu expriment toujours, d'une façon plus ou moins lointaine, un état de l'organisme, les représentations collectives expriment toujours à quelque degré un état du groupe social : elles traduisent (ou, pour employer la langue philosophique, elles « symbolisent ») sa structure actuelle, la manière dont il réagit en face de tel ou tel événement, la conscience qu'il a de soi-même et de ses intérêts propres.⁸¹

⁷⁸ Camille Tarot, *Ibid.*, p. 663.

⁷⁹ Bruno Karsenti, *Le fait social total*, *Op. cit.*, p. 63.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁸¹ Marcel Mauss, *Œuvres III*, p.161, cité dans Bruno Karsenti, *Ibid.*, p.64.

Les représentations collectives *traduiraient* ou *symboliseraient* la structure actuelle du groupe social, son attitude face aux événements et la conscience qu'il a de soi-même et de ses intérêts propres. Le fait social, qui se manifesterait au plan individuel, serait un symbole du social.

Soulignons que cela constitue un écart considérable par rapport à la méthode durkheimienne classique de « traiter les faits sociaux comme des choses » :

Aux yeux de Mauss, il est certain qu'un tel principe, tout en conservant l'immense mérite d'assigner à la science sociale un domaine objectif et de lui assurer la possibilité de découvrir des régularités phénoménales comparables à celles mises en lumière par les sciences de la nature, menace de vider le fait social de sa dimension concrète de réalité vécue et d'anéantir la signification qu'il revêt pour la conscience qui l'exprime.⁸²

Parler d'un fait social concret signifie notamment, pour Mauss, voir comment il s'exprime au plan des consciences individuelles. Autrement dit, s'il a certes une dimension objective, celle-ci ne peut être séparée artificiellement de sa dimension subjective, du sens qu'il revêt pour la conscience qui l'exprime. Comme l'écrit Lévi-Strauss, en commentant Mauss, « la preuve du social, elle, *ne peut être que mentale*; autrement dit, nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle⁸³ ». Bref, tout en reprenant de la doctrine durkheimienne l'idée que les faits sociaux sont bel et bien distincts des faits de nature individuelle, Mauss refuse de séparer trop strictement ces deux termes.

Plutôt, les faits sociaux, et particulièrement les faits sociaux totaux, révéleraient les rapports de symbolisation et de traduction qui unissent deux totalités, soit la totalité individuelle et la totalité sociale. Penser le social dans sa concrétude, pour reprendre les mots de Karsenti, c'est « penser l'homme dans sa complétude, le considérer comme une totalité, et comprendre la relation que cette totalité entretient avec l'autre totalité que définit le groupe.⁸⁴ » Cela signifie que le lien entre représentations individuelles et collectives n'est pas, comme chez Durkheim, « un lien causal univoque, selon lequel la représentation individuelle subirait l'action d'une représentation sociale qui la surplombe et à laquelle elle n'accède que sur

⁸² *Ibid.*, p. 68.

⁸³ « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *Sociologie et anthropologie*, *Op. cit.*, p. XXVI, cité dans Bruno Karsenti, *Ibid.*, p.72.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 70.

le mode de la soumission⁸⁵ »; plutôt, chacune de ces réalités exprimerait l'autre sur son propre plan. Par exemple, dans son travail sur l'expression obligatoire des sentiments, Mauss soutient que les expressions très personnelles que sont le rire ou les larmes expriment également, sur leur propre plan, une réalité d'essence collective, soit la manière sociale dont s'exprime la joie ou la tristesse dans un contexte donné : « la manifestation la plus sentimentale qui soit, l'expression du rire ou des larmes par exemple, ne peut s'opérer, dans sa singularité même, que par la médiatisation d'une symbolique d'essence collective⁸⁶ ». Le sentiment est tout à la fois individuel et collectif en ce sens qu'il « n'est précisément mien que parce qu'il signifie à la fois pour les autres et pour moi⁸⁷ ». Karsenti utilise l'expression de « commensurabilité symbolique entre l'individuel et le collectif⁸⁸ » pour désigner cette réalité. Le don serait un fait social en ce sens puisque,

ce qui est rendu directement visible par l'analyse du don, c'est un comportement fortement individualisé – qu'il soit celui d'un individu et d'un sous-groupe – qui exprime à son propre niveau et selon ses propres modalités une dynamique de socialisation; dynamique dont l'efficacité particulière tient au fait qu'elle circonscrit les individualités et les intègre pleinement à la totalité collective qui est la leur.⁸⁹

Selon cette définition, l'individualité est une totalité qui exprime à son propre niveau la réalité collective, et ce, par le processus de socialisation. Tous les faits individuels ne sont pas sociaux puisqu'on doit aussi tenir compte de la réalité psychologique (certains faits relèvent uniquement de la psychologie individuelle) et de la réalité biologique ou physiologique. Selon Mauss, la sociologie doit néanmoins prendre en compte ces aspects pour comprendre l'interaction du social et du non-social : considérer l'homme comme une totalité, c'est justement le traiter comme un homme complet et concret, bref comme un amalgame de biologique, de psychologique et de social.

Quant à savoir quels faits de socialisation peuvent être qualifiés véritablement de fait social total, il nous semble que ce serait notamment, selon Karsenti, un fait social (donc de nature symbolique) particulièrement à même de révéler la force agissante du social sur les

⁸⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁷ *Idem*

⁸⁸ *Idem*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 94.

consciences individuelles; ou inversement, particulièrement à même de révéler le processus par lequel les individus recréent le social en entrant en relation. Comme l'explique Karsenti,

Ce que permet la notion de symbole, c'est en somme de dépasser la confrontation des réalités hypostasiées outrageusement par les sciences sociales : il n'y a plus, dans cette conception, ni individu ni société, mais seulement un système de signes qui, médiatisant les relations que chacun entretient avec chacun, construit dans un même mouvement la socialisation des individus et leur unification en un groupe.⁹⁰

Si le fait social total est si pertinent pour le sociologue, et s'il permet de dépasser la dichotomie peut-être trop tranchée entre l'individu et le groupe (le groupe n'est-il présent ailleurs qu'en l'individu?), c'est peut-être que, pour agir en tant que symbole médiatisant les relations sociales, il doit d'abord médiatiser les relations entre les individus et le groupe. Autrement dit, il constitue un fait qui peut « mettre en lumière certains principes de traduction susceptibles de rapporter les uns aux autres des niveaux distincts d'une même réalité sociale et d'en restituer la cohérence. [...] [C]ertains faits mieux que d'autres rendent opératoires [ces principes de traduction] et permettent de les appréhender. Le don est de ceux-ci...⁹¹».

La dimension médiatrice du symbole : entre le sensible et l'invisible

Nous avons suggéré que le fait social total chez Mauss serait un fait qui médiatise la relation de chacun avec le groupe. Tentons de préciser ce qu'apporte pour ce faire la notion de symbole, au sens d'une médiation entre le sensible et l'invisible.

Mauss ne distingue pas comme le fait le structuralisme entre le signe (signifiant et signifié) et le symbole, et parle tout simplement de signes. Les faits sociaux sont pour Mauss un « système de signes » qui « construit dans un même mouvement la socialisation des individus et leur unification en un groupe » : nous comprenons de cette affirmation que c'est par ces symboles que se fait sentir l'influence du groupe sur l'individu, d'un part, et que l'individu prend part au groupe auquel il appartient, d'autre part. Le fait social est, chez Mauss, un mouvement en boucle, avec d'un côté la socialisation, de l'autre côté la reproduction du groupe/de la

⁹⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁹¹ *Ibid.*, p. 94.

société; ce qui est au centre, et qui permet « dans un même mouvement » les deux processus, ce serait le symbole.

Mais comment comprendre la notion de symbole chez Mauss? Par symbole, on entend communément « ce qui représente quelque chose ». Il s'agit chez Mauss de quelque chose qui se manifeste dans le monde sensible (que ce soit une chose, un geste ou une parole – c'est le signifiant) et qui renvoie à un signifié. Ce signifié peut ou non être présent dans le monde sensible, selon qu'on adopte une théorie du social plus empiriste ou plus constructiviste. Selon une première interprétation, le symbole se réfère à quelque chose d'existant dans la réalité sensible; à l'inverse, selon une deuxième interprétation, le symbole renvoie d'abord à d'autres symboles qui permettent d'en saisir la signification.⁹² Ainsi, doit-on comprendre le symbole chez Mauss comme 1) une entité qui se réfère à une réalité empirique (un signifiant renvoyant à un signifié) ou 2) une entité relationnelle, dont la signification doit d'abord être comprise en la rapportant à celle des autres signes auxquels elle se rattache? Notons que c'est dans le deuxième sens que l'a interprété Lévi-Strauss et, plus généralement, la pensée structuraliste longtemps dominante en France.⁹³

Tarot et Karsenti donnent parfois crédit à l'une ou l'autre de ces définitions du symbole, ils penchent plutôt vers une interprétation médiane. Ainsi, ils montrent d'une part les rapprochements à effectuer avec l'interprétation structuraliste du symbole, mais ils montrent également tous deux que le symbolisme maussien participe d'une critique de cette interprétation. On pourrait ainsi, encore une fois, comprendre Mauss comme étant situé dans un entre-deux.

Par exemple, en élaborant l'exemple du langage, Tarot se rapproche d'une interprétation structuraliste lévi-straussienne du symbolisme maussien : il précise que Mauss est

⁹² Dans le premier cas, la réalité sociale est contingente ou donnée; dans le second, on pourrait dire qu'elle est arbitraire en ce sens qu'elle est le fruit d'une construction sociale dont le processus reste à éclairer. C'est en ce sens que penche le constructivisme.

⁹³ D'après le structuralisme lévi-straussien, un symbole est d'abord un signe, et parmi les deux composantes du signe (le signifiant et le signifié), c'est le signifiant qui prime : un signe doit être compris dans un système de relations entre signifiants, système établi culturellement. Or, ce qui prime dans le structuralisme, c'est avant tout la forme, c'est-à-dire la position des symboles dans ce système de signes, et non le sens ou la signification qu'ils recèlent. Notons que cela ne fait pas de Lévi-Strauss un constructiviste : si la pensée structuraliste croit que les signes renvoient d'abord à un système de signifiants, ce système est établi culturellement par un processus qui ne relève pas de la « construction sociale » - il n'est pas arbitraire -, mais plutôt de la nature. Plusieurs auteurs voient ainsi une forme de déterminisme naturaliste dans la pensée de Lévi-Strauss.

amené à découvrir que « dans le monde humain, [...] tout est finalement signifiant » et que ces signifiants interreliés en des réseaux de sens permettent de dégager des faits sociaux de l'analyse. Les signes et les symboles formeraient un ordre propre parce qu'ils renverraient les uns aux autres et pas seulement aux choses qu'ils désignent. Il reprend l'usage structuraliste de « symbolique » comme substantif pour désigner cet ordre : par exemple, il explique que dans *l'Esquisse*, Hubert et Mauss « ont dépassé les analyses classiques du symbole, réalité isolée considérée isolément, pour accéder à l'idée du symbolique. Les symboles n'existent qu'en réseaux (ce qu'on pourrait appeler les symbolismes, ceux d'un rite, d'une religion, d'une culture) dont l'ensemble, au niveau anthropologique, peut être appelé le symbolique.⁹⁴ » Il écrit que cet univers du symbolique a une certaine autonomie par rapport au monde matériel, dans la mesure où les signifiants se renvoient les uns aux autres et ne sont associés qu'arbitrairement à des signifiés : « Le monde des signes et des symboles a sa spécificité, sa réalité propre, peut-être étrange, mais inconfusable avec le monde de l'expérience⁹⁵ ». Tarot associe ici le symbolique à un « univers mental structuré selon des classements⁹⁶ », univers de la production sociale par lequel l'homme passe de la nature à la culture.

Toutefois, Tarot prend ailleurs ses distances d'avec une interprétation structuraliste du symbolisme maussien en soulignant plusieurs différences entre la pensée de Mauss et celle de Lévi-Strauss. Notamment, il se dissocie nettement de l'idée qu'on retrouve chez Lévi-Strauss d'une causalité entre l'infrastructure biologique associée à l'inconscient et les structures que dégagent le sociologue de l'étude des cultures. Il déplore que Lévi-Strauss « reste attaché à l'idée commune de la causalité dans les sciences et même à une forme renforcée de cette notion de structure, fait dont il n'y a pas de trace chez Mauss⁹⁷ ». Si le langage est un exemple de fait social total chez Mauss, le social ne s'y réduit pas comme chez Lévi-Strauss. Et alors que, pour Lévi-Strauss, la pensée classificatoire est universelle et rationnelle, pour Mauss, les signifiants renvoient également à des affects et à des contenus dont la signification est sociale, et donc spécifique à chaque société. Encore une fois, on revient à l'idée qu'il y aurait une constitution symbolique propre à chaque société. Ainsi, Tarot ajoute que le symbolique serait symbolique des choses (de la nature), mais aussi, « étant l'œuvre de la collectivité, le

⁹⁴ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Op. cit., p. 621.

⁹⁵ *Ibid.*, p.623.

⁹⁶ *Idem*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 641.

symbolique est en quelque sorte symbolique, en un deuxième sens, de la société elle-même.⁹⁸ » Le fait social serait l'expression de la société comme totalité symbolique, énoncé étranger à la conception lévi-straussienne du symbole et du symbolique.

Pour revenir à notre comparaison entre auteurs, il nous semble que, peu importe leurs positionnements théoriques, Karsenti, Tarot et Caillé s'accordent sur le fait que le symbole médiatise la relation entre les personnes, et entre les totalités individuelles et la totalité sociale en médiatisant la relation entre les « choses ». Le fait social total dont nous parle Mauss, le don, est d'abord médiations d'objets, que ce soit des colliers et bracelets dans le cas de la kula et divers biens dans le cas du potlatch. L'échange de tels objets leur confère une valeur symbolique : en s'échangeant des colliers et bracelets, les Trobriandais s'échangent en fait des significations sociales, qui touchent au prestige notamment. L'objet est un signe qui ne peut être compris qu'en renvoyant à des significations sociales, significations qu'il réaffirme dans l'échange. C'est en ce sens que Mauss qualifie le don d'« opérateur symbolique concret⁹⁹ ». Ces significations ne pouvant être comprises que socialement, c'est-à-dire en relation avec d'autres éléments significatifs dont le réseau forme la culture, le don agit du coup comme un opérateur de la totalité sociale qu'il reconduit :

Le don [...] fait circuler une matière à laquelle il confère une valeur symbolique, et qui remplit du même coup un rôle essentiel d'organisation de la totalité sociale. [...] Le don est transport de matière symbolique : en cela, il est la liaison concrète qui rassemble en une seule et même totalité globalement compréhensive [...] les parties qui la composent et qui se reconnaissent en elle.¹⁰⁰

En véhiculant matériellement des valeurs symboliques, il agit en quelque sorte en tant qu'opérateur du lien entre le monde sensible et l'ensemble immatériel que constitue la culture. Il lie entre elles des significations sociales tout en liant entre eux des individus participant d'une même culture. Le symbole est donc échange de significations qui, en établissant des relations entre les choses (visibles ou invisibles), permet de médiatiser les relations entre les personnes, et entre les personnes et la totalité, ce qu'Alain Caillé résume ainsi : « les symboles lient les relations qu'ils nouent entre eux avec un ensemble à la fois déterminé et ouvert de relations

⁹⁸ *Ibid.*, p. 624.

⁹⁹ Bruno Karsenti, *Le fait social total*, *Op. cit.*, p. 101.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 97-98.

entre des objets, des sujets et des actions. Ils sont des relations de relations qui lient en se liant.¹⁰¹ »

Bref, comme l'écrit Tarot, « ce qui se trouve réévalué [de Durkheim à Mauss], c'est la matérialité des symbolismes, l'importance des formes extérieures, des gestes, de toutes les déterminations matérielles qui sont la médiation nécessaire de tout acte social¹⁰² »; c'est que Mauss accorde une importance très grande au concret, à l'empirie. Soulignons qu'il nous semble plus juste de dire qu'un symbole a une réalité sensible que de dire qu'il a une réalité matérielle, puisque ce qui compte, en fait, c'est d'adopter une forme incarnée. Camille Tarot donne en exemple de fait social le langage, qui transmet des significations sociales par la voie de signes que sont les mots, lesquels se manifestent par un ensemble d'attributs extérieurs (l'expression, la prononciation, l'accent, etc.). Comme d'autres symbolismes, le langage relie l'individu à la collectivité en reliant des significations aux choses, c'est-à-dire en créant des liens entre une signification et un signifiant qui l'incarne – que ce signifiant soit matériel (un objet) ou non (un mot prononcé).

Symbolisme et conceptions du social

Si tous nos auteurs semblent d'accord sur la caractérisation du fait social total comme médiateur par excellence, et s'ils accordent tous une place importante au symbolisme dans leur définition, à quelle conception du social renvoient leurs interprétations? La signification accordée aux symboles l'est par un groupe socialement constitué, mais une conception du social qui place en son centre la notion de fait social total renvoie-t-elle pour autant à une conception qu'on pourrait dire holiste du social? Des différences bien caractéristiques apparaissent ici entre nos auteurs, nous semble-t-il. Nous commencerons par présenter l'interprétation qui nous semble ressortir des travaux de Karsenti et de Camille Tarot, en s'appuyant entre autres sur un texte de Jacques Dewitte, pour ensuite la comparer à celle de Caillé et à celle de Godbout, en marquant les similitudes et les divergences entre chacune.

Comme nous l'avons déjà noté, selon Tarot, reconnaître l'existence de faits sociaux totaux signifie qu'il existe pour Mauss une totalité sociale qui a une constitution particulière :

¹⁰¹ Alain Caillé, *L'Anthropologie du symbolique : le tiers paradigme*, Op. cit., p. 199.

¹⁰² Camille Tarot, De Durkheim à Mauss. *L'invention du symbolique*, Op. cit., p. 619.

Une société se reconnaît donc à ce qu'elle rassemble sur un sol un groupe assez permanent et assez important pour comporter des sous-groupes mais fixés dans une organisation que Mauss appelle souvent une constitution indépendante, parce qu'elle doit cette constitution à elle-même.¹⁰³

Le terme est utilisé par Mauss dans un texte intitulé « Fragment d'une sociologie générale descriptive » : « C'est, comme Durkheim et moi l'avons fait remarquer, cette constitution qui est le phénomène caractéristique de toute société et qui est en même temps, le phénomène le plus généralisé¹⁰⁴ », écrit-il. Cette notion de constitution signifie simplement que « toutes les sociétés connaissent des agencements d'idées, de valeurs, de représentations plus ou moins clairement associées qui pénètrent les consciences individuelles même si elles ne s'en rendent compte qu'obscurément.¹⁰⁵ »

Tarot avance que, si le social correspond à l'obligation et à contrainte chez Durkheim, la notion de constitution permet de réconcilier dans une certaine mesure l'obligation et la liberté. Elle constituerait en cela une perspective intermédiaire entre un déterminisme durkheimien et un volontarisme ou constructivisme qui ne reconnaîtrait pas la force agissante des faits sociaux. En effet, une constitution ne serait ni déterminée une fois pour toutes, ni arbitraire, mais relèverait plutôt du domaine de la modalité, terme utilisé quelque fois par Mauss et repris à la fois par Tarot et Karsenti. Citons Mauss sur la modalité, dans un extrait de *l'Année sociologique* :

Tous les phénomènes sociaux sont, à quelque degré, œuvre de volonté collective, et, qui dit volonté humaine dit choix entre différentes options possibles. Une chose déterminée, un conte, une sorte d'aménagement du sol, une structure intérieure ou extérieure de la maison, une poterie, un outil, tout a un type, un mode, et même, dans bien des cas, en plus de sa nature et de sa forme modèle, un mode d'être à soi d'utilisation. Le domaine du social c'est le domaine de la modalité. Les gestes mêmes, le nœud de cravate, le col et le port du cou qui s'ensuit ; la démarche et la part du corps dont les exigences nécessitent le soulier en même temps que celui-ci les comporte – pour ne parler que des choses qui nous sont familières – tout a un forme à la fois commune à de grands nombres d'hommes et choisie par eux parmi d'autres options possibles. Et cette forme ne se trouve qu'ici et que là, et qu'à tel moment ou tel autre. La mode, quand on comprend ces choses dans le temps, est tout simplement un système de ces modalités.¹⁰⁶

¹⁰³ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Op. cit., p. 652.

¹⁰⁴ Marcel Mauss, « Fragment d'une sociologie générale descriptive », 1934, *Œuvres III*, p. 307, cité dans Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique.*, Op. cit., p. 652.

¹⁰⁵ Camille Tarot, *Ibid.*, p. 652.

¹⁰⁶ Marcel Mauss, *Œuvres II*, p. 470, cité dans Camille Tarot, *Ibid.*, pp. 654-655.

« Le domaine du social c'est le domaine de la modalité » : Mauss réfère ici à une option possible parmi plusieurs au plan de la « volonté collective », mais en quel sens doit-on comprendre ce passage? Nous en comprenons qu'un fait social est toujours en quelque sorte un choix parmi un ensemble de variations possibles. Tarot écrit en ce sens que « [l]a modalité résume la variation [à l'infini] des réalisations concrètes d'une même forme, d'un modèle ou d'une structure¹⁰⁷ » et que « [l]es formes, les types ne sont jamais si contraignants qu'il n'y en ait pas d'autres possibles, mais ils ne sont jamais si arbitraires qu'ils deviennent n'importe quoi et cessent d'être des formes¹⁰⁸ ».

Par cette notion de modalité, Mauss réintroduit la notion d'arbitraire quelque peu évacuée par la notion de contrainte durkheimienne; toutefois, l'arbitraire n'est pas infini. Une constitution est une option parmi un nombre indéfini mais pas infini de possibilités, les variations possibles existant en nombre indéfini mais pas illimité. Elle trouve en l'historicité ou la tradition sa limite la plus claire, écrit Tarot : tout fait social renvoyant à d'autres avant lui, les faits « ne sont pas liés seulement synchroniquement mais aussi diachroniquement, et cette liaison, c'est la tradition¹⁰⁹ ». La contrainte est en quelque sorte remplacée par le symbolisme au sens d'ensembles de préliations, significations sociales préexistantes.

Karsenti va dans le même sens en expliquant que ce que Mauss découvre, par le don, c'est un phénomène universel qui prendrait des formes différentes d'une culture à l'autre. Ce phénomène est, écrit-il, « une fonction symbolique qui fournit la caractérisation la plus fondamentale du social conçu dans sa généralité, en même temps qu'elle permet de spécifier la figuration originale qu'il est amené à recouvrir dans telle ou telle culture¹¹⁰ ». Cette « figuration originale » signifie que le symbolisme propre à une culture donnée régule la manière dont se fait le don – l'orientation du don, sa forme, ses modalités s'ancrent dans un contexte culturel donné. Ce qui situe le don, pour Karsenti comme pour Tarot, entre contrainte et liberté : le don est librement consenti, mais selon des modalités déterminées socialement. Pour Karsenti, c'est justement ce qui « ne conduit pas à une théorisation désincarnée¹¹¹ » - bien au contraire, c'est

¹⁰⁷ Camille Tarot, *Ibid.*, p. 655.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 655-656.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 656.

¹¹⁰ Bruno Karsenti, *Le fait social total, Op. cit.*, p. 94.

¹¹¹ *Idem*

justement le sens que nous semble prendre l'expression de « social incarné » utilisé par Karsenti pour qualifier la conception maussienne.

C'est pour Karsenti aux travaux de Mauss et de Hubert sur la magie qu'il faut principalement se reporter pour comprendre la conception du social de Mauss et son lien avec le symbolique. Alors que la magie était selon Durkheim un phénomène individuel, Mauss et Hubert soutiennent que la force derrière les pouvoirs magiques est au fond l'opinion publique, la croyance sociale en le magicien, dont le rôle est celui de manipulateur de symboles, en quelque sorte : par lui, « une sélection s'opère par « abstraction » et « attention exclusive », qui non seulement choisit les symboles, en dirige l'emploi, mais encore en détermine les conséquences et en contrôle la portée¹¹² ». C'est la mobilisation de symboles dont le sens est socialement déterminé qui donne son pouvoir à la magie, les objets magiques détenant leurs propriétés magiques « d'un processus premier de symbolisation¹¹³ », un processus sélectif et interprétatif par lequel le magicien classe les objets : « si la magie forme un tout plus réel que ses parties, c'est que les éléments dont elle se compose tiennent leur réalité et leur pouvoir des rapports de signification qui les lient les uns aux autres, et les intègrent à un réseau de correspondances socialement déterminées¹¹⁴ ».

Rappelons que chez Durkheim, la force du symbole, dont l'exemple est le totem, lui vient du regroupement des individus, dont la dynamique crée une énergie :

Le groupement des hommes étant par lui-même créateur d'une « énergie » spécifique, force sociale qui s'imprime en retour aux individus particuliers, sont impérativement requis certains pôles matériels où cette énergie puisse se fixer et s'objectiver, devenant ainsi représentable unanimement pour les membres du groupe.¹¹⁵

L'énergie du groupe crée une force extérieure aux consciences individuelles, force qui vient se fixer sur des symboles matériels qui, en retour, exercent une puissance sur les individus. Le symbole incarne ces forces sociales, selon une logique de représentation, et exerce en retour une force contraignante sur les individus. C'est la force du social qui confère sa signification au symbole. Mauss et Hubert vont s'éloigner de cette « conception proprement durkheimienne de

¹¹² Bruno Karsenti, *L'homme total: sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss, Op. cit.*, p. 229.

¹¹³ *Ibid.*, p. 231.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 232.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 214-215.

la socialité comme force de nature essentiellement affective, qui résulte de la fusion des consciences et qui s'impose en retour à chacune d'elles sous la forme d'une croyance obligatoire¹¹⁶ ». Selon eux, au contraire,

le caractère de signification du symbole ne lui est pas affecté de façon secondaire : il ne lui vient pas du dehors, de forces sociales qui lui préexisteraient et qu'il aurait pour fonction de rassembler, de fixer et d'unifier. Le cas de la magie montre au contraire que le social comme production de sens est à l'origine du social comme force.¹¹⁷

En fonction de la logique de la représentation de Durkheim, le social comme force précède logiquement le social comme production de sens : le symbole est d'abord une force, et signifie ensuite. En qualifiant la magie de système, Mauss accorde dans cette étude avec Hubert un rôle primordial au social comme production de sens, la fonction de signification prenant un rôle de premier plan :

ce n'est pas parce qu'il représente le social, conçu comme force extérieure et supérieure aux individus, que le symbole constitue une entité signifiante pour les consciences particulières; mais à l'inverse, c'est cette fonction de signification même qui s'affirme comme prééminente et comme condition primordiale de la socialité.¹¹⁸

Autrement dit, « il ne s'agit plus seulement de dire [comme chez Durkheim] que la vie sociale ne serait pas possible sans le symbolisme [puisque les symboles viennent fixer, incarner les forces collectives], mais il faut ajouter que le symbolisme est très précisément *ce qui rend possible la vie sociale* : il est littéralement ce qui la produit, et non simplement ce qui a pour seul rôle de la représenter aux consciences particulières¹¹⁹ ».

Karsenti s'accorde avec Tarot sur le fait que le symbole dont parle Mauss comporte une dimension d'arbitraire puisqu'il est créé socialement; il n'est toutefois pas complètement arbitraire puisqu'il s'ancre dans des significations culturelles particulières. Cette interprétation qui rapproche Tarot et Karsenti trouve son écho dans l'analyse que livre le philosophe Jacques Dewitte du symbolisme maussien dans la revue du MAUSS. Dewitte y explique, par une analyse des notions de contingence, d'attachement et de modalité, que le symbole maussien est à la fois arbitrairement et culturellement rattaché à une signification.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 241.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 229-230.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 230.

¹¹⁹ *Idem*

Dewitte avance que la pensée de Mauss est à situer entre un positivisme, selon lequel tout ce qui est devrait être, et un relativisme, où tout pourrait être, la notion de contingence se situant précisément entre ces deux extrêmes :

Mauss installe sa réflexion sur une ligne de crête où elle risque sans cesse de basculer d'un côté ou de l'autre : d'un côté, elle est guettée par la menace de basculer dans le positivisme pur et simple (les faits sociaux envisagés comme une pure nécessité), et de l'autre, par le risque d'une sorte de frivolité ou de légèreté sans consistance (les phénomènes sociaux comme purement aléatoires est hasardeux). Ce que j'appelle « contingence » se situe précisément sur cette mince ligne de crête entre ces deux versants.¹²⁰

La contingence des phénomènes sociaux signifierait que Mauss tenterait de tenir compte de la « part d'indétermination et donc de liberté dans la genèse des phénomènes sociaux¹²¹ », sans pour autant les renvoyer à de l'arbitraire. La notion de contingence vient « caractériser cette dimension de non-nécessité et cette région ontologique située entre celle du pur et simple "hasard" et celle de la dure "nécessité".¹²² »

Plutôt, Mauss fait parfois référence à un choix des sociétés entre différentes formes possibles, donc à l'idée qu'il y aurait eu un « choix originaire » « ayant présidé à l'institution de telle ou telle forme sociale¹²³ ». D'après cette interprétation, le symbole est à la fois arbitrairement et culturellement rattaché à une signification : il y a d'abord eu une contingence au moment de l'institution ou de l'origine, de la fondation de la société; et une certaine contingence « continue à caractériser la société dans son existence présente¹²⁴ ». Malgré cette contingence, la société continuerait d'être caractérisée par un « attachement renouvelé à soi-même », un attachement « à une existence déterminée, que l'on peut appeler « modale » », qui fait qu'une société se perpétue « comme telle société particulière » : « la société, tout en existant sur le mode de l'arbitraire ou de la contingence, a aussi un être déterminé, un être-tel auquel les hommes, les membres ou les sujets de cette société, sont attachés.¹²⁵ »

¹²⁰ Jacques Dewitte, « Ni hasard, ni nécessité. La contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss », *Op. cit.*, p. 250.

¹²¹ *Ibid.*, p. 246.

¹²² *Idem*

¹²³ *Ibid.*, p. 247.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 252.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 253.

Selon Dewitte, la notion de modalité chez Mauss renvoie au fait que chaque phénomène social a un mode d'être spécifique : « [c]'est en cela que les phénomènes sociaux ont une existence modale : leurs modes ou manières d'être leur sont inhérents ou intrinsèques.¹²⁶ » Il reproche à Tarot d'interpréter la modalité dans un cadre structuraliste, « comme une réalisation particulière d'un type préexistant¹²⁷ ». Cette « idée d'une « même » forme ou structure dont les phénomènes sociaux seraient autant de réalisations particulières¹²⁸ » serait erronée puisqu'il n'y aurait pas chez Mauss, selon Dewitte, chez Mauss cette notion de type, de forme ou de structure, bref d'un ordre préexistant à partir duquel se déclinaient les différentes modalités, idée qui débouche sur une interprétation qui s'accorde mal avec l'idée de contingence que nous avons exposée. L'idée d'une forme préexistante suppose une interprétation dualiste quasi-platonicienne où il existe des formes pures, des idées *in abstracto* et des réalisations concrètes, ce qui constitue un rationalisme à éviter selon Dewitte : « [o]r, en interprétant la modalité comme occurrence particulière d'une même fonction, on retourne à ce mode de raisonnement quasi déductif : on privilégie un *a priori* supposé par rapport à l'*a posteriori* historique de la création des formes sociales.¹²⁹ » Il faudrait plutôt penser les modalités comme des modes d'êtres particuliers, mais ne découlant pas d'une même fonction universelle, telle la fonction symbolique lévi-straussienne. Penser les modalités sur un mode horizontal (et non vertical, comme déclinaison d'un type préexistant), signifie qu'il y a d'autres modes d'êtres possibles, mais que ceux-ci sont possibles en quantité indéfinie mais non pas infinie (car tout n'est pas possible). Il donne à titre d'exemple le corps humain, dont le mode d'être (la posture, la façon de se déplacer particulières, etc.) est socialement déterminé : cela signifie qu'il y a d'autres façons d'être, mais pas infinis puisque « le corps humain n'est tout de même pas infiniment plastique, qu'il n'est pas malléable à merci¹³⁰ ». Ce que Mauss appelle le corps animé, « c'est par exemple un corps qui marche selon telle modalité sociale et culturelle particulière¹³¹ ». Cette idée que tout phénomène social se manifeste toujours en une modalité spécifique correspond à l'idée maussienne du social incarné.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 258.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 260.

¹²⁸ *Idem*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 261.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹³¹ *Idem*

Qu'en est-il de la conception du social chez Alain Caillé et chez Jacques Godbout? Selon les interprétations vues jusqu'à présent du symbolisme maussien, le don était considéré comme un fait social total, mais non comme LE fait social total. Chez Caillé et chez Godbout, le don maussien fait figure de fondement social, fondement permettant d'avancer un nouveau paradigme pour les sciences sociales. Le don aurait l'originalité de se situer entre la « totalité sociale » des holistes et l'individu des individualistes méthodologiques. Prenant le sens très large d'un échange, il serait présent dans toutes les interactions sociales et serait précisément le lieu de la création, ou recréation perpétuelle, du social. Les individualistes méthodologiques ne voient pas de tiers dans l'interaction, qui se fait entre deux individus; les tenants du paradigme du don voient ce tiers dans le don.

Chez eux comme chez Karsenti et Tarot, le fait social total serait un fait symbolique constituant un opérateur privilégié du social, qui lie la totalité individuelle et la totalité sociale : « même effectué par des individus particuliers (des personnes, plutôt), il concerne l'ensemble des dimensions de l'action¹³² ». Le paradigme du don reconnaît l'existence de la personne et de la société comme totalités, mais ces deux totalités s'articuleraient par l'intermédiaire du don, l'opérateur par excellence du social :

Partant de l'interrelation généralisée entre les personnes, et se demandant comment s'engendrent, concrètement et historiquement, les deux moments opposés – celui de l'individualité et celui de la totalité –, le paradigme du don fait de ce dernier (du symbole, du politique) l'opérateur privilégié, ou pour mieux dire, spécifique, de la création du social.¹³³

Notons d'abord que le don et le symbole sont synonymes pour Caillé, tout comme le politique.

C'est que le don serait

le symbole par excellence, ce qui anime l'ensemble de l'activité symbolique. *Amplifions* (exagérons?) : il est coextensif au symbolisme. Non seulement les dons sont des symboles, mais les symboles sont ou doivent être compris comme des dons. Le paradigme du don peut donc être compris également comme un paradigme du symbolisme.¹³⁴

Le fait social total que constitue le don prend donc une acception très large, tout symbole, toute parole ou bien échangé étant considéré comme un don. Pour Caillé, « tout dans la société est

¹³² Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, *Op. cit.*, p. 125.

¹³³ *Ibid.*, p. 126.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 125.

l'œuvre du symbolisme¹³⁵ », et tout symbole est un don, bref tout est don. Le don renvoie très largement au lien qui unit les individus lorsqu'ils interagissent, ce qui est échangé recréant l'idée d'un tiers, le don lui-même.

Afin de comprendre cette perspective particulière sur le fait social total et de la mettre en regard de celle de Tarot et de Karsenti, il importe de se pencher sur le concept de don : nous verrons dans le prochain chapitre que la conception sociale des auteurs que nous avons étudiés varie selon leur façon d'envisager le don et son rapport au symbole.

¹³⁵ *ibid.*, p. 194.

PARTIE 2 – LE DON

C'est le don qui révèle pour Marcel Mauss l'existence du fait social total, et il n'est donc pas surprenant que *l'Essai sur le don* ait inspiré divers travaux sur ce thème, et ait même amené certains chercheurs, rassemblés autour de la Revue du MAUSS, à en faire le centre d'un nouveau paradigme. Nous nous sommes interrogés en première partie de ce travail sur le sens que prend le fait social total chez Mauss et son rapport au symbolisme. Nous aimerions ici nous concentrer davantage sur sa conception du don en tant que telle, en débutant par la définition qu'en donne Mauss, et en la comparant aux définitions qu'en donnent les lecteurs de Mauss que nous nous sommes proposé d'étudier, Camille Tarot, Bruno Karsenti ainsi que les deux représentants du paradigme du don, Alain Caillé et Jacques T. Godbout. Nous tenterons, dans un premier temps, de voir quels exemples du don ils donnent dans leurs travaux, et quel est le rapport à la subjectivité (altruisme/égoïsme, contrainte/liberté) qui s'en dégage. Dans un second temps, nous nous pencherons sur le lien entre don et symbole. La priorité que l'on accorde à l'un ou à l'autre nous semble avoir des effets considérables sur la conception du social, et nous aimerions nous interroger sur la manière dont les auteurs à l'étude envisagent le social en rapport avec le don. Le don est-il d'abord considéré comme un exemple de symbole ou de fait social total dans leurs travaux, voire comme le symbole du symbolisme, ou est-il le fait social total par excellence, celui qui constituerait le soubassement du social? Cette section visera donc à nous questionner sur la conception de la société – plutôt holiste ou plutôt individualiste – qui peut être dégagée de leurs travaux respectifs.

Commençons par revenir à la définition que donne Mauss du don dans *l'Essai*. Il y écrit d'entrée de jeu que, ce qui l'intéresse, ce sont « les échanges et les contrats [qui] se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus¹³⁶ », échanges qui font partie de « systèmes de prestations économiques entre les diverses sections ou sous-groupes dont se composent les sociétés dites primitives et aussi celles que nous pourrions dire archaïques¹³⁷ ». La caractéristique saillante de ces « phénomènes sociaux totaux » est leur « caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé¹³⁸ ». Partout, ce qui ressort, c'est la triple obligation : la règle

¹³⁶ Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, *Op. cit.*, p. 147.

¹³⁷ *Idem*

¹³⁸ *Idem*

qui oblige à donner, celle qui oblige à recevoir, et finalement celle qui oblige à rendre ce qui a été reçu. C'est dire que les sociétés qui nous ont précédés ne sont pas gouvernées purement ou principalement par l'échange à caractère utilitaire. Par l'échange d'objets, ce sont des liens sociaux qui sont créés et entretenus : on maintient des liens à caractère politique, religieux, des liens d'alliance sont scellés, etc. Autrement dit, l'échange n'est pas purement économique, il n'est pas détaché des autres aspects du social, mais est plutôt imbriqué – *embedded*, pour reprendre une expression anglaise qui convient parfaitement –, dans la totalité de la vie sociale.

Au fil de l'*Essai*, Mauss distingue différents types de systèmes de prestations totales ou d'échange-don, le « type plus élémentaire de la prestation totale¹³⁹ », caractérisé par « des dons présentés et rendus¹⁴⁰ », et le potlatch, une forme plus complexe d'échange, terme sous lequel Mauss regroupe les « prestations totales de type agonistique¹⁴¹ », où « c'est le principe de la rivalité et de l'antagonisme qui domine¹⁴² », et où « l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan¹⁴³ ». Entre ces deux formes, il y aurait un grand nombre de formes intermédiaires. Les prestations totales de type plus élémentaire sont peu décrites par Mauss, les deux principaux exemples de prestations totales développées, le potlatch et le kula étant de type agonistique. Les sociétés où ils sont pratiqués sont caractérisées par une forme de hiérarchie, et les chefs de différents groupes rivalisent pour maintenir leur prestige et leur honneur : donner est ainsi une manière de subjuguer l'autre et de maintenir son statut social. Mauss rappelle également que ces rivalités cérémonielles sont un moyen de maintenir la paix entre les clans ou tribus. On donne souvent des objets rituels qui symbolisent à la fois le chef et l'esprit qui s'incarne en lui, ce qui est une manière de sceller une alliance avec l'autre groupe. Ces dons sont peut-être une manière de domestiquer les rivalités existantes, d'éviter la guerre ouverte en se livrant une « guerre » à coups de dons : c'est ce que Mauss suggère, plus particulièrement dans sa conclusion de l'*Essai*, en rappelant que les communautés qui scellaient des alliances par le don faisaient peut-être, par le fait même, le choix du politique plutôt que de la guerre.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 227.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴² *Ibid.*, p. 152.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 153.

Après avoir donné des exemples spécifiques concernant les trois étapes du don – le don premier, l’obligation de recevoir et l’obligation de rendre –, Mauss s’intéresse à ce qui fait qu’on rend la chose donnée, à la signification du don : « On peut encore pousser plus loin l’analyse et prouver que dans les choses échangées au potlatch, il y a une vertu qui force les dons à circuler, à être donnés et à être rendus.¹⁴⁴ » La chose échangée est souvent « d’origine spirituelle et de nature spirituelle¹⁴⁵ », d’où elle tient ses propriétés spécifiques ou son pouvoir, et en même temps, est souvent dotée d’une individualité qui la rattache à son propriétaire. Par exemple, les blasons de cuivre échangés chez les Haïda et les Kwakiutl sont identifiés à une famille, et ont un nom et une valeur propre, valeur économique et aussi magique. Ils incarnent les esprits, d’où la force qu’ils détiennent d’attirer la richesse et les honneurs. Autre exemple, chez les Samoa, les biens échangés – *taonga*, ou biens féminins – sont « fortement attachés à la personne, au clan, au sol; ils sont le véhicule de son "mana", de sa force magique, religieuse et spirituelle¹⁴⁶ ». Le *mana* est décrit comme un forme d’honneur, de prestige que confère la richesse, et qui peut être perdue « aux cas où le droit, surtout l’obligation de rendre, ne serait pas observée.¹⁴⁷ » Mauss écrit ailleurs : « Le *mana* polynésien, lui-même, symbolise non seulement la force magique de chaque être, mais aussi son honneur, et l’un des meilleurs traductions de ce mot, c’est : autorité, richesse. » Mauss se penche sur la notion maori de *hau*, qui désigne l’esprit de la chose qui force à rendre en retour du bien reçu : « [c]e qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c’est que la chose reçue n’est pas inerte¹⁴⁸ »; « la chose elle-même a une âme, est de l’âme¹⁴⁹ ». Le *hau* menace le récipiendaire qui voudrait garder l’objet sacré, parce qu’il contient en lui une force qui le pousse à vouloir revenir à son point initial :

Au fond, c’est le *hau* qui veut revenir au lieu de sa naissance, au sanctuaire de la forêt et du clan et au propriétaire. C’est le *taonga* ou son *hau* – qui d’ailleurs est lui-même une sorte d’individu – qui s’attache à cette série d’usagers jusqu’à ce que ceux-ci rendent de leurs propres, de leurs *taonga*, de leurs propriétés ou bien de leur travail ou de leur commerce par leurs festins, fêtes et présents, un équivalent ou une valeur supérieure qui, à leur tour, donneront

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 214

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 217.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 158.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 160.

aux donateurs autorité et pouvoir sur le premier donateur devenu dernier donataire.¹⁵⁰

S'il faut rendre la chose donnée, cela s'explique par ce *hau* qui lie la chose à l'identité, au clan, au sol du donateur, ce qui signifie que « présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi¹⁵¹ » :

On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous.¹⁵²

On accepte le don, et on le rend parce que l'échange n'est pas qu'échange de biens matériels, mais également échange « d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes¹⁵³ ». Ce qui prime dans l'échange n'est pas l'aspect économique ou utilitaire mais d'autres aspects, religieux, politiques, etc. L'échange est imbriqué dans d'autres aspects de la vie sociale, et ce qui ressort, c'est que la triple obligation crée et entretient le lien social :

La circulation des biens suit celle des hommes, des femmes et des enfants, des festins, des rites, des cérémonies et des danses, même celle des plaisanteries et des injures. Au fond elle est la même. Si on donne les choses et les rend, c'est parce qu'on se donne et se rend « des respects » – nous disons encore « des politesses ». Mais aussi c'est qu'on se donne en donnant, et, si on se donne, c'est qu'on se « doit » – soi et son bien – aux autres.¹⁵⁴

Mauss développe plus en détails un autre thème, celui du sacrifice, les présents faits aux dieux et à la nature. Ceux-ci suivent la même règle en ce sens que le don est fait avec l'attente d'un retour : « on croit que c'est aux dieux qu'il faut acheter et que les dieux savent rendre le prix des choses¹⁵⁵ ». Cette dimension sacrificielle du don est également présente dans les

¹⁵⁰ *Idem*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁵² *Idem*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 227.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 167.

échanges entre les hommes, lorsque les hommes représentent des esprits, « qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde¹⁵⁶ » :

ces hommes sont les incarnations marquées, souvent chamanistiques et possédées par l'esprit dont ils portent le nom : ceux-ci n'agissent en réalité qu'en tant que représentants des esprits. [...] [A]lors, ces échanges et ces contrats entraînent dans leur tourbillon, non seulement les hommes et les choses, mais les êtres sacrés qui leur sont plus ou moins associés.¹⁵⁷

Il y a donc aussi une dimension sacrificielle du don, seulement esquissée par Mauss, qui montre également l'extension de la signification et de la valeur symbolique que peut prendre l'échange d'un bien matériel.

Mauss limite parfois ses découvertes aux « sociétés primitives et archaïques », comme en introduction où il écrit que « [d]ans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théories volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus¹⁵⁸ ». Or, au fil de *l'Essai*, il généralise également les résultats. Tout en montrant un souci d'identifier chaque exemple à son contexte sociohistorique, il n'empêche que, selon lui, le régime de l'échange-don qu'il décrit dans quelques contextes précis a caractérisé une grande partie des sociétés au cours de l'histoire. Il écrit que

Le nombre, l'extension, l'importance de ces faits nous autorisent pleinement à concevoir un régime qui a dû être celui d'une très grande partie de l'humanité pendant une très longue phase de transition et qui subsiste encore ailleurs que dans les peuples que nous venons de décrire. Ils nous permettent de concevoir que ce principe de l'échange-don a dû être celui des sociétés qui ont dépassé la phase de la « prestation totale » (de clan à clan, et de famille à famille) et qui cependant ne sont pas encore parvenues au contrat individuel pur, au marché où roule l'argent, à la vente proprement dite et surtout à la notion du prix estimé en monnaie pesée et titrée.¹⁵⁹

Nous voyons qu'il distingue ici dans l'histoire de l'humanité une première phase de « prestation totale », une série de phases intermédiaires régies par l'échange-don, et ensuite le régime du contrat individuel qui caractérise la société moderne. C'est brosser à bien grands traits l'histoire de l'humanité, et il est difficile d'en tirer une philosophie de l'histoire qui soit très claire, mais le passage inscrit indéniablement le don dans une perspective évolutionniste.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 167-168.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 147.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 227.

Mauss hésite quand vient le temps de dire ce qu'il en est du don dans la modernité : d'une part, il semble pencher pour l'hypothèse d'un changement radical, d'un éloignement du don qu'il associe, soit à une libération, soit à une dénaturation; d'autre part, il suggère parfois une permanence du don dans la société moderne. En introduction, il écrit que, si son travail permettra de décrire un phénomène généralisé « dans les sociétés qui nous entourent ou nous ont immédiatement précédés¹⁶⁰ » – les sociétés situées entre le régime de prestation totale et celui du contrat individuel dans un schéma évolutionniste –, il a également un second but :

Et comme nous constaterons que cette morale et cette économie [de l'échange-don] fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente, comme nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés, nous pourrons en déduire quelques conclusions sur la crise de notre droit et la crise de notre économie [...].¹⁶¹

D'une part, la société contemporaine aurait basculé dans le régime du contrat individuel, mais d'autre part, la morale de l'échange-don continuerait d'y jouer un rôle important, bien que sous-jacent. Ces deux trames – l'évolutionniste et la fonctionnaliste – reviennent également dans la conclusion de *l'Essai*. Dans une première section intitulée « conclusions de morale », il précise en quel sens le don s'applique à la modernité :

Il est possible d'étendre ces observations à nos propres sociétés. Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlées. Heureusement, tout n'est pas encore classé exclusivement en termes d'achat et de vente. Les choses ont encore une valeur de sentiment en plus de leur valeur vénale, si tant est qu'il y ait des valeurs qui soient seulement de ce genre. Nous n'avons pas qu'une morale de marchands. [...] On voit ici, sur le fait, la trace du vieux fond traditionnel, celle des vieux potlachs nobles, et aussi on voit affleurer ces motifs fondamentaux de l'activité humaine [...]. L'invitation doit être faite et elle doit être acceptée. [...] Les choses vendues ont encore une âme, et elles sont encore suivies par leur ancien propriétaire et elles le suivent. [...]¹⁶²

C'est dire que la transformation qui s'est opérée n'a pas abouti à une révolution complète du régime d'échange et que le don existe toujours, bien qu'à un moindre degré. N'empêche que « toute une partie du droit, droit des industriels et des commerçants, est, en ce temps, en conflit

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 148.

¹⁶¹ *Idem*

¹⁶² *Ibid.*, pp. 258-259.

avec la morale¹⁶³ ». Il croit néanmoins qu'on assiste à un retour de cette morale, et associe un ensemble de politiques sociales, telles que l'assurance sociale, l'assistance familiale, les caisses de retraite, etc. à un retour à ces principes de droit : « [l]es thèmes du don, de la liberté et de l'obligation dans le don, celui de la libéralité et celui de l'intérêt qu'on a à donner, reviennent chez nous, comme reparaît un motif dominant trop longtemps oublié.¹⁶⁴ » Il prend clairement parti pour un tel changement dans cette section plus normative de son travail, en précisant ce qu'il entend par l'expression de « rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés » :

Il est même possible de concevoir ce que serait une société où régneraient de pareils principes. [...] Ce faisant, on reviendra, selon nous, au fondement constant du droit, au principe même de la vie sociale normale. Il ne faut pas souhaiter que le citoyen soit ni trop bon et trop subjectif, ni trop insensible et trop réaliste. Il faut qu'il ait un sens aigu de lui-même mais aussi des autres, de la réalité sociale (y a-t-il même, en ces choses de morale, une autre réalité?) Il faut qu'il agisse en tenant compte de lui, des sous-groupes, et de la société. Cette morale est éternelle; elle est commune aux sociétés les plus évoluées, à celles du proche futur, et aux sociétés les moins évoluées que nous puissions imaginer. Nous touchons le roc. Nous ne parlons même plus en termes de droit, nous parlons d'hommes et de groupes d'hommes parce que ce sont eux, c'est la société, ce sont des sentiments d'hommes en esprit, en chair et en os, qui agissent de tout temps et ont agi partout.¹⁶⁵

Nous voyons ici que, selon Mauss, l'échange-don est à la base d'une morale qu'il juge souhaitable pour la société contemporaine, qui s'est radicalement distanciée de ces principes ayant longtemps régi les sociétés humaines. Mauss la présente ici comme une morale qui concilie l'égoïsme et l'altruïsme (le citoyen doit avoir « un sens aigu de lui-même mais aussi des autres¹⁶⁶ »), qui, sans remplacer l'individualisme, constituerait un retour « à une morale de groupes¹⁶⁷ ». L'expression de « rocs humain » serait à comprendre dans un sens moral.

Il tire également de *l'Essai* des « conclusions de sociologie économique et d'économie politique », montrant que « toute cette économie de l'échange-don [est] loin de rentrer dans les cadres de l'économie soi-disant naturelle, de l'utilitarisme¹⁶⁸ ». Ce qui est échangé se situe plutôt aux confluent de l'intérêt et du désintéressement : « cette notion n'est ni celle de la prestation purement libre et purement gratuite, ni celle de la production et de l'échange

¹⁶³ *Ibid.*, p. 260.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 262.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 263-264.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 263.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 262.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 266.

purement intéressés de l'utile. C'est une sorte d'hybride qui a fleuri là-bas.¹⁶⁹ » Après avoir rappelé divers motifs qui poussent à donner, à recevoir et à rendre – la force dans la chose échangée, l'honneur ou le *mana*, l'établissement d'une alliance, la destruction somptuaire confirmant le statut social et le prestige – il s'interroge : « [m]ais est-il sûr qu'il en soit autrement parmi nous et que même chez nous la richesse ne soit pas avant tout le moyen de commander les hommes?¹⁷⁰ » Mais si la même logique anime nos comportements et ceux des sociétés anciennes qu'il décrit, il reste qu'un changement important s'est produit du fait de la notion d'intérêt qui caractérise maintenant les sociétés occidentales, un changement dont on peut mieux comprendre la portée en se penchant sur l'économie des sociétés qui nous ont précédés :

Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». [...] L'*homo æconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous; comme l'homme de la morale et du devoir; comme l'homme de la science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer.¹⁷¹

Encore une fois, il prend nettement parti contre ce développement de l'histoire, écrivant par exemple que « [la] poursuite brutale des fins de l'individu est nuisible aux fins et à la paix de l'ensemble, au rythme de son travail et de ses joies et – par l'effet en retour – à l'individu lui-même¹⁷² ».

À ces conclusions qui constituent de fortes critiques des fondements de l'économie libérale, en montrant que l'utilitarisme n'a rien de naturel, il poursuit avec des « conclusions de sociologie et de morale », où il développe le concept de fait social total dont nous avons traité en première partie. Il y rappelle également que ces alliances conclues dans toutes les sociétés segmentées étudiées ont constitué une sorte de morale universelle ayant comme avantage et peut-être comme objectif premier d'éviter la guerre :

Dans toutes les sociétés qui nous ont précédés immédiatement et encore nous entourent, et même dans de nombreux usages de notre moralité populaire, il n'y a pas de milieu : se confier ou se défier entièrement; déposer ses armes et renoncer à sa magie, ou donner tout : depuis l'hospitalité fugace jusqu'aux

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 267.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 268.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 272.

¹⁷² *Idem*

filles et aux biens. C'est dans des états de ce genre que les hommes ont renoncé à leur quant-à-soi et ont su s'engager à donner et à rendre.¹⁷³

Le don apparaît ici comme un choix politique de conclure une alliance afin d'établir la paix. On peut se demander si ce choix correspond à un moment historique dans l'évolution des sociétés ou s'il se rapporte davantage à un mythe de fondation, en quelque sorte. C'est en ce sens que l'interprète Marshall Sahlins, qui voit surtout dans *l'Essai* une philosophie politique, « un contrat social à l'usage des primitifs¹⁷⁴ » – nous y reviendrons en fin de chapitre. Notons pour le moment que ce choix des sociétés du don peut être interprété comme un moment réel ou encore comme un mythe fondant l'ordre politique.

Pour Mauss, de toute façon, il ne semble pas y avoir dissonance entre le fait empirique et la conclusion morale. Sa conclusion insiste sur le lien étroit entre les résultats empiriques de son étude et les préceptes moraux qu'il en a dégagés :

On voit comment on peut étudier, dans certains cas, le comportement humain total, la vie sociale tout entière; et on voit aussi comment cette étude concrète peut mener non seulement à une science des mœurs, à une science sociale partielle, mais même à des conclusions de morale, ou plutôt – pour reprendre le vieux mot – de « civilité », de « civisme », comme on dit maintenant.¹⁷⁵

Bref, dans la même section où il développe le concept de fait social total, il revient immédiatement sur l'aspect moral de son étude, associée ici au « civisme », qu'on peut comprendre comme une référence à l'ordre social ou politique. Il termine *l'Essai* en évoquant le rôle de la politique au sens socratique pour guider la société :

Des études de ce genre permettent en effet d'entrevoir, de mesurer, de balancer les divers mobiles esthétiques, moraux, religieux, économiques, les divers facteurs matériels et démographiques dont l'ensemble fonde la société et constitue la vie en commun, et dont la direction consciente est l'art suprême, la *Politique*, au sens socratique du mot.¹⁷⁶

Sans élaborer sur le sens socratique de la politique, ce qui déborderait de notre propos, limitons-nous à souligner que Mauss associe ses conclusions empiriques et morales à l'idée des fondements de la vie en commun.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 277.

¹⁷⁴ Marshall Sahlins, « Philosophie politique de *l'Essai sur le don* », *L'homme*, 1968, tome 8, no. 4, p. 5.

¹⁷⁵ Marcel Mauss, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, *Op. cit.*, p. 279.

¹⁷⁶ *Idem*

Nous avons tenté dans cette très brève présentation de l'*Essai* de mettre en lumière les différents niveaux d'analyse qui s'y superposent. Il y a, dans un premier sens, le don comme phénomène empirique, ayant caractérisé la majorité des sociétés humaines, et les caractérisant encore, bien qu'à un moindre degré – s'opposent ici une trame évolutionniste et une autre, structuraliste ou fonctionnaliste (bref, la sortie du don ou la permanence du don comme structure universelle). En un deuxième sens, il y a le phénomène sociologique, le don comme phénomène traversant les découpages de la société et révélant la totalité sociale, justifiant par le fait même l'étude de faits sociaux totaux. En un troisième sens, il y a le principe moral universel, le « roc » ou fondement moral des sociétés, que Mauss semble présenter comme un rempart contre l'utilitarisme, et qu'il associe en conclusion à la politique au sens de fondement de la vie commune. Ces trois (ou quatre?) niveaux d'analyse se mêlent tout au long de l'*Essai*, ce qui rend ardue la tâche de déterminer ce qu'est le don selon Mauss et quel sens il convient de donner à sa découverte. L'*Essai* donne donc prise à plusieurs interprétations possibles.

Le don dans un entre-deux, entre fait historique et structure sociale

L'affirmation de Marcel Mauss suivant laquelle le don serait une forme originaire du lien social peut être interprétée en plusieurs sens différents. La découverte de Mauss est-elle davantage celle, par le don, du fait social total, fait qui traverse l'ensemble des dimensions de la société et met en branle la totalité sociale, ou encore celle du don, structure sociale universelle – qu'on la croit présente dans les sociétés « archaïques » ou encore agissante dans la société contemporaine? Dépendant du degré de généralité que l'on confère à la découverte du don, on peut voir le phénomène comme un simple exemple de fait social total ou encore comme le fait social par excellence, celui qui traverse l'ensemble des sociétés et permet de conceptualiser adéquatement le lien social dans l'ensemble des sociétés : entre ces deux pôles, plusieurs degrés d'interprétation sont permis. C'est sans doute la richesse, mais aussi la faiblesse de l'*Essai* au sens où il stimule la réflexion et ouvre à de multiples questionnements, mais porte aussi à ambiguïté par les sauts qu'effectue Mauss entre la description empirique et les passages plus théoriques, ainsi que ceux, plus normatifs, qui donnent une portée plus large et plus contemporaine à sa réflexion.

Les auteurs que nous avons étudiés s'opposent assez nettement quant à l'interprétation du don chez Mauss. Bruno Karsenti et Camille Tarot tendent à insister sur le don comme phénomène social total, accordant par le fait même une portée modérée à la découverte du don, alors que le paradigme du don soutenu par Jacques Godbout et Alain Caillé s'appuie sur l'idée d'une découverte, par Mauss, d'une structure sociale universelle.

La trame du livre de Bruno Karsenti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, part de la difficulté de définir le don comme un fait social et le définit progressivement en tant que tel en l'analysant comme un phénomène social se situant entre contrainte et liberté, entre individuel et collectif, et entre les parties et la totalité sociale. Le don est un phénomène social particulier puisqu'il est un phénomène volontaire, libre mais qui comporte aussi une dimension d'obligation. Comme l'écrit Karsenti,

dans le cas singulier du don, on est effectivement en présence, non d'une obligation cachée ou non perçue, mais de la non-obligation comme telle, d'une liberté clairement revendiquée, et dont la revendication même donne tout son sens au concept.¹⁷⁷

Le don comme fait social total a cela de particulier qu'il révèle la nature du fait social en tant que « détermination qui [agit] précisément comme liberté¹⁷⁸ ». C'est que le don crée un lien social où il y a tension entre la spontanéité du don, son caractère volontaire ou gratuit – le donataire ne demande pas ouvertement de retour –, et sa dimension d'obligation, car si le don n'oblige pas au sens fort du terme, il appelle néanmoins d'une manière ou d'une autre à un retour, ce qui fait dire à Karsenti qu'

[e]n dépit de la gratuité affichée, et constitutive du concept même du don, il convient donc de relever l'élément de réciprocité qu'il comporte, et de réinscrire l'acte de donner dans le contexte plus large de l'échange général où il s'insère, et cela dans chacune des sociétés considérées.¹⁷⁹

Mais cette tension constitutive du don lui est-elle propre ou est-elle caractéristique du fait social total? Si, pour Karsenti, le don est un fait social total, est-il pour autant le fait social total par excellence? Karsenti semble plutôt considérer le don comme un exemple de fait social total. Ainsi, sa définition du don insiste sur le fait que le don nous révèle l'objet propre de la sociologie, le fait social total :

¹⁷⁷ Bruno Karsenti, *Le fait social total*, *Op. cit.*, p. 25.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 30.

le don peut être identifié comme un fait social total au sens où il indique le point où se noue l'ensemble des rapports qu'une société est à même de tisser entre les individus et les sous-groupes qui la composent. En bloc et d'un seul coup, il semble que, dans le don, le social nous soit donné complètement dans sa structure la plus essentielle, celle-là même que le sociologue-archéologue s'était fixée comme objet.¹⁸⁰

Et s'il accorde une certaine universalité à la découverte de Mauss, il précise que le principe s'applique surtout aux sociétés dites « archaïques », en écrivant notamment que

Ce qui a été découvert sous une forme pure et à l'état patent dans les sociétés archaïques de Polynésie, de Mélanésie et d'Amérique du Nord, doit pouvoir être considéré comme un *archè*, un principe qu'il est légitime d'étendre, non seulement au socle juridique et moral de nos sociétés dites « évoluées », mais plus encore à ces sociétés elles-mêmes dans leur fonctionnement propre.¹⁸¹

Pour lui, « [u]ne structure permanente de la socialité est donc mise à jour¹⁸² », mais il précise que cette structure universelle n'est pas d'abord le don, mais « des phénomènes tels que le don » :

Mais, on le voit, si nous touchons le roc, c'est surtout que des phénomènes tels que le don révèlent le comportement concret d'hommes concrets, et non un ensemble de règles juridiques ou morales déterminées abstraitement. La totalité des relations sociales n'y est pas présentée à l'état solidifié et figé, mais en mouvement, comme le flux continu de l'échange qui distribue les hommes et les choses au sein d'un univers perpétuellement modifié sous l'impulsion de sa dynamique interne.¹⁸³

La découverte de Mauss consisterait à avoir mis au jour un phénomène qui met en branle la totalité des relations sociales, saisissant le social dans son caractère mouvant, ou encore dans « l'instant fugitif où la société prend¹⁸⁴ », pour reprendre la formule de Mauss; mais le don est avant tout ici un exemple particulièrement fort d'une détermination souple,

d'une conduite sociale dont la nécessité n'est pas le fait de l'impulsion extérieure d'une norme, mais de l'action d'un champ de forces qui oriente le sujet dans une certaine direction et l'incite à circonscrire l'espace dans lequel se déploiera sa conduite.¹⁸⁵

Le don est donc défini d'abord comme fait social total chez Karsenti, nous semble-t-il.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹⁸¹ *Idem*

¹⁸² *Ibid.*, p. 45.

¹⁸³ *Idem*

¹⁸⁴ Marcel Mauss, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, *Op. cit.*, p. 275.

¹⁸⁵ Bruno Karsenti, *Le fait social total*, *Op. cit.*, p. 49.

Cela se voit aussi à ce qu'il permet d'appréhender mieux que d'autres faits sociaux les principes de traduction qui régit le rapport entre l'individuel et le collectif :

Car, ce qui est rendu directement visible par l'analyse du don, c'est un comportement fortement individualisé – qu'il soit celui d'un individu et d'un sous-groupe – qui exprime à son propre niveau et selon ses propres modalités une dynamique de socialisation; dynamique dont l'efficace particulière tient au fait qu'elle circonscrit les individualités et les intègre pleinement à la totalité collective qui est la leur.¹⁸⁶

Nous n'y insisterons pas puisque nous avons élaboré cette caractéristique du fait social total, comme rapport de traduction entre l'individuel et le collectif, en première partie de ce travail. Mais notons que dans un passage qui le rapproche du structuralisme lévi-straussien, Karsenti écrit que ce qui est découvert, au travers du don, c'est

une fonction symbolique qui fournit la caractérisation la plus fondamentale du social conçu dans sa généralité, en même temps qu'elle permet de spécifier la figuration originale qu'il [le social] est amené à recouvrir dans telle ou telle culture [...]¹⁸⁷

Bref, le don fait ici figure de « symbolisateur privilégié¹⁸⁸ » par Mauss pour observer le social : c'est l'un des « lieux d'observation particulièrement féconds¹⁸⁹ » sur lesquels doit se pencher le sociologue, sans toutefois constituer l'unique lieu de ce type.

De façon similaire et complémentaire à Karsenti qui cherche à construire le don comme fait social total, Tarot se demande « [q]u'apporte la construction maussienne du don en fait social à une nouvelle théorie des faits sociaux et à l'anthropologie du symbolique?¹⁹⁰ ». Comme Karsenti, il rappelle que le don est à la fois libre et contraint, contradiction caractéristique des phénomènes sociaux, et qu'il recoupe les différentes sphères de la société, en montrant que le don est essentiellement social et non purement économique :

Mais ces deux cercles du *kula* par quoi la circulation des dons et des contre-dons créent de la société et de la communauté, révèlent justement ce qui les rend possibles et nécessaires : le fait que, si l'échange des dons crée de la société et de la communauté, c'est parce que, contrairement à nos attentes de modernes, l'échange n'est pas d'abord et essentiellement de nature

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 94.

¹⁸⁷ *Idem*

¹⁸⁸ *Idem*

¹⁸⁹ *Idem*

¹⁹⁰ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 598.

économique et à finalité utilitaire, mais au contraire d'emblée, immédiatement et intrinsèquement, totalement social, tantôt plus festif, tantôt plus violent, presque toujours somptuaire, car portant sur des biens beaux, ou rares, toujours de haute valeur symbolique, c'est-à-dire sociale, parce que chargés de prestige, d'honneur, de pouvoir. Le *kula* illustre donc la relation de compénétration qui existe entre les grandes fonctions, le religieux, le juridique, le social et l'économique, l'esthétique, qu'il faut penser dans une relation circulaire d'interaction – et l'image convient, car le cercle est figure de complétude et Mauss parlera de faits sociaux totaux. Ce ne sont pas des niveaux séparés agissant les uns sur les autres selon une causalité mécanique, mais un ensemble où tout se tient et tout agit sur tout [...].¹⁹¹

Le don est, non seulement économique, mais « totalement social » puisque se superposent à l'échange matériel de biens toutes sortes d'échanges symboliques, qui relèvent des différentes sphères du social tel que nous les reconnaissons souvent (le politique, le juridique, le religieux...). Pour Tarot, « [l']importance théorique du *kula* [...] c'est d'offrir sur des faits observables [...] ce que le *potlatch* (sic) laissait pressentir, la nature du social dans sa totalité ou mieux du social comme totalité¹⁹² ». On pourrait donc généraliser, « universaliser à tous les faits sociaux ce que le don agonistique, puis le *kula* ont permis de découvrir, le "syncrétisme des faits sociaux"¹⁹³ ».

Mais Tarot décrit également la triple obligation du don comme une structure, c'est-à-dire « un ensemble apparemment arbitraire mais insécable, parce qu'obligatoirement sous-jacent au fonctionnement d'un système¹⁹⁴ ». Le *kula* et le *potlatch*

révèlent une réalité sous-jacente, presque cachée d'ordinaire, mais constante, implacable même du système du don qui les meut et qu'ils permettent de reconstruire. Le don n'apparaît donc plus comme une suite discontinuée d'actes individuels, aléatoires ou spontanés, laissés aux sentiments du bon cœur ou au poids des circonstances, mais se comprend comme moment dans un système où tout geste de don est pris dans la loi d'airain d'un triple obligation, véritable impératif catégorique des sociétés archaïques : celle de donner, celle d'accepter, celle de rendre.¹⁹⁵

Il est clair que le don est le fait social fondamental des sociétés archaïques pour Tarot, qui montre ici son côté structuraliste en interprétant le don comme structure. Et comme Karsenti, il

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 600

¹⁹² *Ibid.*, p. 601.

¹⁹³ *Idem*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 602.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 603.

souligne la dimension critique du don, qui s'attaque au mythe d'origine de l'utilitarisme, le troc notamment :

Dans les sociétés traditionnelles, ce ne sont pas des individus isolés et sans liens sociaux qui échangent, mais des individus pris dans des liens sociaux, donc ès qualité. Ils n'échangent pas par pur intérêt individuel et économique, mais en fonction d'une structure sociale d'échange réglée (prestations totales) ou pour refaire le lien social (*potlatch*); donc le social précède ou inclut l'économique, qui ne s'en est pas autonomisé.¹⁹⁶

Sans compter que ce ne sont pas d'abord des échanges entre individus, mais entre des groupes, qui se trouvent en entier mobilisés par l'échange.

Qu'en est-il de l'interprétation que Tarot fait du don aujourd'hui? Dans *L'invention du symbolique*, il montre bien qu'une double trame traverse *l'Essai*, synchronique et diachronique, et qu'en ce sens, « le don maussien est pris en ciseaux dans la même contradiction fondamentale que le sacré durkheimien¹⁹⁷ », contradiction intenable du point de vue théorique. D'une part, l'analyse synchronique du don suggère une certaine permanence du don; de l'autre, il y a la « vue stratigraphique des "couches" du don, lues de bas en haut, en allant du plus archaïque au présent, et qui donne finalement son texte¹⁹⁸ », lecture diachronique, aux penchants évolutionnistes, qui cherche à retracer le devenir du don. D'un côté, on a le don comme morale éternelle, « qui a toujours été un principe et le sera toujours : sortir de soi, donner librement et obligatoirement¹⁹⁹ »; de l'autre, une philosophie de l'histoire qui suit la trame d'une sortie du don, associée à un désenchantement :

Il nous parle d'un monde fait initialement de solidarité totale, sous la forme de prestations totales de groupe à groupe, mais groupes qui s'expriment par des individus qui ne sont pas égaux-identiques, mais agissent ès qualité, selon leur statut; puis, quand ces solidarités se défaisaient, de l'effort vraiment somptueux des *potlatch* pour renouer ce tissu social; puis l'extinction de tout cela dans la division du social jusqu'à l'anémie du calcul mesquin.²⁰⁰

C'est l'histoire d'une sécularisation du don que retrace également Mauss, non sans une certaine inquiétude. Bref, il conjoint non sans contradictions les deux points de vue : « On a

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 605.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 609.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 607.

¹⁹⁹ Marcel Mauss, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, *Op. cit.*, p. 265, cité par Camille Tarot, *Ibid.*, p. 608.

²⁰⁰ Camille Tarot, *Ibid.*, p. 609.

commencé par le plein, on finit par le vide, sauf à revenir à du plein, oublié mais sous-jacent, dénié mais présent au cœur de la vie sociale.²⁰¹ » Cette double perspective de Mauss rappelle effectivement en ce sens celle de Durkheim sur le sacré, qui hésite entre la sécularisation et la possibilité de certaines formes de résurgence du sacré dans la modernité.²⁰² Tarot rappelle à cet égard que Mauss est pleinement durkheimien, tentant de rester fidèle au relativisme tout en esquissant une théorisation universalisante. Mauss a tenté de tenir les deux bouts, tout comme Durkheim, en demeurant fidèle à l'idéal durkheimien d'une science de la culture : « En effet, sa pente au relativisme culturel comme sa critique de l'évolutionnisme ne l'amèneront jamais à rompre avec le sentiment si fortement durkheimien de l'unité de l'espèce²⁰³ ». Le don serait donc à comprendre dans cet entre-deux. Or, c'est là la difficulté de tirer un paradigme de la réflexion maussienne.

À ces deux plans d'analyse se mêle, note Tarot, le « double intérêt de ce texte, qui est à la fois théorique et pratique, moral, politique ». La démarche synchronique qui souligne la permanence du don « permet aussi de montrer qu'il est éternel, ce qui est de grand intérêt pratique : on peut et on doit revenir à de l'archaïque qui n'est pas du primitif, mais du fondamental, c'est la morale éternelle²⁰⁴ ». Le point de vue historique sur le don est de son côté, plus ambigu puisque, d'une part, Mauss suggère que les sociétés qui sont sorties du don « ont opéré des changements libérateurs qui sont à la base de notre modernité²⁰⁵ ». Il écrit notamment à propos des Romains et des Grecs qu'ils ont

inventé la distinction des droits personnels et des droits réels, séparé la vente du don et de l'échange, isolé l'obligation morale et le contrat, et surtout conçu la différence qu'il y a entre des rites, des droits et des intérêts. Ce sont eux qui, par une véritable, grande et vénérable révolution, ont dépassé toute cette moralité vieillie et cette économie du don trop chanceuse, trop dispendieuse et trop somptuaire, encombrée de considérations de personnes, incompatible avec un développement du marché, du commerce et de la production, et au fond, à l'époque, anti-économique.²⁰⁶

La séparation des sphères du social – l'économique, le droit, le rituel – était nécessaire pour qu'émerge l'économie de marché, et l'économie du don est ainsi dépassée. Elle n'est plus

²⁰¹ *Ibid.*, p. 609.

²⁰² À ce propos, voir Camille Tarot, *Ibid.*, pp. 228-232.

²⁰³ Camille Tarot, « Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss », *Op. cit.*, p. 97.

²⁰⁴ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 608.

²⁰⁵ *Idem*

²⁰⁶ *Idem*

compatible avec nos esprits de modernes, et notamment avec l'individualisme, qui repose sur une distinction entre l'individu et son statut. Mais si cette spécialisation des sphères sociales est associée à une certaine libération, reste que Mauss témoigne également (surtout?) d'une inquiétude, le danger d'une atomisation trop poussée du social et d'une économie désenchantée, dénuée de préoccupations de morale et de justice. C'est en ce sens qu'il écrit que « [la] poursuite brutale des fins de l'individu est nuisible aux fins et à la paix de l'ensemble, au rythme de son travail et de ses joies et – par l'effet en retour – à l'individu lui-même²⁰⁷ » et il en appelle au retour à « une morale de groupes²⁰⁸ ».

Quelle est la perspective de Tarot sur l'actualité du don? Il ne croit pas que le don soit le fait social total premier, qui continuerait d'être sous-jacent dans la modernité, mais concède que cette interprétation puisse être tirée de l'*Essai* :

Mais est-ce à dire, alors en un troisième sens – pour le coup universel et plus auguste encore et c'est ce qui le rend inquiétant – que le don est le fait social total, celui où se donne enfin l'enjeu même du social en tant que tel? Mauss le suggère bien, semble-t-il, quand il laisse entendre que là affleure le « roc » du social.²⁰⁹

Or, c'est peut-être esquiver la difficulté du problème que d'affirmer que le don est toujours et partout :

Ayant enfin touché « un roc », a-t-il trouvé le fondement stable et suffisant? C'est sans doute la plus grave question que pose l'interprétation de l'*Essai* et partant son réemploi. Toutes les lectures qui se contentent de remarquer qu'après Mauss, il y a et il reste du don ne sont pas fausses, mais elles sont insuffisantes parce qu'elles esquivent la difficulté essentielle : si Mauss a mis le doigt sur une réalité, quel statut lui donne-t-il et quel statut faut-il lui donner? Le don n'est-il qu'un fait? Est-il un mythe d'origine? Peut-il l'être ou doit-il l'être? [...] L'analyse de la réponse de Mauss (et *a fortiori* la réponse en soi, mais on n'y entrera pas) ne peut être, à notre avis, que différenciée et progressive.²¹⁰

Il faut en effet distinguer le don comme fait et le don comme mythe d'origine, que Tarot entend ici « dans son sens fonctionnel de discours-parole socialement institutionnalisé, nécessaire pour

²⁰⁷ Marcel Mauss, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, *Op. cit.*, p. 272.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 262.

²⁰⁹ Camille Tarot, « Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss », *Op. cit.*, pp. 96-97.

²¹⁰ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 607.

réguler les autres discours²¹¹ ». Mauss a-t-il voulu substituer un mythe du don à d'autres mythes d'origine, notamment le mythe du troc ou du communisme primitif? Selon Tarot, le don est trop historiquement ancré pour cela, variant d'une société à l'autre au fil de l'histoire : « [s]tructuel dans le social, il est néanmoins historique. La part du don dans la vie sociale ne se fixera pas par un mythe d'origine qui le naturaliserait, elle est au bout du mouvement même de la société et de ses conflits.²¹² » La réponse de Tarot se rapproche de celle de Karsenti en ce sens qu'elle tente avant tout d'analyser *l'Essai* dans toutes ses contradictions, ce qui ne peut qu'aboutir à une interprétation nuancée étant donné les différents niveaux d'analyse qui s'y superposent.

Le don comme fondement d'un nouveau paradigme

La perspective de Jacques Godbout et d'Alain Caillé se fonde de son côté sur l'hypothèse que le don est un phénomène qui nous concerne autant qu'il concernait les sociétés archaïques. En introduction à *L'Esprit du don*, ils suggèrent qu'il faudrait dépasser la timidité de Mauss et « formuler l'hypothèse que le don ne concerne pas seulement les sociétés archaïques, mais tout autant, quoique sous une forme transposée qui reste à analyser, la société contemporaine²¹³ ». Ils soutiennent que le don persiste dans la modernité bien que sous une forme transformée : surtout présent dans les liens interpersonnels, sa sphère privilégiée, il l'est également sous de nouvelles formes qui témoignent du fait que le don moderne est plus libre (moins contraint), qu'il a un caractère de gratuité et de spontanéité, et qu'il se fait souvent entre étrangers (ex. le don d'organes ou de sang, ou encore le don de bienfaisance).

Dans un article intitulé *L'actualité de l'« Essai sur le don »*, Godbout précise sur quelle lecture du don maussien se fonde sa réflexion. Si la plupart des auteurs qui s'intéressent à la pensée de Mauss rejettent la conclusion selon laquelle il aurait trouvé un fondement permanent de la socialité, cela serait en fait attribuable à la difficulté de penser la dimension de contrainte du don contemporain, généralement « défini comme gratuit au sens de sans retour²¹⁴ »; ou à l'opposé, dans les sciences sociales, comme « un échange intéressé, tendant vers

²¹¹ *Idem*

²¹² *Ibid.*, p. 610.

²¹³ Alain Caillé et Jacques T. Godbout, *L'esprit du don*, *Op. cit.*, p. 30.

²¹⁴ Jacques T. Godbout, « L'actualité de *l'Essai sur le don* », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, no. 2, 2004, p. 178.

l'équivalence²¹⁵ ». Or, ces deux définitions prennent comme élément central l'idée d'un retour ou non et ne tiennent pas compte du lien social qui est en cause, alors qu'en fait,

le don est influencé par la nature et l'intensité du lien entre les personnes. Dans la mesure où nous nous définissons par nos liens, plus le lien est intense, plus ce qui circule passera par le don, et plus ce qui circule s'éloignera d'un rapport d'équivalence propre au rapport marchand.²¹⁶

Dans l'*Essai*, si Mauss commence par remettre en question l'idée du don comme étant libre et gratuit, en insistant sur sa dimension de contrainte, c'est afin de bien construire le don comme fait social susceptible d'être étudié par la sociologie; par la suite, il réintroduit l'idée de liberté, ou d'obligation mêlée de liberté, ce sur quoi Godbout insiste particulièrement : au fil de l'*Essai*, écrit-il, « [l]e don devient l'expression de la nature symbolique de la communication humaine. Et il n'y a pas de symbolisme sans liberté. Ce faisant, Mauss décroisonnait le don archaïque et rendait possible une réflexion générale sur le don²¹⁷ ». Bref, en redécouvrant cette dimension de liberté du don, il serait plus facile de voir en quoi il est également un phénomène moderne.

La deuxième dimension sur laquelle Godbout insiste particulièrement est celle du *hau*, cet esprit de la chose qui force à rendre en retour. La thèse de Godbout est en fait que cette idée centrale à l'*Essai* serait une idée tout à fait moderne que Mauss aurait projetée sur la société maorie qu'il a étudiée. Alors que, pour Lévi-Strauss, Mauss s'était laissé confondre en prenant la théorie indigène du *hau* pour une vérité anthropologique, pour Godbout,

[c]ontrairement à ce que croit Lévi-Strauss, la conception maussienne du *hau* est typiquement occidentale, c'est l'idée de don de soi, soit ce qui vient spontanément à l'esprit de l'individu moderne lorsqu'on lui parle de don.²¹⁸

L'« esprit de la chose » signifie tout simplement que la chose donnée est liée à l'identité de la personne qui donne, et qui fait que donner, c'est donner quelque chose de soi. Raison pour laquelle on peut craindre, par exemple, d'accepter un don de quelqu'un avec qui on ne veut pas entretenir de liens : le don nous menace parce que l'identité du donneur est présente dans la chose donnée. Or, pour Godbout, on voit bien que l'idée de *hau* n'est pensable qu'en conjonction à la notion d'identité, une idée moderne.

²¹⁵ *Idem*

²¹⁶ *Idem*

²¹⁷ *Ibid.*, p. 181.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 184.

Plus encore, le fondement moral ou « roc » découvert par Mauss serait ce *hau* en fonction duquel on donne de soi : sa théorie sous-jacente serait en fait qu'un vrai don est un don de soi. Selon Godbout, Mauss opposerait d'abord, au début de *l'Essai* du moins, le vrai don, celui qui est libre et gratuit, au don courant dans les sociétés archaïques, davantage défini par l'obligation. Il changerait sa position au fil de *l'Essai*, atténuant cette opposition tranchée entre la liberté des modernes et l'obligation des sociétés archaïques, et l'idée du « vrai » don – le don comme fondement moral –, d'abord défini comme libre et gratuit, est ensuite remplacée par cette idée qu'un vrai don est un don de soi-même. Godbout résume ainsi sa lecture du don selon Mauss :

[C]e qu'on observe dans les sociétés archaïques prend la forme du don, ressemble à du don, mais n'en est pas en réalité parce qu'il y a retour et obligation de retour. Pour conclure que ce n'est pas un vrai don, Mauss réfère à la gratuité et au désintéressé, soit à la conception commune du don dans sa société. Au début il oppose de manière radicale ce qu'on observe dans les sociétés archaïques – le retour obligé – à sa conception de référence, le vrai don, celui qui n'en a pas que la forme parce qu'il est libre et gratuit. Le don observé a la forme, l'apparence d'un vrai don, mais en réalité il n'en est pas un. C'est donc que pour Mauss le vrai don doit être libre et désintéressé. [...] C'est sa position de départ. Mais progressivement, il devient moins sûr, et finit par mélanger les deux, et donc par modifier à la fois sa conception théorique et son interprétation de ce qu'il observe. Il observe un mélange de liberté et d'obligation. Dans *l'Essai*, le fondement moral est déplacé de l'idée de libre et gratuit à celle de transfert d'identité avec le *hau* : un vrai don est un don de soi-même. On ne peut pas ne pas se reconnaître dans la pensée maussienne du don. Voilà pourquoi l'idée de *hau* a fait couler autant d'encre : parce que cette idée nous appartient.²¹⁹

Mauss aurait projeté cette idée contemporaine sur les sociétés étudiées, cette idée qui nous appartient d'abord et avant tout : le don nous concerne donc bien plus qu'il ne concernait les sociétés archaïques. Le modèle de Mauss « n'est donc pas indigène, et il répond probablement à des préoccupations de notre société concernant le don²²⁰ ».

Pourquoi Godbout fait-il de la notion d'identité le fondement moral du don? Il me semble qu'insister sur cette idée du don comme étant une expression de l'identité sociale, certes l'une des idées forces du texte mais pas la seule, est un moyen efficace pour Godbout de souligner toute la pertinence du don pour ses contemporains : difficile de ne pas se retrouver

²¹⁹ *Idem*

²²⁰ *Idem*

dans cette idée selon laquelle les objets échangés contiennent un peu de nous à une époque où l'identité individuelle est liée à la possession de choses en tous genres. Si cette dimension expressive du don est importante, la poser comme l'élément central de la théorie maussienne, et comme équivalent du fondement moral éternel auquel il réfère, c'est peut-être négliger l'importance de ses autres dimensions, telle que sa dimension agonistique.

La perspective de Jacques T. Godbout, de même que celle d'Alain Caillé, mettent en lumière la dimension normative du travail de Mauss, qui critique l'utilitarisme en tant que fondement de l'action humaine. Si le don a trois moments – donner, recevoir, rendre –,

alors on voit bien par où pèche l'utilitarisme scientifique dominant : il isole arbitrairement le seul moment du recevoir et pose les individus comme mus par la seule attente de la réception, rendant ainsi incompréhensibles aussi bien le don que sa restitution, le moment de la création et de l'entreprise comme celui de l'obligation et de la dette.²²¹

Contrairement à ce que soutient la pensée utilitariste, l'être humain ne serait pas seulement mû par la recherche d'un gain personnel, par son intérêt propre, mais également par le désir de donner, non pas purement par obligation mais (et surtout?) de façon libre et désintéressée : l'idée selon laquelle « le désir de donner est aussi important pour comprendre l'espèce humaine que celui de recevoir²²² » me semble être l'hypothèse forte du travail de Godbout et Caillé, qui présentent d'entrée de jeu *L'esprit du don* comme « un essai qui se demande s'il est possible à un adulte de prendre le Petit prince au sérieux, et au sociologue d'accorder effectivement la priorité aux liens sociaux dans ses schémas d'explication.²²³ » L'hypothèse du don est qu'une dimension altruiste régule tout autant l'échange que sa dimension purement économique ou utilitaire.

Certes, tous les auteurs que nous avons étudiés sont d'accord sur le fait que *l'Essai sur le don* débouche sur une critique de toutes les formes de contractualisme. Karsenti le souligne en notant en introduction que

le fait de prendre le don comme angle d'approche de la réciprocité et des obligations qui existent entre les individus appartenant à un groupe social,

²²¹ Alain Caillé et Jacques T. Godbout, *L'esprit du don*, *Op. cit.*, pp. 30-31.

²²² *Ibid.*, p. 31.

²²³ *Ibid.*, pp. 31-32.

implique une perspective très différente de celle qui consiste à analyser le phénomène sous l'angle du contrat²²⁴.

Godbout et Caillé précisent que ce que le don met en lumière, c'est un défaut dans divers formes de contractualisme, tels que la théorie du choix rationnel, l'individualisme méthodologique et le modèle économique dans les sciences sociales.

Ce qu'ont en commun [...] [ces] diverses écoles de pensée [...], c'est cette certitude que dans l'existence sociale rien ne s'obtient sans condition, que tout procède du donnant/donnant, qu'on n'a rien sans rien ou, plus précisément, qu'on n'a rien sans rien d'exactly équivalent, et qu'il doit donc toujours y avoir égalité des créances et des dettes, des droits et des devoirs. La certitude également que cet impératif de conditionnalité et d'équivalences généralisées est au fondement de toutes les actions sociales empiriques et, normativement, de toute conception plausible de la justice.²²⁵

Le don révélerait qu'au contraire, une inconditionnalité serait à la base de toute pensée contractualiste ou conditionnaliste. Il mettrait en doute la certitude empirique de ce type de lien social :

On pourrait montrer [...] que ce qui confère au questionnement sociologique son unité face aussi bien au modèle économique qu'à une part appréciable et dominante de la philosophie politique, c'est le doute commun à tous les sociologues concernant la pertinence tant positive que normative des certitudes conditionnalistes.²²⁶

Chez Caillé, le don en tant que phénomène universel fait figure de preuve empirique permettant de remettre en cause les modèles fondés sur cette idée d'« une sorte de contrat originaire que le sujet individuel passe avec lui-même²²⁷ ». À celle-ci se substituerait la triple obligation maussienne de donner, recevoir et rendre, loi imbriquée dans les diverses dimensions du social et ne pouvant être réduite à un quelconque utilitarisme. Ce qui est en jeu dans le don, ce n'est pas que des enjeux matériels, et on ne peut réduire non plus les enjeux non matériels à du capital symbolique. Cela ne signifie pas que l'ordre contractuel n'existe pas, dans le marché notamment, mais simplement que cet ordre n'occupe pas tout l'espace social.

Caillé voit dans cette critique l'intention qui sous-tend *l'Essai* : il rappelle qu'un anti-utilitarisme aurait inspiré l'école de sociologie française, qui s'inscrivait en réaction à l'économie

²²⁴ Bruno Karsenti, *Le fait social total*, *Op. cit.*, p. 14.

²²⁵ Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, *Op. cit.*, p. 96.

²²⁶ *Idem*

²²⁷ *Ibid.*, p. 95.

politique émergente au tournant du XX^e siècle et qui était commun aux pensées sociologiques classiques – Durkheim, Tocqueville, Weber et Marx. À ce qu'il nomme l'« anti-utilitarisme négatif » de la sociologie émergente du XIX^e siècle, Mauss viendrait apporter les linéaments d'un « anti-utilitarisme positif », pouvant déboucher sur un « ensemble de concepts et d'hypothèses générales partagées par tous les chercheurs²²⁸ ». Il voit dans l'obligation universelle de donner, d'accepter et de rendre une manière originale et potentiellement plus juste de considérer le lien social : « c'est donc là et non dans un improbable et introuvable contrat social originel qu'il faut chercher l'essence et le noyau de toute socialité²²⁹ ». Autrement dit, le don serait « l'opérateur privilégié de la socialité, de toute socialité possible²³⁰ » : la générosité, et non uniquement l'égoïsme, serait au fondement et au cœur du lien social.

Caillé, et encore plus Godbout, insistent sur cette dimension altruiste du don, ce qui constitue une différence importante entre leur lecture du don et celle de Karsenti et de Tarot. Cela se comprend mieux lorsqu'on sait que les travaux sur le don s'inscrivent dans le cadre d'une réflexion sur la communauté au sens des associations, du tiers-secteur, du bénévolat et de l'informel, où se développeraient des relations basées sur le don en marge de l'État et du marché. En effet, si le don existe dans la modernité selon ces auteurs, ce n'est pas partout, car

cette universalité du don se heurte aux spécificités essentielles de la société moderne, caractérisée par le développement inédit d'une socialité secondaire autonome, saisissable prioritairement à travers l'institutionnalisation de l'État et du marché. D'une certaine manière, le don se retrouve explicitement confiné [...] au registre interpersonnel de la socialité primaire, celle de la famille, des relations d'amitié ou de voisinage (la *Gemeinschaft* de Tönnies), mais également aux formes intermédiaires d'ad-sociation²³¹ tissant le lien social selon une activité de socialisation facultative et révocable.²³²

Bref, le don et la « communauté » entendue en ce sens trouveraient selon les théoriciens du don une correspondance au plan empirique, mais également au plan normatif, puisqu'« il s'agit de reconstituer ces corps intermédiaires entre le citoyen et l'État, des médiations morales s'appuyant sur l'exemple des corporations médiévales hiérarchisées mais recomposées à partir

²²⁸ Alain Caillé, « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, no. 2, 2004, p. 149.

²²⁹ *Ibid.*, p. 149.

²³⁰ *Ibid.*, p. 155.

²³¹ « Ad-sociation » est un terme utilisé par Alain Caillé et renvoie au mouvement général de constitution du lien social. c.f. Alain Caillé, « Don et association », *Revue du MAUSS*, no. 11, 1998, 1er semestre.

²³² Stéphane Vibert, « La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme et de l'institution sociales (2^e partie) », *Revue du MAUSS*, vol.1, no. 25, 2005, p. 339.

des valeurs démocratiques d'autonomie individuelle et d'égalité sociale.²³³ » On notera que la définition de la société en trois lieux, l'État, le marché et le tiers-secteur, correspond au plan théorique à trois paradigmes, l'État étant associée au holisme et le marché, à l'individualisme méthodologique, l'intérêt pour le développement d'une troisième voie au plan social recoupe la recherche d'un tiers paradigme.

La « troisième voie » des pratiques sociales autour de laquelle pourra se constituer un « tiers paradigme » théorique est dès lors tracée : en opposition à un marché dominé par le principe d'équivalence et la recherche de l'utilité (du profit) dans l'échange (qui sera associé au paradigme de l'individualisme méthodologique), et à l'État dominé par le principe de l'autorité et du droit et la recherche de l'égalité et de la justice (assimilé à la défense d'un holisme méthodologique), « la sphère des réseaux sociaux est dominée par le principe du don et de la dette. Cette dernière comprend l'univers des rapports personnels et celui des associations où domine le don entre étrangers ». ²³⁴

Par rapport aux relations impersonnelles, technocratiques ou utilitaires relevant de la socialité secondaire (l'État et le marché), les relations tissées par le don révéleraient des aspects symboliques irréductibles à de l'utilitaire, et susceptible de renouveler le lien social.

Cela étant dit, on comprend mieux que ce qui ressort du don entendu en ce sens, c'est la dimension altruiste, d'aimance, d'où l'insistance sur le don de soi, « sans autre but que le maintien ou la réactivation du lien social, [qui] se perpétue à la source des multiples formes de bénévolat, d'entraide et de solidarité »²³⁵. Godbout en particulier insiste sur les valeurs morales qui inspireraient les relations du tiers-secteur, les personnes engagées dans les associations, le bénévolat et des relations informelles de don étant « motivées par des valeurs : l'amour, le service, le don, le dévouement, le bénévolat²³⁶ ». Leur engagement serait à la fois libre mais responsabilisant, ce qui reprend les dimensions de liberté et de contrainte au cœur du don. On insiste particulièrement sur la dimension de liberté des acteurs puisque par rapport aux relations régissant l'État et le marché, le modèle communautaire respecterait « la totale liberté des donateurs et donataires²³⁷ ». Il se dégage ainsi, chez les théoriciens du paradigme du don, une conception du don comme étant tout à fait libre et moderne, et surtout tout à fait

²³³ *Ibid.*, p. 344

²³⁴ Jacques T. Godbout, *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs Homo oeconomicus*, Paris, La Découverte/MAUSS, p.12, cité par Stéphane Vibert, *Op. cit.*, p. 342.

²³⁵ *Ibid.*, p. 344.

²³⁶ *Ibid.*, p. 346.

²³⁷ *Idem*

d'actualité pour renouveler le lien social, doublement menacé par l'atomisation du social découlant de l'hégémonie du marché et de la crise de l'État providence.

Relation don-symbole et conceptions sociales

Les auteurs que nous avons étudiés ont certes une compréhension différente de ce qu'est le don et de son actualité, mais également des rapports entre le don et le symbole. Le don prime dans les travaux de Caillé et de Godbout, le symbole et le symbolisme étant peu abordés et étant généralement considérés comme un synonyme du don, alors que dans les travaux de Karsenti et de Tarot, le don est davantage présenté comme un moment dans la réflexion de Mauss, moment révélateur de l'importance du symbolisme. Cette section de notre travail visera à explorer comment les auteurs envisagent les liens entre le don et le symbole et à montrer que leurs théorisations débouchent sur des conceptions sociales très différentes.

Tous les auteurs à l'étude s'entendent pour dire que le don maussien a une dimension symbolique. Pour Karsenti et Tarot, c'est cette dimension symbolique qui prime, le don ne constituant surtout que l'exemple développé par Mauss, qui lui permet d'explicitier une conception originale du lien social. Ce que montre le don archaïque, selon Karsenti, c'est que « [l]es hommes et les choses s'imbriquent, se continuent les uns dans les autres et entrent en définitive dans le même mouvement symbolique qui donne corps au lien social²³⁸ », cette « formalisation du don en système conf[érant] aux relations sociales un aspect original²³⁹ » :

Par et dans les choses échangées se tissent des liens qui ne se déploient pas au-dehors, et comme à la surface des individus ou des clans en présence, mais les pénètrent et s'insinuent en eux en les faisant participer d'une vie commune. Communauté qui se traduit dans chacune des positions que l'individu occupe dans la structure du don. Si, en donnant, on donne une partie de sa substance, et que c'est ce don de soi qui fait violence et pousse à rendre; si, inversement, on donne parce qu'on se doit, et qu'autrui a toujours déjà sur soi une forme de propriété; si, enfin, on ne peut refuser de recevoir sans déclarer la guerre et rompre l'alliance – c'est que la vie sociale est commune au sens fort du terme, chacun participant de la vie de l'autre, vivant *en l'autre* sous la forme de biens pris, donnés et rendus. De cette vie commune, le don

²³⁸ Bruno Karsenti, *L'homme total: sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss, Op. cit.*, p. 407.

²³⁹ *Idem*

nous ferait alors saisir avec une sonorité particulièrement nette le battement, tout au moins dans les sociétés étudiées par les ethnographes.²⁴⁰

Le don paraît ici comme l'outil qui permet au chercheur de saisir le système des relations sociales spécifiques aux sociétés qu'il étudie. Mais n'est-ce pas parce que le don serait l'opérateur de la totalisation de la vie sociale dans ces sociétés? Parce que « [l]e don, tout au moins dans les sociétés archaïques que Mauss a commencé par considérer, fait circuler une matière à laquelle il confère une valeur symbolique, et qui remplit à ce titre un rôle essentiel d'organisation dans la totalité sociale²⁴¹ »? En ce sens, Tarot écrit au sujet du don qu'« [e]n lui se condensent des forces qui circulent dans tout le groupe social et traversent constamment son existence en la rendant possible à titre d'existence collective²⁴² ». En choisissant le don comme point focal, Mauss avait identifié un phénomène concret, central et général lui permettant de saisir la vie sociale dans son ensemble – bref, il avait identifié un fait social total, qui apportait à la fois une perspective globale et concrète sur la socialité.

Tarot accorde également une préséance à la dimension de symbole du don, son hypothèse étant que, par la construction du don en fait social total, il s'esquisse dans le travail de Mauss une anthropologie du symbolique. Le don constitue pour lui l'exemple maussien du symbole : « [l]e symbole maussien du symbole, ce n'est pas le mot ou le phonème, c'est le don²⁴³ ». Avec cette définition, il se distancie de la conception lévi-straussienne du symbole qui étudie les systèmes symboliques comme un langage en vase clos, détaché de leur contexte social plus large, et qui décèle le sens dans la relation entre les symboles ou les signes. Le choix du don comme symbole montre au contraire le souci de Mauss de tenir compte des significations sociales qui sont rattachées à l'échange. Par rapport au structuralisme qui est rationaliste ou logocentrique, Mauss aurait cherché à construire « une théorie non logocentrique du symbolique²⁴⁴ », qui tiendrait compte des significations sociales. Ce que le don permet justement de voir, c'est la signification sociale de ce qui circule : on verrait chez Mauss une conception du lien social qui accorde une place primordiale à la production de sens.

²⁴⁰ *Idem*

²⁴¹ *Ibid.*, p. 408.

²⁴² *Ibid.*, p. 409.

²⁴³ Camille Tarot, « Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss », *Op. cit.*, p. 86.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 93.

Tarot rappelle que le sens d'un fait social n'est pas unique, mais doit plutôt être compris comme « un feuilleté à plusieurs niveaux²⁴⁵ » : « si tout fait sens dans le monde humain, c'est parce que tout fait immédiatement plusieurs sens. La nature première des symbolismes concrets, vivants, tels qu'ils s'offrent à l'observation, c'est l'opacité d'une sorte de clair-obscur qui contient une polysémie congénitale.²⁴⁶ » Ou encore : « Mauss reconnaît aux signes et aux symboles un mode d'être *sui generis*. Le rapport de l'homme à la nature et à autrui n'est donc ni immédiat ni transparent.²⁴⁷ » Chaque fait est « une totalité, un petit sens dans un détail infime²⁴⁸ » auquel on doit être attentif dans toute leur matérialité, car les relations de sens n'existent que par les signes, et

en ôtant les signifiants, leur matérialité et leur qualité, leur position et leur contexte, leur forme et leur rythme d'apparition et de succession, on ne se rapproche pas des faits ou du sens, on détruit au contraire le lieu de la circulation du sens, c'est-à-dire le fait lui-même.²⁴⁹

En proposant d'envisager les symboles dans toute leur matérialité, Mauss remet ici en question une conception dualiste de la réalité sociale. Parlant du mythe, Mauss écrit en ce sens qu'il « n'est pas un sorte de vêtement allégorique dont les groupes sociaux auraient revêtu la réalité, il est la réalité qu'ils n'auraient pu concevoir autrement²⁵⁰ ».

Et puisque le symbolisme est production de sens par le collectif, il « est en quelque sorte symbolique, en un deuxième sens, de la société elle-même²⁵¹ » puisqu'il incarne les valeurs communes d'une société. Tarot s'appuie ici sur une citation de Mauss qui écrit au sujet des symboles ou signes (synonymes) que

[c]'est une valeur « commune », car qui dit symbole dit signification commune pour les individus – naturellement groupés – qui acceptent ce symbole, qui ont choisi plus ou moins arbitrairement, mais avec unanimité, une onomatopée, un rite, une croyance, un mode de travail en commun, un thème musical, ou une danse. Il y a en tout accord une vérité subjective et une vérité objective; et, dans toute séquence d'accords symboliques, un minimum de réalité, à savoir la coordination de ces accords. Et même si symboles et chaînes de symboles ne correspondent qu'imaginativement et arbitrairement aux choses,

²⁴⁵ Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 617.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 616-617.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 621.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 620.

²⁴⁹ *Idem*

²⁵⁰ Marcel Mauss, *Œuvres II*, p. 284, cité par Camille Tarot, *Ibid.*, p. 624.

²⁵¹ Camille Tarot, *Idem*

ils correspondent au moins aux humains qui les comprennent et y croient, et pour lesquels ils servent d'expression totale à la fois des choses et de leurs sciences, de leurs logiques, de leurs techniques, en même temps que de leurs arts, de leurs affectivités.²⁵²

Le symbolisme est produit socialement et constitue en même temps une condition d'existence des sociétés elles-mêmes – c'est leur mode d'être propre, ce par quoi elles trouvent leur expression particulière. L'analyse de Tarot rejoint ici celle de Jacques Dewitte, pour qui l'arbitraire du symbolisme trouve sa limite dans une forme socialement constituée, une existence « modale » non dénuée d'une forme d'attachement. L'existence modale est ce qui fait qu'une société se perpétue « comme telle société particulière » : « la société, tout en existant sur le mode de l'arbitraire ou de la contingence, a aussi un être déterminé, un être-tel auquel les hommes, les membres ou les sujets de cette société, sont attachés.²⁵³ »

Il me semble que Tarot, Karsenti et Dewitte, tout en ne s'entendant pas sur tous les points, partagent cette idée qu'une conception originale du fait social s'esquisse dans les travaux de Mauss et ne se limite pas à sa théorisation du don, mais plutôt à celle du symbole et du symbolisme. Il est clair qu'on ne peut tirer des travaux de Mauss une théorisation tout à fait claire du symbolisme; comme l'indique bien Tarot, « [i]l n'y a pas de théorie maussienne complète ou systématique du symbolisme. Le symbolisme n'est pas chez lui constitué en territoire quadrillé et balisé, mais en terre d'exploration²⁵⁴ », et

[s]i le terme d'anthropologie du symbolique convient pleinement, cependant, pour caractériser son travail, c'est comme l'orientation profonde, parfois têtue, comme le cap qu'il fait prendre à sa sociologie et à l'anthropologie, [...] non comme un acquis qui se ramènerait à quelques formules.²⁵⁵

Si le symbole prime sur le don, cela n'est pas sans conséquences pour la conception du social mise de l'avant par les auteurs. S'il est difficile de tirer de nos lectures la conception sociale spécifique à chacun de ces lecteurs de Mauss, il est certain que ceux-ci sont moins hésitants que les tenants du paradigme du don à parler de totalité sociale, et se rapprochent plutôt du pôle holiste que du pôle individualiste au plan de leur conception du social.

²⁵² Marcel Mauss, *Œuvres II*, p. 151, cité par Camille Tarot, *Idem*

²⁵³ Jacques Dewitte, « Ni hasard, ni nécessité. La contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss », *Op. cit.*, p. 253.

²⁵⁴ Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 615.

²⁵⁵ *Idem*

Le paradigme du don se fonde également sur une conceptualisation particulière des rapports entre don et symbole. Selon la lecture d'Alain Caillé et de Jacques T. Godbout, non seulement les dons seraient des symboles – affirmation avec laquelle seraient sans doute d'accord Karsenti et Tarot –, mais les symboles seraient également des dons. C'est ce que Caillé nomme « la thèse de la *coextensivité entre don et symbole*²⁵⁶ » :

au-delà de toute dimension utilitaire il [le don] est par essence symbolique; le symbole par excellence, ce qui anime l'ensemble de l'activité symbolique. *Amplifions* (exagérons?) : il est coextensif au symbolisme. Non seulement les dons sont des symboles, mais les symboles sont ou doivent être compris comme des dons. Le paradigme du don peut donc être compris également comme un paradigme du symbolisme.²⁵⁷

Le symbole et le don font ici figure de synonymes : qu'est-ce à dire? Pour penser non seulement le don comme un symbole, mais le symbole comme un don, il faut interpréter le don dans un sens très large, comme un échange, pour comprendre que la vie sociale consiste en l'échange de symboles.

Il me semble en fait y avoir ambiguïté ou glissement de sens quant au sens du mot « don », qui renvoie, dans *l'Essai*, à des pratiques sociales qui consistent en l'échange de certains biens matériels ayant un sens symbolique, échange qui dépasse la sphère économique et qui est à comprendre dans un contexte culturel donné. Nous avons vu que le problème consiste à savoir quelle généralité accorder au don maussien : le don est-il le propre de certaines sociétés, des sociétés « archaïques », ou de toutes les sociétés? Le phénomène du don se limite-t-il aux sociétés où il est particulièrement central et met en branle une totalité, ou prend-il également un sens plus large, celui d'élément universel généralisable à toute communauté? Pour Caillé, nul doute que le paradigme du don repose sur « le postulat d'une certaine universalité de la triple obligation », ce qui va « au-delà de ce s'était autorisé M. Mauss lui-même²⁵⁸ ». Il pose le problème en ces termes répondant à des critiques adressées à l'idée d'universalité du don :

Mais ces discussions [...] renvoient toujours à la même question de fond, indissociablement théorique et empirique, qui est celle de savoir dans quelle mesure l'usage du mot *don* doit être restreint aux situations de cérémonialité et de rivalité agonistique, dans quelle mesure au contraire il faut considérer les

²⁵⁶ Alain Caillé, « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Op. cit.*, p. 147.

²⁵⁷ Alain Caillé, *Anthropologie du don*, *Op. cit.*, p. 125.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 163.

mille et une formes de *partage* comme autant de formes du don. C'est cette seconde hypothèse qui nous paraît la plus souhaitable, et la seule en mesure en tout cas de convenir à l'hypothèse de l'universalité du don.²⁵⁹

Le don est interprété par Caillé dans un sens très large : il renvoie aux « mille et une formes de partage ». Il nous semble que le don se rapproche ici d'un postulat ontologique sur le social où, entendu comme l'échange de sens qui circule, il serait synonyme du symbolisme, et donc au cœur même de ce que constitue le social. On assimile ici le don comme engagement d'une personne envers une autre – l'engagement de donner, d'accepter et de rendre – au symbole, toute relation passant par des symboles culturels. Or, n'est-ce pas là qu'une manière de justifier le paradigme du don, en faisant de lui l'universel de toute relation sociale, puisque toute relation passe nécessairement par des symboles? Dès lors qu'on a posé l'équivalence entre don et symbole, tout est symbolisme, donc tout est don.

Caillé est conscient que le paradigme du don tient à une interprétation forte de *l'Essai sur le don*. Si *l'Essai* donne prise à des interprétations divergentes, la lecture sur laquelle s'appuie le paradigme n'est défendable que si on affirme que Mauss n'aurait pas tiré toutes les conclusions de sa découverte, qu'il aurait été timide quant à la portée de son travail. Ainsi, Caillé s'appuie dans *L'anthropologie du don* sur un nombre de citations de Mauss qui traitent de l'alliance et de la communion, telle que : « Durkheim et nous croyons avoir démontré qu'il n'y a symbole que parce qu'il y a communion, et que le fait de communion crée un lien qui peut donner l'illusion du réel, mais qui est déjà du réel.²⁶⁰ » Caillé interprète la formule en posant une équivalence entre communion et don : « [t]raduisons : il n'est de symbole que de ce qui est donné et partagé²⁶¹ ». En associant ici la communion au don, Caillé fait du don le fondement du lien social. Il soutient que

[t]out dans ces propos de Mauss accrédite donc l'interprétation forte des rapports entre don et symbolisme, qui fait non seulement des dons des symboles mais qui voit du don dans le symbole, même s'il est vrai que dans les citations que nous avons données Mauss ne parle plus du don en tant que tel.²⁶²

En s'appuyant sur l'exemple de la monnaie, il explique que les symboles renverraient à une alliance initiale qui lui donnerait sens : la monnaie servait à l'origine de compensation

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 165.

²⁶⁰ Marcel Mauss, *Œuvres II*, p. 151, cité dans Alain Caillé, *Anthropologie du don*, *Op. cit.*, p. 195.

²⁶¹ Alain Caillé, *Ibid.*, p. 196.

²⁶² *Idem*

matrimoniale dans le cadre de la dot. Aujourd'hui, si l'argent n'agit parfois que comme un « signe », c'est-à-dire comme une entité autoréférentielle, il continue d'être inscrit dans le cadre d'une alliance instituée il y a longtemps :

derrière les opérations symboliques les plus abstraites, il est toujours référé, quel que soit le nombre des médiations, parfois considérable, à une opération personnalisée première, à une institution, à un don, à une alliance initiale qui seuls donnent sens, au bout du compte, aux opérations de plus en plus fonctionnelles et abstraites qui se sont étayées sur le don ou l'institution premiers.²⁶³

Dans le symbole de la monnaie, il y aurait donc le souvenir institué d'un don premier. Tous les symboles seraient ainsi des dons parce qu'ils auraient fondé une alliance à moment donné :

Les symboles ont donc une histoire [...]. Il n'en reste pas moins qu'ils ne vivent qu'aussi longtemps que les hommes y croient et y sont fidèles parce qu'ils se veulent fidèles à eux-mêmes, à leurs ancêtres, à leurs proches, à leurs voisins, à leurs concitoyens, etc. Que pour autant, en conséquence, que les hommes les considèrent en effet comme des dons qui ont scellé des alliances passées mais toujours actuelles et actualisables.²⁶⁴

Autrement dit, « le symbolisme hérité est fait de dons, d'actions et de communions passés²⁶⁵ ». Les symboles sont des dons en ce sens qu'ils symbolisent des dons passés et qui continuent d'être actualisés. En ce sens, « [ils] peuvent alors facilement être lus comme des moyens de commémorer et de renouveler les alliances conclues par l'échange des dons²⁶⁶ », que ce soit des alliances verticales (entre générations) ou horizontales.

Il reprend sensiblement la même argumentation sur le rapport entre don et symbole dans son préface à *l'Invention du symbolique*. Après avoir noté que les dons ont une dimension symbolique, il enchaîne :

Mais [...] est-il permis de déduire que les symboles sont des dons? Ou analogues à des dons? C'est ce que nous croyons, mais qu'il nous faudrait plus d'espace pour commencer à tenter d'établir. Posons donc simplement et dogmatiquement, que les dons sont les opérateurs de l'alliance, que celle-ci n'existe que symbolisée par des objets qui la créent de manière performative, l'attestent et la commémorent à la fois, et que, réciproquement, les symboles ne valent et ne signifient, au-delà de leur dimension de signe, que pour autant

²⁶³ *Ibid.*, p. 198.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 202.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 203.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 206.

qu'ils évoquent ou célèbrent une alliance en rappelant un devoir de fidélité. Comme l'écrit M. Mauss, il n'y a pas de communication sans communion. Traduisons : pas de signification sans rappel d'une alliance et des dons qui l'ont scellée. Voilà pourquoi il nous arrive pour notre part d'écrire que ce que Marcel Mauss découvre, c'est ce qu'il est permis d'appeler indifféremment un paradigme du don ou du symbolisme.²⁶⁷

Caillé distingue ici le signe, entité communicationnelle qui renvoie au structuralisme, et le symbole, entité qui lie d'abord des personnes entre elles, ou des personnes au groupe – d'où le terme de « communion ». Il est intéressant de constater que Caillé commence par la formule « les symboles sont des dons » pour ensuite se demander s'ils sont « analogues à des dons » : car en quel sens peut-on comprendre le symbole comme un don? L'ambiguïté au plan de la terminologie est ici parlante. On fait ici du don l'universel des relations sociales, mais le don prend un sens très large, tout symbole étant un don.

Cette conceptualisation du symbole peut être associée, pour reprendre la typologie de Tarot, à l'interprétation en vertu de laquelle « le don est le fait social total, celui où se donne enfin l'enjeu même du social en tant que tel²⁶⁸ ». Si on veut fonder un paradigme sur le don, c'est que, défini très largement comme un partage ou un échange, on le considère comme un phénomène universel à même de résoudre les apories de l'individualisme et du holisme par une troisième voie. Mais sur quelle conception du social débouche cette façon d'envisager les relations entre don et symbole? À quoi ressemble la troisième voie que Caillé et Godbout tentent de frayer pour la sociologie? Si c'est par la relecture des travaux de Karsenti et de Tarot que Caillé découvre la « conceptualisation du rapport social comme symbolisme », partagent-ils pour autant une même conception du social? Il nous semble que le paradigme du don tire plutôt Mauss du côté d'un relationnisme ou d'un interactionnisme social. Karsenti et Tarot, malgré leurs différences, peuvent davantage être associés au pôle holiste.

La particularité du paradigme du don, que décrit Caillé dans *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, me semble être la préséance accordée par l'auteur aux totalités individuelles par rapport à la totalité sociale. Il accorde une préséance logique aux individus, en se demandant comment la société s'engendre à partir de leurs interrelations : « "D'abord", disions-nous, d'abord il y a des relations entre des hommes ou des groupes d'hommes. "Ensuite" des

²⁶⁷ Alain Caillé, Préface à Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, *Op. cit.*, p. 14.

²⁶⁸ Camille Tarot, « Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss », *Op. cit.*, p. 96.

relations entre les symboles qui les lient.²⁶⁹ » C'est que les symboles peuvent ensuite « dériver », « s'émanciper » en devenant en quelque sorte indépendants des hommes qui les ont créés. Cette insistance sur la préséance des relations nous semble démontrer un souci de comprendre le social comme un phénomène horizontal, la « verticalité » de symbolismes institués étant envisagée comme un phénomène plutôt négatif. Ainsi critique-t-il les interprétations du don maussien qui font une trop large part à la totalité sociale, interprétations qui,

en inscrivant les pratiques de don dans le cadre de la reproduction à long terme des valeurs les plus englobantes d'une société, tendent en effet à hypertrophier le poids de l'obligation et du rituel et à retomber dans une vision très fonctionnaliste, trop fonctionnaliste, du rapport social.²⁷⁰

Comprenons que le don ne devrait pas être interprété dans un cadre holiste qui ferait des symbolismes des entités instituées :

en tant que fait social par excellence, plus précisément en tant qu'opérateur des totalisations sociales, il [le don] est irréductible aux fonctions et aux structures instituées puisque c'est lui au contraire qui dessine le cadre au sein duquel fonctions et structures se développent et prennent sens. Il nous faut donc considérer le don comme une réalité *sui generis* par nature complexe et englobante, parce que synthétique, des diverses fonctions qu'il est possible de lui imputer.²⁷¹

Le don serait le moyen par lequel se réaliseraient les totalisations sociales, la relation entre les individus et la société s'accomplissant à partir des premiers, par le don ou le symbolisme, ces deux termes étant de toute manière considérée comme des synonymes.

Il est vrai que Caillé cite des passages qui accordent une place importante à la totalité sociale, comme cette citation de Mauss qui insiste sur la préséance du tout :

Tout en elle [la société humaine] n'est que relations, même la nature matérielle des choses; [...] rien ne se comprend si ce n'est par rapport au tout, à la collectivité tout entière et non par rapport à des parties séparées. Il n'est aucun phénomène social qui ne soit partie intégrante du tout social... Tout état social, toute activité sociale, même fugitive, doivent être rapportés à cette unité, à ce total intégré [...]²⁷².

²⁶⁹ Alain Caillé, *Anthropologie du don*, p. 201.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 186.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 189.

²⁷² Marcel Mauss, *Œuvres III*, p.214, cité dans Alain Caillé, *Ibid.*, p. 194

Il se dit également d'accord avec Karsenti sur le fait que les rapports entre totalités individuelles et collective peuvent se lire comme des rapports de traduction. Or, cette thèse de la coextensivité du don et du symbole que nous avons tenté d'explicitier ci-haut nous porte à croire que la totalité sociale à laquelle tente de rester fidèle Caillé tend à se dissoudre dans des rapports intersubjectifs. Certes il précise que, pour lui, le symbolisme maussien ne serait pas un interactionnisme symbolique mais un « interdépendantisme », cherchant à prendre ses distances d'avec l'interactionnisme, et une certaine conception du politique se dessine lorsqu'il suggère que tous les symboles renvoient à une alliance entre les hommes. Selon son raisonnement, tout symbole est un don au sens où il rappelle une alliance conclue dans le passé, montrant dès lors que le social repose sur une alliance toujours actualisable dans le présent. Il précise que ces alliances changent de nature : ce sont les alliances de parenté dans les sociétés archaïques, et les alliances politiques dans la société moderne, qui permettent la généralisation du don au-delà de la famille :

dans le cadre de la petite société, fondée sur l'interconnaissance, le don et le politique coïncident. Il n'en est plus de même dans la grande société, où l'alliance s'établit bien au-delà des relations interpersonnelles. Le politique, qui est la matrice de cette alliance généralisée au-delà de l'interpersonnalité, fonctionne comme un *analogon* du don (chacun, en se donnant à tous, ne se donne à personne). Il conserve son esprit mais ne se réduit pas au don de personne à personne, au don qu'on pourrait qualifier de primaire. [...] Le politique est ce qui permet la généralisation du don dans la grande société.²⁷³

Le politique et le don sont synonymes dans les sociétés archaïques, alors que dans la société contemporaine, le don continue de régler les échanges au niveau microsociologique qui régit l'alliance des personnes, le politique régissant, au niveau macrosociologique, le rapport entre des personnes et des groupes avec la totalité symbolique qu'ils forment.²⁷⁴

L'horizontalité des rapports sociaux ressort plus fortement des travaux de Jacques Godbout, notamment de son ouvrage *Ce qui circule entre nous*, où il s'interroge sur la question du tiers, bref de la nature de l'institution sociale. Le don est pour lui ce qui caractérise l'institution, le rapport particulier des individus au social, puisqu'il révèle que les acteurs s'approprient les normes sociales :

²⁷³ *Ibid.*, p. 128.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 218.

Ce que l'observation du don permet de constater, c'est que les acteurs sociaux intériorisent l'obligation en faisant comme s'ils en étaient les auteurs, auteurs de la règle qui s'impose à eux. Certes ce phénomène n'est pas propre au don, mais, dans le don, il est exacerbé à tel point que les agents changent la règle aussitôt qu'ils ont l'impression qu'elle leur échappe, qu'elle ne signifie plus assez le lien entre eux, et commence à trop signifier le lien aux autres extérieurs à la relation. Autrement dit, aussitôt qu'elle s'institutionnalise.²⁷⁵

Cette citation suggère que le mouvement par lequel se crée le social part des individus, qui s'approprient et transforment les règles. Avec le phénomène du don, les individus chercheraient à se réapproprier la règle qui oblige à donner ou à rendre dès lors qu'ils ressentiraient trop fort la force de l'obligation, bloquant le mouvement de l'institutionnalisation du fait social. Godbout se demande en fait :

Se pourrait-il que le don comme modèle révèle le moment fondateur du rapport de l'acteur social à la règle, à la loi, à la justice, à l'institution, à la morale? Ce moment fondateur de la société ne doit pas être pensé comme ayant eu un début, mais une origine [...] : c'est un moment continu au sens où la société a besoin que ses membres auto-instituent en permanence les règles qui président à leurs actions qui se formaliseront ensuite en règles de justice, commutative ou autre.²⁷⁶

Le don révélerait le moment continu ou le mouvement de l'institution, au sens d'une auto-institution permanente par les actions individuelles.

Cette conception sociale me semble mue par le souci d'accorder une place importante à la liberté de l'acteur et à se distancier nettement d'une conception qui considérerait les règles comme étant extérieures au sujet et contraignantes. Le don n'est pas une institution mais plutôt un mouvement continu. Selon l'auteur, les sujets sociaux cherchent à bloquer le mouvement de l'institution pour éviter la contrainte trop rigide :

ce qui se déroule sous nos yeux en observant le don, plutôt que l'institution elle-même, ce sont les institutions en émergence permanente, l'institution à vif, le bouillonnement institutionnel, l'incessant mouvement de création de règles et de transgressions des règles, justement pour qu'elles ne deviennent pas des institutions au sens courant du terme, c'est-à-dire relativement extérieures au sujet, figées, et parfois transcendantales.²⁷⁷

²⁷⁵ Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 2007, p. 231.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 230.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 231.

Godbout distingue le don, le phénomène social observable, et le lien social, ce « moment où le mouvement [du don] s'arrête pour devenir institution²⁷⁸ ». Il souhaite ainsi faire émerger le lien social du don, en fondant une théorie horizontale ou immanentiste du lien social. C'est en ce sens qu'il dit que « [l]e tiers du don est en même temps extérieur et intérieur au don. Il est endogène²⁷⁹ », ou encore que « le tiers du don est immanent²⁸⁰ », affirmations qui placent le modèle du don entre l'holisme, qui identifie un tiers extérieur au sujet, et l'individualisme, qui ne voit pas de tiers. Le don permet selon Godbout de fonder un système d'action qui, s'il repose sur un postulat (comme les autres modèles d'ailleurs), a comme « grande force [...] de tenter de rendre compte de l'ordre social et de la solidarité en faisant appel le moins possible à l'intériorisation des normes de la part des acteurs²⁸¹ » :

Ayant posé *l'homo donator*, le modèle du don observe la dynamique du système d'action que ce postulat engendre sans nécessité d'introduire d'autres facteurs comme la culture, la tradition, les normes, les valeurs, sauf pour spécifier les modalités d'application du modèle. Celui-ci part d'agents libres, à la différence des modèles sociologiques attribuant les comportements à des variables externes qui s'imposent plus ou moins aux sujets. Comme la théorie du choix rationnel, le modèle du don considère comme suspectes les normes obligatoires présentées comme facteurs d'explication.²⁸²

On le voit bien encore une fois, ce qui intéresse Godbout dans cette réflexion sur le tiers, c'est surtout de conserver la dimension de liberté de l'acteur que révélerait ce phénomène. Godbout insiste particulièrement sur cette dimension de liberté dans sa lecture de *l'Essai*, suggérant que si Mauss devait d'abord insister sur l'obligation de donner pour construire le don en objet sociologique, il réintroduit ensuite progressivement cette dimension de liberté au fil de *l'Essai*.

Bref, le don débouche ainsi chez Godbout sur une conception de l'institution plutôt horizontale, où le tiers est immanent aux acteurs sociaux. Mais bien que Godbout tienne à se distancier des tenants de l'individualisme, en quel sens cette conception du don est-elle différente d'une conception purement immanentiste des rapports sociaux? C'est certes par son ambition de redéfinir le fait social entre liberté et contrainte que Mauss prend ses distances d'avec Durkheim, mais est-ce pour aboutir à une conception horizontale du social?

²⁷⁸ *Idem*

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 232.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 288.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 277.

²⁸² *Ibid.*, p. 277-278.

Critiques du paradigme du don

Comme le souligne Stéphane Vibert dans un article offrant une perspective critique sur le don, le paradigme du don a fait l'objet de plusieurs critiques. Au plan théorique, on notera que Godbout

parfois se retrouve proche, tout proche, à s'y méprendre, des propositions les plus radicales de l'individualisme méthodologique : « Choix, liberté, mobilité, personnalité à multiples facettes, construction progressive de la personnalité ». À la différence près que les relations uniquement « intéressées » nouées par l'individu sont minimisées au profit du maintien de « relations jugées mutuellement satisfaisantes [*ibid.*], » ce qui n'est pas contradictoire avec un utilitarisme modéré.²⁸³

Cette proximité avec l'individualisme méthodologique ou l'interactionnisme a ses limites selon l'auteur :

Dans leur plaidoyer en faveur de l'autonomie, la liberté et le réseau, et en perdant de vue le « monde commun » historique et culturel ainsi que l'échafaudage institutionnel qui fournissent les conditions d'exercice de ces pratiques, les partisans du don finissent parfois par se confondre avec une version « altruiste » et intersubjective de l'individualisme méthodologique : l'interactionnisme symbolique, voire la raison communicationnelle pourtant bien incapables d'appréhender la société dans son mode d'être constitutif [Descombes, 1999b], même s'ils entendent apporter un correctif « dialogique » aux théories de l'acteur rationnel.²⁸⁴

On comprend donc qu'on ait pu reprocher aux partisans du « secteur communautaire fondé sur la pratique du don » que, « bien loin de réduire le phénomène de marchandisation qui touche toutes les relations sociales, il contribue à le rendre en quelque sorte plus humain, donc plus acceptable pour les populations qui en subissent les conséquences²⁸⁵ » :

C'est parce que les notions d'immédiateté, de spontanéité, de liberté à l'origine du don moderne sont également celles allouées à l'individu pré-social du contractualisme que les communautés peuvent ne se concevoir que comme réseaux, collections d'individus indépendants alors même lorsqu'il (sic) s'agit de rappeler la prééminence du lien sur les personnes liées²⁸⁶.

²⁸³ Stéphane Vibert, « La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme et de l'institution sociales (2e partie) », *Op. cit.*, pp. 339-365.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 350-351.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 352.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 361.

Paradoxalement, en faisant l'éloge de la communauté et en souhaitant réactiver un lien social menacé par l'atomisation, les théoriciens du don adopteraient une conception sociale tout près des conceptions contractualistes qu'ils dénoncent, et notamment du néolibéralisme : la critique est dure mais frappe là où le bât blesse.

L'auteur rappelle que les liens sociaux dans le tiers secteur ne peuvent être compris qu'en interaction avec l'activité de l'État, non au sens d'organe politico-administratif, mais au sens d' « "esprit objectif" des institutions historiques et culturelles d'une société [Descombes, 1996a], incarnation symbolique du tout de cette société, dessinant ses frontières et les formes du pensable et du croyable légitimes.²⁸⁷ » Cet État participe entre autres à instituer les sujets comme citoyens égaux d'une société démocratique, bref à forger l'identité des personnes qui participent aux associations du tiers-secteur, à les instituer comme sujets libres et réflexifs : c'est selon Vibert ce qui rend par la suite pensable la création de liens spontanés, authentiques et libres, dénués de médiations institutionnelles. L'auteur se situe près d'un holisme structural dumontien tel que défini par Descombes, qui « s'attache à saisir l'interdépendance des parties d'un tout, sur un mode relationnel²⁸⁸ », à dissocier d'un holisme collectiviste « qui tend à définir des totalités sur un mode substantialiste (un tout non analysable en parties, sur le mode du "tout ou rien")²⁸⁹ ». C'est davantage ce holisme collectiviste qui est visé par les théoriciens du don, qui associent l'État à « un strict déterminisme de l'ensemble (l'État) sur les individus qui le composent, donc quasiment une variante méthodologique du fonctionnement totalitaire²⁹⁰ ». Plutôt, pour l'holisme structural dumontien, inspiré de Mauss,

les structures symboliques sociales n'existent qu'à travers leur incarnation par des sujets sensés, moraux et libres, tout comme ceux-ci n'apparaissent qu'au sein d'une totalité signifiante préexistante. C'est dire [...] que les relations de don, réalisées symboliquement au sein de formes de communauté particulières, s'englobent toujours – en même temps qu'elles l'expriment – dans une hiérarchie de valeurs et d'institutions donnant un sens à la vie quotidienne des hommes, à leur rapport aux autres sociétés et à l'ensemble du monde, de *leur* monde.²⁹¹

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 360.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 362.

²⁸⁹ *Idem*

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 361.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 362.

Cette idée me semble très proche du concept maussien de traduction, selon lequel les totalités individuelle et sociale se construisent dans un même mouvement.

Dans un autre ordre d'idées, il me semble qu'en postulant une nature altruiste de l'être humain, le paradigme du don néglige par le fait même l'aspect conflictuel du don, c'est-à-dire le don comme « perpétuation de la guerre par les moyens de la paix ». Mauss présente à plusieurs reprises cette idée du don comme alternative à la guerre, alternative dont la réalité est à la fois historique et mythique. En montrant comment le don a pu exister dans différentes sociétés segmentées, Mauss met en lumière une sorte de contrat social originel ayant permis d'esquiver la guerre dans les sociétés pré-étatiques, contrat fondé sur la réciprocité. Marshall Sahlins interprète en ce sens l'*Essai* comme une tentative d'esquisser un contrat social sur la base d'une socialité primitive. Dans un article publié en 1964, il retrace la philosophie politique de l'*Essai sur le don*, analysant les rapprochements de la pensée de Mauss avec celle de Rousseau et surtout de Hobbes : il y avance que Mauss avait une conception similaire de l'état de nature comme un ordre fragile où règne la menace de la guerre de tous contre tous; il y suggère que Mauss et Hobbes avaient également « une appréciation similaire de la réciprocité en tant que mode primitif de la paix²⁹² ». Selon cette lecture, le don aurait un caractère historico-mythique en tant qu'étape marquant la transition d'un état de nature à la culture : il serait en quelque sorte le moyen de sortir de l'état de nature, une résolution de la guerre par l'altruisme. La nature sociale est « un ensemble anarchique de groupes s'affrontant avec une volonté suffisamment avérée de se combattre, et une disposition qui demeure telle tant qu'il n'y a pas assurance du contraire²⁹³ ». Le don comprend une dimension conflictuelle mais qu'il résout par la proposition de paix qu'il comporte. Je me demande si le paradigme du don, en esquivant cette dimension historico-mythique du don comme fondement de l'ordre politique primitif, ne passerait pas à côté d'une de ses composantes importantes, soit ses rapports avec le conflit : en postulant tout simplement la permanence du don aujourd'hui, et en insistant sur sa dimension d'altruisme ou d'aimance, n'esquive-t-on pas la dimension politique du don, soit le don comme alternative sans cesse reconduite à la guerre?

²⁹² Marshall Sahlins, « Philosophie politique de l'*Essai sur le don* », *Op. cit.*, p. 13

²⁹³ *Ibid.*, p. 9.

Nous avons cherché à montrer que la relation entre le symbole et le don est différente chez les auteurs étudiés et que cette relation n'est pas sans liens avec la conception sociale mise de l'avant. La priorité est accordée au symbole par Camille Tarot ainsi que par Bruno Karsenti, et au don par Alain Caillé et *a fortiori* par Jacques Godbout. Poser le symbolique d'abord, c'est inévitablement accorder une certaine préséance au social en ce que le symbolisme est composé d'un ensemble de normes, de valeurs, de façons de voir le monde qui sont partagés par des groupes sociaux; or, c'est justement ce que cherche à éviter le plus possible le paradigme du don, qui cherche à conceptualiser le social sans faire appel à de tels faits sociaux. Pour ce faire, le paradigme du don se construit à partir des individus et, en postulant que le don fait partie de la nature humaine – l'homme a une nature altruiste –, fait émerger le lien social des relations entre ces derniers. Le don ferait ainsi apparaître le « tiers », l'institution sociale, à même le plan immanent des individus : le social est conçu comme émergeant, et demeurant toujours immanent, au plan horizontal des individus. En effet, dès lors que par son mouvement, le don fait apparaître quelque chose comme de l'institution transcendant les individus, c'est-à-dire des normes ou valeurs rigides, fixes, les individus se révoltent, tout naturellement semble-t-il, contre ce mouvement d'institutionnalisation. Par conséquent, l'institution sociale (le lien social) demeure perpétuellement dans un stade de mouvement ou de bouillonnement, d'émergence.

Postuler la préséance du don, c'est pour Caillé et pour Godbout réinsérer la part de liberté de l'acteur dans la théorisation du social. Or, que penser de cette conception qui prétend frayer une troisième voie entre l'individualisme et l'holisme? Nous croyons qu'elle se rapproche de l'interactionnisme et qu'en cela, elle est difficilement tenable. L'interprétation du symbolisme maussien que font Karsenti et Tarot est loin d'admettre cette lecture immanentiste de Mauss, et leur souci de rester le plus fidèle au texte en font sûrement des « maussiens » plus avertis que les tenants du paradigme du don. Mais n'empêche que la lecture que font Caillé et Godbout du symbolisme et du don chez Mauss est possible à partir de *l'Essai*, étant donné les ambiguïtés présentes et les divers niveaux d'interprétation du texte. Il est possible de tirer Mauss du côté de l'interactionnisme donc, mais non sans dérives possibles pour la sociologie : car le postulat du don comme ontologie sociale débouche sur une conception sociale intenable au plan sociologique, où l'institution sociale émerge en continu d'un plan d'immanence. Or, c'est à notre avis négliger le rôle important que la totalité sociale continue de jouer, et ce, en parallèle d'une idéologie qui clame haut et fort la liberté individuelle. Le travail des tenants du don ne se situe-t-il pas justement au plan d'un discours qui, souhaitant rester fidèle aux idéaux

de liberté de la modernité (au plan normatif), s'efforce de trouver cette liberté dans la réalité empirique?

CONCLUSION

Dans ce travail, nous avons voulu montrer que le symbolisme maussien permet des interprétations divergentes : les auteurs que nous avons comparés accordent une importance plus ou moins grande au fait social total et au don respectivement dans leurs lectures du symbolisme chez Mauss. Parallèlement, leurs postures divergentes sur le symbolisme renvoient à des conceptions sociales contrastées : en insistant sur la découverte du fait social total et sur sa nature symbolique, Camille Tarot et Bruno Karsenti tendent à accorder une place plus importante à la totalité sociale; en insistant davantage sur la place du don, Alain Caillé et Jacques T. Godbout tendent à concevoir le social comme émergeant des relations intersubjectives. Leur tentative d'ériger le don en tiers immanent afin de construire un paradigme sociologique qui éviterait à la fois les apories du holisme et de l'individualisme suscite certaines critiques, le don prenant pour ce faire une acception très large. Rappelons que leur réflexion est à situer dans le contexte de la recherche d'une troisième voie dans les années 1980, et si ce contexte social a été propice à une redécouverte du don maussien, il a également, peut-être, contribué à exacerber la part du don dans l'œuvre de Mauss au détriment du symbolisme.

Nous avons souhaité montrer en première partie qu'une conception originale du social s'esquisse chez Mauss par la notion de fait social total. Or, celle-ci n'est pas sans ambiguïté théorique, et la définition du fait social total prend différentes acceptions selon les auteurs. Pour revenir aux distinctions effectuées par Tarot que nous avons citées en introduction, le fait social total peut être envisagé comme 1) un fait qui traverse les découpages des sociétés en sphères économique, politique, religieuse, etc.; comme 2) un fait qui met en branle la « totalité sociale », soit en engageant tous ses membres, soit en particulier ses chefs (par le politique); ou encore, dans un sens plus étendu, comme 3) fondement social universel qui se révèle dans et par le don. Nous avons voulu montrer que Bruno Karsenti et Camille Tarot interprètent le fait social total dans son sens 1) et 2), mais non au sens 3), alors que Jacques T. Godbout et Alain Caillé endossent l'idée selon laquelle le don serait le fait social premier, en en faisant le fondement d'un nouveau paradigme pour les sciences sociales. Nous avons également développé dans ce premier chapitre ce qu'on peut entendre par symbole, et en quoi le « symbolisme » est lié à une conceptualisation originale du social chez Mauss, conceptualisation qui situe le fait social entre l'individuel et la totalité sociale, ainsi qu'entre le sensible et

l'invisible. La notion de traduction développée par Karsenti, de même que la notion de modalité commentée par Tarot et ensuite par Jacques Dewitte, ont permis de mettre en lumière la manière dont Mauss envisage le social comme symbolisme; de même, l'analyse de Dewitte s'est révélée particulièrement éclairante par les liens qu'elle établit entre les notions de modalité, d'attachement et de contingence. Elle montre qu'en plaçant le symbole au cœur de sa théorie du social, Mauss définit le social comme le règne de la modalité (c'est-à-dire que les variations sont possibles, mais pas à l'infini), et de l'attachement des êtres humains aux formes incarnées (ou aux constitutions particulières). Cette théorisation permet une critique du volontarisme (où l'arbitraire définit le social) et, au contraire, de l'empirisme positiviste dans les sciences sociales (où la nécessité définit le social), situant le symbolisme maussien dans un entre-deux, celui de la contingence.

En deuxième partie, nous avons montré que, si Mauss présente le don comme le fait social total des sociétés trobriandaise et kwakiutl, l'extension à donner à son propos est ambiguë : ainsi, on peut considérer que le don comme phénomène social total concerne avant tout les sociétés « archaïques », ce qui se justifie par certains passages qui insistent sur la dimension historique du don; mais on peut également penser que Mauss envisage le don comme fondement social universel, qui concerne autant les sociétés contemporaines que les sociétés étudiées par lui, ce que permettent notamment les passages évoquant un « roc » de la socialité. Parallèlement, *l'Essai sur le don* marie l'analyse empirique et les passages plus normatifs, critiques de la tendance du don à disparaître dans la société contemporaine, et critiques de l'économie libérale et de son postulat utilitariste : le « roc » de la socialité prend alors la figure d'un fondement moral vers lequel il importerait de revenir. Nous avons montré que Tarot et Karsenti définissent avant tout le don comme un exemple de fait social total chez Mauss, comme un symbole en quelque sorte du symbolisme maussien, en plaçant dès lors le fait social total au cœur de leur compréhension de Mauss. En contrepartie, Alain Caillé et Jacques T. Godbout insistent sur la découverte maussienne du don, en considérant que celui-ci est tout à fait moderne, qu'il nous éclaire sur le social aujourd'hui, en permettant notamment de critiquer les diverses formes d'utilitarisme : leur perspective rejoint en cela les conclusions plus engagées à la fin de *l'Essai*, où Mauss prend parti pour un retour au don dans la société contemporaine et effectue des liens avec diverses politiques sociales associées à l'État providence et au secteur associatif.

Les perspectives des quatre auteurs à l'étude divergent quant à leur conception du symbole et son rapport au don : si le fait social total est symbolique pour Tarot et Karsenti, le don révélant cette dimension, le don et le symbole font figure de synonymes chez Caillé et Godbout, qui défendent la thèse de la coextensivité du don et du symbole. Selon celle-ci, non seulement tous les dons seraient des symboles, mais tous les symboles seraient en quelque sorte des « dons », ce qui enjoint de penser le don dans un sens très large, comme tout échange entre individus. En définissant ainsi le don, le paradigme du don assimile plusieurs types d'échange, et en insistant sur la nature altruiste du don, il occulte toutefois sa dimension agonistique.

La conception sociale qui se dégage de ces lectures contrastées du symbolisme maussien est bien différente : les défenseurs du paradigme du don, qui tentent de se situer entre holisme et individualisme, définissent le don comme un tiers immanent, ce qui débouche sur une théorie horizontale des faits sociaux. Au contraire, les théoriciens qui placent le fait social total au centre de leur lecture du symbolisme maussien accordent une place importante à la totalité sociale, sans toutefois négliger l'existence d'une totalité individuelle (Karsenti y insiste) : leurs lectures accordent une préséance au symbolisme social sur le don. Finalement, nous avons voulu montrer que l'entreprise de Godbout et Caillé de fonder un nouveau paradigme pour la sociologie en partant de l'échange généralisé entre individus débouche sur une conception du social critiquable parce que dénuée de toute transcendance, et donc en rupture avec le durkheimisme de Mauss. Bien que l'effort d'éviter les apories de l'individualisme soit louable, le résultat ressemble en fait beaucoup au paradigme de l'individualisme méthodologique ou de l'interactionnisme symbolique dont le paradigme du don se veut la critique.

Au centre du travail de Mauss, la problématique du don nous pousse à nous interroger sur la nature même du social dans les sociétés qui nous ont précédées, et par effet de miroir, dans les nôtres également. Elle nous enjoint de nous questionner sur la réalité anthropologique qui nous définit et qui a caractérisé notre passé, à nous demander en quel sens le don a effectivement agi comme régulateur du lien social dans les sociétés qui nous ont précédés, et à quel degré il le fait encore. Le don moderne conserve sa dimension symbolique, mais demeure-t-il un fait social total, c'est-à-dire un fait mettant en branle la totalité sociale et traversant les

découpages de la société? On peut en douter : ainsi, dans la sphère économique, le don n'appelle pas à un contre-don et ne crée pas nécessairement de lien social, l'anonymat étant garanti par l'argent; dans la sphère politique, la redistribution assurée par l'État providence évite justement d'avoir à dépendre de liens sociaux entretenus par le don. Ainsi, le don n'apparaît plus à notre avis comme un fait social total, un « symbolisateur nodal²⁹⁴ » particulièrement à même de révéler le sens que prend l'existence pour nos contemporains : le don moderne s'est transformé, structurant avant tout les relations familiales et d'amitié. Bien qu'il puisse également se produire entre étrangers (pour ne citer que l'exemple du don de sang ou du don d'organes), ce n'est pas à notre avis un phénomène définitoire de la société contemporaine. Caillé et Godbout font au contraire du don entre étrangers l'exemple type du don moderne, ce qui est contestable.

Ce n'est selon nous pas avant tout le don, mais bien la conception médiane du fait social qui fait tout l'intérêt et la pertinence des travaux de Mauss pour nous aujourd'hui. C'est à notre avis en définissant le fait social entre autonomie et contrainte, ou entre hasard et nécessité pour reprendre les termes de Jacques Dewitte, que la théorisation maussienne du symbolisme se révèle intéressante et originale : Mauss cherche en fait à penser conjointement l'institution sociale et l'ouverture des possibilités, à tenir compte des normes sociales sans pour autant occulter la dimension de liberté que possède le sujet. Nous aurions aimé creuser davantage la conception du social qui s'esquisse chez Mauss et qui est reprise par d'autres, tels que Louis Dumont et Vincent Descombes. Cette voie nous semble d'autant plus pertinente que le balancier semble aujourd'hui pencher du côté de la liberté individuelle, en occultant parfois les déterminismes qui continuent de peser sur les individus aujourd'hui. Si les sociétés occidentales (modernes ou ultra-modernes selon certains) accordent à l'individu des choix infinis et que l'individu est en ce sens, plus « libre » qu'avant, il n'en demeure pas moins qu'il est toujours partie prenante d'une constitution sociale qui le précède et le dépasse.

²⁹⁴ L'expression est de Bruno Karsenti, *Le fait social total*, *Op. cit.*, p. 94.

BIBLIOGRAPHIE

- CAILLÉ, Alain, « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, 2004, p. 141-176.
- CAILLÉ, Alain, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 279 p.
- CAILLÉ, Alain, « Présentation », « Plus réel que le réel, le symbolisme », *Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte/MAUSS, no. 12, 2^e semestre, 1998, pp. 5-24.
- CAILLÉ, Alain, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », dans « Mauss : hier et aujourd'hui », Actes du XII^e colloque annuel de Groupe d'Etude «Pratiques Sociales et Théories», G. Berthoud et G. Busino (éd.), *Revue européenne des sciences sociales* (Cahiers Vilfredo Pareto), Genève/Paris, Librairie Droz, vol. 34, 1996, no. 5, pp. 181-124.
- CAILLÉ, Alain, *La démission des clercs : la crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte, 1993, 296 p.
- CAILLÉ, Alain et Jacques T. Godbout, *L'esprit du don*, Montréal, Boréal, 1992, 345 p.
- DESCOMBES, Vincent, « L'équivoque du symbolique », *Revue du MAUSS*, no. 34, 2009 (2), pp. 438-466.
- DEWITTE, Jacques, « Ni hasard, ni nécessité. La contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss », *Revue du MAUSS*, no.19, 2002 (1), pp. 241-272.
- DEWITTE, Jacques, « Le déni du déjà-là. Sur la posture constructiviste comme manifestation de l'esprit du temps », *Revue du MAUSS*, no. 17, 2001, pp. 393-409.
- DOSSE, François, *Histoire du structuralisme, Tome I. Le champ du signe, 1945-1966 et Tome II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, Éditions La Découverte, 1991, 488 p.
- DOSSE, François, *Histoire du structuralisme, Tome II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, 542 p.
- DURKHEIM, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Quadrige, 1912 (2005).
- DURKHEIM, Émile et Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de classification », *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, « Points », 1971 (3^e édition), pp. 162-230.
- FOURNIER, Marcel, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994, 841 p.
- GODBOUT, JACQUES T., *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 2007, 394 p.

- GODBOUT, JACQUES T., « L'actualité de l'*Essai sur le don* », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, 2004, p. 177-188.
- HÉNAFF, Marcel, « Lévi-Strauss et la question du symbolisme », *Revue du MAUSS*, no.14, 1999, pp. 353-367.
- KARSENTI, Bruno, *L'homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 1997, 452 p.
- KARSENTI, Bruno, « Le symbolisme, de Durkheim à Mauss », dans « Mauss : hier et aujourd'hui », Actes du XII^e colloque annuel de Groupe d'Etude «Pratiques Sociales et Théories», G. Berthoud et G. Busino (éd.), *Revue européenne des sciences sociales* (Cahiers Vilfredo Pareto), Genève/Paris, Librairie Droz, vol. 34, 1996, no. 5, pp. 93-112.
- KARSENTI, Bruno, *Marcel Mauss, Le fait social total*, Paris, PUF, « Philosophies », 1994, 128 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, « L'efficacité symbolique », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, pp. 213-234.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1950 (2003), pp. IX – LII.
- MAUSS, Marcel, « L'expression obligatoire des sentiments », *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, « Points », 1971 (3^e édition), pp. 81-88.
- MAUSS, Marcel, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive », *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, « Points », 1971 (3^e édition), pp. 89-132.
- MAUSS, Marcel, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1950 (2003), pp. 3-141.
- MAUSS, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, Paris PUF, « Quadrige », 1950 (2003), pp. 145-279.
- MAUSS, Marcel, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1950 (2003), pp. 283-310.
- MAUSS, Marcel, « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1950 (2003), pp. 313-330.
- MAUSS, Marcel, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi » », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1950 (2003), pp. 333-362.
- MAUSS, Marcel, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1950 (2003), pp. 365-386.

- MERLEAU-PONTY, Maurice, « Le philosophe et la sociologie » et « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », dans *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 123-157.
- POLANYI, Karl, *The Great Transformation : the political and economic origins of our time*, Boston, Massachusset, Beacon Press, 2001, 317 p.
- PRADES, José, *Durkheim*, Paris, PUF, 1990, 126 p.
- PRADES, José, *Persistence et métamorphose du sacré : actualiser Durkheim et penser la modernité*, Paris, PUF, 1987, 336 p.
- SAHLINS, Marshall, « Philosophie politique de l'Essai sur le don », *L'homme*, 1968, tome 8, no. 4, pp. 5-17.
- STEINER, Philippe, *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte, 1998, 123 p.
- TAROT, Camille, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, Éditions La Découverte, M.A.U.S.S., 2008, 911 p.
- TAROT, Camille, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, 2003, 122 p.
- TAROT, Camille, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Préface d'Alain Caillé, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999, 686 p.
- TAROT, Camille, « Marcel Mauss et l'invention du symbolique », dans « Plus réel que le réel, le symbolisme », *Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte/MAUSS, no. 12, 2^e semestre, 1998, pp. 25-40.
- TAROT, Camille, « Mauss, Lévi-Strauss, le symbolique et l'homme total », dans « Plus réel que le réel, le symbolisme », *Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte/MAUSS, no. 12, 2^e semestre, 1998, pp. 66-81.
- TAROT, Camille, « Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss », *Revue du MAUSS*, no.8, 1996, pp. 68-101.
- VIBERT, Stéphane, « La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme et de l'institution sociales (2^e partie) », *Revue du MAUSS*, vol.1, no. 25, 2005, pp. 339-365.
- VIBERT, Stéphane, « La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme et de l'institution sociales (1^{ère} partie) », *Revue du MAUSS*, vol.2, no. 24, 2002, pp. 353-374.