

JOURNEE D'ETUDE SUR LE DON
Rectorat de l'Académie de Besançon

20 mars 2015

DOSSIER DE TEXTES
PROPOSE PAR
VINCENT BOURDEAU

L'ECONOMIE POLITIQUE AVANT L'ECONOMIE POLITIQUE
AUTOUR D'ADAM SMITH, MARCEL MAUSS ET MARSHALL SAHLINS

Bibliographie :

- Hirschman Albert O., *Les passions et les intérêts* (1977), PUF, 1980.
Lafitau Père François, *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, A Paris, Saugrain l'aîné, 1724, T.1 & T. 2.
Mauss Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), présentation de Florence Weber, éditions PUF, 2012.
Sahlins Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives* (1972), Gallimard, 1976.
Smith Adam, *Richesse des Nations* (1776), traduction Paulette Taïeb, PUF, 1995.
Smith Adam, *Théorie des sentiments moraux* (1759), traduction Michaël Bizou, Claude Gautier, J.-F. Pradeau, PUF, 2007.

1. LECTURES DE SMITH PAR HIRSCHMAN, LES PASSIONS ET LES INTERETS (1977, 1980 POUR LA PREMIERE EDITION FRANCAISE)

a. Comment la doctrine de l'intérêt s'impose contre celle des passions

« Si la doctrine de l'opposition entre intérêts et passions n'a [...], de nos jours, rien de familier, c'est en partie à cause de la publication, en 1776, d'un ouvrage capital qui la détrônera et en effacera jusqu'au souvenir, à savoir *La Richesse des nations*. En effet, Adam Smith renoncera [...] à invoquer la distinction entre intérêts et passions pour justifier à son tour la suppression de toute entrave à la recherche du profit ; il préférera s'attacher aux avantages économiques qui en résulteraient plutôt qu'aux dangers et aux malheurs politiques qu'elle permettrait d'éviter. [...].

On a vu que la théorie doit son origine à la réflexion sur l'art de gouverner. Les passions les plus dangereuses pour la société des hommes sont celles qui agitent le cœur des puissants – ceux qui disposent des moyens de plonger des peuples entiers dans le malheur, et qui de plus sont censés tenir de leur naissance un tempérament plus fougueux que les membres des ordres inférieurs. Il en résulte que les applications de la doctrine les plus dignes d'attention sont celles qui montrent comment

l'arbitraire des grands de ce monde, leur soif désastreuse de gloire et plus généralement leur excès passionnés sont réfrénés par les intérêts – les leurs ainsi que ceux de leurs sujets.[...]

Alors que les prédécesseurs de Smith mettent l'accent [...] sur les avantages *politiques* de la libre poursuite des intérêts particuliers, la grande leçon qu'apportera *La Richesse des nations*, avec une force de persuasion inégalée, est que cette libre recherche du profit individuel se justifie sur le plan *économique*. Mais nul lecteur attentif de cette œuvre protéiforme ne s'étonne d'y trouver également des arguments d'ordre politique. A tel moment, Adam Smith va même jusqu'à soutenir que l'accroissement des richesses et l'amoindrissement du pouvoir sont en fonction directe l'un de l'autre, et il s'y emploie avec une abondance et une verve qui sont, à l'époque, sans précédent. Il s'agit du passage bien connu du chapitre IV du livre III – « Comment le commerce des villes a contribué à l'amélioration des campagnes » - où Smith décrit la décomposition progressive du système féodal. C'est ici que notre auteur explique comment

« (...) le commerce et les manufactures introduisent par degrés un gouvernement régulier et le bon ordre, et avec eux la liberté et la sécurité des personnes, parmi les habitants de la campagne qui avaient vécu jusqu'alors dans un état de guerre presque continu avec leurs voisins, et dans une dépendance servile de leurs supérieurs » (cité p. 92) » [*Passions et intérêts*, p. 65 ; pp. 90-2].

b. Théorie des sentiments moraux et Richesse des Nations : la lecture d'Hirschman

« « [C]'est surtout par égard aux sentiments d'autrui que nous recherchons la fortune et fuyons l'indigence. Quel est en effet l'objet de tout ce labeur et de tout ce remue-ménage qui se font ici-bas ? Quel est le but de l'avarice, de l'ambition, de la poursuite des richesses, du pouvoir, des distinctions ? [...] D'où naît [...] cette ambition de s'élever qui tourmente toutes les classes de la société et quels sont donc les avantages que nous attendons de cette grande fin assignée à l'homme et que nous appelons *l'amélioration de notre condition* ? Nous n'en espérons d'autres avantages que d'être remarqués et considérés, rien que d'être regardés avec attention, avec sympathie et avec approbation. Il y a va de notre vanité, non de nos aises ou de notre plaisir » [*extrait de TSM*]

Ainsi Smith – à l'instar ou presque de Hobbes et d'autres penseurs du XVII^e siècle – reconnaît ici dans la soif d'honneur, de dignité, de considération et de reconnaissance l'un des traits fondamentaux de l'homme. Mais, comme nous le verrons bientôt, Hobbes sépare nettement cette passion du « souci de disposer du nécessaire ». Quant à Rousseau, on sait qu'il établit une distinction fondamentale entre l' « amour de soi », qui a pour objet de satisfaire nos « vrais besoins » par l'acquisition d'une quantité finie de biens, et l' « amour-propre » qui nous pousse à rechercher l'approbation et l'admiration de nos semblables, et qui ne connaît par définition aucune limite. Ainsi, selon l'auteur de *L'Emile*, tous les efforts, toute la peine de l'homme n'ont que deux choses pour objet, les commodités de l'existence – la considération d'autrui.

C'est déjà une simplification d'une belle envergure que de diviser ainsi toutes les passions de l'homme à ses instincts et ses impulsions, en deux catégories seulement. Mais dans le passage de la *TSM* que nous venons de citer, Adam Smith n'hésite pas à aller jusqu'au bout dans la voie réductionniste en ramenant les deux catégories à une seule : la course à la promotion économique perd son caractère autonome, elle n'est plus que le véhicule de la soif de considération. Mais en même temps les mobiles non économiques, si puissants qu'ils soient, se voient tous réorientés vers les impulsions d'ordre matériel et ne font que les renforcer, si bien qu'ils se voient privés de leur statut originel d'entités indépendantes » [*Passions et intérêts*, pp. 98-9].

2. SOURCES : THEORIE DES SENTIMENTS MORAUX (1759, édition PUF 2007 pour la traduction)

a. De la sympathie

« Le genre humain, quoique naturellement sympathique, ne peut jamais concevoir à propos de ce qui advient à autrui ce degré de passion qui naturellement anime la personne principalement concernée. Ce changement imaginaire de situation, sur quoi repose la sympathie des spectateurs, n'est que momentané. La pensée de leur propre sécurité, l'idée qu'ils ne sont pas réellement la personne qui souffre, s'impose continuellement à eux. Et quoique cela ne doive pas les empêcher de concevoir une

passion quelque peu analogue à celle que sent celui qui souffre, cela les empêche toutefois de concevoir quelque chose qui approche le même degré de violence. La personne principalement concernée y est sensible et, dans le même instant, désire passionnément une sympathie plus complète. Elle désire ardemment obtenir ce soulagement que rien d'autre ne peut lui apporter qu'une entière concordance entre ses affections et celles du spectateur. Voir toutes les émotions de leur cœur battre au même rythme que les siennes est, pour ce qui est des passions violentes et douloureuses, sa seule consolation. Mais elle ne peut espérer obtenir cette consolation qu'en affaiblissant sa passion jusqu'à cette hauteur à partir de laquelle les spectateurs deviennent capables de l'accompagner. Elle doit assourdir, si l'on m'autorise ce terme, la stridence de son ton naturel, pour réduire sa passion jusqu'à l'harmoniser et l'accorder avec les émotions de ceux qui l'entourent. Certes ce que sentent les spectateurs restera toujours, en quelque manière, différent de ce que sent la personne qui souffre, et la compassion ne peut jamais être exactement l'analogue du chagrin original. Car la conscience secrète que le changement de situation duquel naît le sentiment sympathique n'est qu'imaginaire n'affaiblit pas seulement le sentiment en degré mais, dans une certaine mesure, le fait varier en son genre et lui donne une toute autre modalité. Toutefois, ces deux sentiments peuvent, à l'évidence, correspondre l'un à l'autre d'une manière suffisante à l'harmonie de la société. Quoiqu'ils ne puissent jamais être à l'unisson, ils peuvent s'accorder et c'est tout ce qui est recherché ou requis.

De manière à produire cette harmonie, tout comme la nature enseigne aux spectateurs à se mettre à la place de la personne principalement concernée, elle enseigne également à cette dernière à se mettre, dans une certaine mesure, à la place des spectateurs. De même que les spectateurs se placent continuellement dans sa situation et, pour cette raison, conçoivent des émotions similaires aux siennes ; de même cette personne, se mettant constamment à la place des spectateurs, finit par éprouver quelque degré du détachement avec lequel elle sait qu'ils considèrent son sort. Tandis que les spectateurs sont constamment en train de considérer ce qu'ils sentiraient s'ils étaient réellement la personne qui souffre, cette dernière est portée en permanence à imaginer de quelle manière elle serait affectée si elle n'était que l'un des spectateurs de sa propre situation. Tout comme la sympathie des spectateurs les conduit dans une certaine mesure à observer cette situation avec ses yeux, sa sympathie la pousse à regarder sa situation dans une certaine mesure avec les yeux des spectateurs, tout particulièrement quand elle agit en leur présence et sous leur regard. Et comme la passion réfléchie que cette personne conçoit de cette manière est bien plus faible que la passion originelle, cela réduit nécessairement la violence de ce qu'elle sentait avant de se trouver en leur présence, avant de se rappeler de quelle manière ceux-ci seraient affectés par cette passion et de considérer sa situation avec ce point de vue droit et impartial » [TSM, pp. 45-46].

b. Proximité et sympathie :

« L'esprit est donc rarement perturbé au point que la compagnie d'un ami ne lui rende en quelque degré sa tranquillité et son calme. Le cœur, dans une certaine mesure, est calmé et apaisé dès l'instant que nous sommes en sa présence. Le point de vue que notre ami aura sur notre situation apparaît immédiatement à notre esprit, et nous commençons à considérer celle-ci de la même manière, car l'effet de la sympathie est instantané. Nous attendons moins de sympathie d'une simple connaissance que d'un ami : nous ne pouvons confier à celle-là le détail de ces menues circonstances que nous livrons à celui-ci. Ainsi nous prenons sur nous de manifester à l'égard de cette simple connaissance plus de tranquillité, et nous essayons de ne penser qu'aux lignes générales de notre situation, les seules qu'elle veuille bien considérer. Nous attendons moins de sympathie encore d'un cercle d'étrangers, et nous calmant de plus en plus, nous réduisons nos sentiments à ce qui peut en être partagé par eux. Nous ne nous modérons pas seulement en apparence : car (du moins lorsque nous sommes maître de nous-mêmes), la présence d'une simple connaissance nous calme souvent davantage que celle d'un ami ; et celle d'une assemblée d'étrangers que celle d'une simple connaissance » [TSM, pp. 46-7].

c. La soif du bien-être

« C'est parce que le genre humain est disposé à sympathiser plus entièrement avec notre joie qu'avec notre chagrin que nous faisons montre de nos richesses et que nous dissimulons notre

pauvreté. Rien n'est plus mortifiant qu'être obligé d'exposer notre détresse à la vue du public et de sentir que, quoique notre situation s'offre à la vue de tous les hommes, aucun mortel ne conçoit pour nous la moitié de ce que nous souffrons. C'est principalement par souci de ces sentiments du genre humain que nous recherchons les richesses et que nous fuyons la pauvreté. Quel est le but de tout le labeur et de tout le remue-ménage de ce monde ? Quelle est la fin de l'avarice et de l'ambition, de la recherche de la richesse, du pouvoir et de la prééminence ? Est-ce pour répondre aux nécessités de la nature ? Le salaire du moindre travailleur peut y répondre. Nous observons qu'il lui procure la nourriture et le vêtement, le confort d'une maison et d'une famille. Si nous examinons son économie avec rigueur, nous trouverions qu'il dépense une grande partie de son salaire pour des commodités qui peuvent être considérées comme des superfluités et que, dans des occasions hors de l'ordinaire, il peut même en consacrer une partie à la vanité et à la distinction. Quelle est alors la cause de notre aversion pour sa situation ? Et pourquoi ceux qui ont été éduqués parmi les rangs les plus élevés regardent-ils comme plus effroyable que la mort le fait d'être réduit, même sans travail, à vivre de la même nourriture simple que lui, à demeurer sous le même toit humble et à être vêtu du même habit modeste ? Imaginent-ils que leur estomac est plus satisfait ou que leur sommeil est plus profond dans un palais que dans une chaumière ? Le contraire a si souvent été observé et est si évident, bien que cette évidence elle-même n'ait jamais été observée, que personne ne l'ignore. D'où naît alors cette émulation qui court à travers les différents rangs de la société ? Et quels sont les avantages que nous nous proposons au moyen de ce grand dessein de la vie humaine que nous appelons l'amélioration de notre condition ? Etre observés, être remarqués, être considérés avec sympathie, contentement et approbation sont tous les avantages que nous pouvons nous proposer d'en retirer. C'est la vanité, non le bien-être ou le plaisir, qui nous intéresse. Or, la vanité est toujours fondée sur une croyance que nous avons d'être objet d'attention et d'approbation. L'homme riche se glorifie de ses richesses car il sent qu'elles attirent naturellement sur lui l'attention du monde, et que le genre humain est disposé à l'accompagner dans toutes ces émotions agréables que les avantages de sa situation lui inspirent si aisément. A cette pensée, son cœur paraît s'enfler et se dilater en lui-même et il aime plus sa fortune pour cette raison que par tous les autres avantages qu'elle lui procure » [TSM, pp. 90-93].

d. *La république des mauvais sauvages*

« Parmi les nations civilisées, les vertus fondées sur l'humanité sont davantage cultivées que celles qui le sont sur l'abnégation et sur la maîtrise des passions. Parmi les nations grossières et barbares, il en va tout autrement : les vertus de l'abnégation sont plus cultivées que celles de l'humanité. La sécurité générale et le bonheur qui prévalent aux époques de civilité et de politesse ne fournissent guère l'occasion d'exercer le mépris du danger, la patience à supporter le travail, la faim et la douleur. La pauvreté peut facilement être évitée, et la mépriser cesse alors presque d'être une vertu. L'abstinence du plaisir devient moins nécessaire, et l'esprit est plus libre de se détendre et de donner cours à ses penchants naturels dans chacun de ces différents domaines.

Parmi les sauvages et les barbares, les choses sont tout autres. Chaque sauvage est soumis à une sorte de discipline spartiate, et la nécessité de sa situation l'aguerrit à toutes sortes de privations. Il est en danger permanent : il est souvent exposé aux plus graves excès de la faim et il meurt souvent de simple dénuement. Ces circonstances l'habituent non seulement à toutes sortes de détresses, mais lui enseignent aussi à ne laisser cours à aucune des passions que la détresse est susceptible d'exciter. *Il ne peut attendre de ses voisins ni sympathie ni indulgence pour une telle faiblesse.* Avant que nous puissions compatir beaucoup avec les autres, nous devons, dans une certaine mesure, être à l'aise nous-mêmes. Si notre misère nous frappe très gravement, nous n'avons pas le loisir de nous consacrer à celle de notre prochain. Et *tous les sauvages sont bien trop occupés par leurs besoins et leurs nécessités pour prêter beaucoup d'attention à ceux d'une autre personne.* Ainsi quelle que soit la nature de sa détresse, un sauvage n'attend pas de sympathie de ceux qui l'entourent, et il dédaigne pour cette raison de s'exposer en laissant échapper la moindre faiblesse. Ses passions, si violentes et furieuses qu'elles soient, ne sont jamais autorisées à déranger la sérénité de ses traits ou le calme de sa conduite et de son comportement. On nous dit que les sauvages d'Amérique du Nord arborent en toute occasion la plus grande indifférence, et qu'ils s'estimeraient humiliés s'ils devaient, d'une façon ou d'une autre, paraître sous l'emprise de l'amour, de la peine ou du ressentiment. Leur magnanimité et leur maîtrise d'eux-mêmes vont de la sorte presque au-delà de ce que peuvent concevoir les

Européens. Dans un pays où tous les hommes se trouvent à un même niveau de rang et de fortune, on pourrait s'attendre à ce que l'inclination mutuelle des deux partis soit la seule chose prise en compte dans les mariages, et que ceux-ci se fassent sans aucun contrôle. Et pourtant, c'est le pays où tous les mariages, sans exception, sont arrangés par les parents, et dans lequel un jeune homme s'estimerait déshonoré à jamais s'il montrait la moindre préférence pour une femme plutôt que pour une autre, ou n'exprimait pas la plus parfaite indifférence à la fois pour le moment où, et la personne à laquelle, il doit être marié. La faiblesse de l'amour, à laquelle on se laisse tellement aller dans les époques d'humanité et de politesse, est considérée chez les sauvages comme le plus impardonnable efféminement. Et même après le mariage, les deux partis semblent éprouver de la honte pour cette association fondée sur une nécessité si sordide. Ils ne vivent pas ensemble, ne se voient l'un et l'autre qu'à la dérobée, et continuent d'habiter la maison de leurs pères respectifs. La cohabitation des sexes, qui est permise sans blâme dans tous les autres pays, est ici considérée comme la sensualité la plus indécente et la moins virile. Mais ce n'est pas seulement sur cette agréable passion qu'ils exercent cette maîtrise de soi absolue. Ils supportent souvent, devant tous leurs compatriotes, les injures, les reproches, et les insultes les plus grossières, avec l'apparence de la plus grande insensibilité et sans exprimer le moindre ressentiment. Lorsqu'un sauvage est fait prisonnier de guerre et qu'il reçoit, comme c'est l'usage, la sentence de mort prononcée par ses vainqueurs, il l'entend sans exprimer aucune émotion, et se soumet après aux plus horribles tourments sans jamais se lamenter sur son sort, ni montrer d'autre passion que le mépris de ses ennemis. Alors qu'il est pendu par les épaules au-dessus d'un feu doux, il raille ses bourreaux et leur raconte comment il a lui-même torturé bien plus ingénieusement l'un des leurs qui était tombé entre ses mains. Après qu'il a été roussi et brûlé, que les parties les plus fragiles et les plus sensibles de son corps ont été lacérées des heures durant, on lui accorde souvent un court répit, afin de prolonger son malheur, en le descendant du bûcher. Il emploie alors ce moment à discuter de différentes choses, à s'enquérir des nouvelles du pays, et ne semble indifférent à rien, sinon à son propre état. Les spectateurs expriment la même insensibilité, et la vue d'un spectacle si terrifiant ne semble leur faire aucune impression ; ils regardent à peine le prisonnier, si ce n'est quand ils prêtent la main pour le torturer. A d'autres moments, ils fument du tabac et s'amusent d'un objet quelconque, comme si de rien n'était. On dit que chaque sauvage se prépare depuis sa plus tendre enfance à cette horrible fin. Il compose à cet effet ce qu'ils appellent le chant de la mort, un chant qu'il devra chanter lorsque, tombé entre les mains de ses ennemis, il expiera sous les tortures qui lui sont infligées. Ce chant consiste en insultes contre ses bourreaux, et exprime le plus grand mépris de la mort et de la douleur. Il le chante à chaque occasion exceptionnelle ; lorsqu'il part en guerre, lorsqu'il se confronte à ses ennemis sur le champ de bataille, ou à chaque fois qu'il souhaite montrer qu'il a familiarisé son imagination avec les infortunes les plus terribles, et qu'aucun événement humain ne saurait entamer sa résolution ou le détourner de son but. On retrouve le même mépris de la mort et de la torture chez toutes les autres nations sauvages. Ainsi, il n'est pas un nègre de la côte d'Afrique qui ne possède un degré de magnanimité que l'âme de son maître sordide est trop souvent à peine capable de concevoir. La Fortune n'a jamais exercé son empire sur le genre humain aussi cruellement que le jour où elle a soumis ces nations de héros aux rebuts des prisons d'Europe, à des misérables qui ne possèdent ni la vertu des pays qu'ils ont quittés, ni celle des pays où ils se rendent, et dont la légèreté, la brutalité et la bassesse les exposent si justement au mépris des vaincus.

Cette fermeté héroïque et indomptable que la coutume et l'éducation de son pays demandent à chaque sauvage n'est pas exigée de ceux qui sont élevés pour vivre dans des sociétés civilisées. Si ceux-ci se plaignent lorsqu'ils souffrent, s'ils se lamentent lorsqu'ils sont en détresse, s'ils se laissent emporter par l'amour, ou s'ils éclatent de colère, on le leur pardonne aisément. De telles faiblesses ne sont pas censées affecter les parties essentielles de leur caractère. Tant qu'ils ne s'autorisent pas à se laisser aller à faire quoi que ce soit de contraire à la justice ou à l'humanité, ils affectent à peine leur réputation, même si la sérénité de leurs traits ou le calme de leurs discours et de leur comportement s'en trouvent quelque peu troublés et dérangés. Un peuple humain et policé, qui éprouve plus de sensibilité pour les passions des autres, peut entrer plus facilement dans une conduite animée et passionnée, et pardonner plus aisément quelque petit excès. La personne principalement concernée y est sensible et, se trouvant assurée de l'équité de ses juges, s'autorise à exprimer plus fortement sa passion et craint moins que la violence de ses émotions ne l'expose à leur mépris. » [TSM, pp. 285-7, *je souligne*].

e. Comment l'homme moyen est-il accessible et désirable ?

« Les vertus de prudence, de justice et de bienfaisance ne tendent qu'à produire les effets les plus agréables. De tels effets, qui recommandent originellement ces vertus à l'acteur, les recommandent aussi par la suite au spectateur impartial. Quand nous approuvons le caractère de l'homme prudent, nous sentons avec un contentement particulier la sécurité dont il jouit en marchant sous la protection de cette vertu pondérée et réfléchie. Quand nous approuvons le caractère de l'homme juste, nous sentons avec un contentement égal la sécurité que tous ceux qui lui sont liés, qu'il s'agisse d'un lien de voisinage, de société ou d'affaires, doivent dériver de son scrupuleux souci de ne jamais offenser ou nuire à qui que ce soit. Quand nous approuvons le caractère de l'homme bienfaisant, nous entrons dans la gratitude de tous ceux qui se trouvent dans la sphère des ses bons offices, et nous avons comme eux le sens le plus haut de son mérite. Quand nous approuvons toutes ces vertus, le sens que nous avons de leurs effets agréables, de leur utilité, à la fois pour la personne vertueuse et pour autrui, s'ajoute au sens que nous avons de leur convenance, et constitue toujours une partie considérable, voire souvent la plus grande partie, de notre approbation.

En revanche, quand nous approuvons les vertus de la maîtrise de soi, le contentement que nous donnent leurs effets ne constitue souvent qu'une petite partie, voire parfois ne fait nullement partie, de notre approbation. Ces effets peuvent parfois être agréables, et parfois désagréables ; et bien que notre approbation soit assurément plus forte dans le premier cas, elle ne disparaît pas totalement dans le second cas. La bravoure la plus héroïque peut indifféremment servir la cause de la justice ou celle de l'injustice ; et bien qu'elle suscite plus d'amour et d'admiration dans le premier cas, elle apparaît encore comme une grande et respectable qualité même dans le second cas. Il en est de cette vertu comme de toutes les autres vertus de la maîtrise de soi. Elles tirent toujours leur splendeur et leur éclat de la grandeur et de la persévérance de l'effort qu'elles supposent, et du sens élevé de la convenance qu'il est nécessaire d'avoir pour commencer cet effort et s'y tenir. Les effets de cet effort, eux, sont souvent trop peu pris en considération » [TSM, Conclusion de la sixième partie, pp. 360-1].

3. SOURCES SUR LA THEORIE DES SENTIMENTS MORAUX : Récits de voyage, anthropologie

Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*
(A Paris, Saugrain l'aîné, 1724, T.1 & T. 2, Bibliothèque de l'Arsenal, cote : 4-H-7731 (1) et (2))

a. Du rapport des Sauvages et des Anciens

« Je ne me suis pas contenté de connoître le caractère des Sauvages, & de m'informer de leurs coutumes & de leurs pratiques, j'ai cherché dans ces pratiques & dans ces coutumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée ; j'ai lû avec soin ceux des Auteurs les plus anciens qui ont traité des Mœurs, des Loix, & des Usages des Peuples dont ils avaient quelques connaissances ; j'ai fait la comparaison de ces Mœurs les unes avec les autres, & j'avouè que si les Auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages, les Coutumes des Sauvages m'ont donné des lumieres pour entendre plus facilement, & pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les Auteurs anciens. Peut-être qu'en mettant mes pensées au jour, je donnerai à ceux qui sont consommés dans la lecture de ces Auteurs, quelques ouvertures qu'ils pourront approfondir : peut-être aurai-je été assez heureux pour découvrir quelques veines d'une mine qui deviendra riche entre leurs mains. [...]

J'ai vû avec une extrême peine dans la plûpart des Relations, que ceux qui ont écrit des mœurs des Peuples barbares, nous les ont peints comme gens qui n'avaient aucun sentiment de Religion, aucune connaissance de la Divinité, aucun objet à qui ils rendissent quelque culte : comme gens qui n'avaient ni loix, ni police extérieure, ni forme de gouvernement ; en un mot comme gens qui n'avaient presque de l'homme que la figure. C'est une faute qu'ont faite les Missionnaires même & des gens de bien, qui ont écrit d'une part avec trop de précipitation de choses qu'ils ne connoissoient pas assez, & qui de l'autre ne prévoyaient pas les conséquences facheuses qu'on pouvait tirer d'un sentiment aussi défavorable à la Religion. Car quoique ces Auteurs se soient contredits dans leurs ouvrages, & qu'en même temps qu'ils disent que ces Barbares n'ont ni culte, ni divinité qu'ils adorent, ils disent aussi des choses qui supposent une divinité & un culte réglé, ainsi que M. Bayle l'a observé

lui-même ; il en résulte néanmoins qu'on se prévient d'abord de cette première proposition, & qu'on s'accoutume à se former une idée des Sauvages & des Barbares qui ne les distingue guères des bêtes.

Or quel argument ne fournit-on point par-là aux Athées ? Une des plus fortes preuves que nous aïons contre eux de la nécessité & de l'existence d'une Religion, c'est le consentement unanime de tous les Peuples à reconnaître un Etre supérieur, & à l'honorer en quelque manière, qui fasse connoître qu'on sent sa supériorité, & le besoin qu'on a de recourir à lui. » [T 1 : pp. 3-4 ; pp. 5-7].

b. Un portrait nuancé

« Ils naissent blancs comme nous. Leur nudité, les huiles dont ils se graissent, le Soleil & le grand air leur hâlent le tein dans la suite ; mais du reste ils sont grands, d'une taille supérieure à la nôtre et bien faits, bien proportionnés, d'un bon tempérament, lestes, forts & adroits ; en un mot pour les qualités du corps, ils ne nous cèdent en rien, si même ils n'ont sur nous quelque avantage.

Le caractère de leur génie & de leur esprit est plus difficile à prendre, & semble même renfermer quelques contradictions. Le premier coup d'œil ne leur est pas favorable. Ceux qui en ont jugé par-là, nous en ont fait un portrait très désavantageux. A voir en effet ces hommes dépourvus de tout, sans lettres, sans sciences, sans lois apparentes, sans temple pour la plupart, sans culte réglé, et manquant des choses les plus nécessaires à la vie, on devrait, ce semble, juger qu'ils sont tels que si le monde ne faisait que de naître pour eux [...]. On ne croirait pas devoir se tromper en les dépeignant comme gens grossiers, stupides, ignorants, féroces, sans sentiment de religion et d'humanité, abonnés à tous les vices que doit naturellement produire une liberté entière, qui n'est gênée ni par le sentiment de la divinité, ni par les lois humaines, ni par les principes de la raison et de l'éducation [...].

Ce portrait ne serait cependant pas fidèle. Les sauvages ont l'esprit bon, l'imagination vive, la conception aisée, la mémoire admirable. Tous ont au moins des traces d'une Religion ancienne & héréditaire, & une forme de gouvernement : ils pensent juste sur leurs affaires, & mieux que le Peuple parmi nous : ils vont à leurs fins par des voyes sûres : ils agissent de sens froid, & avec un phlegme qui lasserait notre patience : par raison d'honneur & grandeur d'ame ils ne se fâchent jamais, paraissent toujours maîtres d'eux-mêmes, & jamais en colère : ils ont le cœur haut & fier, un courage à l'épreuve, une valeur intrépide, une confiance dans les tourmens qui est héroïque, une égalité que les contre-temps et les mauvais succès n'alterent point : entre eux ils ont une espèce de civilité à leur mode, dont ils gardent toutes les bienséances, un respect pour leurs anciens, une déférence pour leurs égaux qui a quelque chose de surprenant, & qu'on a peine à concilier avec cette indépendance & cette liberté, dont ils paraissent extrêmement jaloux : ils sont peu caressants, & font peu de démonstrations : mais nonobstant cela ils sont bons, affables, & exercent envers les étrangers & les malheureux une charitable hospitalité, qui a de quoi confondre toutes les Nations de l'Europe.

Ces bonnes qualités sont mêlées sans doute de plusieurs défauts ; car ils sont légers & volages, fainéans au-delà de toute expression, ingrats avec excès, soupçonneux, traîtres, vindicatifs, & d'autant plus dangereux qu'ils savent mieux couvrir, & qu'ils couvent plus long-temps leurs ressentimens : ils sont cruels à leurs ennemis, brutaux dans leurs plaisirs, vitieux par ignorance, & par malice ; mais leur rusticité & la disette où ils sont presque de toutes choses, leur donnent sur nous cet avantage, qu'ils ignorent tous ces raffinements du vice qu'ont introduits le luxe et l'abondance.

Il est vrai qu'il doit paroître étrange, qu'ayant de l'esprit, de l'industrie & de l'adresse aux doigts pour faire beaucoup de petits ouvrages qui leur sont propres, ils ayent passé tant de siècles sans inventer aucun de ces arts que d'autres Peuples ont porté à une si haute perfection. Mais bien loin de leur faire un crime, peut-être devrait-on admirer en eux cette modération qui a su se contenter de peu, et qui les fait rire encore aujourd'hui de ce que les Européens bâtissent des maisons, entreprennent des ouvrages qui doivent durer des siècles, ayant eux-mêmes si peu de temps à vivre qu'ils ne sont pas assurés de voir la fin de leur ouvrage.

Nous serions sans doute plus heureux, si nous avions comme eux cette indifférence qui leur fait mépriser & ignorer beaucoup de choses dont nous ne saurions nous passer, peut-être aussi que leur indigence est l'effet de cette paresse naturelle, qui les rend si indolents, qu'ils aiment mieux se priver des mêmes avantages qu'ils nous envient, que de se donner la peine nécessaire pour se les procurer. Quoiqu'il en soit, depuis le temps qu'ils sont en commerce avec les Européens, l'utilité qu'ils en ont pu retirer, ne leur a point fait secouer leur fainéantise : ils ont préféré de rester attachés à

leurs manières anciennes, & ils ont moins gagné à s'aider des arts qui pouvaient les mettre à leur aise, & leur faciliter les commodités de la vie, qu'ils n'ont perdu à imiter nos vices » [T.1 : pp. 104-107].

c. *Le droit à la paresse des Sauvages*

« L'Homme né pour le travail, languit & s'ennuye dans le repos. Il lui faut une occupation ; s'il n'en a point, il en cherche & s'en donne, & souvent au défaut d'une meilleure, il s'en fait une de s'inquiéter, ou d'inquiéter les autres. Cette proposition, qui est assez exactement vraie de la plupart des hommes chez les Peuples de l'Europe en qui l'on remarque beaucoup de vivacité & beaucoup d'action, ne l'est pas tout-à-fait tant par rapport aux Sauvages de l'Amérique. Ceux-ci se font un honneur de leur oisiveté ; La paresse, l'indolence, la fainéantise sont dans leur goût & dans le fonds de leur caractère : de sorte que n'ayant ni sciences ni métiers, n'ayant plus d'ailleurs, ou presque plus les exercices réglés du temps passé qui pouvaient les tenir en haleine, ils sont les gens du monde les plus désœuvrés ; & si l'on excepte certaines petites choses qui ne leur demandent pas beaucoup de temps, moins encore de sujettion & d'application, ils sont presque toujours les bras croisés, ne faisant autre chose que tenir des Assemblées, chanter, jouer, dormir, & ne rien faire. [...]

Les occupations de leur compétence les plus laborieuses sont, de dresser les palissades de leurs Forts, de faire ou de réparer leurs Cabanes, de préparer les peaux dont ils font leurs vêtements, de travailler à quelques petits meubles domestiques, de mettre en état leurs équipages de Guerre, de Chasse ou de Pêche, enfin de s'orner, & de se mettre sur leur propre. » [T. 2 : pp. 1-3].

d. *« Occupations des femmes » et société frugale*

« Les Femmes des Sauvages, ainsi que les Amazones, les Femmes des Peuples de Thrace, de Scythie, d'Espagne et des autres Peuples Barbares de l'Antiquité, travaillent les Champs, comme font aujourd'hui les Femmes de Gascogne, de Bearn, & de Bresse, qu'on voit souvent mener la Charrue, tandis, que leurs maris filent la quenouille. Le grain qu'elles sèment, c'est le Maïs, connu autrement sous les Noms de Bled d'Inde, Bled d'Espagne, & Bled de Turquie, lequel est le fondement de la nourriture de presque toutes les Nations sédentaires d'un bout de l'Amérique à l'autre. [...]

Tous les matins, les femmes preparent cette sagamité [*note : bouillie de maïs*], & la font bouillir pour l'entretien de la famille. [...] La sagamité pure est une viande bien creuse, & les Sauvages avoient eux-mêmes, qu'elle ne saurait les soutenir longtemps, s'ils n'avaient pas de quoi l'assaisonner avec de la chair, ou du poisson, qui servent à la lier, & à lui donner du corp, & du goût.

Ils ne manqueraient point d'assaisonnement, aussi souvent qu'il leur arrive d'en manquer, s'ils sçavaient un peu mieux le ménager. Mais il leur est presque impossible dans leurs principes d'avoir cet esprit de menagement, & de réserve : la coûtume receüe, est de manger tout, tant qu'ils ont dequoi, dussent-ils crever, comme s'ils ne devoient jamais manquer, & de tolerer la faim avec patience, & sans se plaindre, quand ils n'ont plus rien.

J'avois crû d'abord que c'étoit brutalité, & faute de prévoiance ; mais, après avoir examiné les choses avec maturité, j'ai compris qu'ils ne peuvent absolument en user d'une autre sorte, sans violer toutes leurs loix de civilité, & de la bienséance. Un particulier, pour peu qu'il soit considérable, s'il a fait une bonne chasse, ou une bonne pêche, doit, selon les occasions, faire des distributions aux anciens, aux parens, & aux amis ; & ces sortes de largesses épuisent tout, mais ils n'oseraient y manquer, & ne pourraient le faire sans se rendre infâmes. Il est des temps où ils sont obligés de fournir leur contingent, & de contribuer aux dépenses publiques du village pour les festins, qui sont toujours de grandes consommations, parce que la plus grande partie du village y est invitée. Un homme, au nom de qui on a fait un festin, est obligé de faire paroli [*remettre la mise, dans le cadre d'un jeu de cartes, jeux d'argent, faire riposte*], & de répondre à une civilité par une autre civilité semblable. [...]

Ces sortes de festins, qui sont très-fréquents, & dans lesquels on se fait un point d'honneur de l'abondance & de la profusion, ne permettent certainement pas de penser à accumuler des provisions pour long-temps.

Au reste, c'est véritablement l'honneur qui les fait agir. Je n'en veux point d'autre preuve que ce que ce même honneur leur fait faire dans l'extrême nécessité. [...] Alors, si une Cabane de gens

affamés en rencontre une autre, dont les Provisions ne sont pas encore entièrement épuisées, ceux-ci partagent avec les nouveaux venus le peu qui leur reste, sans attendre qu'on le leur demande, quoiqu'ils demeurent exposés par là au même danger de périr, où se trouvaient ceux qu'ils aident à leurs dépens, avec tant d'humanité, & de grandeur d'ame. En Europe, nous trouverions peu de disposition, dans des cas pareils, à une libéralité si noble, & si magnifique » [T.II : pp. 63-91].

4. ANTHROPOLOGIE DE LA CROISSANCE : LA RICHESSE DES NATIONS, 1776

Tous les textes tirés de la Richesse des Nations sont issus de la traduction Paulette Taïeb, publiée aux PUF, 1995, j'indique entre crochets, dans le titre du paragraphe, les pages dans l'édition GF (plus accessible).

a. La bienveillance du boucher (Livre I, chap. 2) [pp. 82-83 dans l'édition GF].

« Dans presque toutes les autres races d'animaux chaque individu, arrivé à maturité, est entièrement indépendant, et n'a dans son état naturel besoin de l'aide d'aucune autre créature vivante. Mais l'homme a presque constamment besoin du secours de ses frères, et il est vain pour lui de ne l'attendre que de leur bienveillance. Il aura plus de chances de l'emporter, s'il peut intéresser leur amour propre en sa faveur, et leur montrer qu'il est de leur avantage de faire pour lui ce qu'il exige d'eux. Donne-moi ce dont j'ai besoin, et tu auras ce dont tu as besoin, est le sens de chaque offre de ce genre ; et c'est de cette façon que nous obtenons mutuellement la plupart des bons offices dont nous avons besoin. Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur, ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais du souci qu'ils ont de leur propre intérêt. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur amour propre, et nous ne leur parlons jamais de nos propres besoins, mais de leurs avantages. Il n'y a qu'un mendiant pour choisir de dépendre principalement de la bienveillance de ses concitoyens. Mais même lui n'en dépend pas totalement. Certes, la charité des gens bien disposés le fournit de tout son fond de subsistance. Mais, quoique en dernière instance ce principe le pourvoit de toutes les nécessités de la vie dont il a besoin, ni il ne le fait, ni il ne peut le faire, autant que le mendiant en a besoin. La plus grande partie de ses besoins ponctuels sont pourvus comme ceux des autres gens, par traité, par troc, et par achat. Avec l'argent qu'un homme lui donne il achète de la nourriture. Il échange de vieux habits qu'un autre lui octroie contre d'autres vieux habits qui lui conviennent mieux, ou contre le gîte, ou contre de la nourriture, ou contre de l'argent, avec lequel il peut acheter de la nourriture, des habits, ou le gîte, à mesure qu'il en a besoin.

Comme c'est par traité, par troc et par achat que l'on obtient d'autrui la plus grande partie des bons offices mutuels dont on a besoin, c'est cette même disposition à échanger qui donne primitivement lieu à la division du travail. » [*Richesse des Nations*, pp. 16-17, Livre I : « Des causes d'amélioration des facultés productives du travail, et de l'ordre suivant lequel son produit se distribue naturellement entre les différents rangs du peuple », chapitre 2 : « Du principe qui donne lieu à la division du travail »].

b. Utilité des différences (Livre I, chap. 2) [pp. 83-84 dans l'édition GF].

« La différence de talents naturels entre les différents hommes est, en réalité, bien moindre qu'on ne le pense ; et le génie très différent, par lequel il semble que les hommes de professions différentes se distinguent quand ils arrivent à maturité, n'est en maintes circonstances pas tant la cause que l'effet de la division du travail. La différence entre les caractères les plus dissemblables, entre un philosophe et un portefaix ordinaire par exemple, semble provenir non pas tant de la nature que de l'habitude, de la coutume et de l'éducation. Lorsqu'ils vinrent au monde, et durant les six ou huit premières années de leur existence, ils étaient peut-être très semblables, et ni leurs parents ni leurs camarades de jeu ne pouvaient trouver de différence remarquable. A cet âge ou peu après, ils vinrent à être employés à des occupations très différentes. La différence de talents vient donc à s'apercevoir, et s'agrandit par degrés, jusqu'à ce qu'enfin la vanité du philosophe soit prête à reconnaître fort peu de ressemblance. Mais sans la disposition à changer, troquer et échanger, chaque homme devait se procurer toute nécessité et commodité de la vie dont il avait besoin. Tous devaient avoir à s'acquitter

des mêmes fonctions et à faire le même ouvrage, et il ne pouvait y avoir cette différence d'emploi qui seule pouvait donner lieu à une grande différence de talents.

Comme c'est cette disposition qui forme cette différence de talents si remarquable entre les hommes de professions différentes, c'est elle encore qui rend cette différence utile » [*Richesse des Nations*, pp.17-18].

c. *Origine de l'argent (Livre I, chap. 4) [p. 91 dans l'édition GF].*

« Une fois que la division du travail a été entièrement établie, il n'y a qu'un infime partie des besoins qu'un homme auxquels le produit de son propre travail peut pourvoir. Il pourvoit à la partie de loin la plus grande de ses besoins en échangeant la partie en surplus du produit de son propre travail qui dépasse sa propre consommation contre de pareilles parties du produit du travail des autres hommes selon le besoin qu'il en a. Ainsi chaque homme vit d'échanges, ou devient dans une certaine mesure un marchand, et la société elle-même devient proprement une société commerçante.

Mais aux premiers commencements de la division du travail, cette faculté d'échanger a dû souvent être entravée et gênée dans ses actions. Supposons qu'un homme ait plus d'une certaine denrée qu'il n'en a lui-même besoin, tandis qu'un autre en a moins. Le premier serait par conséquent bien aise de céder une partie de ce superflu, et le second de l'acheter. Mais si ce dernier n'avait rien dont le premier ait besoin, il ne pourrait point y avoir d'échange entre les deux. [...]. Pour éviter l'inconvénient de telles situations, tout homme prudent, à toute époque de la société, après le premier établissement de la division du travail, a dû naturellement s'efforcer de gérer ses affaires de façon à avoir en tout temps par devers lui, en plus du produit singulier de sa propre industrie, une quantité donnée d'une certaine denrée ou d'une autre, susceptible d'après lui d'être acceptée par tout le monde en échange du produit de son industrie. » [*Richesse des Nations*, pp.25-26, livre I, chapitre 4 : « De l'origine et de l'usage de l'argent »].

c. *La valeur (Livre I, chap. 5) [p. 99 dans l'édition GF]*

« Tout homme est riche ou pauvre selon l'étendue des nécessités, des commodités et des agréments de la vie humaine dont il peut jouir. Mais une fois la division du travail entièrement introduite, il n'en est que fort peu dont son propre travail puisse le pourvoir. Il lui faut tirer du travail d'autrui la partie de loin la plus grande, et il sera riche ou pauvre selon la quantité de ce travail qu'il peut commander, ou qu'il a les moyens d'acheter. Par conséquent, la valeur d'une denrée, pour la personne qui la possède et qui entend ne pas elle-même l'utiliser ou la consommer, mais l'échanger contre d'autres denrées, est égale à la quantité de travail qu'elle lui permet d'acheter ou de commander. Le travail est donc la véritable mesure de la valeur échangeable de toutes les denrées.

Le véritable prix de toute chose, ce que toute chose coûte vraiment à l'homme qui désire l'acquérir, c'est la peine et le mal qu'il a de l'acquérir. Ce que toute chose vaut vraiment pour l'homme qui l'a acquise, et qui désire s'en défaire ou l'échanger contre quelque chose d'autre, c'est la peine et le mal qu'elle peut lui épargner, et qu'elle peut imposer à autrui. Ce qui est acheté avec de l'argent ou des marchandises est acheté par du travail autant que ce que nous obtenons par le labeur de notre propre corps. Cet argent ou ces marchandises nous épargnent en effet ce labeur. Ils contiennent la valeur d'une certaine quantité de travail que nous échangeons contre ce qui est supposé à ce moment-là contenir la valeur d'une égale quantité. Le travail a été le premier prix, le prix d'achat primitif dont on a payé toutes choses. Ce ne fut point par l'or ni par l'argent, mais par le travail que toute la richesse du monde fut à l'origine achetée ; et sa valeur pour ceux qui la possèdent et qui désirent l'échanger contre de nouvelles productions, est précisément égale à la quantité de travail qu'elle leur permet d'acheter ou de commander. » [*Richesse des Nations*, p.33, livre I, chapitre 5 « Du prix véritable et du prix nominal des denrées, ou de leur prix en travail, et de leur prix en argent »].

d. *Le prix comme technique substitutive d'évaluation : (suite du précédent).*

« Mais quoique le travail soit la véritable mesure de la valeur échangeable de toutes les denrées, il n'est pas ce par quoi leur valeur est communément estimée. Il est souvent difficile d'établir la proportion entre deux quantités différentes de travail. Le temps passé à deux sortes différentes

d'ouvrages ne déterminera pas toujours seul cette proportion. Les degrés différents de difficulté endurée et d'ingéniosité déployée doivent également entrer en ligne de compte. Il peut y avoir plus de travail dans une heure d'un ouvrage difficile que dans deux heures d'une besogne facile, ou dans une heure d'application à un métier dont l'apprentissage coûte dix ans de travail que dans un mois d'industrie dans un emploi commun et évident. Mais il n'est pas facile de trouver une mesure exacte soit de la difficulté, soit de l'ingéniosité. Il est vrai qu'en échangeant l'une contre l'autre les différentes productions, on tient compte communément des deux. Cependant, l'ajustement se fait, non par une mesure exacte, mais par le marchandage et les transactions de marché, selon cette sorte d'égalité approximative qui, quoique non exacte, suffit à la poursuite des affaires de la vie ordinaire.

Toute denrée est en outre plus souvent échangée contre d'autres denrées que contre du travail, et donc plus souvent comparée aux premières qu'au second. Il est donc naturel d'estimer sa valeur échangeable par la quantité de quelque autre denrée que par celle du travail qu'elle peut acheter. La majorité des gens comprend mieux aussi ce qui est signifié par une quantité d'une denrée particulière que par une quantité de travail. L'une est simple objet palpable, l'autre une notion abstraite, qui, quoiqu'on puisse la rendre suffisamment intelligible, n'est pas tout à fait aussi naturelle ni aussi évidente. » [*Richesse des Nations*, pp.34-35].

e. L'ordre primitif du travail (Liv. I, chap. 6) [p. 117 dans l'édition GF].

« Dans cet état primitif et rudimentaire de la société qui précède tant l'accumulation des fonds que l'appropriation de la terre, il semble que la proportion entre les quantités de travail nécessaires pour acquérir les différents objets soit la seule circonstance qui puisse fournir une règle pour les échanger les uns contre les autres. Si dans une nation de chasseurs, par exemple, il coûte habituellement deux fois plus de travail pour tuer un castor que pour tuer un cerf, un castor devrait naturellement s'échanger contre deux cerfs ou valoir deux serfs. Il est naturel que ce qui est habituellement le produit de deux jours ou de deux heures de travail vaille le double de ce qui est habituellement le produit d'un jour ou d'une heure de travail.

Si une espèce de travail est plus difficile qu'une autre, on tiendra naturellement compte de cette plus grande difficulté ; et le produit d'une heure de travail d'une sorte peut souvent s'échanger contre celui de deux heures de travail de l'autre.

Ou si une espèce de travail exige un degré peu commun d'habileté et d'ingéniosité, l'estime que les hommes ont pour de tels talents, donnera naturellement une valeur à leur produit supérieure à celle qui serait imputable au temps employé à son égard. Il est rare qu'on puisse acquérir de tels talents autrement qu'à la suite d'une longue application, et la plus grande valeur de leur produit peut souvent n'être rien d'autre qu'une compensation raisonnable pour le temps et le travail qui doivent être passés à les acquérir. Dans l'état avancé de la société, des indemnités de ce genre, pour la plus grande difficulté et le plus grand savoir-faire, sont communément prévues dans les salaires du travail. Et il doit probablement y avoir eu quelque chose du même genre à l'époque la plus primitive et la plus rudimentaire de la société. » [*Richesse des Nations*, p.53, Livre I, chapitre 6 « Des parties composantes du prix des denrées »].

f. Travail et revenus (Livre I chap. 6) [pp. 122-123 de l'édition GF].

« Tout ce que le travail de chaque société recueille ou produit annuellement, ou ce qui revient au même son prix total, est ainsi initialement distribué entre certains de ses différents membres. Salaire, profit et rente sont les trois sources primitives de tout revenu autant que de toute valeur échangeable. Tout autre revenu provient en dernière instance de l'une ou l'autre de ces trois sources.

Quiconque tire son revenu d'un fond qui lui appartient, doit l'obtenir soit de son travail, soit de ses fonds, soit de sa terre. Le revenu tiré du travail est appelé salaire. Celui tiré des fonds par la personne qui les gère ou les emploie, est appelé profit. Celui tiré des fonds par la personne qui ne les emploie pas elle-même, mais les prête à quelqu'un d'autre, est appelé l'intérêt ou l'usage de l'argent. C'est une compensation que l'emprunteur paye au prêteur, pour le profit qu'il a l'occasion de faire par l'usage de cet argent. Une partie de ce profit appartient naturellement à l'emprunteur, qui court le risque et se donne le mal de l'employer ; et une partie appartient au prêteur, qui lui fournit l'occasion de faire ce profit. L'intérêt de l'argent est toujours un revenu dérivatif, qui, s'il n'est pas payé à partir

du profit qui est fait par l'usage de l'argent, doit être payé à partir d'une autre source de revenu, sauf peut-être si l'emprunteur est un prodigue, qui contracte une seconde dette pour payer l'intérêt de la première. Le revenu qui procède entièrement de la terre, est appelé rente, et appartient au propriétaire foncier. Le revenu du fermier est tiré en partie de son travail, et en partie de ses fonds. Pour lui, la terre n'est que l'instrument qui lui permet de gagner le salaire de ce travail, et de faire les profits de ces fonds. Tous les impôts, et tout le revenu qui en découle, tous les appointements, pensions et annuités de toute sorte, sont en dernière instance tirés de l'une ou l'autre de ces trois sources primitives de revenu, et sont payés directement ou indirectement à partir des salaires du travail, des profits des fonds, ou de la rente de la terre » [*Richesse des Nations*, pp.59-60, *ibid.*)]

g. « Ceux qui vivent du profit » (Livre I, chap. 11) [p. 335-336 de l'édition GF].

« Ce sont les fonds employés en vue du profit, qui mettent en mouvement la plus grande partie du travail utile de toute société. Les plans et les projets de ceux qui emploient les fonds règlent et dirigent toutes les opérations les plus importantes du travail, et le profit est la fin que visent tous ces plans et tous ces projets. Mais le taux de profit n'augmente pas, comme la rente et le salaire, avec la prospérité de la société, et ne baisse pas avec son déclin. Au contraire, il est naturellement bas dans les pays riches, et élevé dans les pays pauvres, et il est toujours plus élevé dans les pays qui vont le plus rapidement à la ruine. L'intérêt de ce troisième ordre n'a donc pas le même lien avec l'intérêt général de la société que celui qu'ont les deux autres. Les marchands et les maîtres manufacturiers sont, dans cet ordre, les deux classes de gens qui emploient communément les plus grands capitaux, et qui par leur richesse s'attirent la plus grande part de la considération publique. [...].

Cependant, dans n'importe quelle branche du commerce ou des manufactures, l'intérêt des négociants diffère toujours à quelques égards de celui du public, voire s'y oppose. L'intérêt des négociants, c'est toujours d'élargir le marché et de restreindre la concurrence. Il peut souvent être assez conforme à l'intérêt du public d'élargir le marché ; mais restreindre la concurrence lui sera toujours contraire, et ne peut servir qu'à mettre les négociants, en faisant monter leurs profits au-dessus de ce qu'ils seraient naturellement, en état de lever, à leur propre avantage, un impôt aberrant sur le reste de leurs concitoyens. Toute proposition d'une nouvelle loi ou d'un nouveau règlement de commerce qui provient de cet ordre, devrait toujours être accueillie avec beaucoup de circonspection, et ne devrait jamais être adoptée qu'après avoir été longuement et soigneusement examinée, non seulement avec l'attention la plus scrupuleuse, mais avec la plus grande méfiance. Elle vient d'un ordre d'hommes, dont l'intérêt n'est jamais exactement identique à celui du public, qui a généralement un intérêt à tromper le public, voire à l'opprimer, et qui par conséquent l'a, en maintes occasions, trompé et opprimé. » [*Richesse des Nations*, pp.297-298, Livre I, chapitre 11 « De la rente de la terre. Conclusion du chapitre »].

5. LECTURES ANTHROPOLOGIQUES CONTEMPORAINES SUR L'ECONOMIE

5.1. MAUSS

(La pagination indiquée est celle de l'édition séparée de l'*Essai sur le don*, PUF, 2012. Est ajoutée la pagination dans le recueil de Mauss *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1968, précédée de la mention S. A.)

a. Ontologie sociale et droit chez les Maori : « La chose est de l'âme »

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

Interprétée ainsi, non seulement l'idée devient claire, mais elle apparaît comme une des idées maîtresses du droit maori. Ce qui, dans le cadeau reçu échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. [...] Il est net qu'en droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une âme,

est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi. Ensuite, on se rend mieux compte ainsi de la nature même de l'échange par dons, de tout ce que nous appelons prestations totales, et parmi celles-ci, « potlatch ». 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. Enfin, cette chose donnée n'est pas chose inerte. Animée, souvent individualisée, elle tend à rentrer à ce que Hertz appelait son « foyer d'origine » ou à produire, pour le clan et le sol dont elle est issue, un équivalent qui la remplace » [*Essai sur le don*, p. 79-82. S. A. : p. 159-161].

b. « *Un retour au droit* »

« Ainsi, on peut et on doit revenir à de l'archaïque, à des éléments ; on retrouvera des motifs de vie et d'action que connaissent encore des sociétés et des classes nombreuses : la joie à donner en public ; le plaisir de la dépense artistique généreuse ; celui de l'hospitalité et de la fête privée et publique. L'assurance sociale, la sollicitude de la mutualité, de la coopération, celle du groupe professionnel, de toutes ces personnes morales que le droit anglais décore du nom de « Friendly Societies » valent mieux que la simple sécurité personnelle que garantissait le noble à son tenancier, mieux que la vie chiche que donne le salaire journaliser assigné par le patronat, et même mieux que l'épargne capitaliste – qui n'est fondée que sur un crédit changeant » [*Essai sur le don*, pp. 219-220 S. A. : p. 263].

c. *La valeur selon Mauss*

« La notion de valeur fonctionne dans ces sociétés ; des surplus très grands, absolument parlant, sont amassés ; ils sont dépensés souvent en pure perte, avec un luxe relativement énorme et qui n'a rien de mercantile ; il y a des signes de richesse, des sortes de monnaies, qui sont échangées. Mais toute cette économie très riche est encore pleine d'éléments religieux : la monnaie a encore son pouvoir magique et est encore liée au clan ou à l'individu ; les diverses activités économiques, par exemple le marché, sont imprégnées de rites et de mythes ; elles gardent un caractère cérémoniel, obligatoire, efficace ; elles sont pleines de rites et de droits. A ce point de vue nous répondons déjà à la question que posait Durkheim à propos de l'origine religieuse de la notion de valeur économique. Ces faits répondent aussi à une foule de questions concernant les formes et les raisons de ce qu'on appelle si mal l'échange, le « troc », la *permutatio* des choses utiles, qu'à la suite des prudents Latins, suivant eux-mêmes Aristote, une économie historique met à l'origine de la division du travail. C'est bien autre chose que de l'utile qui circule dans ces sociétés de tous genres, la plupart déjà assez éclairées. Les clans, les âges et, généralement, les sexes – à cause des multiples rapports auxquels les contacts donnent lieu – sont dans un état de perpétuelle effervescence économique et cette excitation est elle-même fort peu terre à terre ; elle est bien moins prosaïque que nos ventes et achats, que nos louages de service ou que nos jeux de Bourse » [*Essai sur le don*, pp. 224-5 S. A. : p. 266-7].

d. *L'intérêt selon Mauss*

« Le mot même d'intérêt est récent, d'origine technique comptable : « *interest* », latin, qu'on écrivait sur les livres de comptes, en face des rentes à percevoir. Dans les morales anciennes les plus épicuriennes, c'est le bien et le plaisir qu'on recherche, et non pas la matérielle utilité. Il a fallu la victoire du rationalisme et du mercantilisme pour que soient mises en vigueur, et élevées à la hauteur de principes, les notions de profit et d'individu. On peut presque dater – après Mandeville (*Fables des Abeilles*) – le triomphe de la notion d'intérêt individuel. On ne peut que difficilement et seulement par périphrase traduire ces derniers mots, en latin ou en grec, ou en arabe. Même les hommes qui écrivirent le sanskrit classique, qui employèrent le mot *artha*, assez proche de notre idée d'intérêt, se sont fait de l'intérêt, comme des autres catégories de l'action, une autre idée que nous. Les livres sacrés de l'Inde

classique répartissent déjà les activités humaines suivant : la loi (*dharma*), l'intérêt (*artha*), le désir (*kama*). Mais c'est avant tout de l'intérêt politique qu'il s'agit : celui du roi et des brahmanes, des ministres, celui du royaume et de chaque caste » [*Essai sur le don*, pp. 230-231 S. A. : p. 271].

e. *La vie du tout*

« C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui. Il y a, dans cette observation concrète de la vie sociale, le moyen de trouver des faits nouveaux que nous commençons seulement à entrevoir. Rien à notre avis n'est plus urgent ni fructueux que cette étude des faits sociaux » [*Essai sur le don*, p. 236 S. A. : p. 275-6].

f. *Vers un équilibre civique*

« [S]'opposer sans se massacrer et se donner sans se sacrifier les uns aux autres. C'est là un des secrets permanents de leur sagesse et de leur solidarité [...] 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. 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 » [*Essai sur le don*, pp. 240-241 S. A. : p. 278-9].

5.2. SAHLINS

Extraits de Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives (Gallimard, 1976, édition américaine : 1972)

a. *Un contrat social pour les primitifs*

« A la guerre de chaque homme contre chaque autre, Mauss substitue l'échange de tout entre tous. Le *hau*, esprit donateur dans le don, ne serait pas la raison dernière de la réciprocité mais seulement une proposition particulière qui s'inscrit dans le contexte d'une conception historique donnée. Voici donc une nouvelle version du dialogue entre le chaos et le contrat, transposée de l'explication de la société politique à la réconciliation de la société segmentaire. L'*Essai sur le don*, c'est un *Contrat social* à l'usage des primitifs.

A l'instar d'illustres prédécesseurs philosophes, Mauss pose une condition initiale de désordre, en un certain sens donné et originel mais surmonté dialectiquement par la suite. Au-delà de la guerre, l'échange. Le transfert de choses, qui sont à quelque degré des personnes, et de personnes traitées à quelque degré comme des choses, tel est le consentement qui fonde la société organisée. Le don est alliance, solidarité, communion – bref il est paix, la souveraine vertu que les philosophes anciens, notamment Hobbes, ont découverte dans l'Etat. Mais l'originalité et la vérité de Mauss tiennent précisément en son refus du discours en termes politiques. L'accord premier fut consenti non pas à l'autorité, ni même à l'unité. Ce serait une interprétation par trop littérale de l'ancienne théorie du contrat que d'en voir la vérification dans les institutions naissantes de la chefferie. L'analogie primitive du contrat social n'est pas l'Etat, c'est le Don.

Le don est la manière primitive de procurer cette paix qui dans la société civile est assurée par l'Etat. Alors que dans la conception traditionnelle, le contrat est une forme d'échange politique, Mauss voit l'échange comme une forme de contrat politique. La fameuse « prestation totale » est un « contrat total », décrit comme tel dans le *Manuel d'ethnographie* :

On distinguera les contrats en contrats de prestation totale et contrats où la prestation n'est que partielle. Les premiers apparaissent dès l'Australie ; on les trouve dans une bonne partie du monde

polynésien [...] et dans l'Amérique du Nord : la prestation totale se traduit par le fait, pour deux clans, d'être en état de contrat perpétuel ; chacun doit tout à tous les autres de son clan et à tous ceux du clan d'en face. Le caractère perpétuel et collectif qu'offre un tel contrat en fait un véritable traité, avec un étalage nécessaire de richesses vis-à-vis de l'autre partie. La prestation s'étend à tout, à tous, à tous les moments... (1967, p. 188).

Mais en tant qu'échange de dons le contrat trouve à s'actualiser politiquement de manière totalement nouvelle, sous une forme que la philosophie communément reçue n'a ni prévue ni imaginée et qui ne constitue ni la société ni l'Etat. Pour Rousseau, Locke, Spinoza, Hobbes, le contrat social est d'abord un pacte de société. C'est un accord d'incorporation : conclu en vue de former une communauté à partir d'éléments distincts et antagonistes, une « super-personne » à partir de personnes individuelles, qui exercerait au bénéfice de tous les pouvoirs soustraits à chacun. Dès lors il fallut stipuler un certain ordre politique. L'unification avait pour objet de mettre fin à la discorde née de la justice privée. Par conséquent, bien que le pacte ne constituât pas en tant que tel un contrat entre gouvernants et gouvernés comme dans les versions médiévales et antérieures, et quelles que soient les divergences des sages quant au lieu privilégié de la souveraineté, tous ils furent contraints d'inscrire dans le contrat de société l'institution de l'Etat. Autrement dit, il leur fallut insister sur l'aliénation par consentement mutuel d'un droit spécifique : le recours à la force privée. Et même si les philosophes se mirent d'abord à en discuter la portée, telle était bien la clause essentielle : l'abandon de la force privée en faveur d'un pouvoir public.

Le don ne saurait toutefois organiser la société sous forme solidaire mais seulement sous forme segmentaire. La réciprocité est une relation « entre » deux termes. Elle ne dissout pas les parties distinctes au sein d'une unité et, par là même, la perpétue. Aussi bien, le don n'institue-t-il pas non plus une tierce partie dont les intérêts prévaudraient sur les intérêts séparés des contractants. Enfin et surtout, il ne dépossède pas ceux-ci de leur force ; car le don affecte seulement la volonté, non le droit. Ainsi l'état de paix tel que l'entend Mauss – et tel qu'effectivement il existe dans les sociétés primitives – doit différer politiquement de celui que propose le contrat classique qui est toujours une structure de soumission et parfois de terreur. Fors l'honneur rendu à la générosité, le don n'implique nul sacrifice de l'égalité et moins encore de la liberté. Les groupes alliés par échange conservent chacun leur force, sinon la disposition à en user. » [*Âge de pierre, âge d'abondance*, « Chapitre IV. L'esprit du don » : pp. 221-3].

b. La société contre la croissance

« On admet couramment que la vie au paléolithique était dure ; nos manuels s'efforcent de perpétuer un sentiment de fatalité menaçante, au point qu'on en vient à se demander non seulement comment les chasseurs faisaient pour vivre, mais si l'on peut appeler cela vivre ! On y voit le chasseur traqué, au fil des pages, par le spectre de la famine. Son incompetence technique, dit-on, le contraint à peiner sans répit pour obtenir tout juste de quoi ne pas mourir de faim, sans que lui soit accordé sursis, excédent, ni loisir aucun pour « fabriquer la culture ». Nonobstant tous ses efforts, le chasseur décroche la pire note en thermodynamique : moins d'énergie annuelle par tête que dans tout autre mode de production. Et dans les traités de développement économique, il se voit attribuer le rôle de mauvais exemple : l'économie dite « de subsistance », c'est lui.

La sagesse traditionnelle est toujours obstinée. Il faut la contrecarrer de façon polémique et formuler dialectiquement les indispensables corrections : car, lorsqu'on y songe, la première société d'abondance, la voilà. Formule pour le moins paradoxale, mais qui introduit une autre conclusion utile et imprévue. Pour le sens commun, une société d'abondance est une société où tous les besoins matériels des gens sont aisément satisfaits. Affirmer que les chasseurs vivent dans l'abondance, c'est donc nier que la condition humaine est une tragédie concertée et l'homme, un forçat qui peine à perpétuité dans une perpétuelle disparité entre ses besoins illimités et ses moyens insuffisants. Car il y a deux voies possibles qui procurent l'abondance. On peut « aisément satisfaire » des besoins en produisant beaucoup, ou bien en désirant peu. La conception qui nous est familière, celle de Galbraith, est fondée sur des hypothèses plus particulièrement adaptées à l'économie de marché : les besoins de l'homme sont immenses, voire infinis, alors que ses moyens sont limités quoique perfectibles ; on peut réduire l'écart entre fins et moyens par la productivité industrielle, au moins

jusqu'à ce que les « besoins urgents » soient pleinement satisfaits. Mais il y a aussi une voie « Zen » qui mène à l'abondance, à partir de principes quelque peu différents des nôtres : les besoins matériels de l'homme sont finis et peu nombreux, et les moyens techniques variables, bien que, pour l'essentiel, appropriés à ces besoins. En adoptant une stratégie de type Zen, un peuple peut jouir d'une abondance matérielle sans égale – avec un bas niveau de vie.

Tel est, je crois, le cas des chasseurs ; et ainsi s'expliquent certains aspects paradoxaux de leur comportement économique : leur « prodigalité », par exemple, leur propension à consommer en une seule fois tous leurs stocks...comme si les biens de ce monde leur tombaient du ciel. Ignorant cette obsession de la rareté qui caractérise les économies de marché, les économies de chasse et de cueillette peuvent miser systématiquement sur l'abondance. A Destutt de Tracy qu'il traite de « doctrinaire bourgeois à sang de poisson », Marx accord cependant que « dans les nations pauvres, les gens sont à leur aise », alors que dans les nations riches « ils sont généralement pauvres ».

Nous n'entendons nullement nier que les économies préagricoles sont assujetties à de sévères contraintes ; nous voulons seulement insister sur le fait qu'elles parviennent généralement à trouver une solution d'adaptation, comme en témoigne l'exemple des peuples chasseurs-collecteurs. [...]

C'est à ce paradoxe que je voulais en venir. Les chasseurs-collecteurs ont, par la force des choses, un niveau de vie objectivement bas. Mais si tel est leur *objectif*, et s'ils disposent de moyens de production suffisants, leurs besoins matériels peuvent généralement être satisfaits sans peine. L'évolution économique a donc été soumise à des mouvements contradictoires : mouvement d'enrichissement et, dans le même temps, d'appauvrissement, d'appropriation au regard de la nature et d'expropriation au regard de l'homme. Le mouvement progressif correspond, bien entendu, au développement technologique. Progrès que l'on a exalté de multiples façons, et toujours sous forme d'un accroissement : accroissement de la quantité de biens et de services utiles à l'homme, accroissement de la quantité d'énergie domestiquée au service de la culture, accroissement de la productivité, accroissement de la division du travail, enfin liberté accrue à l'égard des contraintes du milieu naturel. Pris dans un certain sens, ce dernier point nous aide à mieux comprendre les premières phases du progrès technique. L'agriculture a non seulement fait accéder la société à un stade où elle n'est plus tributaire de la distribution des ressources alimentaires naturelles, elle a aussi permis aux communautés néolithiques de préserver l'ordre social même dans les moments où l'ordre naturel ne fournissait pas à l'homme de quoi subvenir à ses besoins : on récoltait assez pendant la bonne saison pour pouvoir se nourrir lorsque plus rien ne pousse ; de là une stabilité de la vie sociale qui fut un facteur décisif de son développement matériel. La culture a dès lors marché de victoire en victoire, au prix d'une violation progressive de la loi biologique du minimum jusqu'à prouver qu'elle pouvait subvenir aux besoins de la vie humaine dans l'espace interplanétaire – où même la pesanteur et l'oxygène font défaut !

Sur les places publiques d'Asie, d'autres hommes mourraient de faim. L'évolution qui a transformé la technologie a aussi profondément modifié les structures et dans ce domaine il en va du progrès comme du sentiment mythologique : chaque fois que le voyageur avance d'un pas, sa destination s'éloigne de deux. Structures tant politiques qu'économiques, structures du pouvoir et structures de la propriété : elles se sont développées tout d'abord à l'intérieur des sociétés, et à présent, elles informent de plus en plus étroitement les rapports entre sociétés. Sans doute ces structures ont-elles constitué des organisations fonctionnelles, nécessaires au développement technique ; reste qu'à l'intérieur même des communautés dont elles ont favorisé l'enrichissement, elles ont conduit à la répartition inégale des richesses et à la différenciation des modes de vie. Les peuples les plus primitifs du monde ont peu de biens, *mais ils ne sont pas pauvres*. Car la pauvreté ne consiste pas en une faible quantité de biens, ni simplement en une relation entre moyens et fins ; c'est avant tout une relation d'homme à homme, un statut social. En tant que tel, la pauvreté est une invention de la civilisation, qui a grandi avec elle, tout à la fois une distinction insidieuse entre classes et, plus grave, une relation de dépendance – qui peut rendre les agriculteurs plus vulnérables aux catastrophes naturelles que les Eskimos d'Alaska dans leurs camps d'hiver » [*Âge de pierre, âge d'abondance*, « Chapitre I. La première société d'abondance » : pp. 37-8 ; pp. 79-80].

DOSSIER DE TEXTES

proposé par

FRANÇOIS ATHANÉ

BIBLIOGRAPHIE

- Athané, François, 2011 : *Pour une histoire naturelle du don*, Paris, PUF.
- Athané, François, 2008 : *Le don: histoire du concept, évolution des pratiques*, Thèse de doctorat sous la direction de Didier Deleule, Nanterre, Université Paris 10. Accessible en ligne depuis le site <http://www.theses.fr/> ou à l'adresse suivante : <https://bdr.u-paris10.fr/theses/internet/2008PA100112.pdf>
- Darmangeat, Christophe, *Le blog de Christophe Darmangeat*, <http://cdarmangeat.blogspot.fr/>
- Duby, Georges, 1973 : *Guerriers et paysans*, Paris, Gallimard. Repris dans *Féodalité*, Gallimard, coll. Quarto, 1996.
- Fortune, R. F., 1972 : *Sorciers de Dobu*, Paris, Maspero [1^o éd : 1932].
- Malinowski, Bronislaw, 1922 : *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge & Kegan Paul. Tr. fr. André & Simonne Devyver, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, préf. Sir James G. Frazer, Paris, Gallimard, coll. ; TEL, 1963. Rééd. 1989.
- Mauss, Marcel, 1925 : « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Année sociologique*, nouvelle série, t. I (1923-1924), pp. 30-186. Repris dans Mauss 1968, pp. 143-279.
- Mauss, Marcel, 1968 : *Sociologie et anthropologie*, avec une introduction de Claude Lévi-Strauss, Paris, P.U. F., 4^o édition augmentée. 1^o édition 1950.
- Searle, John R., 1995 : *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press. Tr. fr. Claudine Tiercelin, *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.
- Testart, Alain, 1993 : *Des Dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin. Nouvelle édition entièrement révisée et complétée : Paris, éditions Errance, 2006.
- Testart, Alain, 2007 : *Critique du don. Etudes sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse.

I. LE KULA

Bronislaw MALINOWSKI, *Les Argonautes du Pacifique occidental*
1989 [1922] : 414. Italiques de l'auteur :

L'échange Kula consiste toujours en un *don*, suivi d'un *contre-don* ; il ne peut jamais s'agir d'un troc, d'un échange direct avec estimation de l'équivalence et marchandage. L'opération Kula comporte obligatoirement deux transactions qui se distinguent par leur appellation, leur nature et le moment où elles se pratiquent. Elle débute par l'octroi d'un *vaga*, don initial ou présent d'entrée en matière, et elle se termine par celui d'un *yotile*, don final ou présent de contrepartie. L'échange de ces dons est cérémoniel, il se fait au son de la conque marine, d'une façon solennelle et en public.

Alain TESTART, *Critique du don*
2007, p. 172-173 :

Le kula consiste en une circulation intertribale de deux types de biens, et deux seulement :
- des longs colliers de coquillages rouges, appelés *soulava* par les Trobriandais selon Malinowski, *bagi*, *veigun* ou *vaiguwa* par ces mêmes Trobriandais selon les observateurs subséquents ou par d'autres peuples ;
- des bracelets de coquillages blancs, uniformément appelés *mwali* (à des variantes linguistiques près : *mwal*, *mwari*).

Chacun de ces biens circule uniquement dans un sens (les *soulava* dans le sens des aiguilles d'une montre, les *mwali* dans le sens inverse), et ne peut être échangé que contre l'autre (cf. carte).

Marcel MAUSS, *Essai sur le don*
1968 [1925], p. 176-177 :

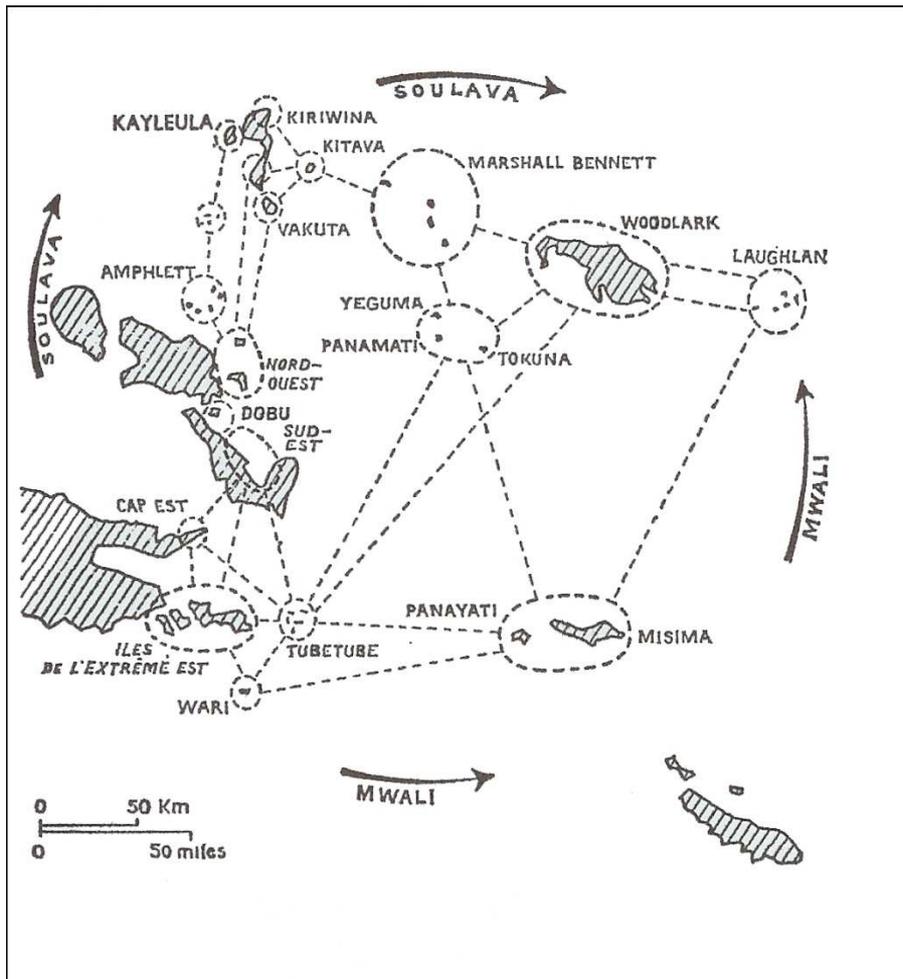
Le commerce kula est d'ordre noble. Il semble être réservé aux chefs, ceux-ci étant à la fois les chefs des flottes, des canots, et les commerçants et aussi les donataires de leurs vassaux, en l'espèce de leurs enfants, de leurs beaux-frères, qui sont aussi leurs sujets, et en même temps les chefs de divers villages inféodés. Il s'exerce de façon noble, en apparence purement désintéressée et modeste. On le distingue soigneusement du simple échange économique de marchandises utiles qui porte le nom de *gimwali*. Celui-ci se pratique, en effet, en plus du *kula*, dans les grandes foires primitives que sont les assemblées du kula intertribal ou dans les petits marchés du *kula* intérieur : il se distingue par un marchandage très tenace des deux parties, procédé indigne du *kula*. On dit d'un individu qui ne conduit pas le kula avec la grandeur d'âme nécessaire qu'il le « conduit comme un *gimwali* ». En apparence, tout au moins, le *kula* – comme le *potlatch* nord-ouest américain – consiste à donner, de la part des uns, à recevoir, de la part des autres, les donataires d'un jour étant les donateurs de la fois suivante. Même, dans la forme la plus entière, la plus solennelle, la plus élevée, la plus compétitive du kula, celle des grandes expéditions maritimes, des *Uvalaku*, la règle est de partir sans avoir rien à échanger, même sans avoir rien à donner, fût-ce en échange d'une nourriture, qu'on refuse même de demander. On affecte de ne faire que recevoir. C'est quand la tribu visiteuse hospitalisera, l'an d'après, la flotte de la tribu visitée, que les cadeaux seront rendus avec usure.

p. 184-185, mes italiques (F. A.) :

Malheureusement, nous connaissons mal la règle de droit qui domine ces transactions. Ou bien elle est inconsciente et mal formulée par les gens de Kiriwina, informateurs de M. Malinowski ; ou bien, étant claire pour les Trobriandais, elle devrait être l'objet d'une nouvelle enquête. Nous ne possédons que des détails. Le premier don d'un *vaygu'a* porte le nom de *vaga* « opening gift ». Il ouvre, il engage définitivement le donataire à un don en retour, le *yotile*, que M. Malinowski traduit excellemment par « clinching gift » : le « don qui verrouille » la transaction. Un autre titre de ce dernier don est *kudu*, la dent qui mord, qui coupe vraiment, tranche et libère. Celui-là est obligatoire, on l'attend, et il doit être équivalent au premier ; à l'occasion, on peut le prendre de force ou par surprise ; on peut se venger par magie, ou tout au moins par injure et ressentiment, d'un *yotile* mal rendu. Si on est incapable de le rendre, on peut à la rigueur offrir un *basi* qui seulement « perce » la peau, ne la mord pas, ne finit pas l'affaire. C'est une sorte de cadeau d'attente, d'intérêt moratoire ; il apaise le créancier ex-donateur ; mais ne libère pas le débiteur, futur donateur. Tous ces détails sont curieux et tout est frappant dans ces expressions ; *mais nous n'avons pas la sanction*. Est-elle purement morale et magique ? L'individu « dur au kula » n'est-il que méprisé, et éventuellement enchanté ? Le partenaire infidèle ne perd-il pas autre chose : son rang noble ou au moins sa place parmi les chefs ? Voilà ce qu'il faudrait encore savoir.

p. 267 :

Les termes que nous avons employés : présent, cadeau, don, ne sont pas eux-mêmes tout à fait exacts. Nous n'en trouvons pas d'autres, voilà tout. Ces concepts de droit et d'économie que nous nous plaisions à opposer : liberté et obligation ; libéralité, générosité, luxe et épargne, intérêt, utilité, il serait bon de les remettre au creuset. Nous ne pouvons donner que des indications à ce sujet : choisissons par exemple les Trobriand. C'est encore une notion complexe qui inspire tous les actes économiques que nous avons décrits ; et cette notion n'est ni celle de la prestation purement libre et purement gratuite, ni celle de la production et de l'échange purement intéressés de l'utile. C'est une sorte d'hybride qui a fleuri là-bas.



LES ROUTES DU KULA.

Pointe Est de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, îles Trobriand, îles d'Entrecasteaux.

Sens de la circulation

MWALI : bracelets.

SOULAVA : colliers.

Carte d'après Leach E. & Leach J. W. (dir.), *The Kula : New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

II. L'OBLIGATION DE CONTREPARTIE DANS LE KULA

Alain TESTART, Critique du don
2007, p. 172-173 :

Suite du bilan : deux formulations de la différence entre don et échange

L'échange, qui se définit par la nécessité de la contrepartie, n'aurait aucun sens si la société ne s'efforçait de garantir cette contrepartie *par tous les moyens* qui sont à sa disposition, y compris par la contrainte. Aussi l'obligation de fournir la contrepartie est-elle dans l'échange une obligation juridique. Il faut même admettre comme un élément de définition de l'échange le fait que la contrepartie y est juridiquement obligatoire.

Dans le don en revanche, la contrepartie n'étant qu'une possibilité, la société n'a pu faire une obligation juridique d'en fournir une. Tout au plus y voit-elle une obligation morale, un souhait, un idéal que certaines couches sociales favorisées s'honoreront grandement à respecter.

Si nous gardons au terme d'« obligation » le sens fort d'une obligation juridique, c'est-à-dire d'une obligation sanctionnée en dernière instance par le recours possible à la contrainte, il faut dire nettement, contre la formule de Mauss, qu'il n'y a pas et ne peut y avoir d'« obligation de rendre » dans le don. Car si cette obligation était, ce « don » serait un échange.

Le qualificatif « exigible » exprime parfaitement le caractère d'une obligation juridique : « on peut l'exiger » signifie qu'on est en droit de la demander (de la réclamer) et que l'on est aussi en droit de recourir à la violence légitime pour se faire droit (police dans les sociétés étatiques, et vendetta dans les autres).

Nous pouvons dès lors dire que ce qui différencie à coup sûr le don de l'échange, c'est que la contrepartie n'y est jamais exigible.

Elle peut être attendue, elle peut être sollicitée, elle ne peut pas être exigée. Tout dépend de la bonne volonté du récipiendaire.

Cette différence est liée à une autre : dans l'échange, chacun des protagonistes s'est engagé à fournir la contrepartie de ce qu'il cédait ; alors que dans le don, le récipiendaire ne s'est en aucune façon engagé, et c'est bien pour cette raison que la contrepartie ne peut être exigée. Le donateur n'a rien demandé au donataire, il donne sans que l'autre s'engage.

Cette formulation en termes d'engagement est beaucoup plus nette et puissante que celle en termes d'obligation. Le récipiendaire d'un don peut très bien « se sentir » obligé envers son bienfaiteur, et si nous devons discuter de la façon dont « il a » une obligation – ce que nous venons de faire – il faut faire la différence entre obligation juridique et obligation simplement morale. En termes d'engagement, la différence est plus massive : chacun des protagonistes d'un échange s'est engagé ; le récipiendaire d'un don, en revanche, même s'il « se sent » obligé, ne s'est engagé en rien.

L'exemple du kula

Compte tenu de la nouveauté des vues que nous exposons ici, il nous a paru indispensable d'interrompre notre exposé pour les illustrer au moins par un exemple. Nous avons choisi le plus célèbre. C'est un bon exemple pour plusieurs raisons, outre le fait qu'il est bien connu. Tout d'abord, il y règne la plus grande confusion terminologique, les termes de don et d'échange étant indifféremment employés dans la tradition anthropologique. Ensuite, l'exemple est suffisamment complexe pour qu'il nous mette en garde contre toute application simple des principes que nous venons d'exposer.

Le kula est une institution impliquant une multitude de transferts annexes ou adventices, de types probablement différents ; mais il ne fait de doute pour personne que l'essentiel de l'institution consiste dans le transfert de biens spécifiques, les biens dits *vaygu'a*, consistant en brassards et en colliers, qui circulent chacun en sens différent. L'opposition majeure pour notre propos est celle entre transfert et contre-transfert, que les Trobriandais eux-mêmes appellent *vaga* et *yotile*. Le *vaga*, « présent d'entrée en matière » selon la traduction de Malinowski, consiste en la remise d'un bien *vaygu'a* à un partenaire sans que cette remise soit la

contrepartie d'une remise préalable. Le *yotile* est le « présent de contrepartie » et consiste en la remise d'un bien *vaygu'a* adéquat : entendons que si le premier objet était un brassard, le second ne peut être qu'un collier et inversement ; et que si le premier était grand et beau, le second doit l'être en proportion. Il y a donc une règle générale de circulation – circulation en sens unique de chacun des types d'objets *vaygu'a* – et une règle générale d'équivalence. Le contre-transfert est généralement différé, de quelques mois à deux ans. Mais tout ceci ne nous dit pas s'il s'agit de don ou d'échange.

Le kula comme échange

Première remarque, le contre-transfert est demandé, ce qui nous paraît déjà totalement antinomique avec l'idée de don. Celui qui offre le *vaga* prononce en effet, selon Malinowski (1963 : 157), quelques mots comme : « Ceci est un *vaga* – en temps voulu tu me remettra un grand *soulava* (collier) à sa place ». L'exigence de contrepartie est donc formulée. Ce que Malinowski souligne en disant que le kula est « un don *réclamant* après un certain laps de temps un don réciproque de valeur équivalente » (p.156 ; c'est nous qui soulignons). De toute façon, même si celui qui fournit le *vaga* ne réclamait pas par avance la contrepartie, toute l'institution, tout l'esprit de l'institution peut-on dire, réclame cette contrepartie. Il y a obligation de rendre. Mais de quelle nature est-elle ?

[...] C'est toujours le même terme d'« obligation », dans son imprécision désespérante, qui nous masque les différences sociales les mieux accusées. Il y a d'une part une obligation qui n'oblige à rien en particulier, comme dans l'expression « noblesse oblige » ; et c'est bien, comme le dit Malinowski à l'issue de son développement dont nous disions le caractère vague, une « injonction morale » (p.156). Et il y a, comme dans le kula, une obligation autrement déterminée qui oblige à rendre un type de bien d'une certaine valeur et appartenant à la catégorie très spécifique des *vaygu'a*.

Et finalement, pour préciser les types d'obligation, il n'y a guère d'autre moyen que de s'attacher à l'étude des sanctions. Comme le reconnaissait déjà Mauss (1950 : 184) [*cf. texte de Mauss ci-dessus, F. A.*] le texte *Des argonautes ...* est sur ce sujet tout à fait insuffisant et, bien qu'il appelait de ses vœux « une nouvelle enquête », cette étude complémentaire n'a pas vu le jour. Néanmoins Malinowski fournit quelques indications. La première que nous nous proposons de commenter longuement est la suivante (p. 416) :

Supposons qu'il y a un an, j'aie donné un *vaga* à un de mes partenaires ; aujourd'hui, à l'occasion d'une visite, je m'aperçois qu'il possède un *vaygu'a* équivalent ; je considère alors qu'il est de son devoir de me le céder. S'il ne le fait pas, j'ai des raisons valables de lui en vouloir. Bien mieux, si je parviens à mettre la main sur son *vaygu'a*, l'usage m'autorise à le lui prendre de force (*lebu*) ; cela peut certes déclencher sa fureur, mais, là encore, notre brouille sera mi-réelle, mi-feinte.

Ce passage fondamental appelle les commentaires suivants :

1° C'est bien une saisie, au sens où notre justice procède à une saisie sur les biens d'un débiteur qui ne s'est pas exécuté ; il y a littéralement « exécution forcée », usage de la force. Cela nous autorise à parler de créancier et de débiteur, de sanction juridique.

2° Mais cette procédure a ses règles qui ne sont pas celles de nos sociétés. Tandis que chez nous on peut saisir n'importe quel bien du débiteur, dans le cercle kula on ne peut que saisir le bien kula approprié : on ne peut saisir que le bien *vaygu'a* qui convient au titre de *yotile* du bien remis comme *vaga*, on ne peut prendre qu'un collier si on avait remis un brassard et inversement, on ne peut prendre ce bien que s'il est estimé de même valeur, on ne peut le prendre que si le débiteur en dispose. Dans nos sociétés, le débiteur est responsable de sa dette *sur l'ensemble de son patrimoine*, là-bas il ne l'est que sur des biens *vaygu'a*. C'est ce caractère excessivement limité de la responsabilité qui limite la mise en œuvre de la sanction. Elargissons un tout petit peu le débat. Il y a des sociétés dans lesquelles le débiteur est responsable de ses dettes sur sa personne : il y a alors esclavage pour dette (ou mise en gage, sujet sur lequel nous ne pouvons nous étendre ici), et la responsabilité est plus large que dans notre tradition occidentale. Il y a des sociétés dans lesquelles le débiteur pour un certain type de bien n'est responsable que sur ce type de biens : c'est, si nous comprenons bien ce que nous dit Malinowski, le cas des sociétés du cercle kula, et la responsabilité est alors plus étroite que dans la société occidentale.

3° L'obligation qui s'attache au *yotile* (l'obligation de rendre) peut alors être contrastée non seulement avec celle de « noblesse oblige » – ce que nous disions tout à l'heure – mais encore avec l'obligation (ou plutôt son absence) qui s'attache au *vaga*. Le *vaga*, don d'entrée en matière, peut lui-même

avoir été fait en réponse à une sollicitation [...]. Si la personne sollicitée consent à céder son *vaygu'a* au solliciteur, elle le fera probablement par ces mots dont nous avons déjà fait état : « je te donne ce *vaga*, à toi de me rendre plus tard un *vaygu'a* en contrepartie ». Mais rien ne l'oblige à le faire : il n'y a pas d'obligation de donner (ce qui veut dire ici : il n'y a pas d'obligation d'entrer dans l'échange). Pas plus qu'il n'y a d'obligation de recevoir le présent de sollicitation (Malinowski est explicite sur ce point : « si le détenteur de l'objet *vaygu'a* n'a pas envie de s'en défaire, il refuse le *pokala* » p.416). Il n'y a donc aucune obligation de fournir le *vaga*, mais il y a bien obligation de rendre le *yotile*. Encore une fois, Malinowski est explicite sur ce point (pp. 415-6) :

Le *vaga*, en tant que don d'entrée en matière, doit être offert *motu proprio*, sans qu'il soit question d'une quelconque obligation. Il existe des moyens de le solliciter (*wawoyla*), mais toute pression est exclue. En revanche, le *yotile*, objet précieux cédé en compensation d'un autre reçu antérieurement, est en quelque sorte imposé par une espèce d'engagement.

Et c'est pour expliciter cet « espèce d'engagement » que Malinowski parle juste après de la possibilité de saisie.

Il y a enfin un autre mode de sanction, c'est celui de la sorcellerie. Les juristes pourront s'étonner de ce que nous qualifions une telle sanction de « juridique ». Nous sommes dans des sociétés qui prohibent toute violence privée ; de plus, dans la tradition judéo-chrétienne, toute sorcellerie se trouve rejetée du côté de l'illégal et de l'illégitime. Il n'en va pas de même dans les sociétés non étatiques ; on se venge les armes à la main ou par sorcellerie. On doit citer à ce propos les observations que Fortune faisait à Dobu, une autre île du cercle kula, observations d'autant plus pertinentes qu'elles traduisent directement le point de vue indigène :

On a vu que les *tabu*, incantations destinées à provoquer les maladies, sont utilisées de façon spécifique pour la protection des arbres ; on s'aperçoit maintenant que la sorcellerie féminine est utilisée de façon tout aussi spécifique pour faire observer les obligations économiques. Les *tabu* et les pratiques féminines et masculines de sorcellerie peuvent être aussi utilisés dans les vendettas. [...] Il faut bien constater qu'il existe un fondement à l'usage de la magie noire. Les indigènes comprennent que notre système juridique s'impose parfaitement grâce aux fusils. Ils disent de façon caractéristique : « Vous avez vos fusils – nous avons le *tabu*, la sorcellerie féminine et la sorcellerie masculine. Ce sont nos armes ». S'ils s'expriment ainsi, c'est qu'ils savent que les armes indigènes sont utilisées pour maintenir la légalité dans les affaires publiques et dans les dissensions privées : je le savais et mes informateurs le savaient. « Si nous sommes pris par le gouvernement en train d'utiliser nos armes pour sauvegarder nos droits, il nous met en prison. »¹

Le point de vue des habitants de Dobu est on ne peut plus net : si dans les sociétés étatiques la force du droit vient de ce qu'elle est fondée sur celle de l'Etat, dans les sociétés sauvages elle provient des armes dont chacun dispose, y compris de la sorcellerie.

[...]

Par tous ces caractères, donc, par la nature de l'obligation et de sa sanction, le kula ne relève guère du don mais bien de l'échange. Le premier bien n'est fourni qu'assorti d'une exigence claire de contrepartie : il ne s'agit pas de don. Le second n'est fourni que parce qu'il est dû et il peut, à défaut d'exécution volontaire de la part du débiteur, être récupéré par la force : il ne s'agit pas plus de contre-don. [...]

Du caractère non marchand du kula

Que le kula consiste en un échange ne veut pas dire que ce soit un échange marchand. Il est même évident que ce n'en est point, car il s'oppose en tout au commerce que les Trobriandais eux-mêmes désignent comme *gimwali*. Il semble que la plupart des commentateurs, et Malinowski le premier, aient surtout insisté sur cette différence ; c'est peut-être pour cette raison qu'ils ont été amenés à rejeter le kula du côté du don.

[...] [l'échange marchand] suppose un marché, ce que nous entendons comme un lieu ou un réseau institué dans lequel les biens (les marchandises) s'échangent du seul fait qu'ils sont entre eux dans un rapport

¹ Fortune, R. F., *Sorciers de Dobu*, Paris, Maspero, 1972 : 192. A l'époque à laquelle Fortune écrit (1932), l'administration britannique a interdit toute sorcellerie. Plus loin (p.211), Fortune résume le rôle de la magie ainsi : « En résumé, la magie noire est utilisée pour recouvrer les mauvaises créances et faire observer les obligations économiques ».

de prix ou de valeur jugé adéquat par les échangistes. Par contraste, un échange non marchand est un échange dans lequel les considérations de prix ou de valeur ne suffisent pas à provoquer l'échange. Marx dit quelque part que les marchandises sont comme des prostituées qui envoient des oeillades à tout passant, toujours prêtes à s'abandonner entre ses mains pourvu qu'il y mette le prix. Les choses plus précieuses et un tantinet plus délicates de l'échange non marchand sont plus difficiles à avoir : il ne suffit pas d'y mettre le prix. Il y faut autre chose, par exemple une relation personnelle et privilégiée sans laquelle l'échange n'aura pas lieu. C'est très exactement le cas de l'échange kula qui n'a lieu qu'entre partenaires *déjà* liés par une association que Malinowski décrit comme permanente, une relation dans laquelle il faut entrer avant de pouvoir échanger, une relation à laquelle se subordonne l'échange proprement dit puisqu'elle en est la condition. C'est bien la caractéristique la plus importante du kula et le facteur décisif qui assure son caractère non marchand.

Dans une classification générale des échanges, le kula prendrait ainsi place à côté d'autres échanges de biens aussi peu marchands. Citons par exemple le prix de la fiancée, que nous interprétons comme l'échange entre un prix (ou des biens) et des droits sur la personne de l'épouse : cet échange n'est pas marchand parce que sa réalisation est subordonnée à l'établissement d'une autre relation, que ce soit le rapport matrimonial entre les époux ou celui d'affinité entre les familles. On dirait de même de ce qui est connu en anthropologie comme « échange de soeurs », et qui est en fait un échange de droits sur des femmes.

Brève note comparative avec le potlatch

A l'inverse du kula, le potlatch consiste en dons et contre-dons. Sans vouloir reprendre ici tous les arguments que l'on peut présenter à ce propos, notons seulement que l'idée d'un potlatch dans lequel le donateur dirait, à l'instar de ce qui vaut dans le kula : « je vous donne présentement ceci, à vous de me rendre plus tard l'équivalent », paraît tout à fait incongrue. Non seulement nous ne voyons pas d'exemple d'un tel langage dans toute la littérature américaniste, mais encore il nous paraît tout à fait contraire à toute l'éthique du potlatch. Il n'y a pas de demande de contrepartie dans le potlatch parce que c'est un don. C'est donc à tort que l'on rapproche potlatch et kula : ces deux institutions relèvent de catégories différentes.

Cette différence va de pair avec une autre, relative à la source du prestige. Dans les sociétés qui pratiquent le potlatch, le prestige vient de ce que l'on donne des objets du potlatch ; il est tout à fait frappant au contraire que le prestige que les Trobriandais tirent des biens kula vient avant tout de ce qu'ils en disposent, de ce qu'ils aient réussi à les acquérir, même s'il leur faudra bientôt les remettre en circulation. Dans un cas, prestige de donner ; dans l'autre, prestige d'avoir. De l'un à l'autre cas, c'est tout l'esprit d'une société et de ses institutions qui diffère.

III. ÉCHANGE MARCHAND, ÉCHANGE NON MARCHAND

Alain TESTART, *Critique du don*, p. 134, italiques de l'auteur :

La marchandise est un objet à propos duquel la décision de l'offre à la vente a déjà été prise.

[...] Le marché – entendu comme place ou réseau où s'échangent entre elles les marchandises – est un lieu sur lequel la décision de vendre est déjà acquise.

En conséquence, c'est un lieu où l'échange se réalise sans que soit nécessaire l'intervention, entre les échangistes, d'un autre rapport social que celui qu'ils nouent dans l'acte même de l'échange.

François ATHANÉ, *Le don. Histoire du concept, évolution des pratiques*, p. 259-264 :

L'échange marchand et l'échange entre amis d'échange

[...] on peut se demander ce qu'il y a de particulier dans l'échange kula, qui a pu faire que des anthropologues aussi avisés que Malinowski et Mauss en ont parlé avec le vocabulaire du don et du cadeau, alors que les transferts kula ne sont en réalité pas des dons. Ce quelque chose qui fait que le kula ressemble à du don tient, semble-t-il, en les points suivants :

- (i) Il n'est pas question de négocier la contrepartie dans un échange kula.
- (ii) Un échange kula a un caractère cérémoniel.
- (iii) Il s'agit d'échanges entre des gens qui se tiennent et se présentent pour amis.
- (iv) L'échange kula est souvent sollicité.

Ces quatre caractéristiques font une différence très nette entre les échanges kula et la forme d'échange qui nous est la plus familière : les échanges que nous faisons dans les commerces, les échanges marchands.

Nous pouvons tenter de clarifier cette distinction en faisant les remarques suivantes.

[...] Les points (iii) et (iv) sont solidaires entre eux. On sollicite l'ami pour qu'il veuille bien céder un bien kula. On cède un bien kula à autrui pour s'en faire un ami. Malinowski insiste sur le fait que l'amitié, dans le kula, se manifeste dans l'hospitalité offerte à celui qui a pris la mer pour procéder à l'échange. Cette dimension n'est pas totalement absente des échanges marchands entre nos modernes hommes d'affaires : invitations au restaurant ou au spectacle des partenaires commerciaux sont choses fréquentes dans ces milieux. Mais plus encore, l'amitié entre partenaires kula se manifeste par la *protection* que l'on offre à son partenaire d'échange, protection contre d'éventuels voleurs, agresseurs ou sorciers. Là réside une importante différence entre l'amitié des partenaires kula, d'une part, et les relations cordiales, voire amicales, qui peuvent se nouer entre les hommes d'affaires d'aujourd'hui, d'autre part. Une alliance existe entre les partenaires de l'échange kula, qui implique parfois de prendre les armes parce que l'on s'est engagé à protéger son partenaire. Ce rôle est évidemment dévolu aux forces de l'État dans nos sociétés modernes.

Il semble bien que la relation personnelle soit indispensable à l'échange kula, alors qu'elle n'est que tout à fait secondaire et contingente dans nos échanges marchands. L'échange kula n'est pas un échange marchand, précisément pour cette raison : la relation personnelle est

condition nécessaire pour procéder à l'échange. Tandis que, dans les échanges marchands, chacun des partenaires peut être inconnu de l'autre : l'échange peut être très impersonnel. A cet égard, la caractéristique cruciale de l'échange marchand est que celui qui veut se procurer un bien n'a pas à solliciter préalablement le propriétaire de ce bien, parce que ce bien est une marchandise.

La caractéristique d'une marchandise, de ce point de vue, n'est pas d'être vendue et achetée – bien des marchandises ne sont jamais vendues – mais d'être proposée à la vente par son propriétaire : une marchandise est n'importe quel bien qui est proposé à la vente, qui est mis sur un marché.

[...] On perçoit dès lors qu'une autorité centrale forte, une importante concentration des pouvoirs de coercition, est nécessaire aux échanges marchands, ou au moins à leur multiplication. L'exemple typique d'une telle instance d'autorité, concentrant les moyens de contrainte et les ressources informationnelles nécessaires à l'exercice de la contrainte sur un territoire quelque peu étendu, est évidemment l'État. Celui-ci, avec ses agents, son administration des frontières, ses réseaux de surveillance et de contrôle, peut jouer le rôle de garant du contre-transfert, de la contrepartie – spécialement dans le cas où les partenaires échangistes ne se connaissent pas et ne se rencontrent que pour procéder à un échange, et *a fortiori* lorsque, dans l'échange auquel se livrent des partenaires qui ne se connaissent pas, la contrepartie est différée.

Dans le kula, dans l'échange entre amis, il existe des moyens de pression informels pour obtenir la contrepartie. En dernier recours, on peut faire usage de la force pour obtenir la contrepartie, parce que l'on a des informations sur l'autre, sur sa parentèle, on sait où il réside, etc. Mais en l'absence d'un pôle de concentration des ressources d'information et de coercition, comme l'est typiquement l'État, il est plus risqué, plus difficilement concevable aussi, d'entrer en échange avec des partenaires que l'on ne connaît pas. On évitera d'avoir pour partenaires des gens avec qui l'on n'a pas de liens personnels préexistants à l'échange : par conséquent, les activités proprement marchandes – la mise en vente de biens, qui ont par là même pris le statut de marchandises – tendent à demeurer limitées.

[...] il faut en conclure que, dans l'histoire des sociétés humaines, une grande part des échanges, au sens économique du mot « échange », n'ont pas été des échanges marchands, mais des échanges non marchands. Pour ne pas les caractériser seulement de façon négative, on pourrait les qualifier d'échanges entre amis, ou, mieux : *échanges entre amis d'échange*. Et de tels échanges n'excluent nullement le marchandage, disons plutôt la négociation, même s'ils ne portent pas sur des marchandises.

Ce mode d'échange est plutôt rare dans nos sociétés [...]. [II] tend à diminuer dès lors que se développent les marchés – ce qui, selon notre hypothèse, n'est possible que si s'est préalablement constitué un pôle de concentration du pouvoir de coercition, dont le modèle est l'État.

Résumons maintenant nos principales considérations sur le kula. Celui-ci consiste non pas en une suite de dons et contre-dons, mais en un système d'échanges entre amis d'échange. *Le kula est un système d'échanges sans marchandises et sans marchandage.*

IV. LES DIFFERENTS SENS DU MOT « ÉCHANGE »

François ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, p. 181-182 :

Dans un premier sens, le mot « échange » signifie que quelque bien ou service est cédé moyennant contrepartie.

En un deuxième sens, lorsqu'on parle, par exemple, d'échange de lettres, de regards, d'insultes, de coups, « échange » signifie alors une communication réciproque, des choses ou propos adressés et retournés, renvoyés, des appels et des réponses.

Enfin, en un troisième sens, on emploie le mot « échange » dans les sciences biologiques pour parler de « passage (dans les deux sens) et circulation de substances entre la cellule et l'extérieur ». En physique, on parle d' « échange de chaleur entre deux fluides ». On pourrait étendre cette signification à d'autres domaines, en disant par exemple qu'il y a « échange de voitures entre la ville et la campagne ».

On peut donc dire que le premier sens de « échange » est *économique*, le deuxième sens est *communicationnel*, le troisième sens est *cinétique*.

Dès lors, on comprend qu'il est tout à fait possible de parler d' « échange de dons » sans pour autant proférer un non-sens, et que cependant une telle expression est totalement égarante. Lorsqu'un don est suivi d'un contre-don, cela ne revient pas à « céder moyennant contrepartie », d'après les analyses qui précèdent – car l'entente préalable entre les partenaires et l'engagement de chacun manquent. Or c'est en cela précisément que consiste le « moyennant contrepartie » de l'échange au sens économique. *Un don suivi d'un contre-don ne constitue pas un échange au sens économique, mais seulement au sens communicationnel ou cinétique.*

V. L'IMPÔT N'EST NI UN CADEAU NI UN ECHANGE

François ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, p. 184-191 :

M. Dupont verse à l'État le montant de son impôt sur le revenu. Il reçoit de l'État des allocations familiales. Il y a ainsi, entre M. Dupont et l'État, des transferts réciproques (quoique pas nécessairement équivalents : *la réciprocité n'implique pas l'équivalence*), mais ces transferts ne sont pas des cadeaux. Ils ne constituent pas non plus les éléments d'un échange. En effet, ce n'est pas parce que M. Dupont paye l'impôt sur le revenu qu'il reçoit les allocations familiales : aucun des versements n'est dans ce cas la contrepartie de l'autre.

[...] On dira que l'impôt n'est pas un don parce qu'il est *exigible*, en l'occurrence par l'État. De même, certaines conditions étant remplies – relatives par exemple au nombre d'enfants à charge – l'allocation familiale est elle aussi exigible par le « chef de famille ». L'allocation familiale, à cet égard, ne peut pas du tout être considérée comme un don de l'État au particulier qui la perçoit. Dans les deux cas de l'impôt et de l'allocation familiale, c'est donc l'*exigibilité* de ces prestations qui implique qu'elles ne sont pas des dons.

Il a été remarqué, à propos des transferts réciproques entre M. Dupont et l'État, qu'il ne s'agit pas d'un échange parce que l'impôt n'est pas la contrepartie de l'allocation, ni l'allocation la contrepartie de l'impôt. Mais ce point apparaîtra encore plus clairement de la façon suivante. M. Dupont n'a pas de revenus suffisamment élevés pour être imposable. Cependant, ayant plusieurs enfants, il touche les allocations familiales. En aucune façon, dès lors, ce versement ne constitue l'élément d'un échange entre M. Dupont et l'État – puisque, en l'occurrence, il n'y a même pas, entre les deux, un échange au sens simplement cinétique du terme. De même, un autre contribuable, M. Martin, peut avoir à payer l'impôt sur le revenu, sans percevoir aucune allocation de l'État. L'impôt est exigible par l'État auprès de M. Martin, sans que M. Martin puisse rien exiger de l'État en contrepartie du versement de son impôt. De même, M. Dupont peut exiger de l'État que lui soit versée l'allocation à laquelle il a droit – sans que l'État puisse rien exiger de M. Dupont en contrepartie du versement de cette allocation (tel est du moins le cas pour les allocations familiales, en l'état actuel de la législation). Or, nous l'avons déjà remarqué, une des caractéristiques de l'échange est que chaque transfert est exigible en contrepartie de l'autre transfert.

L'impôt sur le revenu et les allocations familiales ne sont donc ni des dons, ni des transferts constitutifs d'un échange. Il faut donc considérer qu'on a ici affaire à un autre type de transferts de biens, différent de ceux que nous avons jusqu'à présent étudiés, le don et l'échange. *Il s'agit d'un transfert exigible* (ce qui le différencie du don) *sans contrepartie exigible* (ce qui le différencie de l'échange). En plus de l'allocation familiale ou de l'impôt sur le revenu, on peut remarquer que d'autres transferts correspondent à cette description : le tribut, par exemple celui qu'Athènes levait sur les cités assujetties à son empire ; le chevage au temps de la féodalité : sorte d'impôt que le serf devait au seigneur du seul fait qu'il était serf ; maintes taxes dans notre système fiscal contemporain : taxe foncière, taxe d'habitation ; ou encore l'obligation alimentaire envers les parents indigents ; ou les pensions qu'une personne divorcée doit payer à son ex-conjoint. *Dans tous ces cas, la prestation est exigible, le paiement est obligatoire, sans que par là aucun droit soit ouvert à obtenir une contrepartie.*

Transferts du troisième type

Taxe, tribut, chevage, allocation, pension, obligation alimentaire... : il n'existe pas de mot en français subsumant l'ensemble de ces prestations, ayant pour caractéristique commune d'être

exigibles sans contrepartie exigible. Les transferts de ce type étant différents, par leur structure déontique, des deux premiers types de transferts (les dons et les échanges), Alain Testart a proposé de les nommer « *transferts du troisième type* », ou encore, par abréviation : *t3t*.

La différence cruciale que Testart place entre le don et le *t3t* tient au fait qu'*un don n'est un don que s'il n'est pas exigible*. Il peut certes être demandé, sollicité, mais non pas exigé, au sens plein de ce dernier terme. Précisons ici cette notion d'exigibilité.

Exiger, ce n'est pas demander : car une menace, tacite ou explicite, est présente. La possibilité du recours à la force est latente dans le fait d'exiger. Ainsi un voyou exige de moi que je lui remette mon portefeuille : il me battra si je refuse. Mais une telle exigence n'est pas légitime : le voyou n'a le droit ni de me menacer, ni de recourir à la force pour obtenir de moi ce qu'il désire. Tout ce qui est exigé n'est donc pas, de ce fait, exigible. Quelque bien ou prestation est exigible si et seulement si le groupe social reconnaît comme légitime que, pour l'obtenir, recours puisse être fait, en dernière instance, à la contrainte physique. Certes, des limites très restrictives sont souvent posées à l'usage de la contrainte physique. Par exemple, il n'est plus question, dans notre société, de recourir à la torture pour obtenir le paiement de l'impôt. Mais, en aucune société à notre connaissance, ces limitations ne vont jusqu'à interdire tout recours à la contrainte physique pour certains types de paiements.

A l'inverse, qu'un transfert soit exigible ne signifie pas qu'il soit exigé. Si je ne paie pas l'impôt que je dois, j'aurai peut-être la chance d'être oublié par l'administration fiscale, de sorte que ce paiement ne sera pas exigé. Il n'en demeure pas moins exigible, au moins durant un certain temps, jusqu'à prescription.

Nos sociétés sont, entre autres, caractérisées par le fait que les particuliers, sauf cas exceptionnels comme la légitime défense, n'ont pas droit de faire usage de la violence. Seuls certains agents de l'État sont légitimés à opérer la contrainte physique. Il a été précédemment indiqué que cette propriété est tenue pour constitutive et définitionnelle de l'État. A cet égard, un transfert est dans nos sociétés exigible au sens fort lorsque les forces de l'État peuvent légitimement mettre en œuvre la contrainte physique pour obtenir ce transfert.

Dans les sociétés sans État, les individus et les groupes ne peuvent compter que sur leurs propres forces. Mais les règles coutumières n'en délimitent pas moins, souvent très précisément, les cas où les particuliers sont fondés à exercer, par des moyens comme la vendetta, une contrainte physique sur autrui pour obtenir un paiement ou punir qui n'a pas opéré tel ou tel transfert ou prestation.

On perçoit bien qu'un transfert exigible, au sens qui vient d'être précisé, ne peut pas être appelé un don, même s'il est opéré sans rechigner, voire de bon cœur. Par conséquent *un transfert n'est un don que s'il présente les caractéristiques suivantes : il n'est pas exigible, et il est sans contrepartie exigible*. Tandis que l'impôt, ou autres formes de *t3t*, sont des transferts exigibles sans contrepartie exigible.

Lorsque le transfert d'un bien à autrui et la renonciation au droit de propriété ou d'usage (comme dans la location) de ce bien ouvre un droit à obtenir un transfert en contrepartie, dès lors exigible, on n'a pas affaire à un don, mais à un échange. Mais il est des cas, avons-nous remarqué, de transferts exigibles sans qu'une contrepartie soit exigible. Par exemple, dans nos sociétés, ce que l'État doit au citoyen (en termes de protection de ses biens et de sa personne, de services publics tels que l'enseignement gratuit, etc.) n'est pas dû par l'État en tant que contrepartie de l'impôt. Ces services sont au demeurant assurés autant pour qui ne paie pas d'impôt que pour qui en paie. Il faut donc récuser certaines théories, parfois instruites et parfois spontanées, qui font de l'impôt l'un des termes d'un échange entre le citoyen et l'État².

Certes, il peut nous arriver de nous demander ce que l'État fait des sommes que nous lui versons par le biais de l'impôt ou des taxes³. Nous préférerions, par exemple, que cet argent serve à payer des infirmières ou des éducateurs plutôt qu'à financer les dépenses personnelles des

² Alain Testart propose une critique de cette théorie dite de l'impôt-échange, cf. *Critique du don* : 54-55n.

³ Ces remarques découlent d'une observation que m'a faite Michel Kail, dont je le remercie.

gouvernants ou de leurs familles. Et nous ne sommes pas loin alors de nous demander : que fait l'État, *en échange* ou *en contrepartie* de ce que nous lui versons ? Cette manière de penser est sans doute inévitable, et peut-être légitime, dès lors qu'une population est soumise à une pression fiscale, ce qui est toujours le cas s'il y a un État. Cependant, cela n'est qu'une manière de penser et de parler. En réalité, les normes en vigueur sont telles que le fait de payer des impôts n'ouvre aucun droit à recevoir une contrepartie de l'État en retour, ni même à contrôler la gestion qui est faite de la somme versée. Les droits que nous avons à recevoir quelque chose de l'État, et à contrôler la gestion de celui-ci, ne dépendent pas, ou pas intégralement, du fait que nous payons des impôts. Ce qui se manifeste en ceci : ils ne sont pas proportionnés aux montants que nous versons à l'État, ce qui serait le cas si entre le citoyen et l'État il y avait un rapport d'échange. Cette observation est valable même dans le cas du suffrage censitaire. Si les prestations que le citoyen reçoit de l'État étaient intégralement conditionnées au fait qu'il paie des impôts, si donc s'instaurait entre les deux une structure *synallagmatique*, ce serait là un type tout différent d'État, peut-être même quelque chose qu'il serait erroné d'appeler un État. Mais il y a de profondes raisons de principe à ce fait. Lorsque les recettes fiscales servent à financer l'éclairage public, l'assainissement des eaux, le maintien de la paix ou de la sécurité des personnes dans les rues, il est à peu près impossible de concevoir des opérations de discrimination telles que tout ceci ne profiterait qu'à ceux qui paient des impôts et pas aux autres ; le raisonnement est valide *a fortiori* pour des opérations de discrimination telles que tout ceci profiterait à chacun à proportion des sommes qu'il verse à l'État. Cette impossibilité découle nécessairement de la nature des biens publics.

Tout transfert d'un particulier au profit de l'État ne relève pas pour autant d'un t3t. Il est des cas où c'est d'échange qu'il s'agit, par exemple avec la redevance audiovisuelle : le particulier verse une somme en contrepartie d'un service fourni par l'État, et il n'est pas redevable de cette somme s'il ne jouit pas du service en question. Mais il ne manque pas d'exemples historiques où le pouvoir politique a présenté les transferts qu'il exigeait de la part des contribuables comme un élément dans un échange, alors qu'il n'y avait pas vraiment d'échange. Nombre de seigneurs médiévaux ont ainsi exigé de la part des marchands traversant leurs territoires le versement d'un prétendu « prix de la paix », présenté comme paiement du travail seigneurial de les protéger des brigands (voir par exemple Georges Duby, *Guerriers et paysans*, 1996 [1973] : 173). La rhétorique de l'échange vient ici légitimer le t3t : ce qui indique bien, encore une fois, que le langage dont usent les agents pour décrire ou justifier leurs pratiques ne constitue pas toujours une caractérisation adéquate de celles-ci.

Le terme de « redevance », souvent employé par les historiens médiévistes pour décrire certaines opérations fiscales au Moyen Âge, peut donc parfois s'avérer trompeur, dans la mesure où ses connotations sont congruentes avec cette idéologie de l'impôt-échange, par lesquels les puissants de l'époque médiévale ont souvent fait passer pour échange ce qui relevait de l'impôt, voire du tribut. Pour ce type de cas, le critère déterminant pourrait être, croyons-nous, le suivant : l'individu a-t-il un moyen légitime, juridique ou coutumier, d'exiger la prestation de la contrepartie prétendue ? Si oui, alors le terme de « redevance » paraît adéquat ; si non, comme c'est généralement le cas, la prestation s'avère en réalité, non pas redevance (terme qui suggère l'idée d'un échange), mais t3t.

Pour ce qui concerne le « prix de la paix », nous n'avons rencontré nulle part d'indication sur une éventuelle possibilité, de droit ou de coutume, pour les marchands ou autres usagers qui auraient eu à souffrir de l'insécurité des routes, de réclamer le remboursement du prétendu « prix de la paix » versé au seigneur au cas où celui-ci aurait failli à assurer la sécurité des convois. [...] le plus vraisemblable est que le prétendu « prix de la paix » n'avait, hormis son nom, rien de synallagmatique, et s'apparentait par conséquent bien plus à un t3t qu'à un échange.

VI. VERS UNE TYPOLOGIE GENERALE DES TRANSFERTS : LES QUATRE TYPES DE TRANSFERTS

François ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, p. 199 :

Définitions

Le don est un transfert non exigible sans contrepartie exigible.

L'échange est l'ensemble formé par deux transferts dont chacun est la contrepartie exigible de l'autre.

Le t3t est un transfert exigible sans contrepartie exigible.

Christophe DARMANGEAT, « Des dons, des échanges et des autres modes de transfert des biens »,
Mardi 31 décembre 2013. <http://cdarmangeat.blogspot.fr/2013/12/des-dons-des-echanges-et-des-autres.html> . Consulté le 20 Février 2015

	Contrepartie non exigible	Contrepartie exigible
Transfert non exigible	Don	échange libre
Transfert exigible	t3t	échange obligatoire

N. B.: le cas de l'échange obligatoire peut être illustré par une vente forcée, comme dans le cas du démantèlement d'un trust ou d'une nationalisation. (F. A.)

François ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, p. 229-231 :

Le transfert du quatrième type

Le fait qu'un transfert soit exigé ne peut, par soi seul, faire de celui-ci un transfert exigible, à moins de vider de tout sens une typologie des transferts fondée sur la notion d'obligation. Si un transfert est exigible parce qu'il est exigé, alors le racket, le vol, le cambriolage, sont des transferts exigibles, de sorte que j'aurais l'obligation juridique de remettre mes biens à quiconque me les demande en me menaçant. Dans un tel cas, de l'unique occurrence d'une contrainte découle directement l'obligation juridique de se conformer à l'exigence soutenue par la contrainte. Mais alors ni le droit ni la coutume n'ont plus à être, d'être purement redondants avec le réel. Si le fait d'exiger crée l'exigibilité, l'interdiction ne peut rien interdire en matière d'exigence ou de contrainte, puisque le fait de l'exigence, dès qu'elle est jointe à la contrainte, crée l'obligation de s'y soumettre.

Dire que la prédation guerrière ou le pillage sont des transferts exigibles, ce serait adopter une conception de l'obligation où le droit est le droit du plus fort. Autrement dit, ce serait adopter le point de vue du dominant, et non pas celui du dominé – qui vraisemblablement pense que l'on exige quelque chose de lui que l'on n'a pas le droit d'exiger de lui (prendre ses biens, ou sa liberté ou celle de ses proches).

[...] il faut vraisemblablement reconnaître l'existence d'un régime spécifique de transferts : ceux qui ne sont pas exigibles mais qui sont, de fait, exigés et réalisés par la contrainte. Pour rendre raison de la réalité et de l'évolution sociale, nous considérons donc qu'il faut ajouter à la typologie des transferts que nous avons dits de paix, proposée par Testart, les transferts de guerre, les *prédations*, ou *t4t*, *transferts du quatrième type*, pour prendre un terme générique. Telle est notre proposition.

[...] Au sens où nous le prenons ici, le concept de prédation subsume tout ce que l'on appelle couramment racket, rançon, razzia, pillage, prévarication, extorsion, escroquerie et vol. Il y a certes des différences de connotation entre ces différents vocables. Ainsi prévarication, extorsion, escroquerie et vol se distinguent du racket, de la rançon, de la razzia et du pillage par le fait que, dans le premier groupe, le transfert n'est pas exactement exigé, puisqu'il est effectué par tromperie ou surprise. Autrement dit, ces transferts supposent que la personne aux dépens de laquelle s'effectue le transfert est ignorante ou mal informée de l'existence de ce transfert, ou de sa destination.

STRUCTURES DÉONTIQUES DES TRANSFERTS DE BIENS ET PRESTATIONS DE SERVICES



Flèches noires : A → B : B est un sous-ensemble de A.
 Cadre noir gras : Domaine des prestations pour cause pénale.
 Tirets gras orangés : périmètre de la société humaine.

Tiré de François Athané, *Pour une histoire naturelle du don*, p. 235

VII. LA STRUCTURE DEONTIQUE

François ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, p. 211-212:

Ce ne sont pas plus les mouvements des biens qui doivent être retenus comme traits saillants pour notre typologie. En effet, les phénomènes de retour, de bouclage ou de réciprocité peuvent aussi bien découler du don, de l'échange ou de prestations exigibles dues au titre d'un impôt, d'une taxe ou d'une allocation, comme nous l'avons montré.

Ce qu'il faut retenir, comme critères de différenciation entre les diverses formes de transferts, c'est *la structure déontique* de ceux-ci, seule à même d'éviter les confusions entre l'économie, d'une part, et la cinétique ou la communication, d'autre part. Le moment est venu de clarifier cette locution de « structure déontique ». *Quelque acte, événement ou déclaration est doté d'une structure déontique s'il est créateur de droits et de devoirs*. Par exemple, la procédure de l'élection du président de la République française est telle qu'à son issue, un individu est doté de droits et de devoirs nouveaux : ainsi, du jour de son investiture jusqu'à la fin de ses fonctions, cet individu aura le droit de dissoudre l'Assemblée nationale, selon la Constitution actuellement en vigueur. De même, si Paul acquiert la nationalité française, il a des droits et des devoirs nouveaux : le droit de voter aux élections, le devoir de se doter d'un numéro de sécurité sociale. Concernant le don, John Searle écrit :

A partir du moment où une société a l'institution de la propriété, de nouveaux droits de propriété sont habituellement créés par des actes de langage, comme quand je donne quelque chose à quelqu'un, ou par des actes de langage accompagnés d'autres sortes d'actes, comme quand j'échange un bien foncier contre de l'argent. Supposons que je donne ma montre à mon fils. Je peux le faire en disant « elle est à toi », « tu peux en disposer », ou plus pompeusement avec le performatif « Je te donne, par la présente déclaration, ma montre ». J'ai désormais imposé une nouvelle fonction-statut à ces actes de langage, celle de transférer la possession. Ces actes de langage à leur tour imposent une nouvelle fonction-statut à la montre, celle d'appartenir à mon fils, d'être sa propriété.⁴

La locution « fonction-statut » désigne chez Searle le fait que nous assignons à un acte ou à un objet une fonction qu'il ne peut pas remplir par le seul usage de sa structure physique. Le don d'un objet est une fonction-statut, en ce sens que, par le don, je transfère mes droits sur cet objet au donataire, et ces droits ne sont pas inscrits dans la structure physique de l'objet. Une autre caractéristique des fonctions-statuts est que la fonction ne peut s'effectuer sans un accord collectif : il y a au moins accord des deux parties sur le fait que ceci, qui avant était à l'une, est désormais à l'autre.

⁴ Searle 1998 [1995] : 113.

VIII. LA COMMUNAUTE DE REFERENCE

François ATHANÉ, *Pour une histoire naturelle du don*, p. 217-219 :

On ne peut donner que ce que l'on a, avons-nous dit, qu'il s'agisse de donner un bien ou le droit d'en user. Pourtant il est des cas où un don paraît avoir lieu alors que le donateur n'est pas vraiment le propriétaire légitime de la chose dont il prétend faire don. Par exemple : un voleur a volé une bague, il la donne à son amante. Il n'est pas le propriétaire légitime de la bague, puisqu'il l'a volée : on peut dire tout au plus qu'il l'a à *sa disposition*, ou *en sa possession*. Dès lors, entre lui et son amante, y a-t-il vraiment eu don ? En un sens non, en un autre oui.

Non, parce que l'on ne peut faire don de ce dont on est propriétaire. De ce point de vue, l'amante du voleur n'a pas plus que le voleur de droit de propriété sur la bague, puisque le voleur ne pouvait le lui transférer, n'étant pas lui-même détenteur de ce droit. Mais, en un autre sens, le voleur s'est approprié la bague. Cette appropriation n'est pas reconnue comme valide par les us, coutumes et lois de la société où le voleur a opéré. Toutefois, dans la micro-société que constituent le voleur et son amante, la bague est reconnue comme *étant au* voleur, comme constituant une propriété du voleur. Dans cette logique, si l'amante prend la bague au voleur sans son consentement, le voleur se trouve lui-même volé par son amante, dont on peut dire qu'en un sens elle lui a volé la bague. Donc, selon un premier point de vue, le voleur n'est pas propriétaire de la bague, et il est impossible qu'il en fasse don à autrui. Selon un second point de vue, le voleur est propriétaire de la bague, il peut en faire don à autrui – il est également possible alors qu'on la lui vole.

Ce paradoxe peut être résolu comme suit. On ne peut être propriétaire de quelque chose que par rapport à une *communauté de référence* : plausiblement, la propriété serait dépourvue de sens dans un univers où il n'y aurait qu'une seule personne. Et il peut être parfois nécessaire de changer de communauté de référence pour analyser les faits sociaux. Dans l'exemple, le voleur est ou non propriétaire de la bague, il peut ou non en faire don à son amante, selon que l'on prend pour communauté de référence la société d'ensemble où le voleur a opéré, ou, au contraire, la micro-société constituée par le voleur et son amante. Le cas que nous envisageons ici est le plus simple, celui où l'amante connaît sans les réprouver l'activité de vol de son compagnon et le fait que la bague a été volée : elle considère que ce qu'a volé son compagnon est à lui. On peut dire que, de cela, ils sont convenus entre eux.

[...] Par conséquent, les structures déontiques dont nous avons parlé jusqu'à présent ne relèvent pas nécessairement du droit, de lois écrites ou non, ou de coutumes reconnues comme légitimes de façon unanime. Notre exemple montre ainsi qu'un groupe social A peut se trouver inséré dans un plus grand groupe B, et que néanmoins A soit en rupture avec B, en ceci que les conventions qui prévalent dans A légitiment des actes, des propriétés et des transferts de propriétés, tous déontiquement constitués, mais qui sont tenus pour illégitimes dans B, société globale où le groupe A se trouve enchâssé.

Il en résulte qu'un acte ou une déclaration peut être doté d'une structure déontique valide si l'on prend telle communauté comme référence, et que cette même structure déontique soit nulle et invalide si l'on prend telle autre communauté comme référence. Il en résulte encore que les structures déontiques ne sont pas nécessairement des structures juridiques. Le juridique nous paraît être un sous-ensemble du déontique.

Le voleur peut ainsi faire don de la bague qu'il a volée. Il le peut, puisqu'il le peut si l'on prend comme référentiel déontique la micro-société qu'il constitue avec son amante ; auquel cas l'amante peut aussi voler le voleur en lui dérobant la bague ; ou bien le voleur peut l'échanger avec son amante contre autre chose. Par conséquent, le principe selon lequel on ne peut donner que ce que l'on a reste valable – même parmi une bande de voleurs.

p. 293-295 :

Une considération portant sur la période contemporaine est susceptible de compléter ces remarques. Il existe, en droit français, une obligation alimentaire des parents à l'égard de leurs enfants, et des enfants à l'égard de leurs parents⁵. A cet égard, dans notre société, enfanter, c'est s'obliger, être enfanté, c'est être obligé. Cette obligation a toutes les caractéristiques du t3t, étant exigible et sans contrepartie exigible. Lorsqu'une mère nourrit

⁵ Article 203 du code civil français : « les époux contractent ensemble, par le seul fait du mariage, l'obligation de nourrir, d'entretenir et d'élever leurs enfants ».

son enfant, de ce point de vue, elle fournit un t3t, par lequel elle remplit ses obligations légales. Est-on pour autant fondé à dire que ces transferts nourriciers ne sont pas des dons, mais des prestations dues par la mère au titre de l'obligation alimentaire ?

Avec ce dernier exemple, il semble raisonnable d'envisager que la qualification d'un transfert, dans un cas de ce type, puisse diverger selon le point de vue adopté sur la situation. Il est très plausible que, dans nos sociétés, la qualification des flux nourriciers des parents aux enfants ne se fasse en termes de dû et d'obligation que dans des cas très particuliers, par exemple lorsqu'un cas prend un tour judiciaire en raison, par exemple, d'une accusation portée contre des parents soupçonnés de maltraiter leur enfant. Toutes choses égales par ailleurs, on peut supposer que la conception des rapports intergénérationnels en termes de dette était de même usage : cadre normatif auquel on se réfère occasionnellement pour qualifier et traiter les situations conflictuelles, ou potentiellement conflictuelles ; et auquel on se réfère d'autant moins que la situation n'est pas conflictuelle.

Ce qui implique que l'on ne peut pas se référer aux normes juridiques ou religieuses indépendamment de toute considération sur l'usage concret qui est fait de ces normes, notamment si celles-ci produisent des effets sur la réalité sociale ; ou bien sont au contraire formellement en vigueur mais non appliquées, ou en désuétude, ou inconnues des agents – comme par exemple cela paraît être fréquemment le cas relativement à l'obligation alimentaire à l'égard des ascendants. De même que l'on ne connaît guère de cas, même dans les sociétés ayant développé des discours en termes de dette sur le rapport intergénérationnel, où une comptabilité des prestations d'une génération à l'autre a été effectivement tenue, sans que pour autant la chose puisse être réputée inconcevable, de même il y a peu de cas, dans le monde contemporain, où des parents stockent les preuves attestant qu'ils s'occupent bien de leur enfant, aux fins de prouver qu'il remplissent effectivement leurs obligations légales – sans que, là encore, de telles pratiques soient inconcevables ni même complètement inexistantes.

[...] La thèse ici défendue est qu'il n'y a pas de nécessité telle que les prestations et les transferts des parents à leurs enfants soient ou bien des dons, ou bien des t3t, mais pas les deux à la fois. Car il est possible qu'un même transfert soit qualifiable différemment, selon la perspective que l'on adopte sur lui, c'est-à-dire selon que l'on prend telle ou telle entité sociale comme *communauté de référence*. La qualification déontique des transferts et prestations que tel père ou telle mère fournit à un enfant pourra donc être différente, selon que l'on adopte, pour communauté de référence, la famille en question (alors ces transferts seront vraisemblablement pensés comme des dons), la population ordinaire et la conception des relations familiales qui y prédomine (alors ces transferts seront aussi, selon toute vraisemblance, pensés comme des dons), ou encore la communauté des juristes et magistrats (où ces transferts seront peut-être envisagés sous l'angle des obligations légales, c'est-à-dire comme des t3t).

p. 308-309 :

La réflexion sur la propriété a permis d'élaborer le concept de *communauté de référence*. Cette locution désigne l'horizon social sous lequel on se place (dans la pratique sociale ordinaire comme dans le travail scientifique) notamment pour caractériser les propriétés déontiques d'un transfert. Tel transfert entre deux voleurs aura des propriétés déontiques différentes selon que l'on choisit comme communauté de référence la micro-société qu'ils forment, ou la collectivité en laquelle ils commettent leurs vols. De même, dans nombre de cas, dire d'un transfert qu'il est une taxe plutôt qu'une prédation implique que l'on a choisi comme communauté de référence le groupe des vainqueurs ou des puissants, et non celui des vaincus ou des démunis. Ce dont résulte des conséquences pour l'intellection méthodique des faits sociaux : le choix de la communauté de référence recèle peut-être un élément de nature irréductiblement éthique ou politique, ce qui occasionnera des soucis à tout chercheur désireux de se doter d'un point de vue objectif sur le social. Et la difficulté s'aggrave, si l'on considère qu'il n'y a pas d'alternative plausible à cette situation. Car tout suggère que, sans le choix explicite ou implicite d'une communauté de référence, il n'y a plus aucun moyen de dire quoi que ce soit des propriétés déontiques des transferts. Mais perdre les propriétés déontiques, ce serait du même coup perdre les phénomènes économiques. Telles sont du moins les possibilités que semblent accréditer toutes nos analyses.