

Le don : espace imaginaire normatif et secret des acteurs

André Petitat

Volume 19, numéro 1-2, 1995

[Retour sur le don](#)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015346ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015346ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Petit, A. (1995). Le don : espace imaginaire normatif et secret des acteurs. *Anthropologie et Sociétés*, 19(1-2), 17-44. <https://doi.org/10.7202/015346ar>

Résumé de l'article

Le don : espace imaginaire normatif et secret des acteurs

Les approches structurales dissolvent le don en évacuant le sens et les acteurs. Ceux-ci opèrent dans un espace normatif où le don occupe le pôle positif. Le don « pur », unilatéral, sert de référence au don réciproque, qui lui-même s'oppose à l'échange négocié. Aux quatre objets principaux de nos échanges, les biens, les sentiments, l'influence et les significations, correspondent quatre axes normatifs majeurs, la gratuité par opposition à l'intérêt, l'amour par opposition à la haine, la liberté par opposition à la dépendance, la vérité par opposition au mensonge. Le don réciproque implique nécessairement le non-dit. Cette figure du secret ouvre la porte à d'autres, à l'implicite, à l'ambiguïté, à l'incertitude, et aussi à des intentions négatives cachées. La positivité idéale du don peut donc abriter une négativité secrète, un jeu avec les normes. Cette réversibilité normative virtuelle est la rançon de la conventionnalité des normes et de notre liberté à l'égard des déterminismes biologiques.

LE DON : ESPACE IMAGINAIRE NORMATIF ET SECRET DES ACTEURS

André Petitat



La recherche d'une structure élémentaire des échanges dissout l'objet « don » en éliminant le sens et en évacuant les acteurs. Ceux-ci opèrent dans un espace imaginaire normatif, où le don occupe le pôle positif, une sorte d'*utopos* des échanges. Le don « pur », unilatéral, sert de référence au don réciproque, qui lui-même s'oppose à l'échange négocié.

L'*utopos* des échanges se définit par rapport aux quatre objets principaux des transactions humaines : les biens, les sentiments, l'influence et les significations. La gratuité (par opposition à l'intérêt), l'amour (par opposition à la haine), la liberté (par opposition à la dépendance), la vérité (par opposition au mensonge) donnent au don son cadre normatif idéal et balisent un imaginaire qui sert de cadre d'interprétation, d'évaluation et de classification aux échanges humains en général.

D'un domaine à l'autre des échanges (entre biens et influence, entre sentiments et biens, etc.), il n'existe pas de clef de traduction stable et homogène. L'irréductible hétérogénéité des échanges humains n'est dépassée que de façon locale et approximative, par de fréquentes synthèses rituelles ou ponctuelles définies par les acteurs. Par ailleurs, certains principes normatifs des échanges semblent préserver les intérêts à moyen et à long terme des protagonistes : les vertus publiques ne sont pas nécessairement contraires aux intérêts individuels. Hétérogénéité et semi-intégration assurent une primauté à la logique des acteurs sur la logique du système, qui est toujours partielle et toujours à recomposer.

La frontière inférieure de l'échange-don, quel que soit l'objet de l'échange, obéit à des principes topo-normatifs identiques : laisser le retour au moins partiellement indéterminé, manifester de la générosité, laisser à l'autre un minimum de liberté pour réciproquer, démontrer de la bienveillance et de l'authenticité.

L'échange-don d'objets est rarement confiné à l'objet lui-même, à son utilité et à sa valeur d'échange. L'objet-utilité ou l'objet-valeur est le plus souvent, à des degrés divers, un objet-signe, signe de sentiment, de statut social, de patronage ou de soumission, signe parmi d'autres objets-signes; c'est un objet de synthèse combinant « substances » tangibles et invisibles (biens, influence, etc.) et styles d'échange (degrés de gratuité et d'intérêt, de liberté et d'obligation, etc.). L'échange-don, davantage que l'échange négocié, implique le non-dit, l'implicite, les mots couverts, l'ambiguïté, l'incertitude, bref, différentes figures du secret qui sont appelées par la réversibilité virtuelle des valeurs et des objets-signes, et qui ajoutent une dimension supplémentaire à la complexité des jeux de l'échange.

Les formes du don et des échanges sont innombrables. Proposer une typologie est trop peu, car de multiples classifications sont possibles, selon les intérêts, les perspectives, les connexions à établir avec d'autres phénomènes. Ce que nous pouvons faire, en revanche, c'est indiquer quelles sont les dimensions qui semblent intervenir de façon décisive dans la plupart des formes du don que nous connaissons. Si, comme je l'ai fait dans ce texte, on opte pour une approche centrée sur les acteurs et le sens de leurs interactions, on est conduit à distinguer entre le don unilatéral, le don réciproque et l'échange négocié, entre la négativité et la positivité normative, entre diverses médiations de l'échange. Enfin, des distinctions topographiques et temporelles semblent très importantes également.

En résumé, le don ne saurait être appréhendé en dehors d'un imaginaire normatif des échanges. L'objet offert oscille entre l'objet doué d'une valeur d'usage et d'échange et l'objet signe de sentiment et de pouvoir/hiérarchie. L'ambiguïté et l'incertitude intentionnelles sont encore renforcées par les stratégies non explicites des acteurs et le non-dit inhérent à toute relation oblatrice réciproque.

Le don et la fondation du monde : un espace imaginaire normatif

Les sciences sociales ont bien souvent chargé le don d'une écrasante mission : fonder ou refonder la société. Les religions, à leur manière, en avaient fait autant. En un sens, cette fidélité à la tradition a quelque chose de rassurant; mais pour des scientifiques en recherche de rupture épistémologique, c'est plutôt déconcertant. Certains traits tout au moins de l'imaginaire du don et de l'échange paraissent transhistoriques. Nous, modernes, serions-nous aussi inclus dans une sorte de cercle des échanges fondateurs qui existe déjà dans les microsociétés orales ? Pouvons-nous séparer l'étude du don de l'*utopos* imaginaire qui le fonde, sans du même coup tuer notre objet ? L'idéal type du don doit-il forcément être chargé du rêve inversé de nos rapports d'intérêt, de force, d'attachement, de mensonge ?

Les théories scientifiques du don datent du XX^e siècle. Jusque-là, ce sont surtout les religieux qui parlent du don, en le béatifiant. Je me contenterai d'une brève évocation du christianisme.

Nombre d'historiens ont montré comment les Églises, même protestantes, ont accepté à reculons la marchandise et sa généralisation. Le don de biens, le don de soi, le détachement des choses, le pardon, bref, un idéal de charité oblatrice — incarné par Jésus, illustré par ses paroles, ses gestes et son sacrifice suprême — ont été offerts en idéal aux fidèles, comme un reflet de la Cité de Dieu.

Avant même l'avènement des marchés modernes, Jésus chassait déjà les marchands du temple; sauf en cette occasion significative, il renonçait aussi à la force et proclamait l'amour et son inépuisable générosité. En dehors de ces chemins idéaux, point de salut. Dans les représentations chrétiennes, l'univers lui-même est un don de Dieu, de même que la vie. Le monde terrestre ne saurait fonctionner sans les flux continuels du don entre Dieu et les hommes (don du Saint-Esprit), et entre les hommes eux-mêmes (vertu théologique de la charité). Un monde sans le don de la grâce est un

monde perdu, inerte. Le don transcendantal est ce qui anime le monde; il est son âme; il est le *moteur*, indistinct du premier moteur de l'univers.

Pour Thomas d'Aquin (1990), par exemple, le don est essentiellement gratuit. Toute prestation faite en vue d'un retour est d'office exclue du don. De plus, celui-ci est animé d'un amour de bienveillance, fondé lui-même sur la vertu de charité. Enfin, le don est libre par essence, affirmation spontanée, exercice du libre arbitre; il exclut ainsi le geste commandé par la loi, la coutume ou la volonté d'autrui : « Il y a don au sens propre quand il y a donation sans retour [...]. Or, la raison d'une donation gratuite est l'amour; pourquoi donnons-nous gratuitement une chose à quelqu'un ? Parce que nous lui voulons du bien [...]. On voit donc ainsi que l'amour constitue le don premier, en vertu duquel sont donnés tous les dons gratuits » (t.1 : 419).

Ces quelques mots sur des développements théologico-philosophiques très complexes (Bergamo 1992) suffiront pour montrer combien les parentés sont grandes avec certaines théories scientifiques. Chez Thomas d'Aquin, le don se présente comme la métaphysique de l'échange; il dessine, dans les quatre champs principaux des échanges, l'idéal à atteindre, le sens de la perfection. Idéal et idéal type sont confondus.

Le livre de Jacques Derrida (1991) entreprend de renouveler cette métaphysique de l'échange. Les analogies sont nombreuses avec saint Thomas. Le don est gratuit : toute idée de retour l'annule; il est générosité, perte, consommation pure et luxueuse, démesure, non-équivalence. Derrida est particulièrement radical sur ce point, jusqu'à faire de l'oubli du don et de la non-représentation du don des conditions de base d'une relation qui doit rester un événement advenant dans un « instant paradoxal ». Thomas d'Aquin plaçait la barre moins haut, se bornant à demander la dominance de la gratuité sur les dimensions intéressées.

Le don est aussi liberté : toute contrainte le dénature; il est spontanéité pure, surprise, « coup de don », folie, déraison, hasard, ivresse. Le surmoi, la contrainte intériorisée sont reniés, précisément afin d'atteindre à la pure spontanéité du sujet. En revanche, la rhétorique de l'amour est largement absente. Le sujet de Derrida n'agit pas par amour de l'autre, ni par amour de l'humanité et encore moins par amour de l'autre comme substitut de Dieu. S'il aime, c'est en partageant l'ivresse et la fumée, dans le hasard et le désordre, dans la folie et la déraison, dans l'oubli, ne conservant que de simples traces de l'ineffable. Le don est une sorte de débordement, un excès libre et gratuit en direction de l'autre. Donner est décrit sans égard pour le recevoir et à l'exclusion du rendre¹.

Ce don qui, paradoxalement, pour exister, ne doit pas être pensé comme don, est cependant au principe de son contraire, le cercle de l'échange, le cercle de la circulation économique, du calcul, de la précision, de la raison, du hasard contrôlé, de l'ordre, du sacrifice intéressé, de la symétrie, de l'équivalence et de la mémoire. Le débordement du cercle par le don renvoie à une extériorité transcendante « qui met le cercle en

1. En cela, Derrida rejoint certains des aspects les plus modernes du don. La conception de Jean Duvignaud (1977), centrée sur la fête, le jeu, le rêve, comporte plusieurs analogies avec celle de Derrida.

marche », qui donne son mouvement à l'économie. Le don est le premier moteur de l'échange, comme chez saint Thomas. Il est l'ange qui anime le monde².

Tout se passe comme si nous devions, pour penser le cercle des échanges, construire un contraire; peu importe que ce contraire soit une pure « extériorité ineffable », un paradis perdu ou un paradis à construire. On ne peut penser le monde dans l'identité, mais uniquement en posant la différence, une différence immédiatement normative, sous la tension du bien et du mal, de la liberté et de la contrainte, de la générosité et de l'égoïsme³.

Le paradis perdu : nostalgie du communautaire et critique de l'utilitarisme

Marcel Mauss (1985), comme la plupart des théoriciens du don, a hérité des perspectives religieuses sur le don et il s'est appliqué à les séculariser. Son mérite principal, sur le plan rationnel, est d'avoir incarné la métaphysique de l'échange dans un don « archaïque ». Selon Mauss, cet échange-don est à la fois libre et obligatoire, gratuit et intéressé, source de paix opposée à la guerre; il se présente comme une intégration des dimensions symboliques et pratiques en un « phénomène social total ». À mi-chemin entre ciel et terre, le don maussien est une sorte de configuration intermédiaire entre l'échange intéressé, obligatoire, froid et individuel et l'échange-don libre, gratuit, chaleureux et collectif. La nostalgie du communautaire remplace la métaphysique du don. L'échange-don, dominant dans les petites sociétés orales symétriquement ordonnées, dessine l'horizon passé et futur des sociétés humaines, horizon éternel troublé passagèrement par un capitalisme utilitaire sauvage : « Le système que nous proposons d'appeler le système des prestations totales, de clan à clan [...] forme le fond sur lequel s'est détachée la morale du don-échange. Or il est exactement, toute proportion gardée, du même type que celui vers lequel nous voudrions voir nos sociétés se diriger » (Mauss 1985 : 264). Le passé est notre avenir : « Qu'on adopte donc comme principe de vie ce qui a toujours été un principe et le sera toujours : sortir de soi, donner, librement et obligatoirement » (*ibid.* : 265).

La leçon de morale de Mauss dessine un compromis : entre l'individu et le groupe, le calcul et la générosité, la spontanéité et la contrainte, la guerre et la paix. Elle est tissée dans les contraires et les paradoxes caractéristiques de toute vie en société : « Cette morale est éternelle; elle est commune aux sociétés les plus évoluées, à celle du proche futur et aux sociétés les moins évoluées que nous puissions imaginer. Nous touchons le roc » (*ibid.* : 263-264).

2. Cette idée du don moteur se retrouve chez Georges Bataille, sous la forme du don-sacrifice régénérateur, où l'on consume « intensément, luxueusement, l'excédent d'énergie », pour nier l'objectivation de soi et du monde et retrouver l'insaisissable, « la poésie, la profondeur ou l'intimité de la passion », ou encore, pour lever « la pesanteur introduite [...] par l'avarice et le calcul froid de l'ordre réel » (1967 : 99).

3. Nombre d'auteurs (Boltanski 1990; Duplex 1990; Jankélévitch 1967) situent également le pardon dans une sphère extérieure à la justice, hors du symbole de la balance, c'est-à-dire de l'équivalence. « Don gracieux de l'offensé à l'offenseur », le pardon pourrait affronter l'impardonnable, maintenir et restaurer la paix communautaire. L'axe normatif qui est ici privilégié est celui de l'amour par opposition à la guerre, à la haine, à la rancune.

Le « roc », « ce qui a toujours été », se trouve comme par hasard entre l'idéal du don religieux et la dure réalité des échanges humains livrés aux appétits individuels, appétits particulièrement aiguisés dans la jeune société industrielle. Pour les métaphysiciens, ce compromis bâtard détruit évidemment l'objet de leur construction. Parler d'échange-don est contradictoire puisque le don est la limite extérieure de l'échange, la non-équivalence spontanée. Selon Derrida, Mauss « parle de tout sauf de don » (1991 : 39). En ce qui nous concerne, notons que les dimensions morales de la métaphysique de l'échange se retrouvent dans l'échange-don de type communautaire. Ce dernier est alors tout indiqué pour cristalliser des sentiments de nostalgie critique ou d'utopie transformatrice, pour prétendre à un rôle de modèle et de moteur dans la réforme de la société moderne.

La *Revue du M.A.U.S.S.*, dans le contexte d'une crise profonde de l'idéologie marxiste, a repris le flambeau de l'antiutilitarisme. La continuité avec le maître spirituel est tout à fait remarquable, avec une ambition louable — partagée par de nombreux sociologues et économistes américains — de faire sortir le débat des microsociétés orales et d'envisager le don dans les sociétés contemporaines. Les dernières livraisons témoignent d'une ouverture prometteuse des intérêts et des positions théoriques.

L'héritage maussien transparait dans l'engagement normatif avoué de nombreux articles : le don est perçu sinon comme une alternative, du moins comme un contre-poids à la centralisation-redistribution opérée par l'État et à la dépersonnalisation-aliénation du marché. Cette revitalisation du communautaire, doublée d'une ouverture timide aux réseaux anonymes du don contemporain, représenterait un remède à certains maux des sociétés modernes. Ces maux ont pour origine l'inflation des choses et des bureaucraties, et comme symptôme l'asphyxie des relations humaines durables et authentiques. Comme le disent J.T. Godbout et A. Caillé (1992 : 309), « le moderne pseudo-émancipé du devoir de réciprocité, croulant sous le poids de ce qu'il reçoit sans rendre devient un grand infirme et sa sensibilité le rend incapable de supporter les rapports humains. Un être vulnérable [...] fuyant le cycle donner-recevoir-rendre de peur de se faire avoir, aseptisant le cycle en rapports unilatéraux, objectifs, précis, calculables, mécaniques, prédéterminés, comptables, explicites, objectivés, froids... ». Le don, parce qu'il nous engagerait envers l'autre de façon subjective, floue, organique, libre, gratuite, chaleureuse, ludique et amoureuse, constituerait un antidote aux aspects les plus négatifs de la vie moderne.

Le thème du don rédempteur est aussi présent dans le beau livre de Lewis Hyde (1983). C.A. Gregory (1983) et Serge Kolm (1984) adhèrent aussi, à des degrés variables, à cette vision où l'échange libre, gratuit et chargé de liens interpersonnels positifs est présenté comme une alternative à notre univers froid de la marchandise et de l'État. Voici ce que dit John T. Noonan du don parfait : « Un don est l'expression d'une affection personnelle, d'un certain degré d'amour [...]. Plus il est réussi, plus il reflète l'identification du donneur et du receveur. L'importance de ce qui est donné est non pertinente [...]. Aucune obligation n'est imposée au receveur [...]. Qu'une coercition puisse être attachée au cadeau apparaît répugnant au donneur » (1984 : 695; ma traduction).

James Carrier (1990) a tenté une interprétation de ce qu'il appelle l'idéologie du don. Pour lui, le don libre est comme un écho au marché où règnent les contrats libres

et non contraints. La gratuité elle-même reflète une tendance à se détacher des objets propres à un monde industriel et marchand, tendance bien incarnée dans le romantisme qui subordonne l'univers des objets à l'imaginaire. Enfin, la révolution industrielle a opéré une distinction entre le don et les transactions économiques, de telle sorte que le renforcement des relations interpersonnelles est devenu le seul objectif assignable au don.

Ainsi, certaines caractéristiques normatives du don, relatives à la liberté, à la gratuité et à l'authenticité relationnelle, prendraient directement racine dans le capitalisme lui-même; l'idéologie du don serait une sorte d'inversion du fameux fétichisme de la marchandise. Cette analyse est attirante et montre les limites de l'opposition entre échange-don et échange-marchand. Là où certains croient entrevoir une alternative au capitalisme, on pourrait bien trouver aussi une expression de tendances profondes du capitalisme lui-même...⁴.

Le seul inconvénient de ce type d'analyse est qu'il ne rend pas compte de Thomas d'Aquin ni de ceux qui l'ont précédé (Platon, Aristote, Sénèque...), bien avant la révolution industrielle. Et pourtant, gratuité, liberté, amour et vérité étaient déjà de la partie. Avec des définitions différentes bien sûr, une enveloppe religieuse notamment. Mais on pourrait se demander jusqu'à quel point la sécularisation des représentations a modifié le fond des choses : le don libre et gratuit ne reste-t-il pas plus noble que la vulgaire transaction marchande ? L'amour des personnes ne domine-t-il pas encore, dans l'idéal, l'amour des choses ? Le sacré reste du côté du don, de l'amour et de l'eau fraîche. Plus que jamais peut-être. Évidemment, en donnant généreusement, nous ne nions pas exactement les mêmes choses que saint Thomas : lui pensait à la tyrannie des seigneurs et à la cupidité des marchands, nous pensons plutôt à l'oppression grise de la bureaucratie et à la rapacité polie des multinationales et des banques. Mais qu'importe ! Les dimensions normatives générales du don semblent transcender les modes de production. La permanence de certains traits des microéchanges quotidiens y est certainement pour quelque chose.

Résumons en disant que, à la suite de Mauss, la plupart des anthropologues et sociologues — nous verrons les exceptions ultérieurement — ont opté pour une définition médiane (médiocre diront les métaphysiciens) qui combine les traits du don « pur » avec les traits les plus communs de l'échange. Notons aussi que les définitions du don sont immédiatement normatives et qu'elles se chargent souvent d'une nostalgie communautaire. Ceci nous pousse à poser la question : est-il possible et légitime de définir le don en dehors des dimensions normatives de l'échange ? Peut-on, uniquement à partir de critères objectifs, rendre compte de la distinction entre don et échange négocié⁵ ?

4. On pourrait ajouter que le marché introduit des échanges massifs avec des inconnus, des étrangers; or, une des caractéristiques du don moderne est précisément l'anonymat ou l'échange avec des « étrangers » (voir la notion américaine de « gift to the strangers »). De façon analogue, le syndrome bureaucratique marque les organismes charitables eux-mêmes.

5. Je n'ai évoqué que la face positive de la fondation du monde. René Girard (1982) a entrepris de révéler comment le don négatif serait au principe de l'ordre social. Selon lui, la société de la guerre de tous contre tous retrouverait la paix et la positivité du don en chargeant une victime innocente de toutes les causes du mal, en l'exterminant et en la sacrifiant simultanément. Or, il n'est pas sans intérêt de remarquer que ce crime est libre (pure spontanéité de la foule), gratuit (la victime est innocente, du

Structures et normes des échanges

Claude Lévi-Strauss (1973) nous propose un angle d'attaque qui permet d'esquiver la question de la normativité. Sous les représentations conscientes, religieuses, mythologiques, il découvre des structures binaires, des réseaux d'oppositions inconscients. Les acteurs ne font que broder du sens, avec luxuriance et imagination, sur des canevas nécessaires, des structures *a priori* dont il faut chercher l'origine dans l'esprit humain lui-même. Lévi-Strauss abandonne les boursouflures du sens pour s'en remettre à la transcendance naturelle des formes.

L'élève de Marcel Mauss, en évacuant les acteurs et leurs représentations pour ne s'intéresser qu'aux structures inconscientes, annule le sens et l'originalité de l'*Essai*. Chez Mauss, les acteurs donnent, reçoivent et rendent selon des règles du jeu qu'ils inventent, qu'ils respectent ou trahissent. D'où l'insistance sur la morale. C'est aussi par un effort *raisonnable* que les acteurs dépassent la guerre pour se livrer aux jeux pacifiques du don.

Le regard de Lévi-Strauss porte au-delà de l'agitation consciente des humains; il se situe à un très haut niveau de généralité. Peu importe à ce niveau que l'on donne la mort ou la vie, que l'on échange des femmes ou des cadeaux. La distinction entre don et échange s'effondre. Il n'y a plus que des structures élémentaires de l'échange. Les dimensions normatives du don sont évitées, mais au prix de la liquidation de la problématique du don elle-même. Dans les sciences sociales, comme on le sait bien, plus la visée et le propos deviennent généraux, plus ils deviennent vagues et plus aussi ils ont de peine à rejoindre les centres d'intérêt des acteurs humains. Et ceci d'autant plus si les structures échappent à l'action humaine. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles la grande vague structuraliste s'est perdue dans les sables. En bref, la solution lévi-straussienne débouche sur une dissolution de notre objet. Existe-t-il d'autres approches qui permettraient de distinguer *objectivement* le registre du don du registre de l'échange marchand ou négocié ?

Réciprocité différée et non négociée

Plusieurs auteurs ont été frappés par le fait que le don se présente rarement comme réciprocité immédiate, alors que dans l'échange négocié le transfert réciproque des valeurs est la plupart du temps simultané. D'où la tentation de définir le don comme réciprocité différée non négociée. Mais cette définition est boiteuse, car les ambiguïtés surgissent à propos des trois termes.

Voyons d'abord la dimension temporelle. Prenons par exemple un échange de cadeaux autour du sapin de Noël : faut-il exclure cet échange simultané du domaine oblatif ? Faut-il aussi écarter la parabole de l'échange-don du vin racontée par Lévi-

moins pour le théoricien) et haineux (sentiment purement négatif). Le renversement n'opère que sur une dimension, celle des sentiments. René Girard passe de la haine la plus folle à l'amour réciproque grâce à la mort de la victime innocente. C'est au prix de cette étrange alchimie que le Mal absolu peut se présenter comme candidat à la fondation du social. Sur un plan plus directement anthropologique, Pierre Clastres (1980) a également mis le don négatif au principe de l'ordre social, en affirmant que le jeu de la guerre intertribale était la condition de l'ordre interne de chaque tribu (sur les rapports du don négatif et du don positif, voir l'intéressant article de Josée Lacourse, 1987).

Strauss ? L'échange de cadeaux entre chefs d'État ? Le bouquet de fleurs ou la bouteille de vin lors de l'invitation à un repas ?

Du côté des relations marchandes, quantité de contrats ne sont pas immédiatement exécutés. La question des délais de livraison et de paiement occupe parfois le cœur des négociations. Une longue série d'engagements successifs lie souvent acheteurs et vendeurs dans une confiance réciproque. L'absence de contrats à terme et du crédit sous toutes ses formes étoufferait inmanquablement l'économie, qui se présente comme un ensemble d'engagements temporels négociés.

Il nous faut donc préciser que le temps différé du don échappe au négoce, ce qui reste un critère objectif. Cependant, nous butons sur un autre problème, qui est celui de la liberté des partenaires. Car il arrive fréquemment que la coutume se charge d'imposer les moments d'une contre-prestation (lors d'une naissance, d'un mariage, d'un anniversaire, d'une fête annuelle, etc.). Faut-il accepter ces contraintes ? Ou faut-il, au nom de la liberté et de la spontanéité, exclure du don les échanges rituels obligatoires de cadeaux ? Ne pas faire de cadeau de Noël ou d'anniversaire à son conjoint peut avoir de fâcheuses conséquences. Si nous passons les délais, les sanctions pourraient être aussi désagréables que dans un contrat marchand, même si elles n'étaient pas prévues dans le contrat de mariage. Comme on le voit, la question du temps nous contraint assez rapidement à introduire des considérations normatives, notamment sur la liberté et la générosité avec laquelle les partenaires disposent de leur temps et de celui d'autrui.

Mais venons-en à la notion de réciprocité. Dans tout échange, il y a une forme ou l'autre de réciprocité. Dans l'échange marchand, le prix du marché vient établir une sorte d'équivalence objective entre les partenaires. Ceux-ci négocient, mais dans une fourchette assez restreinte, en mettant peut-être à profit des conditions et des besoins locaux particuliers. En l'absence de marché et de monnaie, dans le troc, la détermination des valeurs échangées est souvent soumise à la coutume qui s'est installée au cours des ans. Même chose dans la petite production urbaine artisanale, où les produits s'échangent selon des ordres de grandeur localement élaborés. Les processus de construction des équivalences de valeur diffèrent, mais chaque fois la décision des partenaires s'effectue dans un cadre, qui est le produit lui-même d'innombrables interactions.

Disons-nous pour autant que la réciprocité négociée aboutit à un échange d'équivalents ? Poser cette question revient à soulever le problème de l'égalité. Le prix local coutumier des produits artisanaux et des produits de la campagne environnante cache-t-il une exploitation, un échange inégal ? Le salaire « usuel » du travailleur immigré au noir n'est-il pas marqué par l'insécurité de son statut ? Et si toute asymétrie de pouvoir débouchait quasi inévitablement sur un échange inégal sanctionné par la coutume locale ? Cela signifierait que derrière quantité de transactions négociées se cache un don « extorqué », c'est-à-dire une spoliation secrète, un vol plus ou moins masqué comme le disaient si bien Proudhon à propos de la propriété, Marx à propos du salaire et, plus près de nous, Samir Amin à propos des échanges Nord-Sud.

Du côté de la réciprocité non négociée, la question de l'équilibre ou du déséquilibre des prestations se pose également, avec plus d'acuité encore. Selon notre idéal, le don pur est un geste unilatéral, sans réciprocité, effectué hors de la problématique de l'équivalence. Il s'ensuit que la notion de réciprocité différée et non négociée rate le

don dans ce qu'il a de plus authentique, selon les normes en cours depuis des siècles. Voilà qui est gênant : soit nous déclarons qu'il n'y a pas de don sans réciprocité, et nous éliminons notre idéal du don, soit nous déclarons qu'il existe des dons sans réciprocité, libres et gratuits, et alors notre tentative « objectiviste » s'arrête là.

Poursuivons malgré tout notre chemin, par simple curiosité. Prenons l'exemple des services réciproques dans l'imaginaire de la féodalité. Dans la représentation ternaire de l'ordre social, les uns prient, les seconds guerroyent et les autres travaillent. Cette construction oblativiste, où chacun tour à tour donne et reçoit, nous apparaît présentement singulièrement asymétrique et même mensongère; les fréquentes « émotions populaires » d'alors indiquent qu'une fraction de la population n'était pas entièrement dupe. Ainsi, certaines représentations du don peuvent, avec le temps, se révéler n'être que des masques de l'exploitation (Gouldner 1960). C'est ce que des analyses critiques du sacrifice de soi dans un contexte familial (don de la mère) ou patriotique (mourir pour la patrie) ou religieux (martyrs de la guerre sainte) tendent à dénoncer⁶.

Allons-y d'un autre exemple encore, celui de l'impôt : l'État oblige le citoyen à lui verser telle fraction de ses revenus, en vertu de quoi ce même citoyen pourra jouir de différents services publics. La réciprocité est aussi différée et non négociée, mais cette fois dans le sens d'imposée. On sait combien le problème de l'équivalence, de la justice et de l'exploitation est complexe dans l'immense centralisation-redistribution opérée par l'État. Je ne m'y arrête pas. Posons simplement la question : pourquoi un don légalement obligatoire n'est-il pas un don, au moins partiellement ? Et si nous sommes contraints par la coutume de faire un cadeau de Noël à nos enfants, est-ce encore un don ? Et si toute obligation de retour annule le don, que reste-t-il des circuits du don ? Peu de choses, surtout dans l'optique moraliste de Mauss. Ne subsiste plus alors que le don unilatéral, parfaitement libre et dégagé de toute obligation de réciprocité.

En conclusion, il faut admettre *l'impossibilité de donner une définition topographique objective de l'échange-don*. La réciprocité différée non négociée admet des échanges de nature très différente, tout en excluant le don pur, unilatéral. Les échanges-dons renvoient à plusieurs schémas topographiques (Racine 1986), que l'on doit combiner aux dimensions normatives de l'échange pour parvenir à une typologie cohérente.

Parler d'échange unilatéral a quelque chose de contradictoire, parce que l'unilatéralité exclut l'échange. Il est vrai que là où il y a absence d'un bien rendu pour un bien reçu, il pourrait y avoir des retours sous forme affective, « politique » ou symbolique. D'un contenu à l'autre de l'échange, des traductions subjectives ou semi-objectives interviennent sans cesse. C'est la raison pour laquelle les métaphysiques de l'échange insistent tellement sur les conditions de l'unilatéralité, c'est-à-dire sur la liberté des acteurs, sur leurs mobiles bienveillants et leur authenticité sans faille. Ce qui est donné de la main gauche ne saurait être repris de la main droite. Les glissements cachés d'un registre à l'autre des échanges sont verrouillés. La vérité du don exclut qu'une exploi-

6. Il y a toute une réflexion à approfondir sur les rapports du don et du marché (Berthoud 1991; Nicolas 1986). Ce n'est pas un hasard si les sociétés charitables ont connu une véritable explosion lors de la révolution industrielle. Ce don complémentaire du marché, on le retrouve dans l'aide au Tiers-Monde, surtout dans l'aide officielle, assortie de conditions propres à maintenir les pays du Sud dans le jeu inégal des échanges internationaux.

tation se cache derrière un discours mensonger. La spontanéité interdit l'extorsion par la force. La vraie gratuité exclut les calculs, ceux-là mêmes qui d'ordinaire empruntent son masque.

Une théorie du don faisant l'économie du don unilatéral est difficilement imaginable. Car le don réciproque lui-même, dans les écarts autour du point pivot de l'égalité, a besoin de l'unilatéralité positive et négative pour être pensé. Il y a là une exigence cognitive incontournable, qui informe la topologie immédiatement normative du don.

En même temps nous savons bien que derrière tout don se cache presque toujours un intérêt, ne serait-ce que l'amélioration de l'image de soi devant soi, ou le sentiment d'avoir célébré ses croyances religieuses ou humanitaires. Mais le passage à la limite, jusqu'à un être tellement éthéré qu'on se demande s'il fait encore partie de la société, devient un moment inévitable de la pensée du social. Les marges impalpables, les anges, ne sont pas réellement le moteur central, pratique de nos échanges, mais *eux seuls ouvrent un espace imaginaire*, traversé par des axes qui servent de référence aux acteurs. L'échange ne tire pas de l'unilatéralité son énergie, mais une sorte de volume où peuvent se déployer les significations. *À ce titre, on peut désigner le don unilatéral comme l'opérateur symbolique des échanges, car il fonde, dans son extravagance, l'espace imaginaire proprement humain de l'échange.*

L'*utopos* balise les confins flous du *topos* des échanges. Avant d'indiquer plus précisément les axes de référence de cet imaginaire, il nous faut encore apporter quelques précisions sur l'acteur, l'objet et le « système » du don. Certaines dimensions nous semblent particulièrement importantes : la question de la totalité, le glissement de l'objet vers l'objet-signe et la dimension du secret.

Les échanges comme système ou totalité

Pour ceux qui comme nous s'intéressent au don d'objets et de services, il importe de savoir jusqu'à quel point nous sommes autorisés à traiter cette question séparément des échanges d'influence, d'affects et de signes. Marcel Mauss parlait du don comme d'un « système des prestations totales », où tous ces aspects étaient intégrés : politesses, festins, rôles, services militaires, femmes, enfants, danses, fêtes, foires. Cette petite formule renvoie à deux aspects différents de la réalité : 1) un aspect *formel*, qui correspond à la recherche d'une uniformité dans les moments et la dynamique du don — donner, recevoir, rendre, coiffés d'une morale religieuse — et 2) un aspect *substantiel*, concerné par le passage d'un contenu des échanges à un autre. Abordons l'un et l'autre aspect en commençant par le second.

Que l'on puisse comparer des biens profanes à d'autres, le troc et le marché nous persuadent aisément de cette possibilité. Partout les sociétés ont institutionnalisé des modes de traduction de la valeur des objets. Avec une sérieuse réserve cependant : certaines choses, sacrées notamment, ne s'achètent ni ne se vendent; elles sont d'emblée placées dans un autre registre.

D'un registre à l'autre des échanges, les exemples ne manquent pas où l'on « achète » les bons sentiments de quelqu'un par des présents et des compliments, où le pouvoir est obtenu contre un plat de lentilles, où le discours emporte les réticences et endort la méfiance, où le meurtre peut s'éponger contre du bétail. Cependant, même si

les passerelles d'un domaine à l'autre sont fréquentes, on ne rencontre pas de systèmes de traduction doués de l'objectivité du marché. Certaines dispositions juridiques prévoient des dédommagements pour coups et blessures, pour atteintes à l'honneur et à la réputation. Tel système traditionnel de vendetta prévoit qu'un chef vaut de nombreux hommes, qu'un homme vaut deux femmes et un nombre variable d'animaux domestiques (Verdier 1987). Dans la famille, qui reste le lieu principal de l'échange-don en situation de face à face, les normes du juste et de l'injuste comportent des parts importantes de subjectivité et de singularité (Kellerhals, Coenen-Huter et Modak 1988; Kaufman 1990).

Nous dirons qu'il existe un certain nombre de clefs de passage socialement réglées d'un niveau d'échange à l'autre, mais une part beaucoup plus grande encore des prestations réciproques est laissée à l'appréciation des partenaires, à l'invention de règles du jeu locales, familiales, interpersonnelles. En ce sens, il n'existe pas un système de prestations totales, mais une profusion de prestations réciproques aux barèmes de traduction variables (Bloch, Buisson et Mermet 1991).

L'hypothèse la plus vraisemblable est celle de l'impossibilité d'une monnaie d'échange unifiée qui intégrerait de façon homogène — totalitaire — les registres du sentiment, des biens, du pouvoir et des signes. Au contraire, au point de départ, nous devrions plutôt reconnaître *l'hétérogénéité fondamentale des quatre dimensions des échanges humains*. La construction des traductions-passerelles est l'objet permanent de l'invention des règles du jeu. Les échanges sociaux ne forment pas un système, mais ils s'articulent au contraire autour de l'impossibilité d'une règle des règles qui transcenderait l'hétérogénéité de base des échanges. La diversité infinie des sociétés et des jeux de l'échange procède de cette hétérogénéité irréductible⁷.

Si les totalisations, comme traductions l'une vers l'autre des substances échangées, sont toujours partielles, locales et en partie subjectives; si elles offrent par conséquent peu de prise à une analyse à la recherche de « systèmes » ou de régularités, qu'en est-il des approches transversales, plus formelles, soit dans le sens des structures, soit dans le sens des acteurs ?

Nous avons vu comment l'approche trop générale de Lévi-Strauss aboutissait à dissoudre l'échange-don dans des structures élémentaires universelles. Mauss procède de son côté à partir d'acteurs moraux. La totalisation du « donner-recevoir-rendre » s'appuie sur des représentations symboliques transcendantes par rapport aux individus, de nature magico-religieuse, garantes d'échanges à la fois pacifiques et raisonnables.

7. Sociologues et anthropologues, historiens aussi, font face au défi redoutable de construire et reconstruire des totalités frappées d'un certain degré d'hétérogénéité inintégréable. Les spécialistes des échanges politiques — ou économiques ou affectifs ou symboliques — ont la partie plus belle, mais ils encourent le danger de ne pas tenir compte des domaines voisins. Il s'ensuit un degré plus ou moins fort d'irréalité, d'artificialité. Une théorie des échanges politiques aboutira à des typologies formelles de gouvernement, de pouvoir, d'autorité; des expériences sur l'influence comme celle de Ash, de Milgram ou de Moscovici révéleront des tendances dont la neutralisation dans la complexité quotidienne nous est mal connue. De même, les théories économiques, les théories des affects et celles des signes ont tendance à se développer sur soi et à ignorer les effets de leur inclusion dans une totalité, même semi-intégrée. Inversement, anthropologues et sociologues, en appréhendant la totalité, seront tentés par divers réductionnismes méthodologiques ou ontologiques, en direction de l'économie, du désir, des rapports de force ou encore des idées ou des signes.

Mauss part du principe que l'égoïsme individuel pousserait à ne pas rendre le don, ce qui minerait le circuit et qui déboucherait sur la violence. *L'esprit du hau*, en garantissant le retour, joue un rôle raisonnable; on peut dire qu'il représente la manifestation primitive de la Raison contre la violence guerrière (voir l'opposition entre raison et sentiment, Mauss 1985 : 278).

Cette opposition entre égoïsme individuel et bonheur commun n'a plus cours aujourd'hui de la même manière. Les approches individualistes, stratégiques et interactives ont, en partie du moins, renouvelé cette problématique (Boudon 1983, 1991; Baechler 1975; Chazel 1992). Si l'agrégation et la composition des comportements égoïstes ne débouchent pas toujours sur des phénomènes collectifs souhaitables, les comportements dits altruistes ne sont pas nécessairement contraires aux intérêts individuels, du moins dans les relations durables en face à face. Par exemple, si l'on en croit les travaux d'Axelrod (1992), les stratégies non coopératives et rancunières obtiennent à la longue des résultats nettement moins bons que les stratégies qui démontrent dès l'abord une ouverture coopérative, suivie d'une non-coopération en réplique à une non-coopération. *En l'absence de toute morale transcendante et de toute autorité supérieure*, la stratégie dite « donnant, donnant » est la plus raisonnable individuellement.

En ce cas, une éventuelle morale coopérative, au lieu d'avoir pour fonction de réprimer les égoïsmes individuels, ne ferait au contraire que les sauvegarder. Le libéralisme prétendait réconcilier égoïsme privé et bien public, Axelrod signale une convergence possible entre vertu publique et égoïsme privé. D'une génération à l'autre, on apprendrait à l'enfant à sauvegarder ses intérêts propres au nom des intérêts de tous, c'est-à-dire au nom de règles de coopération que chacun a intérêt à observer. La réalité est évidemment plus complexe que des simulations sur ordinateur qui évitent les asymétries de pouvoir, de sentiments, etc. Mais Axelrod ouvre une voie intéressante, à partir du fameux dilemme du prisonnier qui nous faisait désespérer de l'humanité. En certains cas tout au moins, nous aurions intérêt à être vertueux, sans simuler la vertu. *Certaines dimensions axiologiques récurrentes ne sont peut-être que la cristallisation des règles du jeu les plus intéressantes à long terme pour des individus en relation réitérée*. Ces règles nécessiteraient un apprentissage, car l'enfant, tant d'un point de vue affectif que cognitif, est d'abord centré sur lui-même avant de pouvoir prendre la relation (et d'autant plus la relation réitérée et ses conséquences à long terme) en considération.

Le travail remarquable de Richard Titmuss (1970) sur le don du sang permet de prolonger ces réflexions. Cet auteur s'est demandé s'il fallait acheter et vendre le sang ou au contraire le donner et le recevoir. Il a constaté, pour ce bien particulier — que chacun ne peut donner qu'en quantité réduite à intervalle assez long —, une nette supériorité du don par rapport au marché. Celui-ci accentue les inégalités — ce sont les plus pauvres qui vendent leur sang —, multiplie les risques de maladies infectieuses — les pauvres sont en moins bonne santé —, efface tout sentiment de solidarité communautaire, nationale ou internationale. Au contraire, le système du don incite les riches à donner autant que les pauvres, diminue la fréquence du sang contaminé, engage à la solidarité et à la générosité.

Le « circuit » du sang est très particulier, puisque les retours vers les donneurs et leurs proches sont aléatoires — accidents de santé imprévisibles — et qu'une partie des receveurs ne donnent jamais leur sang. Unilatéralité, circuit aléatoire, absence de face à face et d'interconnaissance entre donneurs et receveurs caractérisent le don du sang, qui se présente donc comme plus gratuit et plus libre que l'échange-don décrit par Mauss. Le renfort moral de la réciprocité — magico-religieux dans l'*Essai* — a-t-il encore sa place, et sous quelle forme, dans ces équilibres aléatoires ? Faut-il invoquer une morale de l'unilatéralité ? À l'« hyperutilitarisme » du monde moderne correspondrait une sorte d'« hyperdon », déjà esquissé dans la charité religieuse⁸.

Malheureusement, Titmuss s'est contenté d'opposer l'intérêt individuel, identifié au marché, à ce qu'il appelle l'altruisme, penchant « naturel » dont il plaide les possibilités d'expression, en suggérant l'interdiction de la vente de sang. On voit mal en quoi tout intérêt individuel serait absent du don du sang, surtout dans une situation où l'achat et la vente de sang, une denrée rare et précieuse pour la survie, sont interdits. Pour reprendre l'argument d'Axelrod, on peut faire l'hypothèse que l'altruisme invoqué par Titmuss exprime des intérêts individuels anticipés et décentrés. Mais chacun n'aurait pas la même capacité d'anticipation, ni la même vision globale des allers et retours; et personne n'a avantage à désirer un retour rapide, associé à l'accident et à la maladie.

Seules des simulations et des analyses approfondies des représentations des donneurs, des non-donneurs et des receveurs, notamment en période de pénurie, alors que des vies sont menacées, pourraient éclairer la conciliation indirecte, statistique, anonyme — médiatisée par des collectes, des encouragements locaux et des pressions amicales, stimulée par les besoins des proches, dramatisée par les campagnes télévisées — entre les idéaux altruistes et l'intérêt de chacun à voir fonctionner en cas de nécessité imprévisible un système qui est comme une assurance-sang libre et volontaire. L'étude de l'imaginaire de la circulation oblatrice du sang, très incomplète chez Titmuss, reste à faire.

Il faut dire aussi qu'un tel système ne représente pas une innovation totale, mais qu'il emprunte ses principes à des modes de circulation des biens qui sont devenus courants dans le monde moderne. Le schéma du circuit aléatoire est proche de celui des assurances mutuelles et de la pensée mutualiste en général; quant au schéma de l'unilatéralité présent dans le don du sang, il évoque la charité anonyme institutionnalisée, système pluriséculaire auquel les campagnes médiatiques ont donné une nouvelle définition, plus ludique, plus émotive, moins moraliste et religieuse (Petitat 1989, 1991). Remarquons à ce propos que le non-donneur est souvent, non pas un « voyageur sans ticket », mais quelqu'un dans l'impossibilité de donner (âge, santé, grossesse). La tentation de voyager sans ticket mériterait une analyse particulière, qui serait très éclairante eu égard à la dimension morale.

8. Comment imaginer un don unilatéral répété ? Le don unilatéral serait-il condamné à l'instant, à l'exceptionnel ? Le domaine de la répétition régulière serait-il fatalement happé par le cercle de l'échange, que ce soit sous forme de reconnaissance, de dépendance, d'amitié, d'amour passion, etc. ? Le christianisme a tenté une réponse, en envisageant un type d'amour basé sur la non-équivalence radicale. Cet amour fonde, par exemple, le pardon, registre disjoint de la justice, avec laquelle il coexiste (Boltanski 1990).

Objet-valeur et objet-signe

Dans certains rituels, les partenaires échangent rituellement des choses identiques. Personne ne gagne rien ni ne perd. Du point de vue de l'utilité, un tel échange est un non-sens, mais il est symboliquement significatif. Les objets échangés sont des signes d'amour, d'amitié, de fidélité du client ou du disciple, etc. Il y a glissement du registre de l'échange des biens au registre de l'échange symbolique des sentiments. Entre les deux, nous avons toutes les gradations.

David Cheal (1987), dans un article au titre explicite « Showing them you love them », interprète les cadeaux de Noël comme des preuves rituelles d'attachement réciproque. Caplow (1982, 1984) nous montre que ces mêmes cadeaux ont des valeurs variables qui renvoient à un ordre des relations familiales; la valeur de l'objet (acheté sur le marché) n'est pas indifférente. Le cadeau est à la fois objet-valeur et objet-signe, signe d'affection, mais aussi signe de statut hiérarchique. Les cadeaux de Noël marient ainsi tous les registres de l'échange en une synthèse qui devrait réjouir les héritiers de Mauss. La plupart des échanges rituels d'objets sont des modulations variables sur l'objet-valeur, sur l'objet-signe de pouvoir ou de sentiment, et enfin sur l'objet-signe parmi d'autres objets-signes.

Dans l'échange-don, lorsque nous sommes dans le registre de l'objet-valeur (ou service-valeur), une certaine indétermination du retour attendu est nécessaire, sous peine de tomber dans l'échange négocié. Si quelqu'un donne un panier de poires en laissant entendre qu'il aimerait un panier de pommes en retour, il tombe dans le troc. En revanche, s'il présente son panier de poires en disant : « J'en ai beaucoup trop, je ne sais qu'en faire, vous ne me devez rien » — c'est-à-dire « négligeons la valeur d'échange, car pour moi ce panier de poires n'a aucune utilité » —, le donneur se présente dans le registre du don, en sachant fort bien qu'il crée une obligation de retour, qu'il se garde de formuler et de déterminer. Dans ce cas générique, le glissement du registre du don à celui du troc tient au dit et au non-dit. Même si le donneur espère un retour en tenant un discours d'unilatéralité, il se trouve encore dans le registre du don réciproque. Ce registre autorise tous les calculs indirects, toutes les stratégies d'influence, les sentiments les plus mitigés et même le mensonge, sous les dehors d'une unilatéralité positive souvent pleine d'ambiguïté.

Qu'en est-il dans l'échange d'objets-signes ? Lorsque A donne un bouquet de roses à B, il lui signifie qu'il l'aime. Les fleurs sont l'équivalent de la séquence phonétique « je t'aime », en plus durable, avec un aspect visible, esthétique, et aussi une valeur d'échange, qui renforce le message. La déclaration ou la confirmation d'amour exprimée par les fleurs appelle et espère un retour équivalent; mais cette équivalence, lorsqu'elle se présente, n'annule pas le don en déliant les personnes de toute redevance. Au contraire, ici l'équivalence engage. C'est plutôt la non-équivalence qui sépare, l'indifférence ou l'hostilité. Ou encore le refus du cadeau, qui est un message de rupture ou de non-entrée en matière.

Il faut donc compléter le message du bouquet de roses; il dit non seulement : « je t'aime », mais aussi : « j'espère que tes sentiments sont identiques aux miens », ou encore : « j'espère en un cadeau équivalent de sentiments ». Il n'y a pas accord préalable sur le retour ni négociation. Celle qui reçoit les fleurs reste *libre* de s'engager ou de

ne pas s'engager; les sentiments ne se commandent pas, même si les cadeaux répétés peuvent parfois déclencher la réponse souhaitée. En matière de sentiments, l'indétermination du retour implicitement souhaité renvoie à la liberté du receveur de se déterminer.

Mais la situation est loin d'être toujours aussi claire, car le receveur se trouve quelquefois dans l'impossibilité de disposer à sa guise de ses sentiments. Les enfants sont tenus d'honorer père et mère, et ils encourrent la réprobation s'ils dérogent à ce commandement. Il existe un univers de relations obligatoires avec des sentiments obligatoires. Le seigneur s'attend à ce que ses sujets l'aiment ou à tout le moins le craignent. Dans ces cas, les sentiments sont étroitement mêlés aux rapports de pouvoir et d'autorité. D'où une incertitude permanente sur la sincérité des sentiments, surtout en situation de pouvoir asymétrique. D'où parfois aussi une méconnaissance de ses propres sentiments, une confusion contradictoire familière aux psychologues⁹.

Dans les rapports asymétriques de pouvoir, le don signifiant un attachement affectif n'a d'authenticité, pour le receveur dominant, que si le donneur dispose d'un espace minimal de liberté. *L'objet-signe d'affection que l'on n'a pas le choix de ne pas donner — car cela pourrait déclencher les sentiments négatifs du dominant — est une façon de donner un aspect volontaire à la servitude, un vêtement affectueux à la réserve ou à la haine.* Le non-respect des exigences peut entraîner les plus graves conséquences¹⁰.

Prenons un autre exemple, dans le registre du pouvoir. Nous l'empruntons à Anne Betteridge (1985). En Iran, une coutume, qui maintenant se perd, veut qu'un employé fasse un cadeau annuel à son supérieur. Ce cadeau, dénommé *pish kish*, doit être offert en temps voulu et sa valeur doit être appropriée, ni trop élevée ni trop basse.

Dans ce cas aussi, le cadeau est à la fois un objet-valeur et un objet-signe, une sorte de tribut payé au supérieur pour s'assurer de sa protection et de ses faveurs et aussi un signe de reconnaissance de l'ordre hiérarchique. Si le cadeau était ponctuel et visait à payer explicitement un avancement, nous serions en présence d'un pot-de-vin, c'est-à-dire une sorte de troc. Mais il ne s'agit pas de cela; le *pish kish* vaut pour les faveurs passées et à venir, avec une part importante d'indétermination. D'autre part, en tant que signe, ce cadeau donné et accepté symbolise la fidélité et la soumission de l'inférieur au supérieur. Il fonctionne un peu comme l'hommage du vassal au suzerain, bien que les obligations réciproques ne soient pas les mêmes. Le supérieur ne peut exiger explicitement le *pish kish*, mais il peut signifier, par quelque plaisanterie, que ses attentes n'ont pas été comblées. Continuer à « oublier » le *pish kish* revient à s'exposer à des « oublis » de la part du supérieur, éventuellement à une perte de promotion ou d'emploi. Donc, le degré de liberté de l'inférieur est particulièrement limité, surtout s'il désire conserver le même emploi dans des conditions favorables. Ce cadeau « obliga-

9. Les psychologues font évidemment la distinction entre un cadeau de convenance et un cadeau investi d'un affect. De même, ils distinguent entre un cadeau narcissique et un cadeau qui répond aux préférences de l'autre, ou encore, entre un cadeau qui cherche à attacher et à dominer et un cadeau qui libère (Freud 1917; Klein 1968; Dimon 1990; Duez 1990; Grappin et Maillefaud 1990; Kammerer 1990; Lemaire 1990).

10. Les cadeaux — non obligatoires et non usuels — entre médecins et patients se révèlent souvent être des moyens de corriger l'asymétrie de pouvoir inhérente à la relation thérapeutique (Drew, Stoekle et Billings 1983).

toire » est-il encore un don ? Il en a la forme, mais pas les normes. Ce sont toutes les relations de patronage, paternalistes, clientélares, qui sont ici en cause (Goodell 1985).

Le pouvoir qui exige des signes de soumission (ou de respect) et des tributs sous forme de cadeau ne dit pas : « Soumets-toi ! », mais plutôt : « J'attends des preuves qui manifestent la reconnaissance, selon un acte de ta volonté, de la relation dominant-dominé qui nous lie ». Cette requête camoufle plus ou moins un sous-entendu : « Tu es libre, mais fais attention aux conséquences d'un refus ». À l'esclave, au paria, au serf, cette reconnaissance de liberté minimale n'est pas accordée. Le discours est plutôt : « Tu n'as pas le choix, car tu es ma propriété; tu es attaché à la terre; tu es inférieur par définition ». Sur cette base, aucune relation de don n'est possible, car on ne peut pas donner de son propre gré une soumission tenue pour acquise par le dominant. Celui-ci tient au dominé le discours suivant : « J'attends que tu te conformes au comportement soumis qui convient aux gens de ta condition envers les gens de ma condition, qu'il s'agisse de tribut, de sentiments, de respect, d'obéissance, de politesse ».

Dans les rapports asymétriques de pouvoir, le don signifiant un engagement réciproque ne peut se jouer sans un parfum de liberté, même si chaque partie sait, sans le dire, qu'il s'agit d'un parfum plus ou moins frelaté. En revanche, le don unilatéral n'en a cure : le maître, selon son bon vouloir, a la faculté de libérer l'esclave, et celui-ci peut même aimer son maître.

Le secret du don

Nous sommes maintenant mieux armés pour comprendre la dimension du secret inhérente à toute situation d'échange et au don en particulier. Cette dimension s'articule autour de la réversibilité virtuelle des normes et des signes et autour des stratégies des acteurs.

Comme nous l'avons vu, les acteurs qui veulent éviter la négociation et se situer dans le registre du don, quel que soit l'objet de leurs échanges, sont contraints au non-dit, même s'ils sont tout à fait honnêtes et authentiques. La seule exception vaut pour le don unilatéral, dans la mesure où il est vraiment libre, gratuit et bienveillant. Mais le soupçon de non-dit ou de motivation inconsciente pèse presque toujours sur le don qui se veut unilatéral, car les partenaires de la réciprocité oblativité l'affichent habituellement comme idéal relationnel.

Le non-dit renvoie en principe à un rapport de générosité réciproque; mais il peut tout aussi bien taire des objectifs qui vont bien au-delà de l'échange d'objets : l'intérêt, la recherche d'influence, le développement d'une intimité... Les acteurs jouent le jeu du don généreux, mais ils gardent la plupart du temps en mémoire les prestations réciproques et ils se livrent tout bas, ou entre intimes, à des appréciations sur la générosité, la pingrerie des partenaires, l'équilibre ou le déséquilibre des échanges, en prenant en considération les différences de richesse, de statut ou de culture.

En ce qui regarde les dons d'objets symboles de sentiment — fleurs, cadeaux d'anniversaire, bijoux —, ils manifestent le désir d'un retour sur le plan des sentiments en niant un retour sur le plan de la valeur : « Je n'achète pas tes bons sentiments, mais je te donne pour te signifier mes sentiments, en espérant un retour que tu es libre de me

donner ou pas ». Une chanson populaire, intitulée *Yvonne*, illustre le jeu de cache-cache autour de l'objet-valeur et de l'objet-signe :

1	2	3
Gaiment, sa cruche sur la tête Yvonne revient au hameau Un beau seigneur passant l'arrête	Elle s'en alla folle et rieuse Répétant un refrain joyeux Il la trouva délicieuse	Si tu veux être ma compagne Dit alors le jeune cavalier Je t'emmènerai sur ces montagnes
Pour lui demander un peu d'eau Buvez lui dit la jeune fille À la source il en reste encore Il but et lui dit ma gentille Tiens, prends pour toi cet écu d'or	Et surtout par ses jolis yeux Et s'approchant d'elle oh mon ange Je te donnerai un collier Un beau collier d'or en échange D'un baiser pour le cavalier	Avec moi sur mon beau coursier À toi ces forêts et ces chênes À toi ces châteaux et ces tours À moi ton amour et tes haines À moi ton cœur est pour toujours
Non, non, non répondit Yvonne En pressant et en pressant le pas Non, non, non mon eau je la donne Je la donne et ne la vends pas.	Non, non, non répondit Yvonne En pressant et en pressant le pas Non, non, non un baiser je le donne Je le donne et ne le vends pas.	Non, non, non répondit Yvonne En pressant et en pressant le pas Non, non, non mon cœur je le donne Je le donne et ne le vends pas.

Le beau cavalier tente d'acheter avec trop d'évidence les faveurs puis les sentiments de la jeune fille, et il essuie un refus. La noblesse n'est pas là où on l'attend, nous dit la chanson. L'authentique, le noble amour réciproque exclut toute considération matérielle : l'échange de sentiments ne doit être « contaminé » par aucune autre considération. Mais peut-être l'histoire n'est-elle pas finie. « Aucune femme, nous dit Cesare Pavese (1958 : 294) [il aurait pu dire aucun homme] ne fait un mariage d'intérêt; elles ont toutes l'habileté, avant d'épouser un millionnaire, de s'éprendre de lui ». Toutes choses égales, le riche — ou le puissant — attire plus l'amour que le pauvre. L'objet à la fois signe de sentiment et valeur est un des plus troubles qui soient. L'homogamie renvoie à un lien entre sentiments et utilité qui se noue dans une semi-conscience ou une conscience oscillant d'un registre à l'autre (Colin 1990).

Le dire avec des diamants, le dire avec du toc, le dire avec rien n'a pas le même sens ni le même poids. « Pourquoi cette folie ? » — « Parce que je t'aime ! » Mais je ne dirai pas que j'espère que tu céderas à mes instances ou que tu pardonneras mon inconduite, ou que tu continueras à me rendre des services. Il existe une sorte d'idéologie oblativie qui habille d'intentions libres et gratuites les échanges plus ou moins contraints et intéressés. Ce jeu de cache-cache entre le don et son contraire¹¹, plus ou moins opaque aux acteurs en présence, ne peut prendre corps que dans l'espace normatif des échanges où le don occupe le pôle positif, stimulant le déguisement le plus favorable, le plus crédible aussi, par exemple avouer un intérêt honorable pour mieux en dissimuler un autre qui l'est moins.

Pour ceux qui désirent se situer dans le registre le plus noble de l'échange, il ne faut pas passer pour un pingre, ne pas douter de la générosité de l'autre, ne pas paraître méfiant même si on l'est, sinon le miroir de l'honorabilité se brise. Ce jeu du déguisement donne de l'épaisseur au jeu social des échanges, qui autrement tomberait dans une sorte d'automatisme planaire, dépourvu de volume normatif, stratégique et identitaire

11. L'échange marchand est souvent présenté comme le contraire du don, mais il ne nie ce dernier que sur les axes gratuité/intérêt et amour/haine (indifférence); sur les axes liberté/contrainte et vérité/mensonge, le don et l'échange marchand occupent à peu près les mêmes positions.

(Simmel 1991). Ce jeu est inhérent à la conventionalité des normes, des valeurs et des signes. L'existence d'une norme conventionnelle implique à la fois respect, irrespect, distance secrète ou proclamée, c'est-à-dire une réversibilité virtuelle (et parfois réelle) permanente qui alimente les jeux de l'être et du paraître et les camouflages de la transgression.

Des jeux cruels se déroulent dans le registre oblatif. Car un objet-signe, tout comme un signe, peut être vrai ou faux. Tel enfant déclarera de ses parents : « Ils me donnent des cadeaux, mais pas d'amour ». L'objet-signe n'est plus qu'un objet-valeur, ressemblant en cela à une caresse machinale, qui n'est plus porteuse que d'indifférence.

Mais les jeux les plus complexes et aussi les plus cyniques se déploient lorsque l'objet-signe échangé symbolise la relation inégale de pouvoir. Cette reconnaissance fait appel au libre engagement du dominé, dans des situations où la contrainte et les menaces potentielles ne sont des secrets pour personne. Le don de l'inférieur se présente alors comme une servitude ou une soumission volontaire. La psychologie expérimentale nous a montré combien l'engagement public dans un comportement en contradiction avec les opinions du sujet pouvait conduire à une transformation de ces dernières pour réduire la dissonance cognitive (Festinger 1962). Le cadeau exprimant la reconnaissance de la relation asymétrique, à la fois libre et obligatoire, fait appel aux mêmes ressorts de réduction des contradictions. Ce type de rapport offre la possibilité de traduire l'obligation en liberté et de réduire ainsi les tensions sans perdre tout à fait son sentiment de dignité devant soi et devant les autres. L'échange d'objets-signes (services-signes) du pouvoir et de la hiérarchie serait ainsi un mécanisme non négligeable de l'intégration sociale; mais il faut noter aussi que le refus de l'échange symbolique peut devenir signe de révolte : l'acteur dominé ne plie pas à chaque fois l'échine, mais mesure les risques, ruse, réajuste sa stratégie.

Dans son livre *De la réconciliation chez les primates*, Frans De Waal (1992) raconte ce remarquable comportement qu'il a pu observer chez les chimpanzés. Quelque temps après une agression, la victime, qui n'a pu se venger, tend la main à son agresseur en signe de réconciliation. Celui-ci se rapproche, en signifiant ainsi qu'il accepte la proposition. Mais au moment où il arrive à portée de main, le chimpanzé agressé saisit l'occasion pour tirer une vengeance en se précipitant sur son agresseur. Le don de la main tendue — signe interreconnu du pardon — n'était qu'une hypocrisie, un simulacre. Il n'y a pas de signes ni d'objets-signes sans cette double dimension de vérité et de mensonge, une des principales de l'espace imaginaire humain, qui donne sens et profondeur de jeu aux échanges.

Dès l'instant où l'objet donné n'est plus un pur objet-valeur mais où un glissement s'opère vers les registres des sentiments, du pouvoir et de l'authenticité, il devient un enjeu identitaire. Pourquoi tel objet-signe parmi tels autres possibles ? Qui suis-je par rapport à tel autre, ami, amie, supérieur, père, mère, oncle, collègue, jeune, vieux, du peuple, de l'élite ? Dans le jeu de l'échange-don, nous nous inventons nous-mêmes et nous inventons les autres, dans une incertitude plus ou moins grande peuplée d'interrogations sur le sens à accorder à notre geste et à celui de l'autre.

Dans la profondeur du champ imaginaire, le secret renvoie au déchiffrement de l'essence et de l'apparence : jusqu'à quel point l'objet-signe est-il l'expression des sentiments qu'une personne prétend éprouver pour moi ? Quelles motivations se ca-

chent sous le cadeau-signe de respect et de soumission ? Un travail permanent d'interprétation de la théâtralité quotidienne nous attend, depuis le bonjour anodin jusqu'aux effusions démonstratives. Entre l'objet-signe et ce qu'il désigne s'interpose toute la complexité de l'espace imaginaire normatif et stratégique des échanges, dont les axes normatifs sont autant de coordonnées utilisées par les acteurs pour jauger les prestations symboliques réciproques¹².

Les axes de référence des échanges

Les formes du don et des échanges en général sont innombrables. Proposer une typologie du don est trop limitatif, car de multiples classifications sont possibles, en fonction des perspectives et des intérêts. Ce que nous pouvons faire, en revanche, c'est indiquer les dimensions qui interviennent dans la plupart des formes de don que nous connaissons.

L'échange négocié ne fait pas partie du don. Déjà les Trobriandais faisaient la distinction entre *kula* et *gimwali*, l'un sacré et solennel, l'autre profane et quelconque (Malinowski 1983). Un premier clivage apparaît donc : le don réciproque va de pair avec une indétermination de la nature, de l'ampleur et des modalités du retour. À l'opposé, nous avons le contrat qui prévoit, par écrit, tous les détails d'une transaction. L'axe de la détermination/indétermination des prestations réciproques est un des plus importants, et il comporte d'innombrables degrés.

L'indétermination radicale sur le retour n'est pas fréquente. Tous les échanges rituels apportent des déterminations coutumières relatives aux occasions de donner et de rendre, à la qualité et à la quantité des objets. L'échange-don idéal serait donc un échange informel de biens ou de services où les contreparties sont explicitement niées quoique implicitement attendues. L'idéal de la réciprocité se présente comme une alternance affichée d'unilatéralité positive, où chacun donne en manifestant sa liberté, sa générosité et sa bienveillance.

Ces considérations, jointes à l'impossibilité d'écarter les acteurs et leurs références normatives, aboutissent à deux *distinctions fondatrices*, indissociables, dont l'une renvoie à la *positivité/négativité* des échanges (gratuit/intéressé, libre/dépendant, bienveillant/malveillant, vrai/faux) et l'autre au *don unilatéral*, au *don réciproque* et à l'*échange négocié*. En croisant ces distinctions, nous obtenons six catégories de base :

- 1) et 2) le *don unilatéral positif* (par exemple donner de l'affection ou des biens sans retour) et *négatif* (par exemple bouc émissaire ou don-exploitation);
- 3) et 4) le *don réciproque positif* (par exemple cadeaux d'anniversaire réciproques) et *négatif* (par exemple systèmes de vendetta);

12. Si le secret est consubstantiel à l'échange-don, l'échange marchand n'en est pas dépourvu, puisque toutes sortes de non-dits et de tricheries délibérées sont tentés par les protagonistes. Mais comme l'objet ou le service ne symbolise pas la relation, le nombre d'inconnues est plus restreint, l'interprétation beaucoup plus simple. Remarquons aussi que le secret interpersonnel s'évanouit dans le don charitable anonyme : le secret de l'origine et de la destination du don anéantit le jeu relationnel du secret. Il est remplacé par un jeu institutionnel qui comporte aussi ses arcanes et ses cryptes.

5) et 6) *l'échange négocié positif* (par exemple achat/vente profitable aux deux parties) et *néгатif* (par exemple achat/vente avec vices cachés ou, plus généralement, échange inégal).

Cette classification reprend de Sahlins (1972) l'idée d'un continuum dans la réciprocité, mais en opérant des coupures différentes. L'inconvénient majeur de la typologie de Sahlins est de confondre, notamment autour du point de l'égalité des prestations, le don et l'échange négocié. Or, ces deux formes de l'échange, même et peut-être surtout en ce point d'équilibre, dans les microsociétés orales comme dans nos sociétés modernes, ont des significations tout à fait différentes. Par ailleurs, la typologie de Sahlins semble exclure que des systèmes de don puissent déguiser des rapports d'exploitation. Enfin, sa prise en considération des valeurs est trop statique, au sens où elle n'insiste pas assez sur la réversibilité normative et l'autonomie des acteurs.

En deuxième lieu interviennent les *distinctions « médiatives »*. Celles-ci sont proches des distinctions fondatrices car elles précisent des aspects décisifs des règles du jeu des échanges. Par exemple, derrière chaque transaction marchande, on découvre le mécanisme du marché. Cette règle du jeu, autour de laquelle les acteurs « brodent » en usant de leur influence, de la rhétorique et des sentiments, n'est évidemment pas la seule règle des échanges négociés. La coutume, la tradition, dans les microsociétés surtout, s'interposent fréquemment entre les partenaires de l'échange en leur donnant des ordres de grandeur. Dans d'autres cas, ce seront des valeurs religieuses qui, par exemple, limiteront le prêt à intérêt, etc. Il s'agit d'identifier certains types sociohistoriques d'échanges, à différents niveaux. Pour simplifier (les règles du jeu sont innombrables et la plus grande souplesse typologique est indiquée), nous distinguerons les *règles du jeu de la communauté familiale*, les *règles du jeu locales* (tribu, village, ville, voisinage), les *règles du jeu de l'État*, celles *du marché*, et enfin ce que l'on peut appeler les *règles stochastiques*, c'est-à-dire celles qui font appel au hasard et à ses lois. Ces dernières ont été utilisées sous des formes extrêmement variables, si l'on songe aux multiples jeux où intervient le hasard : les jeux divinatoires, les ordalies en justice, les jeux pour attribuer un héritage, une charge publique, les jeux d'argent. Les assurances actuelles font appel à de tels principes stochastiques.

À ces distinctions fondatrices, il nous faut ajouter des *distinctions topographiques*. La première discrimine les *formes spatiales* des échanges : le *vecteur simple* (par exemple aumône), la *centralisation-redistribution* (par exemple sociétés charitables), le *cercle* (par exemple cadeaux de Noël réciproques). La deuxième sépare les *échanges directs*, en face à face, et *indirects*, par personne ou institution interposée. La troisième précise le *degré d'interconnaissance* entre les échangistes (par exemple le don en face à face ou le don indirect peuvent mettre en rapport tantôt des proches, tantôt des inconnus). La quatrième concerne le *nombre d'acteurs*, de deux (par exemple cadeaux entre conjoints) à un très grand nombre (par exemple téléthon de la myopathie aux États-Unis). Enfin, la cinquième s'intéresse au *caractère individuel ou collectif* des acteurs (familles, clans, organisations).

Les oppositions communauté/société et socialité primaire/socialité secondaire recoupent en partie celles évoquées ci-dessus. Dans les microsociétés orales, les échanges se produisent surtout de façon circulaire, en face à face, entre un nombre limité de personnes ou de groupes qui s'interconnaissent. Dans la socialité secondaire, le don

prend fréquemment la forme d'une centralisation-redistribution; il mobilise un grand nombre de personnes individuelles qui ne se connaissent point et ne se rencontrent jamais. Mais comme l'homogénéité est loin d'être totale, que quantité de dons échappent à cette dichotomie, il est utile d'explicitier les distinctions sous-jacentes à ces concepts globaux de la sociologie.

Karl Polanyi (1975), lorsqu'il distingue entre réciprocité, redistribution et échange, oublie le don unilatéral et son schéma topographique, le vecteur simple. Pourtant, ne pas tenir compte de l'unilatéralité, c'est s'interdire de saisir tant l'égalité que l'exploitation obligatives. En revanche, il fait correspondre deux formes d'échange au cercle : la réciprocité et l'échange marchand. Pourquoi alors ne pas distinguer aussi entre une centralisation-redistribution de type mutualiste¹³ (par exemple le don du sang) et une autre de type coercitif (par exemple les impôts) ? Ces asymétries semblent être reliées à son projet d'économie substantiviste, encadrée dans des institutions, selon laquelle la réciprocité renvoie à des groupes sociaux « symétriquement ordonnés », la redistribution à une organisation sociale centralisée, et l'échange marchand à un « système de marché créateur de prix ».

Enfin, en quatrième lieu viennent les *distinctions temporelles*. Un *échange ponctuel* est très différent d'un *échange réitéré*, à cause de l'épaisseur relationnelle différente qu'il implique. De même, un *échange immédiat* n'a pas toujours la même signification qu'un *échange différé* ou que des *échanges en chaîne*. Mais gardons-nous des généralisations hâtives et répétons-le : il n'y a pas de temporalité objective propre au don. La continuité et la dette sont aussi utiles dans l'échange négocié que dans l'échange-don. Les échanges immédiats et ponctuels dominent là où les relations deviennent incertaines, où les possibilités de réguler la relation à autrui se raréfient, que ce soit, selon les cas, en marge de la tribu, de la ville ou de la nation.

Même le schéma spatio-temporel du don en chaîne, qui paraît de prime abord propre à l'échange-don, semble avoir son équivalent dans l'échange négocié. Dans ce cas de figure, le premier don a été oublié, et chaque partenaire, tour à tour, rend et donne simultanément, laissant chaque fois l'autre en dette (par exemple invitations alternées à dîner). Dans les affaires, les accords du type « Je t'achète ceci, mais je m'attends à ce que tu m'achètes cela » enclenchent une alternance d'achat/vente et de vente/achat, une dépendance réciproque où chacun trouve avantage à relancer les échanges.

La plupart des textes sur le don traitent de l'échange marchand comme s'il n'avait pas de profondeur temporelle, pour mieux souligner la profondeur relationnelle de l'échange obligatif. On oublie qu'une importante fraction du don moderne (aumône, charité anonyme, don du sang...) ne tisse aucune relation interpersonnelle. La relation obligative, comme aussi la relation marchande, a été marquée par le développement des interconnexions anonymes, aléatoires et bureaucratiques propres aux sociétés modernes.

13. Comme le souligne justement Sahlins (1972 : 24), « la redistribution est une forme d'organisation des conduites de réciprocité ».

Conclusion

Lors de leurs réconciliations, les chimpanzés échangent des signes, des sentiments, de l'influence, mais ils ne s'offrent pas d'objets, contrairement aux enfants et aux hommes (De Waal 1992). L'objet signe de paix serait postérieur au geste signe de paix.

La nourriture donnée par l'animal à son petit n'est pas un objet-signe, mais un simple objet : pour qu'un objet donné accède au statut d'objet-signe, il faut qu'il puisse, mentalement et pratiquement, ne pas être donné. Nous pouvons ne pas nourrir nos enfants : c'est à ce prix et à ce risque que la nourriture que nous leur offrons devient signe d'un choix positif, en accord peut-être avec la loi naturelle, mais irréductible à une telle loi.

Umberto Eco (1975) l'a très justement noté : un signe n'est vraiment signe que si on peut le faire mentir. Notre liberté d'établir des conventions est aussi liberté de nous jouer des conventions. D'où l'importance décisive de la vérité dans les échanges de signes; sans cette norme, nous tous serions pris dans les affres du paradoxe du menteur et tout échange deviendrait impossible. La vérité devient la condition générale d'échanges qui n'obéissent plus à des codes biologiques du comportement. Une telle norme peut être vue sous deux angles : 1) celui de l'incarnation, sous forme de schèmes de comportement intériorisés, d'un système de valeurs extérieur aux individus; cette vision a tous les aspects d'une métaphore du niveau biologique, où les codes de l'espèce « informent » les individus; elle met l'accent sur l'hétéronomie; 2) celui de l'autonomie des acteurs, de leur capacité à créer des normes et à les intégrer dans leurs stratégies, en les respectant et en les déjouant tout à la fois. Le premier point de vue me semble annuler, métaphoriquement heureusement, certaines possibilités ouvertes par la révolution symbolique, le second les enregistre.

Le concept d'*espace normatif* me paraît propre à suggérer le jeu des acteurs autour des règles, leur capacité de se conformer, mais aussi d'omettre, de tricher, de feindre, selon la configuration des interactions et les enjeux en présence. Il peut accueillir aussi les aspects cognitifs de la structuration normative — autonomie, réversibilité, oppositions — et pas seulement les aspects affectifs — crainte, culpabilité, attachement, rejet, intériorisation.

L'action humaine se déploie stratégiquement dans un espace normatif symboliquement et pratiquement réversible. On me reprochera peut-être de m'en être tenu à quelques idéalités normatives. C'est malheureusement vrai. Disons que mon intention était d'abord de mettre en évidence l'impossibilité de penser le don sans prendre en considération l'acteur et l'espace normatif des échanges.

Nous n'échangeons pas que des objets bruts, des sentiments bruts, de l'influence brute, mais des « substances symbolisées », des pleurs signes de douleur, de chagrin ou qui simulent ces sentiments, des objets signes de relations, avec toute l'incertitude de signification et la large activité interprétative que cela suppose.

L'objet transformé en objet-signe ne devient pas pour autant un pur signe, sinon on se contenterait de mots pour le dire. Certes, nous affirmons à propos des cadeaux que c'est la pensée qui compte, mais nous savons que la valeur et l'utilité de ce qui est

donné comptent aussi, même si le donateur feint de l'ignorer pour paraître plus généreux.

L'objet n'est rien en lui-même. Il ne devient valeur ou signe que dans le jeu des échanges humains. C'est là que se noue une dimension essentielle des relations entre les hommes et les choses. Pourtant, ce jeu des échanges est probablement second, car il suppose une différenciation entre personnes et choses, une dissipation tout au moins partielle de l'état où les choses sont personnalisées et les personnes chosifiées.

Les psychologues nous disent que le premier cadeau de l'enfant est une partie de lui-même que ses parents lui demandent à la fois de retenir et de céder. Autour de ce détachement contrôlé, libre et obligatoire — qui correspond à la transformation d'une partie de soi en un objet distinct de soi et susceptible d'être aliéné — l'enfant fait l'apprentissage de ce qui est bien et de ce qui est mal, de l'échange libre et contraint, affectueux et grondeur. Toutes les dimensions du don se trouvent déjà dans ce cadeau initial¹⁴.

L'étude du don découvre une grande complexité dans le jeu des acteurs. Ceux-ci opèrent dans plusieurs domaines, construisent des passerelles et hybrides entre sentiments, influences, objets et signes, échangent selon plusieurs registres — don unilatéral, don réciproque et transaction —, compliquent leurs stratégies de secret, dans un espace normatif virtuellement réversible.

Cet irréductible et complexe pluralisme des échanges nous aide à comprendre un certain nombre de paradoxes du don. Oui, le don peut être à la fois altruiste et égoïste; il est tantôt un moyen de maintenir la paix, tantôt un moyen d'entretenir les rivalités; il se présente comme un pur signe et montre ostensiblement la valeur des objets; il est tantôt porteur d'un message personnalisé et tantôt stéréotypé; il est tribut pour le fort et récompense pour le faible; il proclame la liberté et la gratuité et peut cacher la domination et l'exploitation. Type idéal de l'idéal, nous ne cessons de le remettre sur son piédestal et de le subvertir, pour mieux peut-être affirmer notre liberté à l'égard des autres, et aussi pour soumettre à notre jeu symbolico-normatif le monde opaque des objets.

14. La construction de la relation d'altérité/identité se double de la construction de la relation de singularité/généralité. L'enfant, comme acteur singulier, ne se dissout ni dans l'autorité adulte, ni dans l'échange, ni dans la Loi, ni dans les autres universaux en général. Cette singularité étant une condition de son autonomie, il est incité à la défendre, à la protéger, en faisant notamment l'apprentissage du secret et de ses variantes — non-dit, dissimulation, mensonge, apparence. L'enfant doit apprendre à mentir alors que les adultes lui enjoignent de dire la vérité. La possibilité du *double bind* de Bateson est là en permanence. L'acteur individuel se construit dans ces exigences contradictoires, le secret et l'apparence préservant sa marge de manœuvre individuelle, tandis que la norme universelle de vérité préserve la possibilité des échanges.

Références

- AXELROD R.
1992 *Donnant donnant, une théorie du comportement coopératif*. Paris : Odile Jacob.
- BAECHLER J.
1975 *Les suicides*. Paris : Calmann-Levy.
- BALANDIER G.
1988 *Le désordre, éloge du mouvement*. Paris : Fayard.
- BATAILLE G.
1967 *La part maudite*. Paris : Éditions de Minuit.
- BAUDRILLARD J.
1976 *L'échange symbolique et la mort*. Paris : Gallimard.
- BERGAMO M.
1992 *La science des saints*. Paris : J. Millon.
- BERTHOUD G.
1991 « Le marché comme simulacre du don », *La Revue du MAUSS*, 12 : 79-96.
- BETTERIDGE A.H.
1985 « Gift Exchange in Iran : The Locus of Self-Identity in Social Interaction », *Anthropological Quarterly*, 58, 4 : 190-202.
- BLOCH F., M. Buisson et J.-C. Mermet
1991 « L'activité féminine, une affaire de famille », *Sociologie du travail*, 2 : 255-275.
- BOLTANSKI L.
1990 *L'amour et la justice comme compétences*. Paris : Métailié.
- BOUDON R.
1983 *La logique du social*. Paris : Hachette.
1991 *La place du désordre*. Paris : Presses Universitaires de France.
- CAPLOW T.
1982 « Christmas Gifts and Kin Network », *American Sociological Review*, 47 (June) : 383-392.
1984 « Rule Enforcement Without Visible Means : Christmas Gift Giving in Middletown », *American Journal of Sociology*, 89, 6 : 1306-1323.
- CARRIER J.
1990 « Gifts in a World of Commodities : The Ideology of the Perfect Gift in American Society », *Social Analysis*, 29 : 19-37.
- CHAZEL F.
1992 *Action collective et mouvements sociaux*. Paris : Presses Universitaires de France.
- CHEAL D.
1987 « Showing Them You Love Them : Gift Giving and the Dialectic of Intimacy », *The Sociological Review*, 35, 1 : 150-169.
- CLASTRES P.
1980 *Recherches d'anthropologie politique*. Paris : Seuil.

COLIN M.

1990 « Les vertus érotiques de la qualification professionnelle du conjoint », *Dialogue*, 110 : 76-86.

DERRIDA J.

1991 *Donner le temps*. Paris : Galilée.

DE WAAL F.

1992 *De la réconciliation chez les primates*. Paris : Flammarion.

DIMON M.-L.

1990 « L'enfant gâté ou l'enfant-lierre », *Dialogue*, 110 : 32-43.

DOUGLAS M.

1990 « Foreword: No Free Gift » : vii-xviii, in M. Mauss, *The Gift : The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Londres : Routledge.

DREW J., J.D. Stoekle et J.A. Billings

1983 « Tips, Status and Sacrifice: Gift Giving in the Doctor-Patient Relationship », *Social Science and Medicine*, 17, 7 : 399-404.

DUEZ B.

1990 « Vole-moi un cadeau », *Dialogue*, 110 : 24-31.

DUPLEIX A.

1990 *La force du pardon*. Paris : Nouvelle Cité.

DUVIGNAUD J.

1977 *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*. Paris : Stock.

ECO U.

1975 *Trattato di semiotica generale*. Milan : Bompiani.

FESTINGER L.

1962 *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford : Stanford University Press.

FREUD S.

1917 « Sur les transpositions de pulsions plus particulièrement dans l'érotisme anal » : 106-112, in *La vie sexuelle*. Paris : Presses Universitaires de France.

GIRARD R.

1982 *Le bouc émissaire*. Paris : Grasset.

GODBOUT J.T. et A. Caillé

1992 *L'esprit du don*. Montréal : Boréal.

GOFFMAN E.

1971 *Relations in Public*. New York : Basic Books.

GOODELL G.E.

1985 « Paternalism, Patronage and Potlatch : The Dynamics of Giving and Being Given To », *Current Anthropology*, 26, 2 : 247-266.

GOULDNER A.W.

1960 « The Norm of Reciprocity : A Preliminary Statement », *American Sociological Review*, 25, 2 : 161-178.

- GRAPPIN J.-J. et T. Mailleraud
1990 « Contribution psychopathologique à la compréhension de l'échange symbolique matérialisé par les cadeaux », *Dialogue*, 110 : 16-23.
- GREGORY C.A.
1983 *Gifts and Commodities*. San Diego : Academic Press.
- HYDE L.
1983 *Imagination and the Erotic Life of Property*. New York : Vintage Books.
- JANKÉLÉVITCH V.
1967 *Le pardon*. Paris : Aubier-Montaigne.
- KAMMERER P.
1990 « Cadeaux-pièges et cadeaux-tremplins, ou le sens de la dette symbolique », *Dialogue*, 110 : 9-15.
- KAUFMAN J.-C.
1990 « Partager les tâches ménagères : don de soi et calcul de la dette », *Dialogue*, 110 : 91-107.
- KELLERHALS J., J. Coenen-Huter et M. Modak
1988 *Figures de l'équité*. Paris : Presses Universitaires de France.
- KLEIN M.
1968 *Envie et gratitude*. Paris : Gallimard.
- KOLM S.
1984 *La bonne économie. La réciprocité générale*. Paris : Presses Universitaires de France.
- LACOURSE J.
1987 « Réciprocité positive et réciprocité négative », *Cahiers internationaux de sociologie*, 83 : 291-305.
- LEMAIRE J.
1990 « Les cadeaux dans la famille », *Dialogue*, 110 : 3-9.
- LÉVI-STRAUSS C.
1973 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton.
- LOJKINE J.
1989 « Valeur, valeur d'usage et valeur symbolique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 90 : 25-48.
- MALINOWSKI B.
1983 *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris : Gallimard.
- MAUSS M.
1985 « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » : 145-279, in *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- NICOLAS G.
1986 *Don rituel et échange marchand*. Paris : Institut d'Ethnologie.
- NOONAN J.T.
1984 *Bribes*. Berkeley : University of California Press.

PAVESE C.

1958 *Le métier de vivre*. Paris : Gallimard.

PETTITAT A.

1989 *Les infirmières, de la vocation à la profession*. Montréal : Boréal.

1991 « Les circuits du don : kula, charité et assurances », *Cahiers internationaux de sociologie*, 90 : 49-65.

1992 « Science, affectivité et singularité dans la relation de soins », *Revue internationale d'action communautaire*, 28, 68 : 139-150.

POLANYI K.

1975 *Les systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*. Paris : Larousse.

RACINE L.

1986 « Les formes élémentaires de la réciprocité », *L'Homme*, 26, 3 : 97-118.

SAHLINS M.

1972 *Âge de pierre, âge d'abondance*. Paris : Gallimard.

SCHWARTZ B.

1967 « The Social Psychology of the Gift », *American Journal of Sociology*, 73, 1 : 1-11.

SIMMEL G.

1991 *Secret et sociétés secrètes*. Paris : Circé.

THOMAS D'AQUIN

1990 *Somme théologique*. Paris : Cerf.

TITMUSS R.

1970 *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*. Londres : George Allen & Unwin.

VERDIER R.

1987 *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*. Paris : Cujas.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Le don : espace imaginaire normatif et secret des acteurs

Les approches structurales dissolvent le don en évacuant le sens et les acteurs. Ceux-ci opèrent dans un espace normatif où le don occupe le pôle positif. Le don « pur », unilatéral, sert de référence au don réciproque, qui lui-même s'oppose à l'échange négocié. Aux quatre objets principaux de nos échanges, les biens, les sentiments, l'influence et les significations, correspondent quatre axes normatifs majeurs, la gratuité par opposition à l'intérêt, l'amour par opposition à la haine, la liberté par opposition à la dépendance, la vérité par opposition au mensonge. Le don réciproque implique nécessairement le non-dit. Cette figure du secret ouvre la porte à d'autres, à l'implicite, à l'ambiguïté, à l'incertitude, et aussi à des intentions négatives cachées. La positivité idéale du don peut donc abriter une négativité secrète, un jeu avec les normes. Cette réversibilité normative virtuelle est la rançon de la conventionnalité des normes et de notre liberté à l'égard des déterminismes biologiques.

Actor's Secrecy and the Normative Imaginary Space

Structural approaches dissolve gift exchange by discarding both its meaning and its actors. Actors perform in a normative space in which gift exchange occupies the positive pole. While pure — unilateral — giving serves as a reference to reciprocal gift exchange, this latter form contrasts with negotiated exchange. The four principal objects of exchange — property, feelings, influence and significations — correspond to four major normative axes — gratuitousness versus interest, love versus hatred, liberty versus dependence, truth versus falsehood. Reciprocal gift exchange necessarily implies meaningful silences. This aspect of secrecy opens the way to others, implicitness, ambiguity, uncertainty, as well as to hidden negative intentions. The ideal positiveness of gift exchange may therefore shelter a secret negativeness — playing with norms. This virtual normative reversibility is the ransom of the conventionality of norms, as well of our liberty regarding biological determinisms.

André Petitat
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal
C.P. 8888, succursale Centre-Ville
Montréal (Québec)
Canada H3C 3P8