



• *Recherches sociographiques*, vol. XLVIII, n° 3, « Le suicide », 2007, numéro coordonné par Daniel Dagenais.

DANS **REVUE DU MAUSS** 2008/2 n° 32 , PAGES 575H À 599H
ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

ISSN 1247-4819

ISBN 9782707156433

DOI 10.3917/rdm.032.0575h

Date de mise en ligne : 20/11/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-du-mauss-2008-2-page-575h?lang=fr>



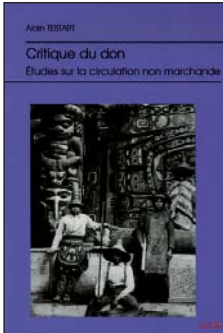
Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http:// Cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

**Alain Testart**

Critique du don. Étude sur la circulation non marchande

Syllepse, Paris, 2007.

Ce livre intéressera toute personne qui veut mieux comprendre la circulation des choses entre les humains. On ne peut que saluer cet effort de clarification conceptuelle appliqué à des notions qui sont le plus souvent utilisées de manière non rigoureuse, comme le note l'auteur. En outre, tout en étant ethnologue, A. Testart n'adhère pas à la vision habituelle des membres de sa discipline, lesquels ne s'intéressent au don que dans les sociétés « autres » et négligent les phénomènes de don dans nos propres sociétés, ou refusent même d'appeler don ce que nous désignons pourtant tous par ce terme, tels le bénévolat et la philanthropie. Autrement dit, Testart n'adopte pas une approche dichotomique du don en opposant le don archaïque au don moderne. Fidèle à cette approche, il utilise couramment des références à la vie quotidienne dans nos propres sociétés, soit pour faire comprendre ce qu'il entend conceptuellement, soit pour comparer ces expériences avec les phénomènes de don ou d'échange observés dans les autres sociétés. Un sociologue non-ethnologue comme moi ne peut que se réjouir d'une telle approche qui rend possible un dialogue entre les disciplines et n'introduit pas de coupures arbitraires provenant du terrain d'élection des ethnologues plutôt que de la problématique du don.

Une autre dimension de son approche doit également être soulignée : lorsque l'on étudie la circulation des choses entre les humains, on doit nécessairement pénétrer dans le sens de ce qui

circule pour les acteurs¹. On ne peut pas se contenter d'observer les mouvements de biens, ce que Vincent Descombes a appelé « les faits bruts » et que A. Testart nomme l'« aspect cinétique » du phénomène, ou encore l'approche comptable qui consiste à observer et à quantifier ce qui circule dans chaque direction. C'est pourtant ce que font tant de chercheurs, que A. Testart critique en montrant qu'ils s'arrêtent alors à la porte du don.

Retenons une première conséquence importante d'une telle approche du don : elle n'affirme ni qu'il n'y a pas de retour (conception courante occidentale) ni que le retour est obligatoire et tend souvent vers l'équivalence (conception des anthropologues). On ne peut pas plus définir le don par l'obligation de rendre, comme le font ces derniers, que par l'absence de retour, comme le font aussi bien la majorité des dictionnaires que des philosophes comme Jacques Derrida. En fait, cette approche ne se prononce tout simplement pas sur le retour effectif. Ce n'est pas son point de départ. En conséquence, le don n'est plus défini seulement par ce qui circule, ce qui était le point commun de toutes les définitions antérieures. L'analyse ne part plus des faits bruts. Il peut y avoir retour ou non. L'essentiel, c'est que le don n'est plus défini à partir de ce critère.

Comment est-il alors défini ? « Le don est une cession de bien 1° qui implique la renonciation à tout droit sur ce bien ainsi qu'à tout droit qui pourrait émaner de cette session, en particulier celui d'exiger quoi que ce soit en contrepartie, et 2° qui n'est elle-même pas exigible » (p. 22).

À partir du moment où il est affirmé qu'on se prive volontairement de ce droit au retour, qu'on renonce à ce droit, on cesse de définir le don par le fait qu'il y a ou non retour – ce qu'ont en commun autant la définition courante que la conception anthropologique – et on entre dans le rapport intentionnel. Cette approche reprend la tradition légale² et morale (saint Thomas) du don.

1. Mon dernier livre (*Ce qui circule entre nous*, Le Seuil, Paris, 2007) repose sur cette distinction entre ce qui circule et le sens de ce qui circule. Certains passages du présent texte en sont extraits.

2. Voir Melvin Eisenberg, « The world of contract and the world of the gift », *California Law Review*, n° 2, 1997, p. 821-886 ; Alain Sériaux, *Les Successions, les libéralités*, PUF, Paris, 1986.

Ce point de départ est certes négatif. Mais nous pouvons facilement rendre cette définition positive, du point de vue du don, en procédant à la déduction suivante : s'il n'y a pas exigence de retour, s'il n'y a pas droit au retour, nous pouvons en déduire que, s'il y a retour, il sera libre, au moins juridiquement, car il ne sera pas effectué en vertu d'un contrat, d'une obligation contractée par le receveur. C'est la liberté qui est la pierre angulaire du don pour A. Testart. Si on voulait partir du don pour définir les modes de circulation, au lieu de faire l'inverse, comme toujours – ce qui conduit nécessairement à une définition négative du don –, nous pourrions donc dire, en partant de cette définition, mais en énonçant la proposition complémentaire : donner, c'est libérer l'autre de l'obligation contractuelle de rendre, d'échanger. Ou encore : donner, c'est une forme de circulation des choses, une forme de transfert qui libère les partenaires de l'obligation contractuelle de céder quelque chose contre autre chose. Comme l'écrivait déjà Sénèque, « un bienfait est un service rendu par quelqu'un qui eût été libre, tout aussi bien, de ne pas le rendre³ ».

C'est pour toutes ces raisons que j'ai moi-même souvent adopté comme point de départ la définition du don que A. Testart avait déjà présentée dans le *Dictionnaire de sociologie* de Raymond Boudon⁴, définition qu'il développe et précise dans sa *Critique du don*.

Un dernier élément de son approche doit être également souligné : A. Testart cherche les règles sociales du don et de l'échange. Son approche est juridique. Il ne cherche pas à comprendre le don dans tout ce qu'il peut signifier pour les acteurs, mais il veut seulement déterminer les règles sociales auxquelles obéissent les différentes formes de transfert entre les humains.

À partir de là, il propose de distinguer deux autres types de transfert : outre le don, il y aurait donc l'échange, où ce qui circule est exigible dans les deux directions, et ce qu'il appelle les « transferts du troisième type » (t3t), « qui sont exigibles sans qu'aucune contrepartie ne le soit » (p. 87), comme dans les rapports de dépendance. À l'intérieur de la catégorie « échange », il accorde une grande importance à la distinction entre échange marchand et

3. Sénèque, *Des bienfaits*, 2 vol., Les Belles Lettres, Paris, 1972.

4. Raymond Boudon (sous la dir. de), *Dictionnaire de sociologie*, Larousse, Paris, 1999.

échange non marchand. Ce dernier est un échange qui « dépend de rapports autres que des rapports strictement économiques » (p. 135).

À l'aide de ces distinctions, l'auteur revisite les grands classiques du don en ethnologie, ainsi que les institutions les plus couramment décrites depuis Boas et Malinowski : *kula*, *potlatch*. Sa conclusion : le *kula* n'est pas un don, le *potlatch*, oui. Il critique sévèrement Mauss, lui reprochant son absence de rigueur et rejetant sa conception de l'obligation. J'y reviendrai.

Je ne suis pas ethnologue et je n'ai pas la compétence pour prendre parti dans ces débats. A. Testart me semble toutefois souvent assez convaincant. Cependant, même si je ne me prononce pas sur les questions ethnologiques, la conception générale de l'auteur m'incite fortement à discuter avec lui.

Les échanges non marchands

Revenons d'abord sur cette catégorie d'échange non marchand à laquelle il consacre un chapitre entier (chap. V). Il s'agit pour lui d'un type de transfert spécifique, d'un mode de circulation des choses dont on n'aurait pas vu suffisamment l'importance en le confondant avec le don. Or les échanges non marchands ne sont pas des dons parce qu'ils sont exigibles. A. Testart apporte plusieurs illustrations qui relèvent de ce qu'il appelle les « amis d'échange » (p. 135 *sq.*). Contrairement à son habitude, il n'utilise ici que des exemples tirés de sociétés primitives étudiées par les ethnologues. Il croit même utile de préciser que ces rapports d'amitié sont très éloignés de l'amitié dans nos sociétés et caractérisent les sociétés primitives (p. 139). On peut donc se demander si la catégorie d'échange non marchand a la même portée que les autres types de transfert définis par A. Testart. Est-elle propre aux sociétés primitives et est-elle utile pour étudier le don ailleurs que dans ces sociétés ?

Dans nos recherches sur la parenté, nous avons pu constater de nombreux cas de figure où se mêlent plusieurs types de transfert, marchands et non marchands : prêt sans intérêt, rémunération supérieure à la valeur marchande, loyer inférieur au prix du marché... Est-ce que ce sont des échanges non marchands ou

des échanges marchands contenant des éléments de don ? Les acteurs les perçoivent comme des dons, et c'est aussi ce que nous en avons conclu⁵. Il reconnaît certes ce fait en parlant « d'échanges associés à des dons » comme d'un phénomène courant (p. 150). Dans nos sociétés, cette idée d'échanges associés à des éléments de don m'a semblé le plus souvent suffisante pour décrire ce qui circule dans des rapports d'amitié ou plus généralement dans les liens primaires comme la parenté. A. Testart ne me semble pas toujours tenir compte de la fréquence de ces échanges associés à des dons dans ses analyses de la société moderne. Ainsi, il critique Marcel Hénaff en rappelant que l'œuvre d'art, dans nos sociétés marchandes, est une marchandise. Certes. Mais cette constatation épuise-t-elle le phénomène ? L'œuvre d'art est-elle une marchandise comme les autres ? N'est-elle qu'une marchandise ? Je me suis posé cette question et je suis arrivé à la conclusion que, bien que l'œuvre d'art soit une marchandise, on peut rendre compte de son statut et de celui des artistes dans nos sociétés en mobilisant également le modèle du don⁶.

Les concepts éclairent la réalité, mais ils correspondent rarement à un phénomène social concret, lequel est le plus souvent un mélange de différents éléments conceptuels. Il existe certes des contrats non marchands qui ne sont pas des dons. Il existe des gestes de don posés dans l'esprit du contrat, et même des gestes de don qui visent à annuler l'esprit du don du geste précédent. Par exemple, quelqu'un m'offre dix euros pour me remercier du service que je viens de lui rendre dans la rue. Ce n'est certes pas un contrat, mais son offre peut se situer dans l'esprit du contrat. Elle peut viser à annuler mon don, à liquider la dette. Et si une femme, sans que je lui propose, m'offre de faire l'amour pour me remercier de l'avoir invitée à dîner ? Tout dépend toujours de l'esprit dans lequel se déroule l'interaction. L'offre peut se situer tout autant dans l'esprit d'un contrat implicite que dans l'esprit du don. Supposons un homme et une femme qui font un pari. Si je gagne le pari, dit l'homme, nous faisons l'amour. Si c'est toi qui gagnes, je t'offre une bouteille de champagne. Marché conclu, c'est un contrat. L'homme gagne le pari. Il donne rendez-vous à la

5. Voir *Le Don, la dette et l'identité*, La Découverte/MAUSS, Paris, 2000.

6. Voir le chapitre VII de *Ce qui circule entre nous*.

dame, mais il se présente avec une bouteille de champagne... Elle est ravie et « se donne » à lui.

Les nuances infinies et les subtilités des relations humaines ne se laissent pas enfermer dans des catégories *a priori*. Ces catégories seront toujours détournées, contournées et, dans une interaction quelconque, on peut passer presque instantanément du don au contrat et inversement. Dans le premier cas, l'offre de dix euros est peut-être une tentative pour transformer le don d'un service en un échange de type contractuel. Dans le second cas, la bouteille de champagne, non prévue dans le contrat, vient « brouiller les cartes », et transforme un contrat en don, à moins qu'elle ne fasse que confirmer ce qui était implicite... sans d'ailleurs le rendre explicite pour autant. Nous sommes alors dans l'esprit du don. Il rend la négociation difficile. La négociation permet d'en arriver à un contrat en rendant explicite le maximum de conditions possibles en les transformant en « clauses ». C'est l'instrument privilégié du contrat. Son absence dans le don procure à ce dernier une souplesse étonnante, qui le rend applicable à des situations où la négociation semble malaisée. Le don appartient au domaine du non-dit dans la circulation des choses, immense espace social dont nous réalisons peu l'importance et la nécessité.

Sans nier l'existence d'échanges non marchands, il me semble que, dans nos sociétés, la plupart des transferts peuvent être analysés en mobilisant les autres catégories bien définies par A. Testart : échange marchand, don et ce qu'il appelle les transferts du troisième type (transfert exigible sans contrepartie exigible – dédommagement, dépendance). Dans mes recherches, je n'ai pas eu besoin de recourir à ce concept de manière significative pour rendre compte des différents transferts observés. Il existe d'ailleurs des cas limites discutables, par exemple lorsque le donateur décide librement de s'obliger lui-même juridiquement à faire un don. A. Testart refuse de considérer ce transfert comme un don. Il est vrai que le don devient alors exigible. Mais est-il juste de lui refuser le statut de don ? Le sens du geste ne l'emporte-t-il pas ici sur la définition juridique ? Je pose la question⁷.

7. Je renvoie ici à l'excellente réflexion du juriste américain Eisenberg sur le caractère exécutoire des promesses de don (voir « The world of contract and the world of gift »).

De la même façon, nous comprenons mal certaines affirmations de l'auteur telles que « le don jamais en lui-même n'infériorise » (p. 101). Il ajoute aussitôt que tout dépend de l'esprit dans lequel il est fait. Mais qu'est-ce au juste qu'un don « en lui-même » ? L'esprit du don n'est-il pas un élément essentiel au don, sauf à revenir à une approche cinétique que l'auteur rejette avec raison ? Le don peut inférioriser s'il est fait dans cet esprit.

De manière plus générale, on peut se demander si les catégories de l'auteur sont suffisantes pour rendre compte de certaines caractéristiques du don. Ainsi, que se passe-t-il lorsqu'on reçoit un don ? Nous sommes arrivés à la conclusion que le moment de recevoir est fondamental. Il déclenche généralement une envie de donner à son tour, sauf s'il est perçu par le donataire comme un retour. L'incapacité de donner à son tour peut humilier le receveur, tout dépendant toujours de l'esprit dans lequel le don est effectué.

Plus généralement, l'approche juridico-institutionnelle adoptée par A. Testart présente des limites : la circulation par le don possède des caractéristiques sociologiques qui échappent à une approche par les règles institutionnelles. Le don tente constamment d'échapper à l'institutionnalisation. C'est du moins ce que l'on constate en l'observant dans nos sociétés. J'aimerais rappeler brièvement à cet égard deux traits du don qui sont pour moi essentiels, l'un que rejette A. Testart, l'autre qu'il ne mentionne pas.

La dette

Alain Testart critique chez Maurice Godelier (et d'autres auteurs) la notion d'aliénation, et aussi l'idée de dette appliquée au don. Si on peut être d'accord avec lui sur sa critique de la notion de biens inaliénables, nous divergeons fortement sur celle de dette. Sa critique montre qu'il se limite au sens économique de la dette. « Parler d'une dette qui ne serait pas remboursable, qui ne pourrait s'annuler, *indépendamment de la considération de son montant*, cela n'a pas de sens » (p. 235 – souligné par l'auteur). L'auteur admet pourtant l'idée de dette morale. Pourquoi une dette morale devrait-elle être associée à un montant ? Sur le plan théorique, on peut se demander si, en affirmant qu'une dette dont on ne peut fixer le montant est un non-sens, il respecte l'un des principes

fondamentaux de son approche qui est de ne pas définir le don seulement par ce qui circule.

C'est l'idée d'un état de dette qu'il rejette. Et encore plus celle d'une dette positive dont on n'aurait pas envie de s'acquitter. C'est vraiment un non-sens pour lui. Or certains liens se caractérisent pourtant, à certains moments, par un état de dette positif, lequel peut même être mutuel ou réciproque. J'en suis arrivé à cette conclusion non pas à la suite de considérations théoriques, mais en constatant – avec étonnement – l'importance de ce phénomène sur le terrain. Cette notion est évidemment absurde en termes comptables. Mais est-ce suffisant pour la rejeter ?

« Je lui dois tellement, mais je ne suis pas en dette » : c'est en tentant d'interpréter cette phrase et d'autres énoncés similaires que nous⁸ sommes arrivés à cette idée de dette positive. La dette peut être infinie, mais engendrer non pas la culpabilité, ni même le désir de s'en acquitter, mais un sentiment de gratitude et le désir de donner à son tour, tout en sachant qu'on ne sera jamais quitte. En fait, aucun de nous n'est jamais quitte vis-à-vis de tous ceux qui ont été très importants dans sa vie : parents, amis, amours, enseignants... L'idée d'être quitte est finalement la manière marchande de régler le problème de la dette, en la liquidant et en « quittant » la relation. Or ce n'est pas en sortant du lien qu'une telle dette est résolue, mais en l'assumant, en la reconnaissant et en donnant à son tour. Ou en la refusant si le don est fait pour humilier, pour affirmer le pouvoir du donneur sur le receveur ; en la refusant et en réclamant justice, en passant du registre du don à celui de la justice.

Bien plus : ce sentiment d'être en dette peut être partagé par les deux partenaires⁹, situation évidemment absurde dans un modèle comptable de la dette. C'est ce que nous avons appelé *l'état de dette mutuelle positive*. Nous l'avons observé dans les rapports de parenté, mais aussi dans le don d'organe : peut-on mettre un montant sur un tel don de vie ? Le greffé se sent en dette. Il va de soi qu'il ne pourra jamais rendre quoi que ce soit au donneur décédé. Mais est-ce nécessairement négatif ? Cette interprétation

8. Voir J. Charbonneau, J. T. Godbout et V. Lemieux, *La circulation du don dans la parenté*, INRS-Urbanisation, 1996.

9. Nous avons pu mettre cela en évidence grâce au fait que nous interviewions plusieurs membres de la même famille.

courante repose sur l'observation de ce qui circule seulement. Notre recherche montre qu'il faut dépasser cette façon de concevoir le don. Comme l'écrit Karl-Leo Schwering, « les patients transplantés [peuvent] eux aussi ressentir un “je lui dois tellement” connoté d'une gratitude sereine, plutôt que d'une culpabilité torturée¹⁰ ». On constate qu'un nombre important de receveurs considèrent positivement le fait d'avoir été transformés par la greffe. Tout en considérant avoir contracté une « dette éternelle », disent-ils, ils en arrivent à penser et surtout à vivre cette dette de manière positive.

Cette idée d'un don de vie que reçoit le greffé ne peut-elle être généralisée ? N'avons-nous pas tous reçu la vie non pas comme un droit – ou comme une marchandise, ou encore comme un échange non marchand –, mais comme un don ? C'est d'ailleurs ce qui est couramment affirmé.

Mauss, le *hau* et l'identité

La critique de Mauss que mène A. Testart est sévère, et notamment celle du *hau*. Même si elle touche juste en ce qui concerne l'usage souvent polysémique des termes chez Mauss, nous croyons que l'approche formelle de A. Testart l'empêche de saisir toute la richesse de la pensée de Mauss. Comme l'écrit David Graeber (dont A. Testart reconnaît l'apport important), « dans son interprétation du *hau*, Mauss [...] a lui-même créé une sorte de mythe, et comme pour tous les mythes, celui de Mauss exprime quelque chose d'essentiel, quelque chose qu'il aurait été difficile d'exprimer autrement. Sinon, son explication aurait été oubliée depuis longtemps¹¹ ».

Nous croyons pour notre part que l'interprétation de Mauss a mis le doigt sur un phénomène fondamental, sur une dimension du don qui nous touche tous : le don affecte l'identité des partenaires. Loin de n'appartenir qu'aux sociétés archaïques, cette idée se retrouve curieusement au centre de la conception courante du don

10. Karl-Leo Schwering, *Don et incorporation. Les enjeux psychiques de la transplantation d'organes*, ULB, Louvain, 1998.

11. David Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of our Own Dreams*, Palgrave, New York, 2001.

dans les nôtres. « Le vase, c'est ma tante », dit une héritière à Anne Gotman¹² en lui faisant visiter son appartement. Et en observant des personnes bénéficiant d'un don qui n'a rien de primitif, don rendu possible par la technologie médicale moderne – en l'occurrence la transplantation d'organes –, nous avons constaté la peur qu'ils avaient de perdre leur identité en acquérant celle du donneur.

Plus généralement, c'est l'idée de don de soi qui se retrouve à tous les détours de la pensée moderne sur le don et qui explique que celui-ci puisse être dangereux, qu'il n'est pas toujours souhaitable. Ce danger explique qu'il puisse être préférable de passer par un autre système de circulation. Ainsi, l'argent permet aux choses de circuler sans transporter l'identité du donateur, comme l'indiquait déjà Montaigne lorsqu'il s'exclamait qu'il préférerait acheter un office royal plutôt que de se le faire offrir, car en l'achetant, disait-il, « je ne donne que de l'argent ; autrement, c'est moi-même que je donne¹³ ». Le don affecte l'identité des partenaires. Le *hau* met en évidence ce phénomène d'identité.

Une ouverture au débat

L'approche de A. Testart est intéressante, ne serait-ce que parce qu'elle rend possible un dialogue fructueux entre tous ceux qui étudient le don ; elle fournit une base suffisamment large pour inclure tous les types de don indépendamment de la société dans laquelle ils s'insèrent et des mouvements qui les caractérisent : unilatéral ou réciproque. Toutefois, l'approche juridique laisse échapper plusieurs dimensions du don et ne répond pas à la question de savoir pourquoi, finalement, les humains se compliquent la vie à donner. Certes, l'auteur reconnaît que « la force qui pousse à rendre est celle du lien social » (p. 195). Mais son cadre conceptuel s'arrête à la dimension formelle du lien. Pour éclairer l'ensemble des facettes de ce phénomène qui fonde le lien social, il semble nécessaire non seulement de dépasser l'approche juridico-institutionnelle, mais

12. Anne Gotman, « “Le vase, c'est ma tante”. De quelques propriétés des biens hérités », *Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie*, n° 14, 1989.

13. Natalie Zemon, *The Gift in Sixteenth-Century France*, University of Wisconsin Press, Madison, 2000.

aussi de chercher l'apport de l'ensemble des sciences humaines au-delà de la sociologie, du droit et de l'anthropologie. La réflexion philosophique, notamment, paraît indispensable. Sénèque, Thomas d'Aquin, Lefort, Merleau-Ponty nous apprennent beaucoup sur cette expérience qui consiste souvent à être dépassés par ce qui passe par nous.

Le lien social ne se limite pas aux règles institutionnalisées. On peut même penser que le don entretient un rapport très particulier avec les règles et les institutions. Le don n'est pas une institution au sens habituel du terme. À cause de la liberté qui lui est essentielle, comme le montre A. Testart, le don pose le problème de l'incertitude : comment penser un phénomène qui crée de l'indécidabilité, de l'indétermination comme condition de son existence, un phénomène qui fait émerger l'incertitude au lieu de chercher à la réduire ? Comment penser formellement ce qui échappe volontairement à la sphère de la nécessité ? Normalement, la pensée part de l'incertitude, du risque, et cherche à les réduire. Toutes les situations sociales analysées par la théorie des jeux, toutes les théories formelles obéissent à cette logique. Le comportement propre émergeant du don est l'indécidabilité. Mais elle est voulue par les agents, alors que l'incertitude est généralement un résultat non voulu. Est-ce pensable ? Se pourrait-il que le don comme modèle révèle le moment fondateur du rapport de l'acteur social à la règle, à la loi, à la justice, à l'institution, à la morale ? En ce sens, le don ne serait pas la morale, mais son fondement. Il est extérieur, mais il n'oblige vraiment que s'il est aussi intérieur, « intériorisé ».

Qu'est-ce que cela signifie ? Comment un membre d'une société intériorise-t-il une obligation ? Les sociologues butent depuis toujours sur cette question. Elle les met mal à l'aise puisqu'elle affaiblit leur position face aux économistes qui n'ont pas besoin de se la poser, le postulat de l'intérêt faisant figure de réponse. Ce que l'observation du don permet de constater, c'est que les acteurs sociaux intériorisent l'obligation en faisant comme s'ils étaient les auteurs de la règle qui s'impose à eux. Certes, ce phénomène n'est pas propre au don ; mais, dans le don, il est à ce point exacerbé que les agents changent la règle aussitôt qu'ils ont l'impression qu'elle leur échappe, aussitôt qu'elle ne signifie plus assez le lien entre eux, et commence à trop signifier le lien à un tiers extérieur

à la relation. Autrement dit, aussitôt qu'elle s'institutionnalise. C'est pourquoi, dans nos sociétés, lorsqu'une pratique de don devient trop « conventionnelle », les acteurs disent que ce n'est plus un « vrai don ».

Et c'est pourquoi ce qui se déroule sous nos yeux quand nous observons le don, plutôt que l'institution elle-même, ce sont les institutions sans cesse en émergence, « l'instant fugitif où la société prend », comme l'écrit Mauss en terminant son *Essai sur le don*, l'incessant mouvement de création et de transgression des règles, justement pour qu'elles ne deviennent pas des institutions au sens courant du terme, c'est-à-dire relativement extérieures au sujet, figées, et parfois transcendantes.

C'est du moins ce à quoi j'arrive en observant le don dans nos sociétés. Il y a une richesse dans ce phénomène social total dont plusieurs éléments n'intéressent pas notre auteur. C'est son droit, mais il reconnaîtra peut-être qu'il est légitime de s'y intéresser. Et je retiendrais de ce livre qu'il propose des bases conceptuelles solides pour un échange (non marchand...) fructueux entre tous ceux qui s'intéressent au don indépendamment de leur discipline.

Jacques T. Godbout

*

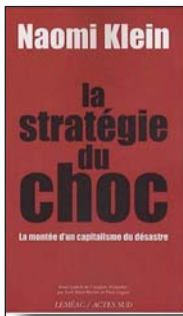
- **Testart Alain**, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Syllepse, Paris, 24 €¹⁴.

Cette critique du don est d'abord une critique acerbe de Mauss, vilipendé, et du MAUSS jamais nommé mais constamment visé. Au premier abord, la critique en impose en raison à la fois de la grande clarté analytique de l'auteur et de son érudition. Néanmoins, au fil des pages, l'argumentaire analytique apparaît de plus en plus ratiocinant, formel et stérile, et l'érudition passablement sélec-

14. Suite à cette lecture du livre d'Alain Testart par Jacques T. Godbout, que je trouve un peu trop généreuse même si nous arrivons aux mêmes conclusions, J. Godbout et moi, je ne crois pas inutile de reproduire ici cette note que j'avais publiée dans la version intégrale numérique du n° 30 de *La Revue du MAUSS*. C'est l'occasion de redire ici que les notes de lecture sont consultables en accès gratuit six mois après la parution du numéro à l'adresse suivante : www.journaldumauss.net

tive, si bien qu'on ne sait pas trop s'il vaut la peine d'entrer avec A. Testart dans un débat sérieux, précis et argumenté, qui respecte son cheminement, ou s'il vaut mieux l'ignorer en retour. Quant aux clarifications analytiques, A. Testart a bien évidemment raison de faire observer que lorsqu'une cliente dit à son boucher « donnez-moi une tranche de bavette », ce n'est pas vraiment de don qu'il s'agit. De même, dans des pages très bienvenues sur le *potlatch*, A. Testart montre bien comment toutes les transactions entrecroisées qui surviennent à cette occasion ne relèvent pas du don, même si c'est le cas de certaines. On sera donc d'accord avec lui pour insister sur la nécessité de ne pas rabattre toutes les formes de circulation sur le don et de mieux distinguer ce qu'il appelle pour sa part « échange », « don » et « échanges du troisième type » (assez proches de ce qu'un auteur honni par lui, Karl Polanyi, rangerait sous la rubrique de la redistribution). Mais où s'opère le départ ? Tout l'objectif de A. Testart est de réduire la part du don en peau de chagrin et d'accroître corrélativement celle de l'échange. Le cœur de l'argumentation est le suivant : pour qu'il y ait don, nous dit-il, il faut que le donateur n'ait pas le droit de réclamer le bien donné ou son équivalent au donataire. Or, dans le *kula*, découvre-t-il à la page 416 (il faut attendre jusque-là...) des *Argonautes du Pacifique* de Malinowski, si j'aperçois chez un ami auquel j'ai donné un bien précieux (un *vaygu'a*) il y a un an, par exemple, un autre *vaygu'a* comparable et qu'il ne me le donne pas, « l'usage m'autorise à le lui prendre de force ». C'est donc, conclut triomphalement notre auteur, que le contre-don est exigible, et donc que le don n'en était pas un. Le *kula* ne relève alors pas du don, mais de ce que A. Testart appelle l'échange non marchand, auquel il prête d'ailleurs à peu près toutes les fonctions du don maussien, à commencer par celle d'instaurer des relations d'alliance. Et certes, si le *kula* disparaît du registre du don, le maussisme en prend un sacré coup. Mais, à vrai dire, on a du mal à voir où est le problème et de quelle réfutation il s'agit. Ce dont la page 416 de Malinowski fait état, c'est tout simplement de l'obligation de rendre dont il est difficile de dire que Mauss l'ignorait. Ce que le donateur rappelle, ce sont simplement les bonnes manières du don et cette obligation. Malinowski ajoute, laissant parler le donateur trobriandais : « Cela peut certes déclencher sa fureur [celle du donataire] mais, là encore, notre brouille sera mi-réelle mi-feinte. » Ce n'est pas vraiment comme si on faisait

venir un huissier... Pour que l'échange non marchand puisse ainsi phagocytter le don, A. Testart est obligé de faire systématiquement l'impasse sur le fait que les biens précieux qui circulent dans le don cérémoniel, dans le *kula*, n'ont aucune utilité, qu'ils sont de purs symboles. Mais, à gommer ainsi tout ce qui relève de l'obligation de générosité affichée et plus ou moins pratiquée pour rabattre la dimension de la socialisation sur un échange donnant-donnant qui n'en serait pas un (l'oxymore de « l'échange non marchand », autrement dit d'un échange de marché qui ne serait pas un échange de marché), peu à peu on ne comprend plus rien. Et A. Testart lui-même est obligé de conclure que, finalement, nos catégories juridiques, issues du droit romain, ne parviennent pas à saisir ces réalités complexes. Mais Mauss ne disait pas autre chose ! Et qui pouvait penser qu'une discussion juridique formaliste allait pouvoir nous donner le fin mot de l'histoire ? Quel est donc en définitive l'objet de toute cette discussion ? est-on en droit de se demander. Largement idéologique, comme toujours. Le fin mot de l'affaire est clairement énoncé page 160, où A. Testart pose que le don est « la plupart du temps le fait de la classe dominante » et que donc il y aurait « quelque paradoxe [...] [à] considérer qu'il pourrait venir contrecarrer ou corriger ce qu'il y a de pire dans l'économie marchande, disons, dans le capitalisme ». On l'aura compris : pour A. Testart, le don est aristocratique et donc infâme. Entre le communisme primitif, autrefois célébré par l'auteur qui le trouvait partout en Australie, et le marché, il ne doit rien exister de plausible et de recommandable. Ce n'est pas la première fois qu'on aura vu un néomarxisme radical se transmuier en apologue intraitable du marché.



• **Klein Naomi**, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Leméac-Actes Sud, Paris, 2008, 668 p., 25 €.

Disons-le tout net : s'il ne fallait recommander qu'un livre à qui veut tenter de comprendre l'essentiel de ce qui s'est joué et passé dans le monde depuis le dernier quart de siècle et au-delà, ce serait vraisemblablement

celui-ci. Beaucoup de lecteurs pourtant pourraient être dissuadés *a priori* de lire un ouvrage de l'auteure à succès de *No Logo* par crainte d'y trouver une langue de bois altermondialiste, dénonçant le capitalisme partout et pour tout au nom d'un idéal politique au mieux indéfini et, au pire, chargé de relents révolutionnaristes inquiétants. Et, de fait, aucun militant altermondialiste, aucun lecteur du *Monde diplomatique* ne sera dépaycé, sauf à voir ses pires soupçons ou appréhensions dépassés. Ce n'est cependant pas ici le capitalisme en général qui est cloué au pilori, mais ce que N. Klein appelle un « capitalisme du désastre », autrement dit cette forme très particulière de capitalisme, désormais connue sous le nom de néolibéralisme, qui, à la suite des travaux de F. Hayek, Milton Friedman et Gary Becker, aspire à une privatisation générale des services publics et des fonctions de l'État. Rien de nouveau, dirait-on. Personne n'ignore qu'un basculement idéologique d'ampleur mondiale inouï et imprévu s'est opéré dans les années 1980 avec la venue au pouvoir de R. Reagan ou M. Thatcher, fervents disciples de M. Friedman et de l'école de Chicago, et que le Consensus de Washington, sa version séculière devenue doctrine officielle du FMI et de la Banque mondiale, a été imposé dans le monde entier à tous les pays endettés, au prix de la liquidation de pans entiers de leur industrie ou de leur agriculture (partout), d'un effondrement de leur classe moyenne (qu'on pense à l'Argentine !), d'une augmentation vertigineuse du chômage (qu'on pense à l'Indonésie !) et de la corruption et de la criminalité (qu'on pense à la Russie !). Tout cela est bien connu et suffisamment analysé déjà, par un J. Stiglitz par exemple.

Mais ce que N. Klein montre en plus, de façon saisissante, c'est comment, très tôt, la conviction s'est installée dans la tête d'un Hayek – et plus encore de Milton Friedman et de ses disciples – que les réformes qu'ils préconisaient étaient si radicales et à court terme si dévastatrices qu'elles n'avaient aucune chance d'être adoptées à la suite d'un débat démocratique normal, si bien que seule la survenue d'une catastrophe ou d'un désastre, laissant tout un pays et toute une population en état de choc, pouvait permettre de faire passer en bloc et d'un seul coup une série de réformes inenvisageables autrement. Encore fallait-il être toujours prêt à saisir l'occasion. C'est ainsi que les Chicago Boys, attendant fébrilement le 11 septembre 1973, jour du renversement et de l'assassinat de Salvador Allende,

firent des pieds et des mains pour que « la brique » qui énonçait toutes les réformes à faire soit prête à temps. Selon le rédacteur en chef du journal *Mercurio*, « ils firent fonctionner les presses sans arrêt pour reproduire le volumineux document. Ils y arrivèrent tout juste. Avant midi, le mercredi 12 septembre, un exemplaire ornait le bureau de chacun des généraux à qui allaient incomber des fonctions gouvernementales » (p. 100). Dans ce cas précis, depuis la déclassification des documents de la CIA, on connaît son rôle direct et celui de Kissinger. Dans bien d'autres cas à travers le monde, celui des tsunamis ou de Katrina à la Nouvelle-Orléans, sans parler de l'autre 11 septembre, les chocs et catastrophes n'ont pas été produits délibérément, mais il existait des plans clés en main de reconstruction de l'État ou de l'économie locale conformes aux préceptes de l'école de Chicago et du FMI, à prendre ou à laisser (au risque de rester sans aucun secours), imposés de fait aux autorités locales. Sur tous ces cas, du Chili à la Bolivie ou à l'Argentine, de la Pologne à la Russie, de l'Indonésie à la Corée du Sud, N. Klein nous livre une information d'une précision et d'une richesse très impressionnantes, qui rendent soudain lumineuses des évolutions politiques autrement difficilement compréhensibles.

Mais le propos de N. Klein est plus noir et plus saisissant que ce qui vient d'en être dit, qui ne déroge pas, sauf pour la qualité, la systématité et la nouveauté de l'information, au gauchisme ordinaire. Le véritable choc que produit son ouvrage résulte de la relation directe qu'elle opère entre les nouvelles techniques de torture mises au point par la CIA et le Pentagone (mais n'oublions pas que ce sont les Français qui ont montré la voie en Algérie) à l'aide des travaux de certains des grands noms de l'*establishment* psychiatrique américain et des stratégies de l'école de Chicago. Le pari des nouvelles modalités de la torture, plus psychiques que physiques (même si le corps n'est pas oublié), est qu'en produisant chez les prisonniers une désorientation sensorielle totale – d'où la pratique systématique de la cagoule et de l'enfermement hors de tout repère spatial et temporel –, il est possible de leur faire perdre leur personnalité profonde, de les faire régresser au stade de la page blanche sur laquelle on pourrait écrire ce que l'on désire.

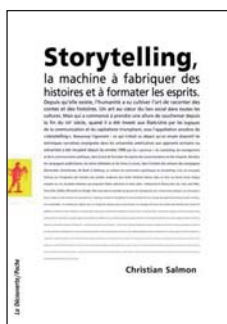
Le choc sur lequel mise l'école de Chicago est l'équivalent socio-politique de cette stratégie psychologique. Seule une population totalement désorientée, privée de repères, est susceptible d'accepter

les purges et saignées massives qu'on lui inflige. Est-ce à dire que l'école de Chicago, et plus généralement les doctrines néolibérales, peut être tenue pour responsable des tortures pratiquées un peu partout ? N. Klein ne l'affirme pas de manière générale et universelle. En transposant les débats bien connus sur les rapports analysés par Max Weber entre protestantisme et capitalisme, on pourrait dire que ce qu'elle établit, c'est l'existence d'affinités électives entre le gouvernement par la terreur et la torture, et l'application forcée des recettes néolibérales là où elles ne sont pas souhaitées. En termes plus théoriques que ceux de l'auteur, on pourrait dire que les Chicago Boys mettent en application une stratégie lockéenne : il s'agit de balayer et de faire disparaître tous les miasmes politiques et idéologiques de l'histoire pour retrouver la pureté sociale des origines, cet état de nature dans lequel tout le monde est propriétaire et travailleur et où tous ceux qui ne le sont pas n'ont qu'à disparaître. Encore le fantasme de la page blanche. Mais il est clair que, lorsque les affinités électives ne suffisent pas, arrestations et torture peuvent aider grandement comme on l'a vu en de multiples cas. Un point particulièrement important à noter est que le but de la torture n'est pas tant en fait d'obtenir des informations que de créer un climat général de terreur destiné à briser toute résistance, et que ce que les tortionnaires visent au premier chef, c'est à détruire tout sentiment de solidarité entre les victimes qu'il faut réduire à l'état de purs individus, conformément à la doctrine ultralibérale qui ne veut connaître que des individus mutuellement indifférents.

Sur ce fond général, il est possible de distinguer deux grandes périodes du capitalisme du désastre. Dans la première, il s'est agi d'imposer par tous les moyens la certitude qu'il n'y a pas d'autre voie que celle de la dérégulation généralisée (TINA, *There is no alternative*). Dans la seconde – qu'on pourrait sans doute faire démarrer symboliquement au 11 septembre 2001 (la première démarrant le 11 septembre 1973), toutes les relations et corrélations économiques ordinaires s'inversent. Là où, dans la première phase, les désastres entraînaient une baisse de l'activité économique et une chute de la Bourse, c'est désormais le contraire qui se produit. C'est que les marchés de la guerre, de la lutte contre le terrorisme, de la reconstruction et de la substitution aux services publics sont devenus les marchés les plus lucratifs. Rosa Luxembourg voyait la conquête des pays non encore capitalistes comme le seul exutoire

possible à la sous-consommation. Le nouvel exutoire, le nouveau débouché, est désormais trouvé : l'attribution aux firmes privées de l'argent et des commandes jusque-là adressés aux services de l'État. Un gigantesque marché nouveau.

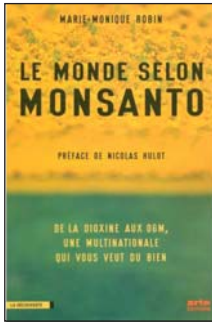
Voici, sommairement résumé et commenté, le cœur du propos de N. Klein, insuffisamment mis en valeur puisque son livre vaut d'abord par la masse incroyable d'informations collectées et vérifiées. Qu'en penser quant au fond ? C'est sur ce point, sans doute, qu'il y a matière à discuter pour tenter d'en mieux élucider les enjeux à la fois théoriques et proprement politiques. Trois questions, notamment, méritent d'être approfondies. 1° Qu'est-ce qui explique la victoire de l'idéologie néolibérale là où elle n'a pas été imposée par la force et par la stratégie du chaos, aux États-Unis et en Grande-Bretagne, tout d'abord, puis dans une bonne partie de l'Europe occidentale (dont il n'est rien dit par ailleurs) ? 2° En plus noir : n'y a-t-il pas dans l'idéologie néolibérale, en inversé, quelque chose d'étonnamment proche des idéologies totalitaires d'hier : le même fantasme de la page blanche, le même désir d'éradiquer tout ce qui n'est pas conforme à la « logique de l'idée » (H. Arendt) dominante, le même recours possible à la terreur ? C'est cette symétrie inversée que j'essaie pour ma part (A. C.) de saisir sous le concept de *parcellitarisme*. 3° Enfin, au nom de quel modèle de « bonne » société N. Klein mène-t-elle sa critique ? C'est sur ce point qu'elle est la plus discutable. Elle suggère de manière très intéressante que les véritables ennemis de l'école de Chicago, du FMI et de la CIA n'ont pas été les régimes marxistes (et encore moins les régimes dictatoriaux), mais tous ceux qui tentaient de bâtir des expériences démocratiques non néolibérales (le cas du Chili est de ce point de vue exemplaire). Or une troisième voie est bien sûr possible, celle d'une social-démocratie ou d'un socialisme démocratique. Jusque-là, on suit. Mais on ne suit plus lorsqu'elle range sous cette même étiquette aussi bien la social-démocratie suédoise que le régime populiste d'un Hugo Chavez (cf. sur ce point l'article d'Ahmet Insel dans le n° 26 de *La Revue du MAUSS*, 2005). Il ne suffit pas de s'opposer aux États-Unis pour mériter un brevet de démocratie. Si Fidel Castro était un grand démocrate, ça se saurait. La voie du retour aux valeurs démocratiques est aussi périlleuse mais plus étroite que ne le laisse entendre Naomi Klein.



• **Salmon Christian**, *Storytelling. La Machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, La Découverte, Paris, 2007, 18 €.

On se rappelle qu'une des caractéristiques majeures des régimes totalitaires était, selon H. Arendt, leur propension à créer un univers de fiction. Ils partagent encore ce trait avec le capitalisme néolibéral. On ne méditera jamais assez cette déclaration d'un conseiller de George W.

Bush (probablement Karl Rove) à la journaliste Karen Hughes (parfait pendant à la célèbre déclaration de Patrick Le Lay sur le temps de cerveau disponible) : « Vous appartenez à la communauté-réalité (*the reality-based community*) [...] vous croyez que les solutions émergent de votre judicieuse analyse de la réalité observée [...]. Ce n'est plus de cette manière que le monde marche réellement. Nous sommes un empire maintenant, et lorsque nous agissons, nous créons notre propre réalité. Et pendant que vous étudiez cette réalité [...] nous créons d'autres réalités nouvelles, que vous pouvez étudier également [...]. Nous sommes les acteurs de l'histoire [...]. Et vous, vous tous, il ne vous reste qu'à étudier ce que nous faisons » (cité p. 171-172). Ch. Salmon montre admirablement comment l'outil premier qui sert à créer cette nouvelle réalité, c'est l'art de raconter des histoires, que ce soit dans le domaine du marketing, bien sûr, mis aussi en matière de gestion des organisations ou d'organisation des campagnes politiques. Si on se rappelle les campagnes croisées de Ségolène Royal et Nicolas Sarkozy, on comprendra vite que le ressort principal de ces récits est l'émotion. Ainsi voit-on se former un capitalisme narratif compassionnel, parfait doublon du capitalisme des Chicago Boys, sans (états d')âme et sans cœur. Livre passionnant, très clair et informé. On aimerait juste un peu plus d'exemples concrets des récits effectivement mis en œuvre dans les différents champs, et notamment au sein des entreprises, de plus en plus vues comme des nœuds de récits conflictuels entrecroisés (plus que comme les nœuds des contrats chers au néo-institutionnalisme).



- **Robin Marie-Monique**, *Le Monde selon Monsanto*, préface de Nicolas Hulot, La Découverte-Arte Éditions, Paris, 2008, 371 p., 20 €.

Il n'est pas nécessaire de faire l'article pour cet ouvrage qui est un véritable succès de librairie. Mérité. Très complémentaire au livre de Naomi Klein. Aussi admirable par l'ampleur et la précision du travail d'investigation. Aussi impressionnant et terrifiant. N. Klein donne de nombreux

exemples qui montrent comment tout pays qui refuse la prise de contrôle d'une partie de son économie par une multinationale (notamment américaine) risque fort de se voir frappé par une forme ou une autre de désastre. M.-M. Robin analyse de l'intérieur les mécanismes – corruption, propagande, mensonge à grande échelle, intimidation, mépris des vies humaines, complicités politiques – par lesquels une grande firme assied sa puissance à l'échelle mondiale. Après, du même auteur, *Voleurs d'organes. Enquête sur un trafic* (Bayard, Paris, 1996), *Escadrons de la mort, l'école française* (La Découverte, Paris, 2006), un remarquable et courageux travail de journaliste engagée.

- **Audier Serge**, *Le Colloque Lippmann, Aux origines du néolibéralisme*, Au bord de l'eau, Latresne, 2008, 354 p., 18 €. – *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, La Découverte, Paris, 2008, 380 p., 21,50 €.

En quelques années, Serge Audier s'est imposé comme l'un de nos meilleurs historiens des idées politiques, exhumant avec bonheur des auteurs, des écoles ou des débats oubliés et pourtant essentiels, et faisant revivre, notamment, la pensée républicaine française de la fin XIX^e et du début du XX^e siècle en montrant toute sa grandeur et son importance. Ici, il s'attaque à la généalogie de l'idéologie dominante (et délétère) du dernier quart de siècle connue sous le nom de néolibéralisme. Est-ce le bon terme ? C'est justement, à en croire ce livre, ce dont il est permis de douter. Selon les idées reçues sur l'histoire de l'école néolibérale, celle-ci prendrait naissance à l'occasion de la tenue à Paris, en août 1938,

d'un colloque organisé autour de Walter Lippmann, auteur d'un livre qui venait de connaître un succès mondial : *La Cité libre* (*The Good Society*, 1937). Sont réunis à cette occasion tous ceux qui se retrouveront plus tard dans la Société du Mont-Pèlerin et se réclameront du néolibéralisme : du côté autrichien, von Mises et Hayek ; pour la France Louis Rougier, J. Rueff, Marlio, Auboin, Baudin, Marjolin ; pour l'Allemagne, Rüstow et Röpke, champions de l'ordolibéralisme et inspirateurs après-guerre de l'économie sociale allemande de L. Ehrard et K. Adenauer ; pour les États-Unis, outre W. Lippmann, Michael Polanyi, le frère de Karl, etc. Or ce qui est frappant, à lire toutes les pièces du débat rassemblées par S. Audier, c'est que la grande majorité des auteurs représentés directement ou indirectement dans ce colloque – et qui se reconnaissent peu ou prou sous l'étiquette de néolibéralisme – s'accordent massivement et majoritairement sur des thèses en fait diamétralement opposées à l'actuel néolibéralisme hayékien et friedmanien. Tous en effet se réclament du libéralisme, mais estiment qu'on ne peut pas se contenter de reprendre le libéralisme originel, trop discrédité par les misères sociales qu'il a fait naître, et qu'il faut notamment en finir avec le dogme manchestérien du laisser-faire généralisé. Le libéralisme ne pourra être sauvé que s'il séduit la majorité, y compris les plus pauvres dont il faut éviter la prolétarianisation. Dès lors, l'État doit jouer un rôle important dans l'instauration d'un libéralisme nouveau, également appelé par certains « libéralisme social » ou « social-libéralisme », en instaurant par exemple un salaire ou un revenu minimum, en envisageant la nationalisation de certains secteurs, une politique d'investissements menée par l'État, le développement des services publics, et en luttant contre les inégalités excessives. En un mot, la plupart des néolibéraux de l'époque feraient presque figure aujourd'hui de dangereux gauchistes ou de sociaux-démocrates particulièrement radicaux. Mais, on le sait, c'est peu à peu Hayek qui l'a emporté, qui ne se considérait d'ailleurs pas comme un néolibéral, mais comme un libéral tout court, et cela dans la version la plus outrancièrement manchestérienne et laisser-fairiste, libériste, du libéralisme. Belle leçon d'histoire des idées (et de la politique qui y est liée) à méditer.

L'autre livre de S. Audier, consacré aux interprétations de Mai 68, est moins convaincant. C'est le genre même qui fait problème. Doit-on excréer ou adorer Mai 68 ? Et adorer ou excréer

ceux qui l'adorent ou l'exècrent, ou l'ont adoré, ou auraient pu l'adorer, etc. ? Comme Mai 68 est par essence un mouvement social total, on peut en dire et lui faire dire bien des choses. Souvent opposées. Comme les auteurs qui en parlent, le louent ou le vitupèrent ont eux-mêmes des pensées complexes, évolutives, changeantes, quand elles ne sont pas contradictoires, on peut également leur faire dire et en penser bien des choses. Opposées. Et le travail de repérage des filiations et des connivences intellectuelles se révèle du coup problématique. Il n'y a pas en la matière de position de surplomb occupable qui permettrait de dire la vérité de l'événement et de ses interprétations, et de distribuer les bons et les mauvais points. Le seul choix tenable n'est-il pas alors de discuter les auteurs qui ont de l'importance en tentant de suivre le travail de leur pensée sans prétendre leur coller des étiquettes trop préconçues, d'oublier les autres, et d'assumer le plus explicitement possible ses propres choix politico-théoriques ? Il y a en creux, dans le travail de Serge Audier, une philosophie politique dont les contours se dessinent peu à peu, et qu'il est maintenant temps de faire apparaître clairement et d'offrir au débat, au-delà du travail de collecte des interprétations des interprétations.

- **Mehl Dominique**, *Enfants du don. Procréation médicalement assistée : parents et enfants témoignent*, Robert Laffont, Paris, 2008, 346 p., 20 €.

Sur le don et la réception de gamètes, et plus spécialement d'ovocytes – qui s'obtiennent beaucoup plus difficilement et péniblement que le sperme –, l'auteur a mené trente-sept entretiens approfondis, très éclairants. Qu'est-ce qui est préférable : le don anonyme, le don croisé, le don direct (p. 116) ? La règle de l'anonymat, imposée par la législation française, est-elle tenable (celle du secret s'estompant, même si 70 % des parents l'observent) ? Certains entretiens sont passionnants, notamment celui de Véronique : « Le don de sang, je l'ai fait dès que j'ai pu. Dès que j'ai été majeure, j'ai donné tout de suite. Après, je suis passée aux plaquettes. Pour moi, le don d'ovocytes, c'est la même démarche... Souvent, la receveuse se sent très redevable envers la donneuse. Mais moi, je n'ai pas l'impression que ce soit elle seule qui demande. On s'engage toutes les deux. Je cherche à faire un don et elle a besoin d'une

donneuse. Donc on a toutes les deux besoin de l'autre... C'est plus facile de faire un don que de l'attendre » (p. 159 *sq.*). Les positions possibles sont clairement exposées même si l'interprétation aurait sérieusement gagné à ne pas ignorer les travaux du MAUSS et notamment ceux de Jacques T. Godbout dans *Le Don, la dette et l'identité* (La Découverte/MAUSS, 2000). Les conclusions politiques, favorables – contre la législation actuelle – à la légalisation du recours aux mères porteuses, à la sortie de la règle de l'anonymat et à l'homoparentalité, ne convainquent guère. Il est possible d'y être favorable, mais on ne peut pas démontrer la nécessité de ces mesures en mettant seulement en lumière la souffrance de ceux que la loi actuelle prive de l'accès à l'enfant. Ou alors, avec le même type d'argumentaire, on pourrait aussi bien soutenir la nécessité d'autoriser l'achat et la vente d'enfants.

- *Recherches sociographiques*, vol. XLVIII, n° 3, « Le suicide », 2007, numéro coordonné par Daniel Dagenais.

Car, souffrance pour souffrance, il faut alors tenir compte, par exemple, des analyses du suicide rassemblées dans ce numéro par nos amis sociologues québécois, qui attestent du développement dans l'Occident contemporain du suicide anémique diagnostiqué par Durkheim et pour des raisons que ce dernier avait déjà avancées : la crise de la famille et une surmortalité masculine « liée à la déconstruction des rapports entre les genres sur laquelle la société industrielle s'est édifiée » entre autres (p. 16). À méditer et discuter.

- **Peillon Vincent** (sous la dir. de), *Inégalités et justice sociale. Débats et défis contemporains*, Au bord de l'Eau, Latresne, 2008, 20 €.

Au nom de l'Institut Edgar Quinet, V. Peillon a su réunir sur ce thème, et bien résumer et synthétiser dans sa conclusion, un ensemble d'auteurs tous plus pertinents et représentatifs les uns que les autres (notamment S. Audier, Ph. Chaniel, M. Duru-Bellat, M. Fleurbaey, C. Landais, P. Moscovici, S. Paugam, A. Renault, J. Rigaudiat, P. Savidian, J.-F. Spitz). Tous les articles sont intéressants et de

qualité (cf. notamment Ph. Chaniel, J.-F. Spitz et A. Renault qui esquissent les principes d'une discrimination positive sans quotas, P. Savidan qui met en doute – comme ici même Dominique Girardot – les mérites de l'idéal d'égalité des chances et d'inégalités justifiées par le mérite). D'où vient alors ce sentiment qu'on n'avance guère ? C'est qu'il ne suffit pas de se déclarer par principe favorable à davantage d'égalité, à une fiscalité plus juste, à une société plus solidaire, etc. Encore faut-il s'engager sur des propositions concrètes et chiffrées, sauf à s'enfermer dans la rhétorique. Aussi longtemps qu'on n'affrontera pas directement la question du revenu minimum et du revenu maximum – de quelque manière qu'on les entende –, on risque fort de tourner en rond longtemps.

Alain Caillé

- **DI BELLA Maria Pia**, *Dire ou taire en Sicile*, Le Félin, Paris, 2008.

Ce livre rassemble douze articles de l'auteure publiés dans les années 1980-1995, en anglais, en français et en italien, dans différentes revues de sciences sociales. Une forte unité s'en dégage que Maria Pia di Bella explicite dans une introduction claire et rigoureuse. Il s'agit de porter un éclairage nouveau sur la « culture de l'honneur » qui imprègne les régions italiennes considérées en évitant – comme cela a été maintes fois fait – de figer les populations méditerranéennes dans une image très réductrice de réponses mécaniques à des humiliations symboliques primaires. Plus précisément, l'ambition affichée est de produire une problématique de la parole qui intègre les discours autant que les silences, le mutisme, et qui restitue le sens interne des comportements, y compris lorsqu'ils se donnent à voir comme aberrants, insensés. La pratique glossolalique des adeptes du pentecôtisme en est le meilleur exemple. Ce premier terrain de l'ethnologue sur lequel s'ouvre l'ouvrage fait découvrir une Italie du Sud peu connue et un phénomène de conversion dont l'ampleur n'a depuis cessé de croître un peu partout dans le monde. La perspective comparative que l'anthropologue peut ici avoir à l'esprit montre combien la dichotomie entre terrains proches et lointains est fallacieuse et la

clôture sur des aires culturelles plus ou moins artificielles un obstacle épistémologique répondant à des contraintes institutionnelles. Les chapitres suivants s'attachent à déconstruire l'*omerta*, en mettant de côté tous les poncifs sur la simple violence de la mafia qui font des populations des victimes passives. En s'appuyant sur des matériaux historiques de nature variée, Maria Pia di Bella montre les stratégies de résistance à la domination qui utilisent le silence comme arme principale. Le lecteur est invité à s'immerger dans la conscience de l'extrême oppression de classe de paysans italiens qui n'entrevoient aucune intervention possible sur les ordonnancements sociaux et choisissent donc de se taire.

À un autre niveau, l'attention est attirée dans un contexte récent sur l'usage de la parole dans les dénonciations publiques opérées par des membres de la mafia, dont les contradictions et distinctions internes sont dévoilées et analysées.

La sexualité forme un autre volet de ce livre, donnant à réfléchir sur l'incorporation des interdits et l'enfermement des femmes dans une condition d'écrasement impressionnante supprimant toute idée de plaisir et de désir. Sur ce point, l'intérêt des descriptions offertes réside autant dans la spécificité des pratiques que dans leur caractère universel, remettant en particulier en cause l'hypothèse que certaines religions et/ou certains pays détiendraient la panacée de l'asservissement des femmes. Les femmes de l'Italie du Sud rurale du début du siècle apparaissent en effet plongées dans une misère morale et matérielle sinistre, au regard de laquelle l'obligation de manger après l'accouchement une partie du placenta cuit avec des oignons n'est qu'un détail minime. Là encore, la révolte passera plus tard par une parole publique exemplaire, alliant un père à sa fille devenue célèbre pour son refus de se plier aux normes en usage.

Riche et coloré, bien écrit et d'une lecture facile, l'ouvrage comporte de multiples tableaux de la vie quotidienne et des relations interpersonnelles en jeu dans cette Italie largement ignorée. Les cas examinés – qui ont en commun d'être en marge, aux limites, en rupture avec les rapports sociaux dominants – permettent de mieux comprendre le fonctionnement d'une société se libérant depuis peu de ses codes de contrainte.

Monique Selim