Pascal MICHON

Agrégé en histoire, Docteur en histoire
et habilité à diriger les recherches en philosophie

(2010)

Marcel Mauss retrouvé. *Origines de l'anthropologie du rythme.*

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Pascal MICHON

**Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.**

Les Éditions Rhuthmos, 2010, 108 pp.

[Ce livre est diffusé dans les Classiques des sciences sociales avec l'autorisation formelle accordée conjointement le 27 décembre 2010 par l'auteur, Pascal Michon.]

Courriel :

Pascal Michon : pascal.michon1@sfr.fr

Site internet : <http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article92>

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 27 avril 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Pascal MICHON

Agrégé en histoire, Docteur en histoire
et habilité à diriger les recherches en philosophie

Marcel Mauss retrouvé
Origines de l'anthropologie du rythme.

Les Éditions Rhuthmos, 2010, 108 pp.

Table des matières

[Présentation du livre](#)
[Avant-propos](#)

Chapitre I. – [DE LA SOCIOLOGIE À L'ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE](#)

[L'indistinction originelle de la horde](#)
[Découverte de la personne archaïque](#)
[De l'âme à la personne](#)

Chapitre II. – [LA PERSONNE COMME CATÉGORIE](#)

[La conférence de 1938](#)
[Une histoire de la notion de personne](#)
[Limites de l'histoire d'une catégorie](#)

Chapitre III. – [LA PERSONNE ARCHAÏQUE COMME ÉLÉMENT DE CLASSIFICATION](#)

[Les propriétés : la personne archaïque comme principe de droit](#)
[Les noms : la personne archaïque comme place statutaire](#)
[De la question de la classification à celle des échanges](#)

Chapitre IV. – [LA PERSONNE ARCHAÏQUE COMME NŒUD DE LA FABRIQUE SOCIALE](#)

[Les noms](#) : la personne archaïque comme moment dans le cycle des générations
[La personne archaïque au carrefour des cycles de la parenté et du flux périodique des échanges](#)
[La personne archaïque comme entité fluante et organisée](#)

Chapitre V. – [UNE ANTHROPOLOGIE PRÉSTRUCTURALE ?](#)

[L'interprétation de Lévi-Strauss](#)
[Critique de l'interprétation lévi-straussienne](#)

Chapitre VI. – [UNE ANTHROPOLOGIE DES RYTHMES](#)

[L'interprétation de Gurvitch et ses limites](#)

[Les rythmes des variations saisonnières](#)

[Les rythmes de l'incantation et de la prière](#)

[Le rythme, fondement d'une anthropologie totale](#)

[Le rythme, fondement de la physiologie sociale](#)

[CONCLUSION](#)

[Postface](#) – Lettre à Alain Caillé

[Index](#)

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

PRÉSENTATION DU LIVRE

<http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article92>

[Retour à la table des matières](#)

Marcel Mauss est l'un de ceux qui ont le plus fait pour la théorie du rythme au XX^e siècle. Pourtant, parmi ses héritiers directs, seul Gurvitch a prolongé, sous une forme du reste très limitée, sa réflexion. Chez Lévi-Strauss, qui place sur le devant de la scène scientifique la notion de structure, le rythme disparaît presque totalement. Il en est de même dans la lecture politique, qui se veut alternative à celle de Lévi-Strauss, donnée par Lefort. Le rythme ne reste une préoccupation que chez des maussiens marginaux comme Bataille ou Caillois, ou encore en paléoanthropologie chez Leroi-Gourhan. Benveniste lui rend hommage dans son essai sur le rythme en Grèce ancienne, mais c'est de manière allusive sans le citer directement. Aujourd'hui, il est largement ignoré du Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales, qui veut continuer la réflexion engagée avec l'essai sur le don sans prêter toutefois aucune attention à cet aspect du travail maussien. Il n'apparaît pas non plus dans les derniers travaux qui lui ont été consacrés par Maurice Godelier et Vincent Descombes.

L'objet de cet essai est de remettre en question cet effacement, de restituer cette dimension essentielle à la compréhension de l'œuvre de Marcel Mauss et de montrer en quoi celle-ci peut aujourd'hui nous aider dans la reconstruction épistémologique dont nous avons besoin pour affronter le monde qui vient.

Pascal Michon est agrégé et docteur en histoire, habilité à diriger des recherches en philosophie, ancien élève de l'École normale supérieure de Saint-Cloud. Il a été Directeur de programme au Collège international de philosophie. Il est notamment l'auteur de *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Les Prairies ordinaires, 2007 et de *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, PUF, 2005.

Source : **Rhuthmos**. Plateforme internationale et transdisciplinaire de recherche sur les rythmes dans les sciences, les philosophies et les arts. [EN LIGNE] Consulté le 26 avril 2011. <http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article92>.

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Marcel Mauss est l'un de ceux qui ont le plus fait pour la théorie du rythme au XX^e siècle ¹. Pourtant, parmi ses héritiers directs, seul Gurvitch a prolongé, sous une forme du reste très limitée, sa réflexion. Chez Lévi-Strauss, qui place sur le devant de la scène scientifique la notion de structure, le rythme disparaît presque totalement. Il en est de même dans la lecture politique, qui se veut alternative à celle de Lévi-Strauss, donnée par Lefort. Le rythme ne reste une préoccupation que chez des maussiens marginaux comme Bataille ou Caillois, ou encore en paléoanthropologie chez Leroi-Gourhan. Benveniste lui rend hommage dans son essai sur le rythme en Grèce ancienne, mais c'est de manière allusive sans le citer directement. Aujourd'hui, il est largement ignoré du Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales, qui veut continuer la réflexion engagée avec l'essai sur le don sans prêter toutefois aucune attention à cet aspect du travail maussien.

---

¹ Une recension presque complète des travaux de Mauss a été publiée sous le titre : *Oeuvres*, Paris, Minuit, 1968-1969 : vol. I *Les fonctions sociales du sacré* ; vol. II *Représentations collectives et diversité des civilisations* ; vol. III *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Le reste de ses travaux scientifiques a été publié, avec une introduction de C. Lévi-Strauss, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F, 1950.

– N.B.: Quand il existe des divergences de dates entre celles indiquées par cette édition, celles fournies par Victor Karady dans le titre du texte, ou encore, dans la chronologie que celui-ci a dressée à la fin du vol. III, nous adoptons cette dernière.

Il n'apparaît pas non plus dans les derniers travaux qui lui ont été consacrés par Maurice Godelier et Vincent Descombes ².

L'objet de cet essai est de combattre cet effacement, en restituant cette dimension essentielle à la compréhension de l'œuvre de Marcel Mauss et en montrant en quoi celle-ci peut aujourd'hui nous aider dans la reconstruction épistémologique dont nous avons besoin pour affronter le monde qui vient ³.

Pour cela, nous prendrons pour fil directeur la question de la « personne ». Ce thème, central chez Mauss, permet en effet de restituer la manière complexe dont il a posé les bases d'une anthropologie du rythme, qui s'inscrivait par avance en faux contre la lecture structurale et ses héritières, tout en s'émancipant graduellement – non du reste sans quelques hésitations et retours – des conceptions durkheimiennes.

---

² G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie* (1950), Paris, P.U.F., 2 vol., rééd. aug. 1963 ; G. Gurvitch (dir.), *Traité de sociologie*, 2 vol., Paris, P.U.F., 1958-60 ; G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962. – Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Mauss » in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F. 1950, p. I-LII. – Cl. Lefort, « L'échange et la lutte des hommes », *Les Temps modernes*, N° 63, Paris, 1951. Rééd. dans *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978. – G. Bataille, *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1949 ; D. Hollier, *Le Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, 1995. – A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1964-65. – É. Benveniste, « La notion de "rythme" dans son expression linguistique », *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966. – A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000. – M. Godelier, *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1996. – V. Descombes, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

³ Cet essai complète ainsi une enquête dont les premiers résultats ont été publiés dans P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005 et *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

Chapitre I

De la sociologie à l'anthropologie historique

L'indistinction originelle de la horde

[Retour à la table des matières](#)

Dans ses premiers livres, Durkheim envisage l'histoire de l'humanité d'un point de vue purement socio-morphologique ⁴. L'accent est mis sur l'opposition de deux types sociaux universels constituant les extrémités de l'évolution humaine. Son but, de fait, est moins de reconstituer une histoire, que d'abstraire, à partir des connaissances historiques déjà accumulées, une typologie des sociétés. Durkheim place ainsi l'histoire de l'homme moderne dans le cadre d'une évolution plusieurs fois millénaire des formes de solidarités sociales. Il considère l'apparition de la personne *en fonction* de l'indistinction originelle de la horde, de la disparition de la solidarité mécanique primitive et de la progression de la division du travail social.

---

⁴ De la Division du travail social (1893) <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.dell> ; Les Règles de la pensée sociologique (1895) <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.reg1> ; Le Suicide (1897) <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.sui2>.

Quand il s'intéresse aux catégories de la pensée collective pour elles-mêmes ⁵, il étudie l'évolution de catégories formelles : *a priori* de la perception comme l'espace et le temps ou *a priori* intellectuels comme le tout, le genre, etc. La catégorie de la personne n'est pas absente des préoccupations durkheimiennes, mais elle est considérée comme une élaboration savante, tardive et donc sociologiquement peu significative, de la notion d'âme, qui constitue en l'homme la marque indélébile de la conscience collective et qui, elle, forme pour cette raison une catégorie anthropologique universelle. Enfin, ces catégories sont, à leur tour, rapportées à des types d'organisation socio-morphologique.

Au cours des années 1900, Mauss partage encore l'essentiel de ces positions durkheimiennes, c'est pourquoi il reprend à son compte l'idée d'une inexistence de la personne primitive. Dans l'essai qu'ils écrivent en commun, Durkheim et Mauss soulignent ainsi la « confusion » qui règne à l'intérieur des clans, alors même que commence à s'affirmer une organisation différenciée au niveau supérieur de la tribu : « Sur [sic] cette organisation plus différenciée, l'état de confusion initiale d'où est parti l'esprit humain est toujours sensible. Si les groupes distincts se sont multipliés, à l'intérieur de chaque groupe élémentaire règne la même indistinction. Les choses attribuées à une phratrie sont nettement séparées de celles qui sont attribuées à l'autre, celles attribuées aux différents clans d'une même phratrie ne sont pas moins distinguées. Mais toutes celles qui sont comprises dans un seul et même clan sont dans une large mesure indifférenciées. Elles sont de même nature [...]. Les individus du clan, les êtres de l'espèce totémique, ceux des espèces qui y sont rattachées, tous ne sont que des aspects divers d'une seule et même réalité » ⁶.

Cette confusion mentale, à l'intérieur comme à l'extérieur, entraîne chez l'individu une absence absolue de personnalité : « Si nous descendons jusqu'aux sociétés les moins évoluées que nous connaissions [...], nous trouverons une confusion mentale encore plus absolue. Ici, l'individu lui-même perd sa personnalité. Entre lui et son âme extérieure, entre lui et son totem, l'indistinction est complète » (p. 16). La personnalité de l'individu se réduit à un rôle, celui d'incarner le

⁵ Dans ses travaux sur « les classifications primitives » et dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.for2>.

⁶ E. Durkheim et M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification; contribution à l'étude des représentations collectives » (1903) dans *Oeuvres*, to. II, p. 29. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

totem, dupliqué de la même manière chez tous les membres du groupe : « Sa personnalité et celle de son *fellow animal* ne font qu'un. L'identification est telle que l'homme prend les caractères de la chose ou de l'animal dont il est ainsi rapproché » (p. 16).

Découverte de la personne archaïque

[Retour à la table des matières](#)

Progressivement et de manière plus nette après 1918, Mauss s'éloigne de son oncle et maître. Tout d'abord, il prend des positions beaucoup moins réalistes et logicistes que celui-ci. Alors qu'il insistait, pour les besoins de la polémique anti-dualiste durkheimienne, sur le très long *filum* historique reliant les formes de pensée les unes aux autres par complexification croissante, Mauss, tout en restant opposé aux conceptions séparant primitifs et civilisés, met désormais en avant les différences qui rendent celles-ci à chaque fois particulières. En somme, après avoir écarté le danger d'une division abrupte et scientifiquement stérile de l'humanité et de l'histoire en deux, il se propose d'étudier chaque monade sociale pour elle-même. À ses yeux, le schéma évolutionniste durkheimien n'est qu'un modèle intellectuel qu'il est nécessaire d'adapter aux leçons des faits ethnographiques.

Une première originalité de la conception maussienne de l'histoire de la personne tient à ce changement de point de vue. Mauss s'aperçoit que les descriptions ethnographiques ne montrent jamais de sociétés où n'existerait aucune personnalité. Même chez les tribus aborigènes d'Australie, contrairement à ce que pensaient Durkheim et lui-même, certains membres du clan ne sont pas complètement absorbés par le collectif. Ils possèdent une personnalité spécifique liée à leur situation dans la parenté, situation qui apparaît notamment dans les cycles d'échange : « Généralement, ces prestations se font à l'intérieur de ces groupes et de groupe à groupe, suivant les rangs des individus : rangs physiques, juridiques et moraux, fort exactement déterminés, par exemple, par la date de la naissance, et fort bien manifestés, par exemple par la place dans le camp, par les dettes de

nourriture, etc. » ⁷. Dans cette mesure, au moins une bonne partie de la doctrine durkheimienne de l'évolution des rapports individu-société, qui était fondée sur le postulat de l'existence d'un stade primitif d'indifférenciation, est remise en question.

Mauss, il est vrai, ne le reconnaît pas immédiatement et présente tout d'abord ses découvertes comme de simples raffinements de la doctrine durkheimienne : « On s'étonnera peut-être de ces dernières remarques. On croira que nous abandonnons définitivement les théories de L. H. Morgan (*Systems of Consanguinity and Affinity* ; *Ancient Society*, etc.) et celles que l'on prête à Durkheim sur le communisme primitif, sur la confusion des individus dans la communauté. Il n'y a rien là qui soit contradictoire. Les sociétés, même celles qui sont supposées dépourvues du sens des droits et des devoirs de l'individu, lui affectent une place tout à fait précise ; à gauche, à droite, etc., dans le camp ; de premier, de second dans les cérémonies, au repas, etc. Ceci est une preuve que l'individu compte, mais c'est une preuve aussi qu'il compte exclusivement en tant qu'être socialement déterminé. Cependant, il reste que Morgan et Durkheim, à la suite, ont exagéré l'amorphisme du clan, et, comme M. Malinowski me le fait remarquer, ont fait une part insuffisante à l'idée de réciprocité » ⁸.

Mais les conséquences historiques de cette découverte – et pas seulement pour les sociétés archaïques – ne peuvent pas être évitées. Mauss les évoque quelques années plus tard explicitement. En 1934, il élargit ses conclusions en remettant en question cette fois la conception durkheimienne du processus de modernisation lui-même : « On se souvient que parti d'une idée, qui reste partiellement vraie, de l'amorphisme du clan et des divers moments de la vie sociale, il qualifiait la solidarité de ces sociétés du titre un peu sommaire de « solidarité mécanique ». C'est entendu : ni l'adhésion à la société, ni l'adhésion à ses sous-groupes n'a complètement le caractère de la « solidarité organique » que définissait Durkheim comme caractérisant nos sociétés à nous. Mais il faut compliquer le problème. D'abord, sur certains points, l'individualisme a conduit nos propres sociétés à de véritables amorphismes [...]. Durkheim a souvent parlé de ce vide presque pathologique qui existe dans notre morale et dans notre droit entre l'État et la famille, entre l'État et

⁷ M. Mauss, « Parentés à plaisanteries » (1926) dans *Œuvres*, to. III, p. 109, note 1. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁸ *Op. cit.*, p. 109-110, note 1.

l'individu. Il y a du mécanique chez nous, même dans l'idée d'égalité. Inversement, il y avait de l'organique en quantité, sinon dans les sociétés suffisamment primitives (Australie, etc.), du moins dans toutes les archaïques » ⁹. Ainsi l'habile intrication des aspects chronologiques et logiques réalisée par Durkheim se défait-elle et l'histoire de l'homme moderne ne peut-elle plus se réduire à un simple processus de dissociation d'une unité sociale originelle.

De l'âme à la personne

[Retour à la table des matières](#)

Une deuxième orientation différencie le travail de Mauss de celui de Durkheim, de celui de ses amis comme Hubert, et même du sien propre tel qu'il le concevait encore avant le premier conflit mondial. Mauss choisit d'étudier des catégories comme le don ou la personne, qui, si elles sont toujours comprises à l'instar de Durkheim comme des formes de pensée inconscientes, impératives et communes à tous les membres d'un groupe social, débordent largement du cadre formel de la pensée cognitive. Ainsi, l'enquête anthropologico-historique dépasse-t-elle les considérations encore tout empreintes de kantisme de Durkheim sur l'*homo duplex*.

D'une part, l'âme et le dualisme anthropologique universel ne forment plus pour Mauss le centre de la réflexion. Le but n'est plus d'expliquer la formation de la catégorie religieuse d'âme, mais d'observer les notions juridiques et morales de la personne, spécifiques des différentes sociétés au cours de l'histoire : « Ma recherche sera entièrement une recherche de droit et de morale [...]. C'est un sujet d'histoire sociale » déclare-t-il au début de sa conférence de 1938 ¹⁰. Ces catégories, d'autre part, ne sont pas expliquées par un déterminisme simple de la mor-

⁹ M. Mauss, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société) » (1934) dans *Œuvres*, to. III, p. 319. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.] Plus loin, il écrit également : « On a beaucoup exagéré l'anarchie, la décentralisation, l'indifférence des segments, etc., des sociétés qui s'étagent entre celles qui méritent le nom de primitives et celles qui ont précédé les nôtres » (*op. cit.*, p. 324).

¹⁰ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain; la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 335. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

phologie sociale (comme la notion de classe ou de genre), ou encore de l'activité religieuse (comme les notions de force ou de cause, de temps, d'âme, de tout). Pour se limiter à un exemple central dans la pensée de Mauss, la notion de don spécifique aux sociétés archaïques traverse toute l'épaisseur de ces sociétés : « Tous ces phénomènes, conclut Mauss à la fin de l'essai, sont à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, etc. » ¹¹. De même, la notion de personne est impliquée dans tous les aspects de la vie sociale à la fois : « Ce que je veux vous montrer, c'est la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés, d'après leurs droits, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités » (p. 335).

Par son attrait pour les études de cas et par l'élargissement de la définition des catégories de la conscience collective, Mauss met ainsi en place les conditions d'un glissement de l'histoire de la personne d'un point de vue purement sociologique à un point de vue anthropologico-historique. Toutefois, cette évolution ne se fait pas d'un seul coup. Le sens que prend, grâce à Mauss, le concept d'anthropologie historique doit donc être reconstruit à travers les vicissitudes de sa recherche.

---

¹¹ M. Mauss, « Essai sur le don; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), éd. 1950, p. 274. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

Chapitre II

LA PERSONNE COMME CATÉGORIE

La conférence de 1938

[Retour à la table des matières](#)

Vers la fin de sa vie, en 1938, Mauss fait une conférence intitulée « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” »¹². Son objectif y est d'expliquer « comment une des catégories de l'esprit humain – une de ces idées que nous croyons innées –, est bien lentement née et grandie au cours de longs siècles et à travers de nombreuses vicissitudes, tellement qu'elle est encore, aujourd'hui même, flottante, délicate, précieuse, et à élaborer davantage » (p. 333). À cette fin, Mauss se livre à un exposé en deux parties. La première décrit le fond archaïque universel à partir duquel est apparue la notion de personne : ce qu'il appelle le « personnage ». L'analyse est anthropologique et se déploie à partir d'exemples pris chez les Pueblos, les tribus du Nord-Ouest américain et de la prairie, et en Australie. La deuxième partie s'attache à repérer, cette fois d'une

---

¹². M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » (1938), éd. 1950, p. 331-362. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

manière purement historique, les principales étapes de la construction de la notion de personne elle-même. L'histoire de la personne est alors décrite comme une élaboration cumulative engagée presque simultanément dans plusieurs sociétés antiques – en particulier en Inde, en Chine et à Rome, mais qui ne s'est véritablement développée qu'en Occident, à travers le droit romain, la religion chrétienne et la culture psychologisante moderne.

La date de cette conférence pourrait nous faire penser à une sorte de testament. Nous aurions là l'ultime opinion de Mauss concernant l'objet même de l'anthropologie et de son alliance éventuelle avec l'histoire. Or, il n'en est rien. Un examen plus attentif nous montre que deux strates bien différentes de la pensée maussienne sont venues se superposer dans cet essai sans être bien ajointées. Alors que sa partie anthropologique reprend les acquis principaux des études menées au cours des trente dernières années, sa partie historique réactualise le projet, déjà désuet, d'une histoire des catégories de l'esprit humain. Cette recherche vient simplement ajouter, explique Mauss, une analyse supplémentaire à « l'histoire sociale des catégories de l'esprit humain »¹³. Faire l'histoire de la personne consisterait à reprendre une méthode déjà abondamment illustrée par ses propres travaux sur les notions primitives de cause (avec Hubert) et de genre (avec Durkheim), ainsi que par ceux d'Hubert sur la notion de temps, de Czarnowski sur la notion d'espace et de Durkheim lui-même, dans *les Formes élémentaires...*, sur les notions d'âme et de tout¹⁴. Et Mauss de citer telle quelle la liste des catégories à étudier qu'il proposait déjà en 1909¹⁵.

En commençant notre lecture par la seconde partie de la conférence de 1938, nous allons donc plonger dans une des zones les plus anciennes de la pensée de

¹³ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 333. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁴ Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1904), éd. 1950, p. 1-141; E. Durkheim et M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives » (1903) dans *Œuvres*, to. II, p. 13-89 [Voir : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.esq>]; H. Hubert « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie » (1905), rééd. dans H. Hubert et M. Mauss, 1909 [Voir : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.huh.mel4>]; Czarnowski s.d.; E. Durkheim, 1912, éd. 1960, chap. VIII, livre II et p. 629 sq.

¹⁵ Hubert et M. Mauss, « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux » (1909) dans *Œuvres*, to. I, p. 29-30. Voir également la liste qu'il propose en 1927 dans « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » dans *Œuvres*, to. III, p. 185. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.huh.int1>

Mauss, une de celles par lesquelles, jusque tard dans sa vie, il est resté lié au programme durkheimien d'une histoire des catégories.

Une histoire de la notion de personne

[Retour à la table des matières](#)

Aux yeux de Mauss, la culture indienne a probablement été la première à remplacer la notion de « personnage » par celle « d'individu, de sa conscience, que dis-je, du “moi” » ¹⁶. Cette transformation s'est effectuée dans certaines écoles philosophico-religieuses, comme celles du brahmanisme des Upanishad, le *samkhya*, et le premier bouddhisme. Mais ces discussions ont tendu le plus souvent à montrer son caractère illusoire ou la nécessité de son anéantissement, et le développement s'est alors figé à ce stade.

La Chine antique a également connu dans les derniers siècles avant notre ère une élaboration de la personne à travers le développement de la notion de *ming*, c'est-à-dire de nom. Mais ici aussi cette réflexion « a enlevé à l'individualité tout caractère d'être perpétuel et indécomposable » ¹⁷. Le nom est resté un collectif représentant de manière archaïque le porteur, son ancêtre et son descendant. Quand il a été théorisé par les docteurs qui ont enseigné le T'ao, c'est-à-dire la nature des choses, « on a dit de l'individu qu'il est un composé, de *shen* et de *kwei* » (p. 349). En 1903, Mauss notait déjà à ce propos : « Toutes choses sont le produit des deux pouvoirs physico-spirituels, du *yang* (lumière, mâle, ciel), et du *yin* (femelle, obscurité, terre). L'âme humaine n'échappe pas à cette règle : elle est double. Elle est *shen* ou spirituelle et *kwei* et matérielle. De plus, elle se dédouble en un certain nombre de formes suivant ses relations, elle se divise en parties suivant ses fonctions. Mais ces reduplications sont directement en rapport avec les différents moments de la vie et de la création du monde par ces deux pouvoirs fondamentaux » ¹⁸. La Chine, par ailleurs, a connu relativement tôt une

---

¹⁶ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » (1938), éd. 1950, p. 348. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁷ *Op. cit.*, p. 349.

¹⁸ M. Mauss, « La notion de l'âme en Chine. Compte-rendu du livre de J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Book IV » (1903) dans *Œuvres*, to. II, p. 618. Voir également la

transformation du régime juridique de la propriété foncière qui a fait passer celle-ci du clan à la famille. Mais là encore l'évolution n'est pas allée plus loin. Dans un compte-rendu de 1906 portant sur la question, Mauss remarquait ainsi : « La propriété individuelle n'a pas été possible avant que des familles communautaires, indivises, plus restreintes, aient réussi à se substituer au clan devenu trop vaste. Mais si le droit de propriété de la famille, qui est encore un groupe, s'est fait jour relativement tôt en Chine et ailleurs, tous ces droits ne connaissent pas encore la propriété foncière individuelle entendue au sens occidental du mot » ¹⁹.

Selon Mauss, d'autres nations antiques ont encore « connu ou adapté des idées du même genre » ²⁰. Mais en fait, seule la société romaine a « fait de la personne humaine une entité complète » (p. 349). Comme en Inde et en Chine, nous pouvons suivre à Rome le passage de la notion de personnage à celle de personne : « Tout au début, nous sommes transportés dans les mêmes systèmes de faits que ceux qui précèdent » (p. 350). Mauss rappelle les institutions latines qui reflètent encore la forme archaïque de la personne : « On trouve chez eux des traces définies d'institutions du genre des cérémonies des clans, des masques, des peintures dont les acteurs s'ornent suivant les noms qu'ils portent » (p. 351). Et il conclut : « Au fond, Samnites, Étrusques, Latins ont encore vécu dans l'atmosphère que nous venons de quitter : des *personae*, masques et noms, des droits individuels à des rites, des privilèges. De là à la notion de personne, il n'y a qu'un pas » (p. 352).

Chez les Latins, la personne qui n'était jusque-là qu'un personnage, c'est-à-dire un privilège propre à certains membres du clan, fixé par la tradition et le système de représentations mythiques, la personne devient pour la première fois dans l'histoire de l'humanité un fait fondamental et universel du droit des citoyens. La transition historique est attestée par le mot *persona* lui-même, et Mauss en souligne la filiation avec la notion de personnage masqué : « Il semble bien que le sens

---

discussion approfondie de ces deux notions dans « La démonologie en Chine. Compte-rendu du livre de J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Book II » (1913) dans *Œuvres*, to. II, p. 625 et suiv. [Livre de de Groot disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁹ M. Mauss, « Compte rendu du livre d'E. van Ossenbruggen, *La notion de propriété terrienne chez les primitifs* » (1906) dans *Œuvres*, to. II, p. 142.

²⁰ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 349.

originel du mot soit exclusivement « masque » »²¹. Cette transformation a lieu sous la forme d'une extension progressive du droit de cité, tout d'abord aux fils des familles sénatoriales (p. 352), puis au cours des révoltes de la Plèbe, à tous les membres plébéiens des *gentes* (p. 352). Ainsi la notion de personne acquiert-elle à Rome son premier caractère moderne. Avoir une personne signifie désormais en premier lieu posséder une personnalité juridique : « Furent citoyens romains tous les hommes libres de Rome, tous eurent la *persona* civile » (p. 352).

Parallèlement à ce processus de nature juridico-politique, Mauss note une extension progressive – en droit sinon en fait, car il semble qu'il ne se soit pas étendu très loin dans la Plèbe – du droit juridico-religieux aux *images*. Ces images sont des masques de cire moulés sur la face de l'ancêtre mort qui sont gardées dans les ailes du hall de la maison familiale (p. 352), et que l'on promène aux enterrements²². Elles représentent aussi les personnes à réincarner qui sont porteuses du nom (p. 133). L'usage de ces masques et statues, réservé aux familles patriciennes (qui promènent en particulier ceux des ancêtres qui ont eu des charges consulaires, édilitaires, etc.), semble se développer, tout d'abord par usurpation, puis par sénatus-consulte. Mauss cite l'intervention de Cicéron à un procès où il évoque une affaire de détournement des images qui revient à un détournement du nom et donc de la personne : « Cicéron parle de ce brigand *qui cognomen ex Aeliorum imaginibus delegerat*, « qui avait choisi son surnom parmi les images (les masques) des Aelii ». Masque, image, a ici, en même temps, le sens de prénom ou surnom »²³.

Ces remarques rejoignent deux analyses antérieures qui éclairent un peu cette esquisse tracée à grands traits. Dans ces deux textes, il relève l'individualisation du droit de propriété romain qui s'autonomise du droit du clan et le début du développement de la catégorie de liberté. En 1906, il note : « Ce *fonds* n'est autre encore que la terre incorporée au clan [...]. La distinction du droit romain entre le

²¹ *Op. cit.*, p. 350. Déjà en 1923, Mauss faisait remarquer : « Quand le mot « personne » a-t-il été prononcé pour la première fois ? Qui l'a prononcé ? Remontons du présent au passé : *persona* = masque. Voilà le sens originel du mot. Ce sont les Romains qui ont transformé la notion de masque, personnalité mythique, en notion de personnalité morale [...]. Le fait était grand et nouveau » dans « Mentalité primitive et participation » (1923), *Œuvres*, to. II, p. 132.

²² M. Mauss, « L'âme, le nom et la personne » (1929) dans *Œuvres*, to. II, p. 132.

²³ *Op. cit.*, p. 133 ; même remarque in « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 353.

fundus et la *superficies*, voilà la forme primitive grâce à laquelle le droit individuel, réservé à la superficie, à l'usage, apparaît » ²⁴. Et en 1921 : « La notion de liberté – possibilité de choix – n'apparaît pas tout d'abord dans l'histoire. Elle ne se clarifie que lors du développement du droit et de la notion de la responsabilité civile et criminelle ; elle est même étrangère aux premières phases du droit romain » ²⁵.

Ainsi, dès le V^e siècle avant notre ère, le droit romain a-t-il acquis un caractère personnel et perdu une grande part de sa nature clanique. À l'époque de Cicéron, la *persona* devient synonyme de la vraie nature de l'individu ²⁶. Il ne reste que les esclaves qui ne possèdent pas de personne, suivant la règle de droit : *servus non habet personam*. En effet, ceux-ci ne possèdent pas leur corps, et n'ont pas d'ancêtres, de nom, de *cognomen*, ni de biens propres.

Les Grecs, du point de vue du développement de la notion de personne, sont, pour une fois, en retard sur les Romains. Mauss apporte ici un argument lexicographique : « Pour désigner la notion de personne humaine, personne juridique, les Grecs, tardivement, traduisirent le mot latin, – car ils ne furent pas, eux, les inventeurs de la notion de personne – ils traduisirent même encore à l'époque justinienne *persona* par πρόσωπον, masque. On le voit, ce ne sont pas les Latins qui ont traduit le grec; ce sont les Grecs qui ont traduit servilement le latin » ²⁷. En Grèce, la notion de personne reste d'ailleurs, jusqu'au II^e siècle avant notre ère, marquée par une ambiguïté. Le mot πρόσωπον par lequel les Grecs traduisent la notion juridique latine a bien le sens de *persona*, de droit puis de sens intime de l'individu, mais il reste aussi marqué par l'idée de masque, d'image superposée et désigne parfois le personnage que chacun se compose ²⁸.

²⁴ M. Mauss, « Compte rendu du livre d'E. van Ossenbruggen, *La notion de propriété terrienne chez les primitifs* » (1906) dans *Œuvres*, to. II, p. 142.

²⁵ M. Mauss, « Catégories collectives de pensée et de liberté » (1921) dans *Œuvres*, to. II, p. 123.

²⁶ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 354.

²⁷ M. Mauss, « L'âme, le nom et la personne » (1929) dans *Œuvres*, to. II, p. 132. Cf. aussi « Catégories collectives de pensée et liberté » (1921) dans *Œuvres*, to. II, p. 123. Toutefois, il note en 1938 que le mot *persona*, d'après Benveniste, est probablement d'origine étrusque et a peut-être été emprunté au grec πρόσωπον, *op. cit.*, p. 351.

²⁸ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 355. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#), JMT.]

À partir du II^e siècle, les cultures grecque et latine sont en symbiose. L'ambiguïté grecque entre l'être et le paraître disparaît et l'évolution se fait alors par une accumulation d'aspects nouveaux. À la dimension juridique, le courant de pensée stoïcien ajoute une dimension « morale » que Mauss identifie aussi à une dimension « psychologique » (p. 356) : « Chez les Classiques latins et grecs de la Morale (II^e s. avant à IV^e s. après J.C.) [...] on ajoute [...] un sens moral au sens juridique, un sens d'être conscient, indépendant, autonome, libre, responsable. La conscience morale introduit la conscience dans la conception juridique du droit. Aux fonctions, aux honneurs, aux charges, aux droits, s'ajoute la personne morale consciente » (p. 355-56). La personne, qui n'était au fond qu'un personnage étendu à tous les membres mâles du groupe, inclut désormais une dimension psychologique, une profondeur intérieure dont Mauss donne une idée en glosant le changement de sens, entre l'ancien et le nouveau stoïcisme, des mots qui, en grec, désignent la conscience, *συνείδησις* – *το συνείδος* : « Du sens primitif de complice, “qui a vu avec” – *σύνοιδε* – de témoin, on est passé au sens de la “conscience du bien et du mal” » (p. 356).

À ces dimensions juridiques et morales, le christianisme ajoute alors une dimension métaphysique. Au cours des querelles théologiques des premiers siècles, le Dieu unique est en effet pour la première fois identifié à une (et à trois) personne, et cette définition a pour effet de raffermir en retour, en la reliant à l'Être, la notion de personne humaine : « Ce sont les chrétiens qui ont fait de la personne morale une entité métaphysique » (p. 357). La modernité véritable commencerait ainsi avec le christianisme : « Notre notion à nous de personne humaine est encore fondamentalement la notion chrétienne » (p. 357). Depuis cette époque, l'individu n'a pas *une* personne, mais il *est* une personne, qui est *une*. La personne, selon Cassiodore, est ainsi définie comme *substantia rationalis individua*, c'est-à-dire une substance rationnelle indivisible et individuelle ²⁹.

Le dernier chapitre de l'essai de 1938 veut montrer finalement l'aspect superficiel de l'impact de la réflexion philosophique des XVI^e et XVII^e siècles sur la notion de personne. Chez Descartes et Spinoza, seule « une partie de la conscien-

²⁹ Cette définition de la personne appartient en fait à Boèce, qui la définit comme une « *rationalis naturae individua substantia* », c'est-à-dire une substance individuée de nature rationnelle. Cf. *Contra Eutychen et Nestorius (De duabus naturis et una persona*, PL, 64, 1337-1354).

ce » (p. 360), la pensée discursive, claire et déductive, est prise en compte. Pour ce qui concerne sa part métaphysique, celle sur laquelle s'appuie la notion de personne, Spinoza « répète au fond Maïmonide, qui répétait Aristote » (p. 360). C'est donc, dit Mauss, ailleurs que chez les cartésiens, dans d'autres milieux sociaux que la personne a reçu sa dimension psychologique, en devenant non seulement un principe de droit et une entité morale et métaphysique, mais « une connaissance de soi » (p. 359).

Rendant hommage à Troeltsch et Weber sans les citer, Mauss rappelle le rôle des mouvements sectaires des XVII^e et XVIII^e siècles : « C'est là que se posèrent la question de la liberté individuelle, de la conscience individuelle, du droit de communiquer directement avec Dieu, d'être son prêtre à soi, d'avoir un Dieu intérieur. Les notions des Frères Moraves, des Puritains, des Wesleyens, des piétistes, sont celles qui forment la base sur laquelle s'établit la notion : la personne=le moi ; le moi=la conscience – et en est la catégorie primordiale » (p. 360). À partir de cette époque la personne qui possède des aspects juridiques, moraux, métaphysiques devient ainsi la « forme fondamentale de la pensée et de l'action » (p. 362) et prend le statut de valeur ultime pour l'Occident. Elle constitue désormais un *a priori* de notre culture. Ces idées sont théorisées par Hume (après Berkeley) qui rompt avec les questionnements médiévaux sur l'âme comme substance : « Il faut Hume révolutionnant tout [...] pour dire que dans l'âme, il n'y avait que des *états de conscience*, des “perceptions” » (p. 360). Mais ce n'est qu'avec Fichte que l'on affirme finalement « le moi » comme catégorie fondamentale de la conscience : « Celui qui répondit enfin que tout fait de conscience est un fait du “moi”, c'est Fichte » (p. 360).

Limites de l'histoire d'une catégorie

[Retour à la table des matières](#)

On le voit, la deuxième partie de la conférence de 1938 ressuscite le projet durkheimien d'une histoire des catégories de pensée. Certes, il ne faut pas oublier qu'avec d'autres attaques comme celles des pragmatistes américains ou de Simmel en Allemagne, ce projet a permis de remettre radicalement en question les croyances réalistes occidentales à l'existence d'idées anhistoriques et éternelles. Mais les succès descriptifs n'ont pas été à la mesure de sa fécondité critique, et ce programme est déjà en grande partie épuisé quand Mauss le reprend à nouveau à son compte.

Les principaux défauts du néo-kantisme sociologique sont d'ailleurs grossis à la loupe par leur confrontation même avec les résultats de la nouvelle anthropologie historique maussienne. Ainsi, dans la première partie de l'essai, Mauss aborde-t-il la notion de personnage en la référant aux différents systèmes socio-culturels dans lesquels elle est présente ; la notion se confond alors avec le fonctionnement de l'ensemble social. Mais lorsqu'il passe à la partie historique, son analyse ne porte plus que sur la notion de personne elle-même vue à travers son évolution sémantique. Il sépare à nouveau société et représentations et fait passer au second plan son point de vue totalisant de départ.

Dès lors la description anthropologique des différentes formes d'individuation dans leurs spécificités tend à disparaître au profit de l'idée que la succession de ces formes constituerait une ligne amenant progressivement au jour la notion pure de la personne. Mauss cherche à montrer comment cette notion qui « n'est formée que pour nous, chez nous » s'est « lentement élaborée » (p. 361), « comment elle a fini par prendre corps, matière, forme, arêtes, et ceci jusque dans nos temps, quand elle est enfin devenue claire, nette » (p. 334). Comme si la notion de personne avait existé en soi depuis toujours et qu'il ne restait plus qu'à la découvrir. La Chine et l'Inde, explique-t-il, « prirent conscience les premières » de « cette catégorie de l'esprit » (p. 348). Dans cette optique, la notion de personne existerait par elle-même, comme une idée platonicienne, et n'aurait été découverte, dans toute sa plénitude, que par l'Occident moderne.

Ce finalisme explique qu'au lieu de voir chaque définition de la personne comme une forme d'humanité particulière qui a pu éventuellement se combiner à d'autres par la suite en formant un composé nouveau, Mauss n'y voit souvent qu'une étape dans un processus d'enrichissement sémantique qui semble définitif. Rien dans la deuxième partie de la conférence ne fait en effet allusion à de possibles culs de sac de l'histoire et tout s'y passe comme si, une fois que cette notion avait reçu une certaine dimension – juridique, morale, plus tard métaphysique et psychologique –, elle ne pouvait plus ultérieurement que se réincarner avec cette forme nouvelle.

Cette conception dualiste du concept de « catégorie » et le recouvrement du point de vue spécifiant par un point de vue finaliste se prolongent par un retour à un principe abstrait d'évolution. La manière dont il rend compte de la transition elle-même du personnage à la personne, tout en étant assez allusive, s'appuie encore sur le type d'explication morphologique mis au point par Durkheim.

Cette transition se serait ainsi opérée essentiellement au gré d'un élargissement du nombre d'individus possédant un personnage. Réservée à quelques membres du clan, la personnalité aurait été étendue par les Romains à tous les citoyens, puis par le Christianisme à tous les hommes et, malgré quelques hésitations, à toutes les femmes. Les changements de la notion seraient donc liés à un changement radical de la forme de solidarité dans la société romaine où, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, tous les membres du groupe social auraient été munis d'un droit à posséder un personnage.

Toutefois dans la suite de son récit, Mauss ne fait plus aucune allusion à un quelconque changement morphologique. Il se limite à prendre note de l'évolution de la notion sans chercher à expliquer celle-ci d'une manière socio-anthropologique et le rapport entre morphologie sociale et physiologie, pour reprendre les termes de Mauss lui-même, devient de moins en moins clair au fur et à mesure qu'il avance dans l'histoire. À l'origine, nous dit Mauss, la personne, sous la forme du personnage, représente des droits, des honneurs, un rang, une propriété et la possibilité d'avoir une descendance. Elle consiste ainsi essentiellement en un statut social qui situe l'individu par rapport aux autres membres du clan, c'est-à-dire aux vivants, aux morts et aux choses. À Rome, son contenu au départ change peu et l'essentiel s'en retrouve dans la notion de *persona* juridique qui consiste en une simple extension quantitative.

Mais c'est désormais l'évolution de ce contenu qui va devenir fondamentale. La philosophie gréco-romaine superpose à cette définition encore tout extérieure et objective, une *signification* nouvelle. Entre le II^e siècle avant et le IV^e siècle après J.C. « chose capitale, on ajoute de plus un sens moral au sens juridique, un sens d'être conscient, indépendant, autonome, libre, responsable »³⁰. À l'objectivité du juridisme et du formalisme romain s'ajoute ainsi une dimension sémantique qui ne va pas arrêter de s'enrichir. Le christianisme va réinterpréter à son tour cette notion en lui attribuant une consistance métaphysique. Enfin, le protestantisme et la philosophie moderne parachèveront l'évolution en identifiant la personne au sujet psychologique.

Ainsi Mauss est-il poussé à reprendre la conception de la créativité typique du paradigme dualiste historiciste. Si le passage du personnage à la personne se fait à Rome de manière collective, les principales innovations semblent, par la suite, être produites par des individus. Mauss cite des théologiens (concile de Nicée, Cassiodore, concile de Trente) ou des philosophes (les Stoïciens, Descartes, Spinoza, Berkeley, Hume, Kant et Fichte).

La diffusion des modèles se fait de manière assez traditionnelle du haut vers le bas (par exemple à Rome, du père patricien au fils patricien, puis des familles sénatoriales à la plèbe, puis des citoyens aux esclaves). Ce qui entraîne une absence dans son récit du Moyen Âge et même de la Renaissance. Dans la mesure, en effet, où les élites de l'époque, les clercs, ne font plus que raffiner des contenus notionnels déjà introduits par le christianisme à la fin de l'empire romain³¹,

³⁰ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 335. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#), JMT.]

³¹ L'Église, les théologiens et la scolastique médiévale, ainsi que les philosophes de la Renaissance et les Réformateurs sont particulièrement négligés par Mauss, qui pense que ceux-ci mirent « quelque retard, des obstacles à créer l'idée que cette fois nous croyons claire » in « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 359. Jusqu'au XVII^e siècle, voire chez certains auteurs, jusqu'au siècle suivant, « on ne dépasse guère le résultat acquis dès le IV^e siècle de notre ère », *op. cit.*, p. 359.

– Ce parti-pris est d'autant plus étonnant et significatif d'une réelle difficulté que différents textes antérieurs soutiennent une opinion moins radicale sur cette période et annoncent bien des travaux historiques récents. En 1903, il relève l'importance de l'histoire de la confession et, déjà, du concile du Latran de 1215. Il est vrai qu'il insiste d'un côté sur l'aspect autoritaire et plutôt désindividualisant de la pénitence : « L'abandon de conscience individuelle aux mains des directeurs de cette conscience est, avant tout, un signe de la force de l'Église » (M. Mauss, « L'histoire de la confession » (1903) dans *Œuvres*, to. II,

Mauss voit une discontinuité majeure entre l'Antiquité et le XVII^e siècle, et néglige le travail plus spontané de l'individuation apportée par la féodalité à partir du X^e siècle (dont Huizinga a pourtant décrit dès 1919 l'ultime flambée) et le développement de la bourgeoisie urbaine depuis les XII^e et XIII^e siècles (bien connu grâce, entre autres, aux travaux de Pirenne).

Enfin, Mauss se rallie – à l'encontre de toutes ses prises de positions précédentes – à un découpage binaire de l'humanité en une sphère traditionnelle où la personne ne se serait pas développée (« Sa force morale – le caractère sacré de la personne humaine – est mise en question [...] partout dans un Orient qui n'est pas parvenu à nos sciences »³²) et une sphère moderne occidentale, « chez nous » (p. 362), héritière de Rome, de la Grèce et du christianisme grécisé, où la personne est en péril : « Nous avons de grands biens à défendre, avec nous peut disparaître l'Idée » (p. 362). Notons à ce sujet, que de manière analogue à sa méconnaissance

---

p. 641). Mais il note également l'importance anthropologico-historique de la diffusion de la confession : « Le système de la confession est intimement lié à celui de la pénitence et de l'absolution, et par là, à toute l'organisation morale de nos sociétés occidentales : les vertus morales, expiatoires, de l'aveu, de la confession, du repentir, sont des phénomènes trop importants pour que nous ne signalions pas l'intérêt qu'il y a à les étudier dans leurs relations avec le mécanisme de la confession » (*op. cit.*, p. 641). Il retrace les grandes lignes de son évolution. La confession consiste au départ en un aveu public et une absolution par l'assemblée ecclésiastique. Vers le III^e siècle, elle prend le caractère d'une pénitence. Les prêtres commencent à jouer un rôle prépondérant. Au siècle suivant, trois types de confessions se côtoient : l'une est faite à Dieu, l'autre, au corps des fidèles assemblés, la dernière à un prêtre ou à quelque saint homme. Au VIII^e siècle, la confession privée au prêtre reçoit un développement considérable. En 1215, elle devient finalement la condition nécessaire de l'absolution et est imposée périodiquement aux chrétiens.

– Mauss aborde encore la question dans un texte de 1921, où il accorde une importance certaine à l'évolution médiévale de la personne. Citant l'ouvrage de P. Fauconnet sur la *Responsabilité* [[Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT], (en particulier le chapitre sur le sentiment de liberté), il note l'importance de l'élaboration chrétienne, antique et médiévale, de la notion de liberté : « C'est décidément à une date toute récente que la notion s'élabore, dans la patristique, la dogmatique, le christianisme essentiellement, après l'apparition du prédestinationisme et de la notion de péché originel et surtout après l'apparition de la conscience individuelle de la personne métaphysique » (M. Mauss, « Catégories collectives de pensée et liberté » (1921) dans *Œuvres*, to. II, p. 123). Il inclut explicitement la scolastique dans cette histoire : « Déjà les pères de l'Église, mais surtout les grands scolastiques, parlent un langage tout différent et plein de toutes autres valeurs, à peu près les mêmes que les nôtres. C'est au développement de la notion de l'individu, comme sujet du droit, de la morale et de la religion, que se rattache la notion de liberté proprement dite », (*op. cit.*, p. 123).

³² M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 362. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

sance du Moyen Âge sur le plan historique, ce point de vue l'amène à négliger, sur le plan spatial, les cultures sémitiques, auxquelles il attribue pourtant par ailleurs l'invention anthropologiquement déterminante de l'économie monétaire.

Ainsi l'essai de 1938 est-il un texte problématique qui, malgré sa célébrité, représente assez mal l'apport le plus original de Mauss à l'histoire de l'individuation. Le manque d'analyse anthropologique qui caractérise sa deuxième partie, son développement sur un plan purement notionnel, le recouvrement des spécificités par la linéarité, le retour aux schèmes dualistes les plus traditionnels, tous ces traits montrent en fait une involution du récit maussien par rapport aux pratiques anti-dualistes de recherche de l'historicité déjà engagées durant l'entre-deux-guerres. Le projet d'historicisation des catégories auquel il revient en 1938, avec son arrière plan néo-kantien, constitue une régression vers l'apriorisme évolutionniste et le vaste comparatisme du début du siècle, que Mauss avait petit à petit abandonnés au profit d'analyses systémiques menées à partir des observations de terrains particuliers.

Paradoxalement, la contribution maussienne à l'histoire de l'individuation n'est peut-être pas à chercher dans une de ses descriptions les plus historiographiques et les plus récentes, mais dans des études antérieures purement anthropologiques visant à restituer la spécificité des sociétés archaïques à travers la notion de rythme.

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

Chapitre III

La personne archaïque comme élément de classification

[Retour à la table des matières](#)

Après les années 1902, 1903, 1904 consacrées pour l'essentiel à l'étude de la magie, Mauss s'intéresse de plus en plus à la vie des sociétés eskimo et indiennes de l'Amérique du Nord, sur lesquelles les enquêtes ethnographiques de première qualité s'accumulent rapidement. Ainsi pouvons-nous voir émerger à partir de 1903 les premiers éléments de réflexion de ce qui constituera dans l'entre-deux-guerres l'anthropologie maussienne de la personne archaïque. La notion de personne spécifique à ces sociétés peu évoluées y apparaît encore de manière extrêmement éclatée, à travers des descriptions que Mauss ne pense pas encore à rassembler. Mais si nous faisons l'effort, un peu artificiel il est vrai mais néanmoins révélateur, d'en reconstituer le portrait type, nous observons quelque chose qui, déjà, n'a plus grand chose à voir avec le portrait absolument négatif qu'en faisaient Durkheim et lui-même jusque-là.

Les propriétés : la personne archaïque comme principe de droit

[Retour à la table des matières](#)

Quelques remarques concernent le statut de la propriété. Dans les droits primitifs, c'est le clan qui est le seul propriétaire de la terre ; les individus n'y ont pas par eux-mêmes de droits de propriété : « Le droit communal, le droit du clan ne sont pas seulement des droits éminents ; ils sont le droit de propriété lui-même, et ce n'est qu'en tant que membre de la communauté que l'individu a sa part. Il y a, par suite de l'existence des dieux locaux et nationaux auxquels est consacrée la terre une incapacité radicale de l'individu à devenir propriétaire » ³³.

Néanmoins, remarque Mauss, cette incapacité de l'individu à être propriétaire foncier ne l'empêche pas de posséder des propriétés individuelles. Chez les Eskimo, si l'hiver est marqué par un large collectivisme qui fait du territoire de la station, de la longue maison, du terrain et des objets de consommation eux-mêmes, des propriétés collectives, la période d'été connaît, pour sa part, un régime des biens assez fortement individualisé : « La chasse ne se fait pas en commun, sauf pour la chasse à la baleine, et chaque hardi pêcheur ou aventureux chasseur ramène son butin à sa tente, ou l'enfouit dans sa "cache" sans avoir de comptes à rendre à personne. L'individu se distingue donc fortement ainsi que la petite famille » ³⁴.

Mauss note également avec précision quels sont les biens personnels : « Les habits et les amulettes ; puis, le kayak et les armes qui naturellement sont exclusivement possédés par les hommes. Les femmes possèdent généralement en propre la lampe de famille, les marmites de stéatite et l'ensemble des instruments. Tous ces objets de ménage sont attachés d'une façon magico-religieuse à la personne. On répugne tout à fait à les prêter, à les donner ou à les échanger, dès qu'ils ont été usagés. On les enterre avec le mort. Quelques-uns, les armes notamment, portent en Alaska, peut-être même partout, des marques de propriété » (p. 463). Mê-

³³ M. Mauss, « Compte rendu du livre d'E. van Ossenbruggen, *La notion de propriété terrienne chez les primitifs* » (1906) dans *Œuvres*, to. II, p. 142.

³⁴ M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos ; étude de morphologie sociale » (1905), éd. 1950, p. 463. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.ess4>

me pendant l'hiver, toute propriété individuelle ne disparaît pas complètement : « À l'intérieur de la longue maison, chaque famille reste propriétaire de sa lampe, de ses couvertures ; chaque individu de ses armes et de son vêtement. De plus, l'ordre selon lequel se répartissent les fruits de la chasse entre les habitants de la maison porte parfois la marque du droit individualiste de l'été » (p. 469).

***Les noms :
la personne archaïque comme place statutaire***

[Retour à la table des matières](#)

C'est la question de la répartition des noms dans les classes qui cependant va faire basculer la pensée de Mauss, en le poussant parallèlement à substituer à la formulation de la question de la personne clanique en termes binaire d'individualité ou d'absence d'individualité une formulation en termes de place statutaire dans un système social hiérarchisé. Là aussi, les études de détail viennent en effet, sinon infirmer, du moins compliquer la doctrine de l'amorphisme du clan. Le nom totémique, dont Durkheim et lui-même faisaient encore il y a peu, le dénominateur commun des membres d'un clan, apparaît sous un autre jour dès lors que l'on étudie le processus par lequel il est reçu. Il ne constitue plus le simple instrument de distinction de deux groupes, mais représente la marque de la place particulière d'un individu dans son groupe.

À de très nombreuses reprises, Mauss note que dans les sociétés archaïques il existe un stock de prénoms, propriété du groupe, qui sont sans cesse réutilisés par les générations successives. Or, ces prénoms sont souvent des sous-totems du clan. Chez les Hopi, « les choses sont en effet non seulement réparties entre les clans mais encore entre les individus de ces clans, car nombre de noms propres d'individus sont simplement ceux des espèces sous-totems de ces clans, ou même ceux des choses subsumées à ces sous-totems » ³⁵. Chez les Haïda et les Tlingit, alors que les noms totémiques, à la suite d'influences extérieures et perturbatrices, se sont affranchis du clan, les prénoms gardent leurs liens avec celui-ci, où ils se transmettent en ligne utérine : « Les prénoms [...] restent toujours dans la même

---

³⁵ M. Mauss, « Noms propres et classifications chez les Hopi » (1903) dans *Œuvres*, to. II, p. 95.

phratrie et le même clan, tout en ne reparaissant que toutes les deux générations. D'une manière générale, on peut dire que contrairement aux totems, ils sont attachés à des groupements familiaux nettement déterminés »³⁶. Chez les Haïda, chaque clan possède ainsi un lot de prénoms qui sont autant de personnes : « Le clan du tonnerre, qui appartient tout entier à la phratrie du Corbeau, est divisé en un certain nombre de personnes. Les prénoms sont, en définitive, de la menue monnaie de totems ; c'est dire qu'ils ressemblent aux sous-totems d'Australie et de certaines sociétés nord-américaines »³⁷.

Ces phénomènes s'expliquent par une croyance générale à la réincarnation des ancêtres qui portaient originellement les prénoms. Cette croyance est attestée chez tous les Indiens d'Amérique du Nord : « Sur le nom *nikie*, chez les Dacotah et les Sioux, sur le nom dans les confréries et les clans (Pueblos, Kwakiutl, Haïda), nous disposons dès maintenant d'un ensemble imposant de faits. Le nombre des individus, des noms, des âmes et des rôles est limité dans le clan, et la vie de celui-ci n'est qu'un ensemble de renaissances et de morts d'individus toujours identiques »³⁸. De même, chez les Omaha (Nebraska), « chaque clan et chaque sous-clan possède une liste de prénoms héréditaires sur lesquels il a un droit exclusif de propriété. Ces prénoms sont ceux des âmes qui se réincarnent régulièrement par l'intermédiaire des femmes étrangères au clan (car la descendance se fait en ligne masculine). Ainsi le totem comprend sous lui tous les sous-totems, et les sous-totems comprennent à leur tour les noms individuels [...]. Ce sont là autant de faits qui prouvent à nouveau le rapport du totem individuel au totem du clan »³⁹. Mauss note encore que cette croyance existait chez les Indo-européens, les Vikings, les Romains⁴⁰ et qu'elle a été connue plus généralement dans toutes les populations archaïques : « Il existe un ensemble énorme de sociétés, sociétés nègres, malayo-polynésiennes, indiennes (groupe sioux, algonquin, iroquois, pueblo,

³⁶ M. Mauss, « Les Haïda et les Tlingit » (1910) dans *Œuvres*, to. III, p. 81. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.hai>

³⁷ *Op. cit.*, p. 82.

³⁸ M. Mauss, « Compte rendu du livre d'A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* » (1906) dans *Œuvres*, to. II, p. 138.

³⁹ M. Mauss, « Divisions sociales et classifications chez les Omaha » (1913) dans *Œuvres*, to. II, p. 102.

⁴⁰ M. Mauss, « Compte rendu du livre d'A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* » (1906) dans *Œuvres*, to. II, p. 137.

du Nord-Ouest), eskimos, australiennes, où le système de la réincarnation du mort et de l'héritage du prénom dans la famille ou dans le clan est la règle » (p. 138).

Or, cette réincarnation apporte avec elle toute une série de signes et de droits. Chez les Haïda et les Tlingit, « hériter d'un prénom, c'est hériter de l'esprit de l'ancêtre qui portait ce prénom, du dieu que cet ancêtre incarnait déjà. L'héritier du prénom est ce dieu lui-même, il a le droit d'en porter le masque, de le figurer dans ces cérémonies »⁴¹. Ce « droit » d'incarner l'ancêtre dans les cérémonies se matérialise par le droit à son masque, mais il s'exprime aussi par la propriété « d'un rôle pendant la “danse d'hiver” »⁴² et d'un chant : « Posséder un totem, c'est posséder, du même coup, une lignée d'ancêtres qu'on prie, qui vous assistent ; c'est être propriétaire du chant de la phratricie, du chant spécial de la famille et du clan. Ce chant est une chose très précieuse, car il vient de l'ancêtre, du génie que l'individu réincarne, c'est le génie qui est censé parler par la bouche du chanteur »⁴³. En réincarnant son ancêtre, l'individu acquiert ainsi son statut : « L'individu naît avec son nom et des fonctions sociales, avec son blason dans les sociétés du Nord-Ouest américain »⁴⁴. Dans des sociétés hiérarchisées, comme celle des Kwakiutl, ce phénomène est d'importance primordiale dans la mesure où il va en partie déterminer le rang de l'individu dans ou hors de la noblesse, et au sein de la hiérarchie des confréries religieuses⁴⁵.

Ainsi Mauss commence-t-il à percevoir que loin d'entraîner, par osmose avec son clan, la dissolution de la personnalité de l'individu qui le porte, l'attribution d'un prénom a plutôt l'effet de lui en attribuer une. Certes, la personne en question ne se définit pas comme une entité entièrement libre et dont l'autonomie serait garantie juridiquement. Elle est au contraire soumise aux traditions et ne possède d'identité qu'en fonction de la place que lui assigne le groupe. Elle peut, par exemple, perdre sa personnalité ou en acquérir une au cours du Potlatch, ou même par un meurtre (p. 59). Elle est un « rôle »⁴⁶. Mais ce rôle n'est pas sans être

⁴¹ M. Mauss, « Les Haïda et les Tlingit » (1910) dans *Œuvres*, to. III, p. 81. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.hai>

⁴² M. Mauss, « Mythologie et symbolisme indiens » (1903) dans *Œuvres*, to. III, p. 63.

⁴³ M. Mauss, « Les Haïda et les Tlingit » (1910) dans *Œuvres*, to. III, p. 82.

⁴⁴ M. Mauss, « Compte rendu du livre d' A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volk-sreligion* » (1906) dans *Œuvres*, to. II, p. 138.

⁴⁵ M. Mauss, « Cours de 1905-1906 » dans *Œuvres*, to. III, p. 58.

⁴⁶ La plupart des lectures de l'essai de 1938 soulignent ainsi la dimension théâtrale de la personne archaïque qu'il serait possible de ramener à un rôle que l'individu endosse, mais qui

strictement défini par des emblèmes, des masques, des danses, des chants, et sans impliquer des droits véritablement personnels.

Dès 1907, Mauss tire les premières conclusions de ces analyses en revenant sur sa vision de l'amorphisme du clan : « Comme les noms propres sont attachés à des fonctions religieuses, aux masques héréditaires dans le clan, le clan totémique hopi nous apparaît lui-même, non pas comme possédant en bloc un groupe de choses, mais comme les ayant réparties entre les individus à la façon dont, dans la société, se répartissent les rôles » ⁴⁷. En 1910, il complète à propos des Haïda et des Tlingit cette remarque qui forme, à notre connaissance, la première occurrence explicite du thème du personnage qui sera développé dans l'essai de 1938 : « Par cela seul que le prénom se transmet dans le clan, il y a donc tout un ensemble de choses sacrées, de pouvoirs, de personnalités mythiques qui sont attribuées à ce même groupe, qui sont sa propriété » ⁴⁸. Revenant explicitement sur l'indistinction des membres du clan qu'il avait cru, avec Durkheim, pouvoir déduire de son étude des populations aborigènes australiennes, il affirme alors l'existence d'une forme spécifique de personnalisation dans le système clanique des Indiens d'Amérique du Nord. Chez les Haïda, le totem est plus un blason, un emblème, une propriété religieuse qu'une figure mythique : « On y voit beaucoup moins qu'en Australie même, ou sur d'autres points de l'Amérique, une espèce animale dont les hommes du clan font partie. On le possède, plus qu'il ne vous possède » ⁴⁹.

---

lui serait toujours extérieur. Grâce à plusieurs exemples ethnographiques, écrit J. Cazeneuve dans cet esprit, Mauss montre « comment, à partir des classes et des clans s'agencent les « personnes humaines » désignées par des noms qui peuvent, notamment chez les Kwakiutl, changer, pour un même individu, selon les différents moments sociaux de son existence ». Et plus loin : « Même en Australie [...] on est déjà parvenu à la notion de personnage, celui-ci étant défini par un rôle sacré et social », J. Cazeneuve, *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, P.U.F., 1968, p. 33-34.

⁴⁷ M. Mauss, « Noms propres et classifications chez les Hopi » (1907) dans *Œuvres*, to. II, p. 95.

⁴⁸ M. Mauss, « Les Haïda et les Tlingit » (1910) dans *Œuvres*, to. III, p. 81. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.hai>

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 82. Mauss et Durkheim disaient exactement le contraire en 1903. Quand un informateur d'A.W. Howitt disait qu'il « empruntait » son nom au soleil (son totem), mais qu'il « possédait » pour deuxième nom, l'une des étoiles fixes (son sous-totem), ils corrigeaient : « À parler exactement, ce n'est pas l'individu qui possède lui-même le sous-totem : c'est au totem principal qu'appartiennent ceux qui lui sont subordonnés. L'individu n'est là qu'un intermédiaire. C'est parce qu'il a en lui le totem (lequel se retrouve également chez tous les membres du clan) qu'il a une sorte de droit de propriété sur les choses attribuées à ce totem ». M. Mauss et E. Durkheim, « De quelques formes primitives de clas-

De la question de la classification à celle des échanges

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi une transformation importante a-t-elle déjà eu lieu dans la pensée de Mauss entre 1905, date de son essai sur les variations saisonnières eskimo et de ses premiers cours sur le potlatch, et 1912, lorsque la personne archaïque est définitivement reconnue dans sa spécificité et la doctrine de l'amorphisme absolu du clan abandonnée. Toutefois, il est à observer que la problématique de la nomination dans laquelle il se situe encore découle directement de ses travaux, réalisés en commun avec Durkheim, sur les classifications. Elle en représente une application secondaire : après l'étude des classifications des clans, il s'agit d'entreprendre celle des classifications des membres des clans. Le prénom et l'âme sont considérés, nous l'avons vu, comme de la « menue monnaie de totem » (p. 82). Ils n'expriment en général qu'une spécification du nom du clan souvent représenté sur le modèle des parties du corps de l'animal totem (dans le clan du loup, les individus portent les prénoms : patte droite avant du loup ; patte gauche avant du loup, etc.). Dans cette mesure, Mauss peut rejeter l'idée d'un amorphisme intérieur au clan, mais il ne peut guère voir dans les membres du clan autre chose précisément que des *membres* d'un corps unique, la plus petite classe d'un emboîtement de classes s'englobant successivement l'une dans l'autre.

Or, cette conception gigogne de la personne va, à son tour, être abandonnée sous la pression des constatations accumulées par Mauss au sujet des cérémonies au cours desquelles le nom de l'ancêtre pouvait être perdu, regagné ou conquis ⁵⁰. Mauss s'aperçoit, en effet, en prenant connaissance à partir de 1905 des textes de Boas concernant le Potlatch, que la question de la cohésion sociale ne se pose pas

---

sification ; contribution à l'étude des représentations collectives » (1903) dans *Œuvres*, to. II, p. 33.

⁵⁰ M. Mauss, « Cours de 1905-06 » dans *Œuvres*, to. III, p. 59.

seulement en termes d'*emboîtement* hiérarchisé des parties dans un tout, mais aussi en termes d'*échanges* réciproques entre les parties de ce tout ⁵¹.

⁵¹ Son intérêt pour le potlatch et les échanges qui s'y déroulent commence apparemment au cours des premières années du siècle et s'étend sur toute la période suivante. Dès 1905, lorsqu'il entreprend pour la première fois, à travers les textes de Boas, l'étude de l'institution du potlatch, Mauss est frappé par l'aspect total des prestations qui y ont lieu. Dans le résumé du cours qu'il professe à cette époque ont lit : « Cette institution a été soumise à une étude comparative et approfondie, car elle affecte et domine tous les phénomènes sociaux » in « Cours de 1905-1906 » dans *Œuvres*, to. III, p. 58. Quelques années plus tard, il conclut une discussion sur le potlatch Haïda et Tlingit d'une manière analogue : « Un pareil syncrétisme de faits sociaux est, à notre avis, unique dans l'histoire des sociétés humaines » in « Compte rendu de lecture d'un livre de J. R. Swanton » (1910) dans *Œuvres*, to. III, p. 32. En 1910-1911, Mauss consacre entièrement ses cours « aux prestations religieuses, juridiques et économiques, entre les clans dans les tribus indiennes du Nord-Ouest américain. En 1912, il annonce qu'il a mis « au point une théorie de la remarquable institution du *potlatch* » in « Cours de 1911-1912 » dans *Œuvres*, to. III, p. 60. L'année suivante Mauss s'aperçoit qu'il est possible d'étendre la notion de potlatch chez les populations papoues et mélanésienne de Nouvelle-Guinée in « Cours de 1912-1913 » dans *Œuvres*, to. III, p. 60. Il note : « Il n'est plus possible d'y voir une curiosité ethnographique du Nord-Ouest américain : il est manifeste qu'elle tient à des causes générales et profondes. C'est une forme du contrat primitif dont on constatera de plus en plus la fréquence à mesure qu'on étudiera davantage le système des échanges dans les sociétés inférieures » in « Compte rendu d'un livre de C. G. Seligmann » (1913) dans *Œuvres*, to. III, p. 34. Dès la fin de la guerre (1920), et non pas comme le dit Lévi-Strauss en 1925 (*op. cit.*, p. XXIV), Mauss poursuit sa recherche sur le potlatch mélanésien et introduit le terme de « système de prestations totales » in « L'extension du potlatch en Mélanésie » (1920) dans *Œuvres*, to. III, p. 29 et « Cours de 1920-21, 1922-23 » dans *Œuvres*, to. III, p. 60. En 1921, il fait une incursion dans le monde antique thrace en y montrant l'existence du potlatch dans « Une forme ancienne de contrat chez les Thraces » dans *Œuvres*, to. III, p. 35-43. Mais, c'est dans le cours de 1923-24 qu'il prend connaissance des documents rapportés par B. Malinowski des îles Trobriand : « On a consacré une étude particulière à la notion de don et de désintéressement et à celle de gages. Le fond de ces institutions est la notion que le circulus des richesses suit exclusivement les rapports non seulement économiques, mais surtout religieux et juridiques, entre les membres de la tribu » in « Cours de 1923-24 » dans *Œuvres*, to. III, p. 61. Il publie finalement *l'Essai sur le don* en 1925.

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

Chapitre IV

La personne archaïque comme nœud de la fabrique sociale

[Retour à la table des matières](#)

Grâce à l'étude du potlatch, Mauss comprend qu'il est insuffisant de se représenter le statut que reçoit l'individu comme un simple *élément*, ou comme une simple *position* dans une grille classificatoire qui serait fixe et qui couvrirait à elle seule toute l'étendue de la société.

Les noms : la personne archaïque comme moment dans le cycle des générations

Tout d'abord, s'il est vrai que la définition de la personne archaïque dépend essentiellement de son statut dans la société, et que celui-ci peut être expliqué en grande partie par la croyance à la réincarnation des personnages possédés par le groupe social, il faut préciser que le nombre des noms ou des personnages disponibles dans un groupe est fini : « Chaque clan a une certaine quantité de noms, rangs, titres » ⁵². En 1938, il note également cette particularité cruciale : « Exis-

---

⁵² M. Mauss, « L'âme, le nom et la personne » (1929) dans *Œuvres*, to. II, p. 134.

tence d'un nombre déterminé de prénoms par clan » ⁵³. Plus loin : « Le clan est conçu comme constitué par un *certain nombre de personnes*, en vérité de personnages » (p. 339. C'est Mauss qui souligne.). En Australie comme en A.O.F. et au Nigeria, « le nombre de lamantins et de crocodiles de tel et tel marigot correspond au nombre des vivants. Et probablement ailleurs, les individus animaux sont nombrés comme les individus hommes » (p. 345). Plus loin encore, il avoue devoir négliger, pour des raisons de clarté d'exposition, cet aspect, indiquant indirectement l'importance qu'il lui attache : « Un autre point de vue dont je continue à faire un peu abstraction, c'est celui de la notion de réincarnation d'un nombre d'esprits nommés dans un nombre déterminé, dans les corps d'un nombre déterminé d'individus. – Et cependant ! » (p. 347).

Or cela est assurément fondamental, car le nombre limité des âmes implique que la personne n'est pas seulement une *place* dans le cosmos et une *position* dans le tout formé par la société des vivants, mais surtout un *moment* dans le cycle fermé des générations : « Ce fait donne bien la sensation du fait général : que, dans un clan déterminé, il y a un nombre déterminé d'âmes *en voie de perpétuelle réincarnation ou de possession* qui, définissant la position de l'individu dans son clan, dans sa famille, dans la société, dans l'ensemble de la vie, définissent sa personnalité » ⁵⁴. Chez les Indiens de la prairie, « chacun des noms d'oiseaux tonnerres qui se divisent les différents moments du totem tonnerre, sont ceux des ancêtres qui se sont perpétuellement *réincarnés*. [...] Les hommes qui les réincarnent sont des Intermédiaires entre l'animal totémique et l'esprit gardien, et les choses blasonnées et les rites du clan ou des grandes "médecines" » ⁵⁵. Chez les Australiens, « même chez les Arunta et les Loritja, ces esprits se réincarnent avec une grande précision à la troisième génération (grand-père-petit-fils), à la cinquième où l'aïeul et arrière-arrière-petit-fils sont homonymes. Encore ici, c'est un fruit de la descendance utérine croisée avec la masculine. – Et, par exemple, on peut étudier dans la répartition des noms par individus, par clan et *classe* matrimoniale exacte [...], la relation de ces noms avec les ancêtres éternels, et les *rata-*

⁵³ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 338. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁵⁴ M. Mauss, « L'âme, le nom et la personne » (1929) dans *Œuvres*, to. II, p. 133-134. C'est nous qui soulignons.

⁵⁵ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 345.

pa, sous leur forme au moment de la conception, les fœtus et enfants qu'ils poussent vers la lumière de ce jour, et entre les noms de ces *ratapa*, et les noms d'adultes (qui sont en particulier ceux des fonctions remplies aux cérémonies de clan et tribales). L'art de toutes ces répartitions est non seulement d'aboutir à la religion, mais aussi de définir la position de l'individu dans ses droits, à sa place dans la tribu comme dans ses rites » (p. 346). Mauss cite également des faits similaires au Bénin : « Le nom de *fâ*, qui, à Porto-Novo et dans toute une partie de l'Afrique, est donné à la naissance, détermine toute la vie – jusqu'à la personne qu'il est sage d'épouser – d'après son *fâ*, son nom également »⁵⁶. Il cite sans développer des croyances analogues chez les Ashanti⁵⁷. Il élargit sa comparaison à l'Asie sinisée en rappelant les travaux de Granet sur les « dynasties légendaires de la Chine avec des répétitions de cinq noms par cycles de cinq réincarnations »⁵⁸. Et il conclut par les premiers travaux de Leenhardt en Nouvelle-Calédonie : « Le nom désigne l'ensemble des positions spéciales de l'individu dans son groupe » [...]. M. Leenhardt retrouve aussi les noms rangés par trois et cinq générations » (p. 134).

La conséquence principale de ce phénomène est que la place qu'il appelle juridique (c'est-à-dire familiale, clanique et tribale) d'un individu est en fait déterminée par le moment qu'il représente dans le cycle des réincarnations : « Il faut considérer non seulement la position juridique, mais la position mythique qu'a chaque individu dans le clan »⁵⁹. Ailleurs : « Et tous ces noms et héritages de personnalités sont déterminés par des révélations »⁶⁰. Cette dépendance du juridique par rapport au mythique est particulièrement évident dans les nombreux cas où les positions hiérarchiques ne correspondent pas à l'âge des individus : « Il y a une raison de ce genre à ce que le neveu soit ainsi supérieur à son oncle. Dans toutes ces sociétés, comme au Nord Ouest américain, on croit à la réincarnation

⁵⁶ M. Mauss, « L'âme, le nom et la personne » (1929) dans *Œuvres*, to. II, p. 134 ; même idée dans « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 347.

⁵⁷ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 347.

⁵⁸ M. Mauss, « L'âme, le nom et la personne » (1929) dans *Œuvres*, to. II, p. 134.

⁵⁹ M. Mauss, « Parentés à plaisanteries » (1926) dans *Œuvres*, to. III, p. 121. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶⁰ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 345.

des ancêtres dans un ordre déterminé ; dans ce système, le neveu utérin [...] appartenant, par l'esprit qu'il incarne, à la génération du père de son oncle, en a toute l'autorité » ⁶¹. Et Mauss conclut : « On comprend qu'un enfant ait une autorité sur un parent d'une autre génération juste antérieure à la sienne, mais postérieure à celle des ancêtres qu'il réincarne » ⁶².

La personne archaïque au carrefour des cycles de la parenté et du flux périodique des échanges

[Retour à la table des matières](#)

À cette première réélaboration de la notion de statut, qui au lieu d'être conçue de manière classificatoire est définie en fonction du *type de temporalité* qui porte les sociétés archaïques, s'ajoute une réflexion sur la manière dont s'exprime concrètement cette temporalité, à savoir le système du don et du contre-don forcément différé qui lui succède.

Mauss fait remarquer, à cet égard, que la générosité dont on fait montre pendant le potlatch est en réalité un sacrifice adressé aux ancêtres du chef ou du clan avec lequel on est en lutte. En 1910, il note déjà que dans le potlatch, « à chaque cadeau fait à un membre de l'autre phratrie, on mentionne le nom des morts. Les cadeaux faits par les vivants et reçus par des vivants s'adressent, en réalité, aux morts qui sont censés les recevoir dans leur séjour » ⁶³. Et il conclut : « Nous tendrions à croire que les morts qui sont ainsi appelés à en bénéficier, sont ceux-là mêmes que les vivants réincarnent. Le caractère shamanistique des danses et des cultes, l'identité complète de chaque individu avec l'esprit ancestral qu'il réincarne, sont autant de faits favorables à cette interprétation » (p. 33).

Dans l'*Essai sur le don* (1925), il souligne à nouveau l'importance de ce fait : « La destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue. Toutes les formes du potlatch nord-ouest américain et du nord-est asiatique connaissent ce thème de la destruction. Ce n'est pas seulement

---

⁶¹ M. Mauss, « Parentés à plaisanteries » (1926) dans *Œuvres*, to. III, p. 121. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶² *Op. cit.*, p. 122.

⁶³ M. Mauss, « L'organisation des Haïda et des Tlingit » (1910) dans *Œuvres*, to. III, p. 33.

pour manifester puissance et richesse et désintéressement qu'on met à mort des esclaves, qu'on brûle des huiles précieuses, qu'on jette des cuivres à la mer, qu'on met même le feu à des maisons princières. C'est aussi pour sacrifier aux esprits et aux dieux, en fait confondus avec leurs incarnations vivantes, les porteurs de leurs titres, leurs alliés initiés » ⁶⁴. Plus loin : « Ces hommes sont les incarnations masquées, souvent chamanistiques et possédées par l'esprit dont ils portent le nom : ceux-ci n'agissent en réalité qu'en tant que représentants des esprits » (p. 166). Plus loin encore : « Il [le potlatch] est religieux, mythologique et shamanistique, puisque les chefs qui s'y engagent y représentent, y incarnent les ancêtres et les dieux, dont ils portent le nom, dont ils dansent des danses et dont les esprits les possèdent » (p. 204 – Mauss écrit indifféremment chamanisme et shamanisme).

En 1938 : « Toute cette immense mascarade, tout ce drame et ce ballet compliqué d'extases [c'est-à-dire le potlatch, les prestations et les rites auxquels il donne lieu, P.M.], concerne autant le passé que l'avenir, est une épreuve de l'officiant, et une preuve de la présence en lui du *naualaku*, élément de force impersonnelle, ou de l'ancêtre, ou du dieu personnel, en tout cas du pouvoir surhumain, spirituel, définitif » ⁶⁵. Et Mauss fait allusion aux masques « à volets, doubles, et même triples, qui s'ouvrent pour révéler les deux ou trois êtres (totem superposés) que personnifie le porteur du masque » ⁶⁶. En Australie, la signification des danses est la même : « J'ai surtout parlé des sociétés à masques permanents (Zuni, Kwakiutl), il ne faut pas oublier que les mascarades temporaires sont en Australie et ailleurs simplement des cérémonies de masques non permanents. L'homme s'y fabrique une personnalité superposée, vraie dans le cas du rituel,

⁶⁴ M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), éd. 1950, p. 167. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶⁵ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 343. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 343 ; Mauss nous a laissé dans une note de 1923 une description d'un de ces masques : « On peut voir, au musée du Trocadéro, des masques du Nord-Ouest américain sur lesquels des totems sont sculptés. Quelques-uns sont à double volet. Le premier s'ouvre, et derrière le totem public du « chamane-chef » apparaît un autre masque plus petit qui représente son totem privé, puis au dernier volet révèle aux initiés des plus hauts rangs sa vraie nature, sa face, l'esprit humain et divin et totémique, l'esprit qu'il incarne. Car, qu'on le note bien, à ce moment là le chef est supposé en état de possession, d'ἔχτασις, d'extase, et pas seulement de δμοίωσις. Il y a transport et confusion à la fois » in « Mentalité primitive et participation » (1923) dans *Œuvres*, to. II, p. 30.

feinte dans le cas du jeu. Mais, entre une peinture de tête, et souvent de corps, et une robe et un masque, il n'y a qu'une différence de degré, et aucune différence de fonction. Tout a abouti ici et là à une représentation extatique de l'ancêtre » (p. 346).

Ainsi est-il nécessaire de compléter la première partie de la définition de la personne archaïque donnée plus haut. Celle-ci est un moment dans le cycle des générations, mais ce cycle n'est pas un simple cercle où se succéderaient des unités sociales qui existeraient par elles-mêmes. Les générations sont concrètement reliées les unes aux autres par des échanges qui les entrecroisent en les « tissant » dans le temps du prêt et de la dette, dans la mesure où toutes ces prestations sont réalisées entre des partenaires représentant des générations disparues et pourtant toujours présentes. Et il n'est donc pas possible de comprendre le contenu notionnel de la personne archaïque sans référer celle-ci, non seulement à l'organisation de la *parenté*, mais aussi à toute la vie des *échanges* où elle est actualisée, de manière périodique et rythmée.

La personne archaïque comme entité fluante et organisée

[Retour à la table des matières](#)

Cette conception temporelle de la personne, qui la définit non seulement comme un *moment* d'un cycle de réincarnations ramenant toujours les mêmes « personnages », mais aussi comme un *nœud* dans un tissage *sans cesse en train de se réaliser*, a des conséquences sur la définition de la place de la personne parmi les autres membres humains vivants de la société, comme sur celle de sa place au sein du monde des choses ⁶⁷. En effet, dans la mesure où elle représente un point d'une œuvre toujours en cours, la personne archaïque ne possède pas une identité constante, mais se caractérise par une variation de son contenu comme de son ampleur.

---

⁶⁷ Cette division de genre est moderne et n'est utilisée ici que pour la nécessité de la compréhension, mais ne correspond précisément pas à la réalité que Mauss essaie de saisir.

– *Du point de vue de sa relation aux autres personnes*, la personne archaïque ne constitue pas une unité statutaire qui persisterait par elle-même. Elle se définit au contraire par et dans l'échange même où elle se met en jeu.

Chaque porteur et détenteur d'un personnage est investi d'une responsabilité particulière vis-à-vis du groupe familial ou clanique qu'il dirige. Mauss note à ce propos, chez Boas, le discours d'un chef de clan : « Car ce ne sera pas en mon nom. Ce sera en votre nom et vous deviendrez fameux parmi les tribus quand on dira que vous donnez votre propriété pour un potlatch » ⁶⁸. Il est également – et peut-être en premier lieu – responsable de la survie des ancêtres qu'il réincarne : « Ce qui est en jeu dans tout ceci, c'est donc plus que le prestige et l'autorité du chef et du clan, c'est l'existence même à la fois de ceux-ci et des ancêtres qui se réincarnent dans leurs ayants droit, qui revivent dans le corps de ceux qui portent leurs noms, dont la perpétuité s'assure par le rituel dans toutes ses phases. La perpétuité des choses et des âmes n'est assurée que par la perpétuité des noms des individus, des personnes. Celles-ci n'agissent qu'ès qualités, et, inversement, elles sont responsables de tout leur clan, de leurs familles, de leurs tribus » ⁶⁹.

Dans la lutte mythique en quoi consiste le potlatch, les personnes sont donc remises en jeu. Pour conserver son autorité sur sa tribu et sur son village, voire sur sa famille, ou encore son rang parmi ses pairs, l'individu propriétaire d'une personne doit faire la preuve qu'il est toujours l'incarnation de l'ancêtre : « Le principe qui domine tout est le suivant : la successive réincarnation des âmes titrées, les successives possessions par les esprits titrés auxquelles les nobles, Kwakiutl en particulier, sont obligés de parvenir pour garder leur rang, jusqu'à ce que, comme nous tous, ils soient mis à la retraite » ⁷⁰. Chaque chef doit montrer « qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune, qu'il est possédé par elle et qu'il la possède » ⁷¹. Mais il n'y a pas d'autre preuve de cette fortune que de la dépenser et de la distribuer « en humiliant les autres, en les mettant “à l'ombre de son

⁶⁸ M. Mauss, « Essai sur le don; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), éd. 1950, p. 152, note 4. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶⁹ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » (1938), éd. 1950, p. 342. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁷⁰ M. Mauss, « L'âme, le nom et la personne » (1929) dans *Œuvres*, to. II, p. 133.

⁷¹ M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), éd. 1950, p. 206.

nom” » (p. 206). Mauss détaille de manière pittoresque cette lutte des personnes : « Nulle part le prestige individuel d'un chef et le prestige de son clan ne sont plus liés à la dépense, et à l'exactitude à rendre usurairement les dons acceptés, de façon à transformer en obligés ceux qui vous ont obligés. La consommation et la destruction y sont réellement sans bornes. Dans certains potlatch on doit dépenser tout ce que l'on a et ne rien garder. C'est à qui sera le plus follement dépensier [...]. Le statut politique des individus, dans les confréries et les clans, les rangs de toutes sortes s'obtiennent par la “guerre de propriété”, comme par la guerre, ou par la chance, ou par l'héritage, par l'alliance et le mariage » (p. 200).

L'échec peut survenir de multiples façons. Par exemple, d'une crainte d'avoir à rendre qui amène à refuser un don : « C'est craindre d'être “aplati” tant qu'on n'a pas rendu. En réalité, c'est être “aplati” déjà. C'est “perdre le poids” de son nom ; c'est s'avouer vaincu d'avance » (p. 210). Il peut survenir aussi par une dépense trop mesurée.

Quoi qu'il en soit, en cas d'échec on perd la « face », c'est-à-dire l'âme de l'ancêtre : « Le noble kwakiutl et haïda a exactement la même notion de la “face” que le lettré ou l'officier chinois. On dit de l'un des grands chefs mythiques qui ne donnait pas de potlatch qu'il avait la “face pourrie”. Même l'expression est ici plus exacte qu'en Chine. Car, au Nord-Ouest américain, perdre le prestige, c'est bien perdre l'âme : c'est vraiment la “face”, c'est le masque de danse, le droit d'incarner un esprit, de porter un blason, un totem, c'est vraiment la *persona*, qui sont ainsi mis en jeu, qu'on perd au potlatch, au jeu des dons, comme on peut le perdre à la guerre ou par une faute rituelle » (p. 206-207). Ailleurs : « Le mariage des enfants, les sièges dans les confréries ne s'obtiennent qu'au cours de potlatch échangés et rendus. On les perd au potlatch comme on les perd à la guerre, au jeu, à la course, à la lutte » (p. 201). Un mythe Haïda raconte comment « un vieux chef ne donne pas assez de potlatch ; les autres ne l'invitent plus, il en meurt, ses neveux font sa statue, donnent une fête, dix fêtes en son nom : alors il renaît » (p. 208, n. 5). Un discours Haïda dit également : « Vous serez les derniers parmi les chefs parce que vous n'êtes pas capables de jeter dans la mer des cuivres, comme le grand chef l'a fait » (p. 212, n. 1). Mais la sanction n'est pas que morale, elle peut aller jusqu'à l'esclavage pour dette. Au moins chez les Kwakiutl, Haïda et Tsimshian, « l'individu qui n'a pas pu rendre le prêt ou le potlatch perd son rang et même celui d'homme libre » (p. 212). Un chef perd « sa liberté, ses

privilèges, masques et autres, ses esprits auxiliaires, sa famille, ses propriétés » (p. 206, n. 5).

Cette instabilité fondamentale de la personne est encore renforcée par le fait que l'antagonisme pacifique du potlatch peut céder le pas à un antagonisme violent. Ainsi la personne peut-elle être contestée à tout moment par un autre guerrier, par un meurtre ou par le vol réussi des propriétés magiques du nom : « Un rang, un pouvoir, une fonction religieuse et esthétique, danse et possession, *paraphernalia* et cuivres en formes de boucliers [...] se conquièrent par la guerre : il suffit de tuer leur possesseur – ou de s'emparer d'un des appareils du rituel, robes, masques – pour hériter de ses noms, de ses biens, de ses charges, de ses ancêtres, de sa personne – au sens plein du mot. Ainsi s'acquièrent les rangs, biens, droits personnels, choses, et en même temps leur esprit individuel » ⁷².

Enfin, on peut perdre la personne dont on était le détenteur simplement par l'avancement de l'âge ⁷³. L'individu, chez les Kwakiutl, prend alors un nom de la société des phoques « (des retraités) : sans extases, ni possessions, sans responsabilités, sans profits, sauf ceux des souvenirs du passé » ⁷⁴. De même, les Arunta australiens relèguent-ils « parmi les gens sans conséquence celui qui ne peut plus danser, “qui a perdu son Kabara” » (p. 347).

Cette conception temporelle des relations interpersonnelles implique ainsi une personne « à géométrie variable ». L'individu des sociétés archaïques est sans cesse engagé dans des défis où il « joue » sa personne, moins en fait comme un rôle, que comme un *enjeu*, toujours remis « sur le tapis » ou plutôt sur la piste de danse ou le terrain de lutte. Mauss le note en 1938 : « Nous voyons déjà, chez les Pueblo, en somme une notion de la personne, de l'individu, confondu dans son clan, mais détaché déjà de lui dans le cérémonial, par le masque, par son titre, son

⁷² M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » (1938), éd. 1950, p. 342.

⁷³ Notons que le statut des femmes est, en revanche, très peu étudié par Mauss. Il le remarque pour le regretter en 1932 : « Nous n'avons fait que la sociologie des hommes et non pas la sociologie des femmes, ou des deux sexes ». in « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (1932) dans *Œuvres*, to. III, p. 15 . Dans l'essai de 1938, il précise bien que ne sont considérés comme personnes que les hommes libres. Chez les Pueblos, les hommes sont « les seuls héritiers des porteurs de leurs prénoms (la réincarnation des femmes est une toute autre affaire) » in « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » (1938), éd. 1950, p. 340.

⁷⁴ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » (1938), éd. 1950, p. 344.

rang, son rôle, sa propriété, sa survivance et sa réapparition sur terre dans un de ses descendants doté des mêmes places, prénoms, titres, droits, et fonctions » (p. 340).

– *Du point de vue de sa relation aux choses*, la personne archaïque connaît également une ampleur variable. Pour des raisons religieuses, il existe en effet un prolongement de la personne dans les choses qui se traduit par le fait que toutes les choses précieuses portent un nom : « Chacune de ces choses précieuses, chacun de ces signes de richesses a – comme aux Trobriand – son individualité, son nom, ses qualités, son pouvoir. Les grandes coquilles d'*abalone*, les écus qui en sont couverts, les ceintures et les couvertures qui en sont ornées, les couvertures elles-mêmes blasonnées, couvertes de faces, d'yeux et de figures animales et humaines tissées, brodées. Les maison et les poutres, et les parois décorées sont des êtres. Tout parle, le toit, le feu, les sculptures, les peintures ; car la maison magique est édifée non seulement par le chef ou ses gens ou les gens de la phratrie d'en face, mais encore par les dieux et les ancêtres ; c'est elle qui reçoit et vomit à la fois les esprits et les jeunes initiés » ⁷⁵. Plus loin, Mauss note le même phénomène pour les cuivres : « Chaque cuivre principal des familles de chefs de clans a son nom, son individualité propre, sa valeur propre, au plein sens du mot, magique et économique, permanente » ⁷⁶.

⁷⁵ M. Mauss, « Essai sur le don; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), éd. 1950, p. 218-220. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 223 ; plus généralement, chez les Indiens du Nord Ouest américain, tous les biens de la famille portent des noms : « [Chez les Haïda] les choses de la famille sont individuellement nommées ; portent des noms : les maisons, les portes, les plats, les cuillères sculptées, les canots, les pièges à saumon [...]. – Nous avons la liste des choses qui sont nommées par les Kwakiutl, par clans, en plus des titres variables des nobles, hommes et femmes, et de leurs privilèges : danses, potlatch, etc., qui sont également des propriétés. Les choses que nous appellerions meubles, et qui sont nommées, personnifiées dans les mêmes conditions sont : les plats, la maison, le chien et le canot. Dans cette liste, Hunt [l'informateur indien de Boas] a négligé de mentionner le nom des cuivres, des grandes coquilles d'*abalone*, des portes. – [...] Chez les Tsimshian, sont nommés : les canots, les cuivres, les cuillères, les pots de pierre ; les couteaux de pierre, les plats de cheffesses. Les esclaves et les chiens sont toujours des biens de valeur et des êtres adoptés par les familles » (*Op. cit.*, p. 218, note 3). En 1938, Mauss souligne à nouveau ce fait : « Sont aussi nommés : la maison du chef (avec ses toits, poteaux, portes, décors, poutres, ouvertures, serpent à double tête et face), le canot d'apparat, les chiens. [...] Les plats, les fourchettes, les cuivres, tout est blasonné, animé, fait partie de la *persona* du propriétaire et de la *familia*, des

Toutefois, cela ne signifie pas non plus que la personne archaïque constitue une unité qui serait simplement plus largement étendue dans le monde des choses que la nôtre et qui persisterait à travers le temps. Au contraire, toutes ces excroissances extérieures (pour nous) de la personne sont sans cesse sujettes à être échangées dans le système de prestations dans lequel viennent s'acquérir, se fortifier ou se perdre les personnalités. Ainsi faut-il entrer en leur possession pour être investi d'une âme et d'une personne. Chez les Indiens du Nord-Ouest américain, l'ensemble des choses précieuses est contenu dans une grande caisse blasonnée « qui est elle-même douée d'une puissante individualité, qui parle, s'attache à son propriétaire, qui contient son âme, etc. » (p. 218). Et Mauss ajoute en note : « C'est son transfert, sa donation qui, à l'origine, comme à chaque nouvelle initiation ou mariage, transforme le récipiendaire en un individu "surnaturel", en un initié, un shamane, un magicien, un noble, un titulaire de danses et de sièges dans une confrérie » (p. 218, n. 1). Les objets les plus précieux, de ce point de vue, sont les cuivres. Ce sont eux qui constituent la « richesse », c'est-à-dire qui apportent la chance, la force magique et le rang social et donc qui manifestent la possession d'une personne. Ou pour le dire autrement, c'est son esprit qui rend l'initié possesseur de cuivres qui sont eux-mêmes moyens d'acquérir d'autres cuivres et donc d'autres rangs et d'autres esprits : « Par elles [les formes de richesse], on obtient les rangs ; c'est parce qu'on obtient la richesse qu'on obtient l'esprit ; et celui-ci à son tour possède le héros vainqueur des obstacles ; et alors encore, ce héros se fait payer ses transes shamanistiques, ses danses rituelles, les services de son gouvernement » (p. 226).

– *Du point de vue des relations entre personnes*, comme de celui des relations des personnes aux choses, la personne archaïque constitue donc une unité instable dont le contenu et l'ampleur changent presque sans cesse. Non seulement cette notion présuppose des réincarnations qui peuvent se substituer les unes aux autres pendant la vie de l'individu, qui peuvent aussi se cumuler ou se perdre (en cas d'initiation, d'alliances nouvelles, d'échec au combat ou au potlatch, de vieillissement, etc...), mais la sphère matérielle qui est en continuité avec elle varie dans la même mesure.

---

res de son clan » in « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de "moi" » (1938), éd. 1950, p. 344.

Cette instabilité se manifeste par les multiples changements et parfois superposition de noms d'un individu. Ceux-ci se transforment, tout d'abord, tout au long de sa vie en fonction des cycles de réincarnations : « Le prénom de l'individu, en l'espèce du noble, change avec son âge et les fonctions qu'il remplit par suite de cet âge [...]. Il faudrait exposer toute une série de faits curieux de lieutenance : le fils – mineur – est représenté temporairement par son père, qui recueille provisoirement l'esprit du grand-père défunt, et il nous faudrait placer ici toute une démonstration de la présence chez les Kwakiutl de la double descendance utérine et masculine, et du système des générations alternées et décalées » ⁷⁷. Mais il faut ajouter à ces changements fondamentaux de multiples changements liés à l'alternance des deux saisons qui découpent l'année, ainsi qu'à celle des périodes de vie quotidienne et de cérémonies : « Tout individu dans chaque clan a un nom, – voire deux noms – pour chaque saison, profane (été) (WiXsa), et sacré (hiver) (LaXsa). Ces noms sont répartis entre les familles séparées, les “Sociétés Secrètes” et les clans collaborant aux rites, les temps où les chefs et les familles s'affrontent dans les innombrables et interminables *potlatch* » (p. 341). Plus loin : « Chez les Kwakiutl (et leurs parents les plus proches, Heiltsuk, Bellacoola, etc.), chaque moment de la vie [est] nommé, personnifié, par un nouveau nom, un nouveau titre, de l'enfant, de l'adolescent, de l'adulte (mâle et féminin) ; puis il possède un nom comme guerrier (naturellement pas pour les femmes), comme prince et princesse, comme chef et cheffesse, un nom pour les fêtes qu'ils donnent (hommes et femmes) et pour le cérémonial particulier qui leur appartient, pour leur âge de retraite, leur nom de la société des phoques (des retraités : sans extases, ni possessions, sans responsabilité, sans profits, sauf ceux des souvenirs du passé) » (p. 344-344).

---

⁷⁷ M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » (1938), éd. 1950, p. 342-343. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

Chapitre V

Une anthropologie pré-structurale ?

[Retour à la table des matières](#)

Nous voici tout près de la notion de rythme. Il nous faut pourtant un dernier effort avant de pouvoir la saisir dans toute sa force. L'évolution de la pensée de Mauss l'a conduit, nous venons de le voir, d'une conception toute négative de la personne archaïque à une conception classificatoire, puis à l'idée que la personne se produit au cours des échanges qui tissent les générations et les groupes sociaux les uns par rapport aux autres. Nous voyons déjà en partie ce qui sépare cette définition radicalement nouvelle de la personne et celle mise en œuvre, sur les bases du kantisme sociologique durkheimien, dans la deuxième partie de la conférence de 1938. Toutefois, cette différence a été l'objet d'interprétations si diverses qu'il nous faut présenter maintenant celles-ci avant de continuer notre discussion. Ne pouvant prendre en compte ici toutes les lectures de Mauss, nous nous limiterons à celles qui sont aujourd'hui les plus courantes (dont Claude Lévi-Strauss a posé les bases dès la mort de Mauss en 1950) et à la principale lecture opposée à celles-ci (celle élaborée dans les mêmes années par Georges Gurvitch) ⁷⁸.

---

⁷⁸ Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » (1950) dans M. Mauss, éd. 1950, p. I-LII ; une deuxième lecture, par certains côtés plus proche de la nôtre, a été réalisée à la même époque par Gurvitch, mais elle ne s'est pas imposée. Voir par exemple G. Gurvitch,

L'interprétation de Lévi-Strauss

[Retour à la table des matières](#)

Suivant Lévi-Strauss, Mauss élaborerait dans l'*Essai sur le don* une procédure méthodologique radicalement nouvelle. À travers le prisme du don, c'est-à-dire de l'échange, tous les produits de l'activité sociale, que celle-ci soit technique, économique, rituelle, esthétique ou religieuse, (les outils, les produits manufacturés, les produits alimentaires, les formules magiques, les ornements, les chants, les danses et les mythes), tous ces produits seraient rendus « comparables entre eux par ce caractère commun que tous possèdent d'être transférables, selon des modalités qui peuvent être analysées et classées et qui [...] sont réductibles à des formes fondamentales »⁷⁹. Tous les phénomènes sociaux seraient « substituables, dans la mesure où des valeurs différentes peuvent se remplacer dans la même opération » (p. XXXIII). Et Lévi-Strauss de conclure : « Pour la première fois, le social cesse de relever du domaine de la qualité pure [...] et devient un système, entre les parties duquel on peut donc découvrir des connexions, des équivalences et des solidarités » (p. XXXII-XXXIII).

En procédant de cette façon, Mauss accéderait aux *structures profondes et inconscientes* de l'activité de l'esprit humain et fournirait ainsi le moyen de résoudre l'une des difficultés les plus importantes de la connaissance dans les sciences humaines. Comme l'inconscient est le plan où le sujet et le collectif communiquent – « Sans nous faire sortir de nous-mêmes, affirme Lévi-Strauss, il nous met en coïncidence avec des formes d'activité qui sont à la fois *nôtres* et *autres*, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps » (p. XXXII) –, il permettrait, en effet, de transposer l'appréhension interne de l'indigène dans les termes d'une appréhension externe systématique et coordonnée, et ainsi de dépasser l'insurmontable antinomie de la connaissance de l'autre : « Cette difficulté serait insoluble, les subjectivités étant, par hypothèse, incomparables et incommunicables, si l'opposition entre moi et autrui ne pouvait être sur-

---

La Vocation actuelle de la sociologie, rééd. aug. 1963, Paris, P.U.F., 2 vol. et G. GURVITCH (dir) 1958-60, *Traité de sociologie*, Paris, P.U.F. 2 vol.

⁷⁹ Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » (1950) dans M. Mauss, éd. 1950, p. XXXIII.

montée sur un terrain, qui est aussi celui où l'objectif et le subjectif se rencontrent, nous voulons dire l'inconscient » (p. XXX).

Mauss réaliserait ainsi une révolution méthodologique parallèle à celle de la théorie phonologique du langage « qui nous a familiarisés depuis lors avec l'idée que les phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit, ceux qui la conditionnent et déterminent ses formes les plus générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente » (p. XXXI). Au même moment que Troubetzkoy et Jakobson en linguistique, il inventerait une « technique opératoire » (p. XXXV) permettant de « transcender l'observation empirique et [d']atteindre des réalités plus profondes » (p. XXXIII). Il se départirait d'une méthodologie fondée sur l'analyse des « catégories de l'esprit humain » et inspirée par la philosophie du sujet. En accédant à une méthodologie structurale, il trouverait la méthodologie adéquate à l'étude des phénomènes inconscients que visait déjà Durkheim sans y avoir encore adapté son approche.

Les conséquences de cette révolution scientifique seraient particulièrement importantes. D'une part, les structures conditionnant les événements et les productions de la vie sociale pourraient être mises en évidence et il serait possible, dès lors, en se fondant sur les différences et les similarités de ces structures inconscientes, de comparer les sociétés entre elles et finalement de les classer en types, sans avoir à recourir à l'hypothèse évolutionniste durkheimienne. La bizarrerie des événements de la vie sociale (naissance, initiation, mariage, contrat, mort, succession, etc...), écrit Lévi-Strauss, pourrait se ramener « à un plus petit nombre d'opérations, de groupes ou de personnes, où l'on ne retrouve plus, en fin de compte, que les termes fondamentaux d'un équilibre, diversement conçu et différemment réalisé selon le type de société considéré » (p. XXXIV).

D'autre part, alors que Durkheim s'appuyait sur une théorie synthétique concevant l'individu comme une *classe*, c'est-à-dire comme une unité rassemblant un ou plusieurs objets dont les rapports avec les autres individus sont conçus comme des emboîtements hiérarchisés jusqu'à un tout englobant ultime, Mauss rendrait possible une théorie différencialiste dans laquelle l'individu se définirait comme *valeur*, c'est-à-dire uniquement par ses différences avec les autres individus auquel il serait lié par ailleurs dans le système social. Cette transformation s'opérerait du reste très tôt, puisqu'il serait possible d'en observer la « première manifestation » (p. LI) dans l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1904).

Nous pourrions, affirme Lévi-Strauss, « projeter rétrospectivement sur la notion de *mana* la conception que Mauss nous invite à former de l'échange » (p. XLVI). De cette manière, au lieu de représenter la catégorie de pensée indéfinissable et protéiforme à laquelle pensait Mauss, le *mana* apparaîtrait comme la « valeur symbolique zéro » (p. L) ou le « signifiant flottant » (p. XLIX) du système culturel traditionnel. Cette réinterprétation serait « rigoureusement fidèle à la pensée de Mauss traduite, de son expression originale en termes de logique des classes, dans ceux d'une logique symbolique qui résume les lois les plus générales du langage » (p. L).

Ainsi à en croire Lévi-Strauss, que ce soit par le saut qu'il ferait faire à l'observation sociale de l'approche qualitative à l'approche combinatoire, ou par sa remise en question implicite de la typologie évolutionniste durkheimienne, ou encore par son intuition de l'individu comme valeur, Mauss romprait avec l'historicisme et la philosophie du sujet de ses prédécesseurs. Sur ces trois plans, le recours à une vision synchronique visant des réalités profondes et inconscientes lui permettrait de commencer à se défaire des difficultés insolubles que rencontre toute vision diachronique quand elle prétend constituer une connaissance scientifique. Ouvrant « une nouvelle ère pour les sciences sociales » (p. XXXV), Mauss aurait inventé une méthodologie proche de celle de la linguistique structurale et aurait ainsi réalisé une rupture épistémologique dont toute la modernité lui serait redevable.

Critique de l'interprétation lévi-straussienne

[Retour à la table des matières](#)

Cette lecture de Mauss est aujourd'hui dominante. La plupart des auteurs, au moins en France où Mauss est le mieux connu et le plus discuté, ont repris l'interprétation donnée par Lévi-Strauss. À la suite de celui-ci, Mauss a été lu par une grande partie des anthropologues et sociologues – à l'instar de Saussure par les linguistes ou de Propp par les poéticiens ⁸⁰ – comme l'un des premiers critiques de l'historicisme et l'un des fondateurs du nouveau paradigme scientifique. Il est ainsi souvent admis comme une évidence que Mauss aurait été, dans les

---

⁸⁰ Saussure, Cours de linguistique générale, 1916 et V. Propp, Morphologie du conte, 1928.

années 1920, parallèlement à Troubetzkoy et à Jakobson, un des vecteurs principaux par lesquels s'est produit le basculement des sciences humaines dans une ère nouvelle. Comme la linguistique et la poétique, l'anthropologie aurait connu, grâce à lui, une révolution théorique sans précédents ⁸¹.

Or, cette interprétation est loin, à notre avis, de rendre compte correctement du travail de Mauss. Elle comporte tout d'abord une contradiction curieuse qui tient à l'importance paradoxale que donne Lévi-Strauss dans son analyse à la valeur significative des coïncidences temporelles. Au risque d'être incohérent, il utilise un argument typiquement historiciste et insiste sur le fait que Mauss découvre les bases du structuralisme « à la même époque » que les fondateurs de la phonologie ⁸². À cela s'ajoute une déformation de l'histoire scientifique du premier XX^e siècle où nous voyons pointer des enjeux purement institutionnels. L'idée que la rupture des années 1920 aurait déjà été en gestation dans les premières œuvres de Mauss permet de donner au structuralisme une origine purement interne à la sociologie, et, ce qui est encore mieux, antérieure au *Cours de linguistique générale* lui-même, auquel il est attribué, du reste à tort, le plus souvent ⁸³.

⁸¹ Nous avons rappelé l'opposition radicale de certains sociologues, comme Gurvitch, à ce type d'interprétation, mais il est clair aujourd'hui que c'est la lecture lévi-straussienne qui l'a emporté, au moins des points de vue institutionnel et public. Voir par exemple J. Poirier, « Marcel Mauss et l'élaboration de la science ethnologique », *Journal de la Société des Océanistes*, No. 6, déc. 1950 ; V. Valeri, « Marcel Mauss e la nuova antropologia », *Critica storica*, No. 5-6, 1966, p. 699-700 ; J. Cazeneuve, *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, P.U.F., 1968 ; V. Karady dans M. Mauss, *Œuvres*, 1968, p. XLVII ; L. Dumont, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 167-186 ; B. Karsenti, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997 ; Cf. aussi l'article « Mauss » dans F. Gresle *et al.*, *Dictionnaire des sciences humaines. Sociologie, psychologie sociale, anthropologie*, Paris, Nathan, 1990.

⁸² Parlant de la méthodologie anthropologique de Mauss, Lévi-Strauss interpelle son lecteur avec une véritable foi historiciste dans la valeur démonstrative des coïncidences chronologiques : « On remarquera que cette technique opératoire est très voisine de celle que Troubetzkoy et Jakobson mettaient au point, à la même époque où Mauss écrivait l'*Essai* [sur le don], et qui devait leur permettre de fonder la linguistique structurale » in « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » dans M. Mauss, 1950, p. XXXV.

⁸³ Il est intéressant de noter que Lévi-Strauss a la même attitude vis-à-vis de Boas dont il écrit en l'identifiant lui aussi à l'un des prédécesseurs, sinon l'un des précurseurs, de la phonologie : « C'est à Boas que revient le mérite d'avoir, avec une admirable lucidité, défini la nature inconsciente des phénomènes culturels, dans des pages où, les assimilant de ce point de vue au langage, il anticipait sur le développement ultérieur de la pensée linguistique, et sur un avenir ethnologique dont nous commençons à peine à entrevoir les promesses [...]. Les résultats de la phonologie moderne permettent seuls de mesurer l'immense portée de ces

Toutefois, ces défauts formels sont mineurs par rapport aux déformations que fait subir la lecture lévi-straussienne au travail et à la stratégie de Mauss eux-mêmes. En réalité, c'est par l'aspect qui semble à Lévi-Strauss le plus moderniste que Mauss s'éloigne le plus de Saussure, et c'est quand il lui semble le plus traditionnel qu'il se rapproche, sans qu'il s'en rende compte, de ce qui reste vivant aujourd'hui chez celui-ci ⁸⁴.

Comme Saussure, Mauss, tout d'abord, n'emploie pas le terme de « structure » mais celui de « système ». Quand il le fait, c'est dans un sens qui n'a rien à voir avec celui de la méthodologie structuraliste. Il identifie explicitement structure et organisation matérielle et démographique : « *Il n'y a dans une société que deux choses : le groupe qui la forme, d'ordinaire sur un sol déterminé, d'une part ; les représentations et les mouvements de ce groupe d'autre part.* C'est-à-dire qu'il n'y a, d'un côté que des phénomènes matériels : des nombres déterminés d'individus de tel et tel âge, à tel instant et à tel endroit ; et, d'un autre côté, parmi les idées et les actions de ces hommes communes en ces hommes, celles qui sont en même temps, l'effet de leur vie en commun. Et il n'y a rien d'autre » ⁸⁵. Le terme de structure devrait renvoyer ainsi essentiellement aux phénomènes que nous appellerions aujourd'hui statistiques ou plus largement démographiques ⁸⁶.

Pour Mauss, en effet, les structures observables dans la synchronie sont de l'ordre du « cadavérique » et constituent donc des reconstructions peu significatives quant à la société « vivante ». Nous n'avons jamais affaire en anthropologie qu'à la société en train de fonctionner. Dans l'*Essai sur le don*, il souligne le fait que « les clans, les âges et, généralement, les sexes – à cause des multiples rapports auxquels les contacts donnent lieu – sont dans un état de perpétuelle effe-

---

thèses, formulées huit ans avant la publication du *Cours de linguistique générale* de Saussure qui allait préparer son avènement » in « Histoire et ethnologie » (1949), éd. 1958, p. 26.

⁸⁴ Pour une critique de cette interprétation de Saussure, voir P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

⁸⁵ M. Mauss, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » (1927) dans *Œuvres*, to. III, p. 205. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁸⁶ Mauss accompagne d'ailleurs ce développement d'une longue note où il s'excuse de continuer à se servir du terme de structure (!) et où il insiste sur la nécessité de séparer dans ses différentes acceptions les phénomènes morphologiques des phénomènes physiologiques – et de réserver son emploi exclusivement aux premiers. Voir *op. cit.*, p. 205-206, note 2.

vessence économique » ⁸⁷. Plus loin, il transpose cette remarque sur le plan théorique : « Nous avons vu des sociétés à l'état dynamique ou physiologique. Nous ne les avons pas étudiées comme si elles étaient figées, dans un état statique ou plutôt cadavérique, et encore moins les avons-nous décomposées et disséquées en règles de droit, en mythes, en valeurs et en prix. C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui » (p. 275).

Cela explique pourquoi la personne apparaît chez le dernier Mauss, un peu comme chez Simmel ⁸⁸, d'une manière très différente de celle envisagée par le structuralisme. Elle correspond moins, nous l'avons vu, à une situation parfaitement localisée par des différences qu'il serait possible d'observer dans la synchronie, qu'à un lacs d'appartenances dont la nature, l'ampleur, voire l'intensité varient au cours du temps, dans la mesure même où ce point du tissu social n'existe qu'en se remettant sans cesse en jeu dans le travail d'intrication des groupes que réalise le système des échanges.

Aussi bien dans sa terminologie que dans son orientation théorique ou encore sa conception de la personne, l'anthropologie maussienne a peu de choses à voir avec les théories formalistes développées à partir des années 1920. Si, comme a raison de le dire la critique structuraliste, Mauss engage un travail sur l'historicisme néo-kantien de la fin du XIX^e siècle, celui-ci n'a aucun rapport avec la méthodologie phonologique et la théorie du langage pseudo-saussurienne sur laquelle elle s'appuie. Mieux, nous pensons qu'il porte Mauss dans une direction opposée à celle prise par le structuralisme, qui tout en contestant la philosophie du sujet néo-kantienne en reprend la problématique des conditions de possibilité ⁸⁹.

⁸⁷ M. Mauss, « Essai sur le don; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), éd. 1950, p. 267. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁸⁸ Voir à cet égard G. Simmel, « Le croisement des cercles sociaux », *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, (1908), Paris, PUF, 2010.

⁸⁹ Lévi-Strauss écrit, nous l'avons vu, d'une manière que n'aurait certainement pas renié les néo-kantiens de la fin du XIX^e siècle : « C'est la linguistique, et plus particulièrement la linguistique structurale, qui nous a familiarisés depuis lors avec l'idée que les phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit, ceux qui la conditionnent et déterminent ses formes les plus générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente[...]. Il [l'inconscient] nous met en coïncidence avec des formes d'activité qui sont à la fois *nôtres* et *autres*, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps » dans M. Mauss, éd. 1950,

Sur le plan empirique, Mauss fait, à partir des descriptions des ethnographes, des analyses qui replacent le langage dans le tout anthropologique où il est observé. Or, loin de le rapprocher de la phonologie et des méthodologies qui s'en sont inspirées, ces analyses l'engagent dans une voie méthodologique qui va plutôt vers une conception de l'historicité du langage.

A contrario, les travaux de Mauss montrent que, du point de vue d'une histoire de l'individuation et de la subjectivation, le structuralisme possède, pour sa part, deux défauts majeurs. Dans la mesure où il se fait de celles-ci une conception purement synchronique, il les évacue au profit de structures anthropologiques objectives universelles. Il dissocie, par ailleurs, leur aspect épistémométhodologique de leur aspect éthique, qui ne peut être pensé que par rapport au mouvement historique et contredit ainsi le projet même de Durkheim – qu'assumait pleinement Mauss – de faire face, par la connaissance sociologique, au paradoxe de l'individuation des phénomènes humains dans le temps, sans perdre de vue les questions éthique et politique ⁹⁰.

---

p. XXXI. Plus loin Lévi-Strauss note également à propos de *l'Essai sur le don* : « Là aussi, il s'agissait de distinguer un donné purement phénoménologique, sur lequel l'analyse scientifique n'a pas de prise, d'une infrastructure plus simple que lui, et à laquelle il doit toute sa réalité » (*op. cit.*, p. XXXV).

⁹⁰ Il suffit, à cet égard, de jeter un œil sur les premières conclusions (« Conclusions de morale ») que Mauss tire de son travail dans *l'Essai sur le don* (1925) qui est si souvent cité comme l'exemple même d'une conception pré-structurale. De même, on peut citer ici les multiples allusions aux questions éthique et politique qui parsèment la conférence de 1938 sur la personne.

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

Chapitre VI

UNE ANTHROPOLOGIE DES RYTHMES

[Retour à la table des matières](#)

À cette interprétation structuraliste s'est opposée, on le sait, dès ses origines, l'interprétation de Gurvitch. Tout en considérant celle-ci comme plus proche de la pensée de Mauss, nous pensons qu'elle n'épuise pas non plus la fécondité du travail maussien. Il nous faut toutefois la traverser, car elle va nous permettre de montrer la position réelle de Mauss et le rôle qu'y joue la notion de rythme.

L'interprétation de Gurvitch et ses limites

Gurvitch a bien mis en évidence l'orientation vers l'historicité qui est impliquée dans le travail maussien et il en a repris le projet dans sa « sociologie en profondeur »⁹¹. Pour lui, Mauss reprend le projet qui était déjà celui de Saint-Simon, d'étudier « la société en acte » : « Les phénomènes sociaux totaux sont des totali-

---

⁹¹ G. Gurvitch, 1950, éd. aug. 1963 (voir par exemple to. I, chap. II, en particulier la section 8 : « Les conduites collectives effervescentes, novatrices et créatrices » et to. II, chap. XIII : « La multiplicité des temps sociaux ») ; voir aussi G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, 1962.

tés réelles en marche, en mouvement sans arrêt. C'est l'élément volcanique de la réalité sociale, la source des éruptions de celle-ci » ⁹². Loin d'être réductible à une abstraction qui décrirait, en fin de compte sur un patron kantien abstrait, le réseau des conditions de possibilité du social, à une structure, la notion maussienne de « phénomène social total » vise à rendre la description sociologique la plus « concrète » possible en lui permettant de restituer les « faits *en acte*, en train de se faire et de se défaire » (p. 17).

Ainsi la limite principale du travail de Mauss n'est-elle pas pour Gurvitch, comme le pense Lévi-Strauss, de ne pas s'être démarqué suffisamment radicalement de l'historicisme, mais au contraire de ne pas avoir approfondi celui-ci comme il le fallait. Il lui semble que Mauss, en fondant sa démarche sur l'affirmation d'un « vitalisme social », se serait trouvé sur la bonne voie, mais qu'il n'aurait pas reconnu la nature dialectique et étagée de tout phénomène historique : « La sociologie en profondeur est une mise en œuvre des phénomènes sociaux totaux que Mauss – l'inventeur du terme – avait présentés d'une façon quelque peu mystérieuse et imprécise, tout en voulant les limiter aux sociétés globales. C'est la répugnance envers toute dialectique, ainsi que l'appréhension devant le recours éventuel aux étagements d'une part, à la distinction des échelles d'autre part, qui a empêché Mauss de tirer du concept des phénomènes sociaux totaux toutes les conséquences qui pouvaient s'ensuivre pour le renouvellement de la sociologie » (p. 71 ; même idée to. II, p. 339-340). Selon Gurvitch, Mauss n'aurait donc en rien préfiguré l'anti-historicisme structuraliste, mais il n'aurait pas su non plus, par « manque d'esprit dialectique », donner une forme claire à son historicisme.

Les arguments de Gurvitch ne sont pas négligeables, mais ils doivent être discutés à partir du travail engagé par Mauss sur l'historicisme lui-même. Pour mieux comprendre l'intérêt et les limites scientifiques du « vitalisme » de Mauss et de son « refus de la dialectique », il est nécessaire de remonter à un concept qui est passé un peu inaperçu, mais qui dans la pensée de Mauss a précédé les concepts de « système », de « fait social total » ou de « physiologie » constituant le cœur théorique de sa recherche sur l'historicité, et qui a donné à ceux-ci une grande partie de leur contenu : le rythme. Nous allons voir en quoi ce concept,

⁹² Gurvitch, *op. cit.*, 1950, éd. 1963, to. I, p. 17.

que Halbwachs et Gurvitch ont utilisé sans toutefois en percevoir toutes les dimensions, a permis à Mauss non seulement d'esquisser une méthodologie et une éthique de l'historicité de manière bien plus solide que ces sociologues ne le disent, mais aussi de libérer en partie celles-ci des limites imposées à l'anthropologie par la doctrine du primat du social.

Les rythmes des variations saisonnières

[Retour à la table des matières](#)

Le concept de rythme est employé par Mauss de deux manières un peu différentes qu'il n'a rassemblées que tardivement, mais qui rendent possibles à elles deux un nouvel historicisme et une conception originale de l'anthropologie historique.

La première a été reprise par Halbwachs et Gurvitch, et consiste à considérer les alternances d'effervescence et de relâchement qui caractérisent l'activité sociale au cours du temps. Les travaux qui sont à l'origine de cette problématique sont l'étude d'Hubert sur la notion de temps (1905), et celle de Mauss lui-même sur l'alternance saisonnière de la vie des Eskimo (1906).

C'est dans un commentaire à propos du travail d'Hubert, que Mauss note pour la première fois l'intérêt qu'auraient des recherches sur « le rythme du temps » et sur « le rythme dans la vie sociale et la pensée collective »⁹³. Hubert, souligne-t-il, a montré « comment le système des fêtes et la notion de temps se sont élaborées simultanément grâce au travail collectif des générations et des sociétés »⁹⁴. À travers l'étude de la notion de temps et des rythmes spécifiques à chaque culture, apparaît l'idée que la totalité sociale, qui est responsable de la forme que prend cette notion, n'est pas seulement comme le disait Durkheim un ensemble d'unités morphologiques de type *juridique*, mais possède aussi une morphologie *temporelle*. Mauss conclut ainsi son compte-rendu en remarquant qu'il existe une « grande loi qui assure non seulement la vie religieuse mais la vie sociale tout entière : la

---

⁹³ H. Hubert, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie » (1905). La table des matières de cette étude se trouve dans M. Mauss, *Œuvres*, to. I, p. 49. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁹⁴ M. Mauss, « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux » (1906) dans *Œuvres*, to. I, p. 30. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

loi du rythme collectif, de l'activité rythmée pour être sociale. Ici naturellement, M. Hubert ne pouvait développer cette idée trop féconde » ⁹⁵.

Dans son essai sur la morphologie des sociétés eskimo (1906), Mauss étudie le vaste rythme de la succession alternées des deux saisons polaires dans le droit, la vie quotidienne, la culture, la sociabilité de ces peuplades. Il note : « Il y a, en somme, entre ces deux moments de l'année toute la différence qu'il peut y avoir entre une période de socialité intense, et une phase de socialité languissante et déprimée [...]. La vie sociale, chez les Eskimos, passe donc par une sorte de rythme régulier » ⁹⁶. Et comme dans les textes de la même époque qu'il consacre au travail d'Hubert sur la représentation du temps, il voit dans le caractère rythmique de la temporalité collective une loi qui lui semble fondamentale pour la société : « Tout fait donc supposer que nous sommes ici en présence d'une loi qui est, probablement, d'une très grande généralité. La vie sociale ne se maintient pas au même niveau aux différents moments de l'année ; mais elle passe par des phases successives et régulières d'intensité croissante et décroissante, de repos et d'activité, de dépense et de réparation [...]. De là ce rythme de dispersion et de concentration, de vie individuelle et de vie collective, dont nous venons d'observer des exemples » (p. 473).

Dépassant le déterminisme climatique, Mauss va jusqu'à faire du rythme lui-même une constante sociale qui s'exprimerait en profitant du rythme saisonnier : « On en vient même à se demander si les influences proprement saisonnières ne seraient pas surtout les causes occasionnelles qui marquent le mouvement de l'année où chacune de ces deux phases peut se situer de la manière la plus opportune, plutôt que des causes déterminantes et nécessitantes du mécanisme tout entier » (p. 473). Plus loin, il conclut en généralisant ce modèle rythmique à toutes les fonctions de la société : « Du reste, si ce grand rythme saisonnier est le plus apparent, on peut soupçonner qu'il n'est pas le seul [...]. Chaque fonction a son rythme propre » (p. 474). En note, il cite à nouveau Hubert qui est « arrivé récemment, à propos de l'idée de temps, à l'hypothèse d'un rythme de la vie collective qui expliquerait la formation du calendrier » (p. 474, n. 3).

⁹⁵ M. Mauss, « Compte-rendu de l'étude d'H. Hubert sur *La représentation du temps dans la religion* » (1907) dans *Œuvres*, to. I, p. 52.

⁹⁶ M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale » (1906), éd. 1950, p. 471. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Les rythmes de l'incantation et de la prière

[Retour à la table des matières](#)

Parallèlement à cette première conception du rythme, Mauss utilise la notion d'une manière un peu différente et qui, en dépit de son immense intérêt théorique, n'a fait, à notre connaissance, l'objet d'aucune étude. Cet usage nouveau de la notion de rythme apparaît dans les travaux, aujourd'hui considérés à tort comme obsolètes, que Mauss engage dès les premières années du siècle à propos de la poésie, de la littérature rituelle et de la prière.

Dans un premier moment de cette réflexion, Mauss se rend compte de l'importance de l'aspect *pragmatique* des discours qu'il étudie. Cette découverte est au cœur des textes des années 1900. Dans le texte sur la magie (1904), son attention va au fait qu'il est impossible de séparer rite et incantation, acte et langage : « Les uns ne vont pas sans les autres. Ils sont si intimement associés que pour donner une idée exacte des cérémonies magiques, il faudrait les étudier concurremment »⁹⁷. Plus loin : « Paroles et actes s'équivalent absolument » (p. 50). Le discours de la prière, remarque-t-il dans le même esprit en 1909, fait partie intégrante de l'ensemble des gestes du rituel : « Il serait [...] périlleux de traiter isolément de la prière en Australie, où elle n'est, pour ainsi dire à aucun degré, un rite autonome. Elle ne se suffit pas à elle-même [...]. La plupart du temps, elle n'est que l'accompagnement d'un autre rite [...]. Il est donc impossible, ici, d'abstraire les actes oraux des gestes manuels qui, quelquefois, sont seuls, et toujours, contribuent à leur donner leur sens plein et véritable »⁹⁸. L'importance de ces idées est si grande aux yeux de Mauss qu'il les reprend pratiquement mot pour mot bien des années plus tard dans un texte sur « les catégories de pensée et de liberté » (1921). Dans les mentalités dites primitives, souligne-t-il, « la différence entre le mot et l'acte n'est pas aussi grande que dans nos esprits à nous, Occidentaux. Cela est vrai dans les deux sens. Le mot est un acte [...], mais, inversement, le rite est un mot »⁹⁹. En Australie, rappelle-t-il de mê-

⁹⁷ H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1904) dans M. Mauss, éd. 1950, p. 47. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁹⁸ M. Mauss, « La prière » (1909) dans *Œuvres*, to. I, p. 452.

⁹⁹ M. Mauss, « Catégories collectives de pensée et liberté » (1921) dans *Œuvres*, to. II, p. 121.

me, l'émission de la voix, le souffle lui-même, le son des mots, leur rythme sont conçus rigoureusement comme un geste, ou comme quelque chose de matériel (p. 121).

L'approche anthropologique permet ainsi à Mauss de rompre avec la conception traditionnelle du langage – et aussi par avance avec celle de Lévi-Strauss qui ne connaît rien de la pragmatique. Si le discours est un geste, voire un acte, alors son sens n'est pas seulement de représenter des idées ou des choses, mais aussi de produire des effets. La prière est « pleine de sens comme un mythe », elle est « souvent aussi riche en idées et en images qu'une narration religieuse », mais elle est également « pleine de force et d'efficacité comme un rite » et souvent « aussi puissamment créatrice qu'une cérémonie sympathique »¹⁰⁰. La représentation et le geste rituel y coïncident parfaitement et constituent un acte : « Ici le côté rituel et le côté mythique ne sont, rigoureusement, que les deux faces d'un seul et même acte. Ils apparaissent en même temps, ils sont inséparables » (p. 360).

Mauss explicite très clairement le point de vue anti-représentatif qu'implique cette constatation. Il fait remarquer que ce que nous connaissons, par exemple, de l'insertion de la prière dans le contexte ethnographique nous oblige à la considérer, à l'inverse de ce que fait l'histoire religieuse traditionnelle, comme une action rituelle qui a son sens par elle-même et non pas comme un discours de l'individu exprimant à travers un langage conventionnel ses représentations religieuses intimes : « Tandis que, pour les philosophes, les théologiens, le rituel est un langage conventionnel par lequel s'exprime, imparfaitement, le jeu des images et des sentiments intimes, il devient pour nous, la réalité même. Car il contient tout ce qu'il y a d'actif et de vivant dans la prière » (p. 385). Et Mauss d'ébaucher à la place une théorie pragmatique du langage : « Cette convergence est d'ailleurs toute naturelle. La prière est une parole. Or, le langage est un mouvement qui a un but et un effet ; il est toujours, au fond, un instrument d'action. Mais il agit en exprimant des idées, des sentiments que les mots traduisent au dehors et substantifient. Parler, c'est à la fois agir et penser : voilà pourquoi la prière ressortit à la fois à la croyance et au culte » (p. 358).

---

¹⁰⁰ M. Mauss, « La prière » (1909) dans *Œuvres*, to. I, p. 359. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Ainsi, dès ses premiers textes, le langage n'apparaît-il plus à Mauss seulement comme un instrument de *représentation* des idées ou des choses, mais aussi comme une *activité* où le sens et l'efficacité vont de pair. Ce premier résultat, déjà remarquable en soi, va être complété par une autre découverte qui va situer, avec encore plus de netteté, une partie de la pensée de Mauss hors de la théorie traditionnelle du langage.

Dans l'essai sur la magie (1904), Mauss et Hubert font à l'égard de *l'opposition du son et du sens* sur laquelle s'appuie également la théorie dualiste du signe un ensemble de remarques qui n'ont pas assez attiré l'attention. Prévenus par l'accent mis à l'époque, par les auteurs eux-mêmes, sur la notion de *mana*, et par la lecture phonologique faite par Lévi-Strauss ¹⁰¹, nous ne voyons plus la nouveauté du travail sur le discours magique qui y est réalisé. Parallèlement à leurs multiples analyses pour tenter de cerner la notion de *mana*, Mauss et Hubert insistent en effet de manière nouvelle sur le rôle central que joue *l'incantation* dans le système magique : « Le système de l'incantation a une telle importance dans la magie qu'il est, dans certaines magies, extrêmement différencié » ¹⁰². Et ils critiquent à ce propos leurs prédécesseurs : « Il ne semble pas qu'on lui ait jamais fait la part exacte qui lui revient » (p. 47). Plus loin, ils notent que le *mana* lui-même peut être conçu à partir de l'incantation : « L'incantation est l'*orenda* (la force magique) par excellence » (p. 107). Mauss et Hubert relèvent ainsi la fréquence des mètres et des mélopées (p. 51), l'importance du ton (p. 51), mais aussi des onomatopées (p. 48), des calembours (p. 48). Ils soulignent que les incantations sont généralement faites dans « un langage spécial » qui partout « recherche l'archaïsme, les termes étrangers, incompréhensibles » (p. 50). Plus généralement, ils remarquent l'importance dans les rituels et la vision du monde magique des sons, et en particulier, de la production phonique humaine. Chez les Hurons, « l'*orenda* est le son qu'émettent les choses ; les animaux qui crient, les oiseaux qui chantent, les arbres qui bruissent, le vent qui souffle expriment leur *orenda*. De même la voix de l'enchanteur est de l'*orenda*. L'*orenda* des choses est une sorte d'incantation » (p. 106).

¹⁰¹ Il est vrai que la lecture opérée par Gurvitch n'apporte guère plus à ce sujet. Cf. 1950, éd. 1963, chap. IX : « La magie, la religion et le droit ».

¹⁰² H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1904) dans M. Mauss, éd. 1950, p. 47. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Ainsi dans le rituel magique, la division du son et du sens n'est-elle pas pertinente, car les sons ne représentent pas des idées qui les précéderaient, mais forment *un système en lui-même signifiant*. Ici le système des sons du discours l'emporte sur les mots (*i.e.* sur les idées qu'ils représentent) : « L'intonation peut avoir plus d'importance que le mot » (p. 51).

À travers ses premières études anthropologiques, nous voyons donc Mauss remettre en question deux des fondements les plus importants de la théorie dualiste du signe. Or, cette réorientation théorique lui permet de donner au concept de rythme une valeur nouvelle ¹⁰³.

De manière répétée, Mauss souligne en effet, conjoignant les deux faces de cette critique du signe, que le sens des incantations magiques ou des prières, c'est-à-dire essentiellement leur efficacité, tient à leurs sons, en particulier quand ceux-ci prennent la forme systématique d'un *rythme*. Cette forme rythmique du pragmatisme de l'incantation est particulièrement évidente dans la magie dont il constitue le noyau principal. Mauss et Hubert notent en 1904 que pour les Hurons, « la cause par excellence, c'est la voix » ¹⁰⁴. De la même manière, dans l'Inde védique, « le brahman est ce par quoi agissent les hommes et les dieux et c'est, plus spécialement, la voix » (p. 110). En 1913-14, Mauss consacre son cours à « la théorie de l'origine de la croyance à la vertu des formules » ¹⁰⁵. Et il conclut que les formules rituelles doivent être conçues « comme dérivant toutes d'un type de rituel formulaire, où la prononciation des mots rythmés était douée d'une valeur à la fois pratique, suggestive, esthétique et morale » (p. 260). En 1921, il attribue explicitement les aspects pragmatique et signifiant au rythme : « L'émission de voix, le souffle lui-même y sont conçus rigoureusement comme un geste : le magicien enchante par son inspiration et son expiration ; *son souffle, le son de ses mots, leur rythme, sont sa force et son âme*, et sont aussi quelque chose de maté-

¹⁰³ H. Meschonnic a montré l'importance de la notion de rythme à la fois pour la théorie du langage et pour l'anthropologie. Il signale le travail de M. Mauss sans toutefois rentrer dans les détails. H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982, p. 294-295 et p. 648-651.

¹⁰⁴ H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1904) dans M. Mauss, éd. 1950, p. 107. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁰⁵ M. Mauss, « Cours de 1913-14 » dans *Œuvres*, to. II, p. 260.

riel » ¹⁰⁶. Dans le résumé du cours qu'il consacre à la question de la croyance à l'efficacité des formules magiques, il note : « On a dégagé les conclusions suivantes : tous ces formulaires et les autres rituels oraux religieux *stricto sensu* ont les mêmes caractères : 1) pratiques ; les mots rythmés sont supposés avoir une action magique, pratique, immédiate, et le souffle et la voix sont égales [sic] à des notes ; 2) moraux et obligatoires, et non spontanés ; 3) ont une nature et un effet cathétiques, sentimentaux » ¹⁰⁷.

Les observations anthropologiques que Mauss réalise, dès les années d'avant-guerre, aboutissent ainsi à donner au langage un statut théorique complètement nouveau qui va dans la direction anti-dualiste indiquée par Saussure ¹⁰⁸. Elles opèrent une critique empirique du dualisme du signe, et ceci aussi bien sur le plan de l'opposition du son et du sens, à l'intérieur du signe, qu'entre le signe et l'esprit ou le monde. Le langage n'est plus pris seulement comme un moyen de représentation des idées ou des choses, mais surtout comme des *actes* entraînant des effets. D'autre part, il n'est plus considéré comme un catalogue de mots représentant des significations élémentaires qu'il suffirait de combiner pour obtenir un discours, mais comme une *activité* au cours de laquelle sont mobilisés de *multiples niveaux de signifiants* : lexicaux, syntaxiques, mais aussi, et pour la magie c'est l'essentiel, sonores, tonaux, rythmiques.

Or, cette critique empirique du dualisme du signe tend à remotiver la notion de rythme, non plus simplement, comme dans les études sur les Eskimo, sur le modèle d'une alternance linéaire et binaire de temps forts et de temps faibles, mais – d'une manière proche de celle qu'élaborera plus tard Meschonnic à partir de bases pragmatiques identiques – comme *le système des signifiants placés à*

¹⁰⁶ M. Mauss, « Catégories collectives de pensée et de liberté » (1921) dans *Œuvres*, to. II, p. 121.

¹⁰⁷ M. Mauss, « Résumé du Cours de 1920-1921 » (École Pratique des Hautes Études – Sect. Sc. relig.) dans *Œuvres*, to. II, p. 261.
– Nous pouvons mesurer l'importance que Mauss attribue à cet aspect au fait qu'il y consacre ses cours de 1910-11, 1911-12, 1912-13, 1920-21, 1922-23. Malheureusement, nous n'avons conservé apparemment de ces leçons que leurs résumés. Il y a de ce point de vue un grand manque dans le corpus maussien qui ne comporte aucune étude rendant compte de ses recherches, pourtant manifestement étendues, concernant la littérature rituelle et poétique archaïque, en particulier la poésie dramatique du *corroboree* australien étudié en 1910-11, puis à nouveau en 1922-23, 1923-24, 1924-25 et probablement encore en 1929-30.

¹⁰⁸ P. Michon, « Le concept d'arbitraire radical chez Saussure », *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

tous les niveaux responsables des effets pragmatiques des rites magiques ou religieux.

De ce point de vue, l'incantation magique ou rituelle, la prière, ne doivent pas être réduites aux paroles, ni même aux sons inarticulés qu'elles contiennent. Il existe, en deçà et au-delà du niveau linguistique proprement dit, toute une gradation continue d'autres niveaux signifiants. Aux paroles, il faut aussi ajouter, d'un côté, les souffles, inspirations et expirations, et de l'autre, les gestes collectifs qui les accompagnent. Et c'est ce système, à la fois dynamique et organisé – ce *rhuthmos* au sens préplatonicien du terme – qui est responsable de l'ensemble des effets de l'incantation ou de la prière.

Le rythme, fondement d'une anthropologie totale

Cette transformation ou plutôt ce glissement inaperçu de la notion de rythme permet de mieux comprendre le projet maussien d'anthropologie totale, incarné dans le concept de « fait social total », et de le distinguer clairement de ses interprétations postérieures, tout particulièrement de celle de Lévi-Strauss mais aussi de celle développée toujours sans aucune mention du rythme par Alain Caillé.

Dès 1904, Mauss et Hubert notent le lien que constitue le rythme entre les incantations magiques et les corps : « Loin d'être une simple expression individuelle, la magie contraint à chaque instant les gestes et les locutions. Tout y est fixé et très exactement déterminé. Elle impose des mètres et des mélopées. Les formules magiques doivent être susurrées ou chantées sur un ton, sur un rythme spécial » ¹⁰⁹. En 1909, Mauss montre le caractère « musical, rythmique et mélodique de toute formule rituelle archaïque » ¹¹⁰. Le chant qu'elle constitue est « fortement lié au rythme manuel, auquel il est asservi, puisqu'il n'a d'autre fonction que de le rythmer et de le diriger » ^(p. 463). Ce chant qui, parce qu'il est rythmé, est déjà en lui-même un geste, se continue dans le geste rythmique : « Il peut se pour-

¹⁰⁹ H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1904) dans M. Mauss, éd. 1950, p. 51. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹¹⁰ M. Mauss, « La prière » (1909) dans *Œuvres*, to. I, p. 463. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

suivre tel un geste stéréotypé quand la danse de l'acteur fatigué cesse [...]. La mesure que l'on continue à battre avec les bâtons de musique (*tnuma*) constitue au moins un geste rituel » (p. 463). Et c'est sur cette liaison de la formule rituelle et du corps par l'intermédiaire du rythme que Mauss conclut son analyse des formules rituelles : « Toutes les formules que nous rencontrerons dorénavant sont : I. EN CE QUI CONCERNE LA FORMULE RITUELLE : 1. *musicales* c'est-à-dire *mélodiques et rythmiques* ; 2. *directrices* des gestes, mimes ou danses » (p. 466). Dans son cours de 1922-23, Mauss pousse encore plus loin cette relation : « Une étude approfondie du "corrobori" australien (drame musical) en a montré le caractère public dans toutes ses parties ; les recherches sur la nature des rythmes, sur l'emploi des mots altérés, usés, sur le rapport de la musique, des mots et des gestes mimés ou de la simple danse, en ont montré non seulement le caractère social, mais l'effet uniforme sur les organismes des acteurs agissant en groupe, et des auditeurs participant au chant » ¹¹¹.

À ces niveaux inférieurs de l'ensemble complexe de signifiants que constitue le rythme, on doit ajouter d'autres prolongements extra-linguistiques qui s'étendent cette fois vers le social. En 1903, réfléchissant sur les origines de la poésie, Mauss définit ainsi la société comme une communauté animée des mouvements rythmiques du chant et de la danse rituels : « Le choral primitif suppose, non seulement un groupe d'hommes, mais encore un groupe d'hommes qui concentrent leurs voix ainsi que leurs gestes, qui forment une même masse (*throng*) dansante. La communauté animée de mouvements rythmiques, voilà la condition immédiate, nécessaire et suffisante de l'expression rythmique des sentiments de cette communauté » ¹¹². En 1904, l'étude sur la magie aboutit à la même conclusion. Le rythme magique ne se limite pas aux incantations verbales et musicales, mais mobilise l'ensemble des corps pour les mettre ensemble dans un vaste mouvement : « Chez les Dayaks [...] quand les hommes sont à la chasse aux têtes, les femmes portent des sabres [...] tout le village (..) doit se lever tôt parce qu'au loin le guerrier se lève tôt [...]. Tout le corps social est animé d'un même mouvement. Il n'y a plus d'individus. Ils sont, pour ainsi dire [...] les rayons d'une roue dont la ronde magique dansante et chantante serait l'image

¹¹¹ M. Mauss, « Cours de 1922-23 » dans *Œuvres*, to. II, p. 261.

¹¹² M. Mauss, « Les débuts de la poésie selon Gummere » (1903) dans *Œuvres*, to. II, p. 252.

idéale » ¹¹³. En 1909, dans l'étude sur la prière, le rythme de la prière individuelle se prolonge dans son contexte social. Le chant rituel « sert à accompagner la danse d'un acteur ou d'un petit nombre de mimes » ¹¹⁴. Les prières sont « *collectivement chantées* » (p. 466). En 1921 : « Ce ne sont pas de simples mots et de simples actes, ce sont des poésies et des chants et des mimes. Dans les uns et les autres, il y a le même élément collectif : le rythme, l'unisson, la répétition » ¹¹⁵.

Ainsi le rythme, parce qu'il met en continuité les corps et le social, participe-t-il à la reproduction de la cohésion du groupe que forment ces corps. Ce phénomène est particulièrement sensible dans le cas de la poésie des groupes primitifs : « Alors le langage devient naturellement rythmé parce que le rythme est le seul moyen d'établir un concert juste des différents efforts vocaux » ¹¹⁶. Mais plus loin, il note, dans une préfiguration de la notion meschonnicienne de « sujet poétique », que le rythme a gardé aujourd'hui ce caractère à travers l'extension de l'expérience toujours limitée du chant collectif rituel à l'activité poétique : « Le rythme remplit encore, pour le poète individuel qui écrit en vue d'être lu, une fonction analogue à celle qu'il remplissait autrefois, dans la masse homogène primitive où tout le monde était à la fois poète et auditeur. Il est toujours une règle, une chose sociale ; il est *la condition même de cette sympathie* que crée la poésie dans un ensemble d'hommes » (p. 255, c'est nous qui soulignons). Bien des années plus tard, Mauss étend encore cet aspect du rythme dans un aparté, comme souvent chez lui inattendu mais éclairant, à propos de la place de la sociologie appliquée. Le politicien, explique-t-il, doit faire, lui aussi, la preuve de « son habileté à manier les formules, à "trouver les rythmes" et les harmonies nécessaires » ¹¹⁷. Ainsi l'action politique est-elle dans une position sociologique analogue

¹¹³ H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1904) dans M. Mauss, éd. 1950, p. 126. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹¹⁴ M. Mauss, « La prière » (1909) dans *Œuvres*, to. I, p. 463. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹¹⁵ M. Mauss, « Catégories collectives de pensée et liberté » (1921) dans *Œuvres*, to. II, p. 122.

¹¹⁶ M. Mauss, « Les débuts de la poésie selon Gummere » (1903) dans *Œuvres*, to. II, p. 254.

¹¹⁷ M. Mauss, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » (1927) dans *Œuvres*, to. III, p. 235. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

aujourd'hui à la poésie et au chant rituel des sociétés archaïques. Elle doit, si elle veut réussir, créer des rythmes qui soient en phase avec les rythmes sociaux ¹¹⁸.

En 1924, Mauss rassemble ces remarques dans un texte qu'il consacre aux « rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » et où il vise, pour la première fois explicitement, à inscrire la sociologie dans une vaste anthropologie qui irait du vivant à la société, en passant par les carrefours stratégiques que constituent les individus singuliers et collectifs ¹¹⁹.

La sociologie peut, dit-il, servir de modèle à la psychologie pour l'étude de deux ordres de faits : le symbole et le rythme – notons que les deux notions sont mises par Mauss exactement sur le même plan. Pour ce qui concerne le premier, sur lequel tout le monde s'appesantit répétant un air déjà ancien, le commentaire de Mauss est, malgré l'apparence, assez peu novateur. Il note que la sociologie est sans cesse confrontée au symbolisme : dans la magie et le rituel, avec les onomatopées et les gestes arbitraires, mais aussi dans l'étiquette et la morale, avec les cris et les mots, les gestes et les rites, ou encore dans la vie des échanges, avec les saluts et les présents échangés, c'est toujours de symboles dont il est question ¹²⁰. Mais ces symboles, affirme-t-il en revenant au modèle du signe, « sont des traductions » qui « traduisent d'abord la présence du groupe », et aussi « les actions et les réactions des instincts de ses membres, les besoins directs de chacun et de tous » (p. 300).

Cette conception assez floue du symbole, qui conserve encore une bonne part du dualisme sémiotique traditionnel mais qu'on met encore couramment et scolairement au centre de la pensée maussienne, est en revanche accompagnée d'une conception du rythme qui reprend ses remarques éparses et qui remet ce dualisme en question. La dimension symbolique ne doit, en effet, pas être séparée pour Mauss de la dimension rythmique des faits sociaux sur l'importance de laquelle il insiste auprès de ses auditeurs : « Passons au *rythme*. C'est un fait capital dont je

¹¹⁸ Comme le montre une lettre adressée à Caillois, Mauss n'adhérait par toutefois à la politique du rythme qu'envisageaient certains des membres du Collège de Sociologie : <http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article101>.

¹¹⁹ Il définit l'anthropologie comme « le total des sciences qui considèrent l'homme comme être vivant, conscient et sociable » in « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » (1924) dans M. Mauss, éd. 1950, p. 285.

¹²⁰ M. Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » (1924) dans M. Mauss, éd. 1950, p. 300. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

vous ai déjà parlé » (p. 300). Il prend, tout d'abord, l'exemple de la danse : « N'est-il pas évident, par exemple, si l'on étudie [...] la danse, qu'elle correspond d'une part à des mouvements respiratoires, cardiaques et musculaires identiques chez tous les individus, souvent partagés même par les auditeurs, et qu'en même temps elle suppose et suit une succession d'images ; cette série étant elle-même celle que le symbole de la danse éveille à la fois chez les uns et chez les autres » (p. 301). À propos du chant, il remarque également : « Si nous considérons dans le rythme – et aussi dans le chant – l'un de ses effets : sa hantise, la façon dont il poursuit ceux qui en ont été impressionnés, n'arrivons-nous pas au même résultat ? » (p. 301). Souvent la danse et le chant concourent simultanément au même effet : « Dans des danses, souvent accompagnées d'un simple cri indéfiniment hululé, ou de quelques vers à peine d'un chant très simple, pendant des jours et des nuits, des groupes souvent considérables recherchent à la fois : et l'activité, et la fatigue, et l'excitation, et l'extase » (p. 301). Par sa fréquentation assidue des rythmes, la sociologie, loin de reprendre le dualisme sémiotique, est ainsi en contact avec des phénomènes où le biologique, le psychologique et le social se rencontrent et se nouent.

À partir des années 1920, Mauss voit donc dans le rythme un ordre de faits où sont mises en jeu toutes les dimensions anthropologiques à la fois : « Wundt en avait déjà senti l'importance, et sa nature à la fois physiologique, psychologique et sociologique » (p. 301). De l'exemple de la danse, il conclut : « Ici encore, c'est l'union directe du sociologique et du physiologique que nous saisissons et non pas simplement du social et du psychologique » (p. 301). À propos de l'unisson : « Là encore, le social, le psychologique et le physiologique lui-même coïncident » (p. 301). Le projet d'une anthropologie totale, qui relierait le biologique, le social et le psychologique, se dessine ainsi autour de la notion de rythme tout autant que de celle de symbole : « En réalité, dans notre science, en sociologie, nous ne trouvons guère ou presque jamais même, sauf en matière de littérature pure, de science pure, l'homme divisé en facultés. Nous avons affaire toujours à son corps, à sa mentalité tout entiers, donnés à la fois et tout d'un coup. Au fond, corps, âme, société, tout ici se mêle » (p. 303). Plus loin : « C'est toujours, au fond, à l'homme complet que nous avons affaire, je vous l'ai déjà dit. Par exemple rythmes et symboles mettent en jeu, non pas simplement les facultés esthétiques ou imaginatives de l'homme, mais tout son corps et toute son âme à la fois. Dans la

société, même ¹²¹ quand nous étudions un fait spécial, c'est au complexe psycho-physiologique total que nous avons affaire » (p. 305). Et Mauss conclut en 1924, anticipant sur le petit exposé théorique qu'il fera l'année suivante dans l'*Essai sur le don* : « Ce ne sont plus des faits spéciaux de telle ou telle partie de la mentalité, ce sont les faits d'un ordre très complexe, le plus complexe imaginable, qui nous intéressent. C'est ce que je suppose d'appeler des phénomènes de totalité où prend part non seulement le groupe, mais encore, par lui, toutes les personnalités, tous les individus dans leur intégrité morale, sociale, mentale, et, surtout, corporelle ou matérielle » (p. 303).

L'ensemble de ces remarques montre que c'est très probablement dans la notion de rythme qu'a pris racine le concept de « fait social total » autour duquel tournent toutes les interprétations de sa pensée. Or, cette généalogie oubliée ou refoulée en change considérablement les conditions de compréhension. La totalité dont il y est question doit être vue, non pas seulement comme le concevait Durkheim, de manière purement logique comme *englobement social ultime*, ni à l'instar de Lévi-Strauss, comme la *totalité sociale prise dans la synchronie*, et à laquelle il faudrait « faire coïncider » une « dimension historique » et une « dimension psychophysiologique » ¹²², mais surtout comme une *totalisation anthropologique, subjective et sociale à la fois, s'effectuant par le mouvement qui l'anime*. Il ne s'agit pas d'un *tout classificatoire*, ni d'une *structure*, mais d'un *système en fonctionnement – d'un système rythmique*. Ce qui intéresse Mauss n'est plus de savoir comment le *sacré* peut représenter et réaliser l'unité de la société, ni comment des *structures sociales* forment un réseau inconscient de conditions de possibilité qui guident l'expérience d'un individu, mais de *dresser le portrait systémique de sociétés et de types de personne particuliers, vivant et se perpétuant au travers de phénomènes dynamiques où tous les niveaux sont convoqués à la fois – de rythmes*.

¹²¹ Dans le texte original, la virgule est placée ici, mais il est plus que probable que Mauss pensait dire « dans la société, même quand nous étudions un fait spécial... ».

¹²² Cf. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » dans M. Mauss, 1950, p. XXV.

Le rythme, fondement de la physiologie sociale

[Retour à la table des matières](#)

À cela, il faut encore ajouter un dernier élément qui éloigne encore un peu plus Mauss des interprétations qui ont été données de son œuvre et qui se fondent surtout, il faut le noter, sur *L'Essai sur le don* sans se préoccuper de tous les textes que nous venons de relire.

La lecture structurale, et presque toutes celles qui lui ont succédé jusqu'à très récemment, ont gommé le souci de Mauss de donner le primat à la « physiologie » sur l'« anatomie » sociale. Du coup, ces lectures ont été amenées à séparer et, finalement, à opposer la dynamique, d'une part, et l'organisation, de l'autre. Quand elles ont mis l'accent sur la première, elles ont perdu la seconde ; quand elles ont insisté sur la seconde, c'est la première qui a, à son tour, disparu.

En redonnant leur place aux réflexions maussiennes sur les rythmes qui scandent les transformations morphologiques périodiques des sociétés, mais aussi sur ceux, d'une nature différente, qui organisent les rituels magiques – en particulier ces rituels qui, dans les sociétés archaïques, entourent les échanges périodiques –, on fait, à l'inverse, ressurgir le sens profond de la stratégie « physiologique » défendue par Mauss. Celle-ci apparaît de nouveau comme elle a été pensée originellement : à savoir comme une entreprise qui vise à élaborer un modèle rythmique de production simultanée, mutuelle et organisée dans le temps des groupes sociaux et des individus.

En 1932 et 1934, Mauss écrit deux articles de synthèse théorique, qui, bien qu'ils soient très peu cités par les commentateurs, représentent le point le plus avancé de sa réflexion sur la notion de système et qui sont d'autant plus remarquables qu'il y reprend et y unifie les deux branches, développées auparavant sans cohérence, de son travail sur la notion de rythme. Après avoir exploré celle-ci sous sa forme de *temporalité sociale* avant la première guerre mondiale, puis comme fondement d'une *anthropologie totale* pendant les années 1920, Mauss réalise dans les années 1930 une synthèse de ces deux courants qui n'a été relevée ni par ses successeurs structuralistes, ni par ses disciples historicistes, ni par les partisans actuels d'une relecture limitée à la question du don.

Dans ces deux textes, Mauss tente de faire le point de ce qu'ont apporté les avancées récentes du savoir anthropologique à propos d'une des préoccupations originelles de la sociologie – et qui reste à ses yeux fondamentale – celle de la cohésion sociale : « Comment donc observer, dans les sociétés à la fois encore barbares et déjà assez évoluées, les faits de cohésion sociale, d'autorité, etc. ? » ¹²³.

Il rappelle, tout d'abord nous l'avons vu, que, contrairement à ce que pensaient Durkheim, ses élèves et lui-même, cette cohésion ne provient pas d'une homogénéité et d'un amorphisme des sociétés archaïques, par lesquels toute différenciation des individus serait rendue impossible : « Nous sommes tous partis d'une idée un peu romantique de la souche originelle des sociétés : l'amorphisme complet de la horde, puis du clan ; les communismes qui en découlent. Nous avons mis plusieurs décades à nous défaire, je ne dis pas de toute l'idée mais d'une partie notable de cette idée » (p. 13).

Toutes les sociétés archaïques possèdent, en réalité, une organisation souvent complexe, qui assure leur cohésion en fixant les règles par lesquelles s'établissent l'autorité et les disciplines internes au groupe, et qui forme un *système* : « Immédiatement se pose la question, non plus simplement des institutions prises une à une ou des représentations collectives étudiées chacune à part, mais de l'agencement général de toutes ces choses-là dans un système social » (p. 12). Plus loin : « Il faut voir ce qu'il y a d'organisé dans les segments sociaux, et comment l'organisation interne de ces segments, plus l'organisation générale de ces segments entre eux, constitue la vie générale de la société » (p. 13). On notera ici la conjugaison du thème de l'organisation avec celle de la vie. En 1934, il souligne de même que toutes les institutions, tous les systèmes particuliers, ne sont « qu'une partie du tout du système social » ¹²⁴. Plus loin : « Donc, décrire l'un ou l'autre, sans tenir compte de tous et surtout sans tenir compte du fait dominant qu'ils forment un système, c'est se rendre incapable de les comprendre. Car, en

¹²³ M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (1932) dans *Œuvres*, to. III, p. 12. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹²⁴ M. Mauss, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société) » (1934) dans *Œuvres*, to. III, p. 305. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

fin d'analyse, ce qui existe c'est telle ou telle société, tel ou tel système fermé, comme on dit en mécanique, d'un nombre déterminé d'hommes liés ensemble par ce système. Une fois tous les autres faits et systèmes de faits connus, c'est cette liaison générale qu'il faut étudier » (p. 306).

Mauss fait alors une liste des oppositions fondamentales qui peuvent organiser les sociétés polysegmentaires. Dans les sociétés les plus simples (certaines sociétés australiennes à deux segments), l'opposition principale est liée à l'existence de deux clans ou phratries. Celles-ci ont une vie organique indépendante, mais elles constituent cependant ensemble un groupe social unitaire et discipliné. Les tribus peuvent être, d'autre part, divisées en petits groupes locaux, eux-mêmes divisés en quelques familles. Mais les oppositions les plus générales sont les divisions par sexes, par âges (individus initiés ensemble et formant une confrérie) et par générations, qui viennent s'entrecroiser avec les premières : « Les gens se composent donc à la fois de deux façons : par âges et par générations. Ceci même dans les sociétés aussi élémentaires que les sociétés australiennes, et surtout dans celles qu'on peut ranger immédiatement après les Australiennes : Mélanésie, Amérique du Nord, etc. » ¹²⁵.

Dans ces sociétés, la cohésion sociale ne repose donc pas comme dans les nôtres sur l'appareil juridique de l'État (p. 12-13), mais sur un entrecroisement extrêmement complexe des divisions et des communautés d'appartenance. Dans la tribu, il y a communauté et égalité à l'intérieur de chaque classe d'âge. Mais dans le clan et dans la famille qui sont inclus dans la tribu, cette communauté se réalise dans chaque génération. À l'inverse, à l'intérieur du groupe local toutes les classes d'âge sont égales (p. 17). Chaque sexe est divisé de même par génération. Si nous faisons ainsi une photographie de ce type de système social, nous voyons quelque chose de comparable à un tissage : « Cette curieuse cohésion se réalise par adhérence et par opposition, par frottement comme dans la fabrique des tissus, des vanneries » (p. 17). Plus loin : « Nous pouvons maintenant sentir comment, dès les débuts de l'évolution sociale, les divers sous-groupes quelquefois plus nombreux même que les clans qu'ils sectionnent, les diverses structures sociales en un mot peuvent s'imbriquer, s'entrecroiser, se souder, devenir cohérentes » (p. 18). Dans le résumé du cours de 1931, Mauss écrit également : « Nous avons

¹²⁵ M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (1932) dans *Œuvres*, to. III, p. 16-17. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

tenté de voir comment se pose le problème de l'autorité, de la discipline, de la solidité sociale, dans l'observation d'une société de type polysegmentaire : comment fonctionnent, les uns par rapport aux autres, les divers segments dont elle se compose : clans, familles, classes d'âge, etc., et comment ils fonctionnent tous par rapport à l'unité sociale ; à la considération exclusive qui est classique de l'autorité tribale et locale, on a montré comment il fallait substituer la considération de phénomènes plus complexes ; les groupes imbriqués les uns dans les autres et opposés les uns aux autres, se recoupant par toutes sortes d'empiétements : sexes, âges, générations très souvent distinctes des âges, recoupe à la fois le clan et la famille, et l'ensemble de la société. Celle-ci fonctionne par équilibre entre ces divers points de vue et ces divers groupements où s'organisent les individus » ¹²⁶.

Cette première couche de l'argumentation maussienne est la plus souvent retenue. Néanmoins, encore une fois, il ne faut pas s'arrêter là, car Mauss, nous l'avons vu, considère une telle conception du « système social » comme encore insuffisante pour rendre compte du mouvement et de la vie de la société. Comme dit Saussure, dans un mouvement analogue de son *Cours*, à ce schéma il faut encore ajouter « la marche du temps » ¹²⁷. Il faut passer de cette vision combinatoire et encore figée ou « photographique » de la morphologie sociale à une étude de sa « physiologie » : « *Après en avoir disséqué la composition, on peut en étudier la vie, la physiologie, la psychologie, enfin le résultat* » ¹²⁸.

Or, il est remarquable que Mauss conceptualise cette fois-ci *explicitement* cette optique physiologique, à la recherche de laquelle il est depuis les années 1920, à partir de la notion de rythme. Observer une société d'un point de vue physiologique revient à en décrire les rythmes et l'interaction des temporalités sociales et des hommes « totaux » qu'ils réalisent. Un système social constitue en effet, non seulement un tissage complexe d'appartenances et de divisions entrecroisées, mais aussi un tissage toujours en train de se faire suivant un rythme temporel au

¹²⁶ M. Mauss, « Résumé du premier cours au Collège de France » (1931) dans *Œuvres*, to. III, p. 356.

¹²⁷ P. Michon, *Fragments d'inconnu...*, op. cit., p. 90.

¹²⁸ M. Mauss, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société) » (1934) dans *Œuvres*, to. III, p. 324. C'est nous qui soulignons. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

cours duquel ces appartenances et ces divisions se relâchent et se resserrent alternativement.

De manière significative, Mauss cite ici son étude, déjà ancienne et qui semblait un peu marginale par rapport à ses travaux des années 1920, de 1905 sur les Eskimo : « L'idée d'une société qui fonctionnerait comme une masse homogène, comme un phénomène de masse pure et simple est une idée qu'il faut appliquer, certes, mais seulement à de certains moments de la vie collective. Je crois avoir donné de ce principe de la « double morphologie » un exemple de choix à propos des Esquimaux. Mais c'est à peu près partout la même chose. Nous vivons alternativement dans une vie collective et d'une vie familiale et individuelle » ¹²⁹.

Il existe des périodes tranquilles où le tissage d'appartenances et de divisions qui fait la cohérence d'une société se desserre et où l'individu et le petit groupe familial reprennent une certaine autonomie : « Dans toutes les sociétés les plus anciennement connues comme dans les nôtres, il y a une espèce de moment de rétraction de l'individu et de la famille par rapport à ces états de la vie collective plus ou moins intenses » (p. 14). Entre ces périodes faibles du rythme social se produisent des périodes extrêmement intenses où le tissage de la cohésion sociale se régénère lors de concentrations sociales, de fêtes, de potlachs, de cérémonies diverses. C'est le moment où de nouvelles alliances entre groupes sont convenues, où les échanges se multiplient : « Que ce soit dans les moments de vie en collectivité que les nouvelles institutions naissent, que ce soit dans les états de crise que plus particulièrement elles se forment, et que ce soit dans la tradition, la routine, les rassemblements réguliers qu'elles fonctionnent, voilà qui est désormais incontestable » (p. 14).

Cette dimension fondamentalement temporelle du système social, sans laquelle il n'existerait pas, explique l'importance qu'il faut accorder à la question des échanges et des réciprocités qui sont réalisés entre ces groupes d'appartenance et à l'intérieur de chacun d'eux pendant les moments forts du rythme social. Après un long développement sur les différents types de réciprocités qui peuvent exister, il conclut : « Ainsi tous les groupes s'imbriquent les uns dans les autres, s'organisent les uns en fonction des autres par des prestations réciproques, par des

---

¹²⁹ M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (1932) dans *Œuvres*, to. III, p. 14. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

enchevêtrements de générations, de sexes, par des enchevêtrements de clans et par des stratifications d'âges » (p. 20).

Elle explique aussi l'importance des « phénomènes totaux », comme le potlatch, qui constituent les temps forts de ces rythmes de rythmes. Ces phénomènes totaux « assemblent, en effet, tous les hommes d'une société et même les choses de la société à tous points de vue et pour toujours [...]. À ces moments, sociétés, groupes et sous-groupes, ensemble et séparément, reprennent vie, forme, force ; c'est à ce moment qu'ils repartent sur de nouveaux frais ; c'est alors qu'on rajeunit telles institutions, qu'on en épure d'autres, qu'on les remplace ou les oublie ; c'est pendant ce temps que s'établissent et se créent et se transmettent toutes les traditions, même les littéraires, même celles qui seront aussi passagères que le sont les modes chez nous » 130.

L'instabilité qui caractérise la personne archaïque dépend ainsi des rythmes sociaux. Mauss soulignait déjà, dans *l'Essai sur le don*, que la personnalisation connaissait des temps forts pendant les grands rassemblements où la totalité sociale et les personnes se régénèrent dans un processus qui les met en branle simultanément : « Les Kwakiutl ont installé chez eux tout un système social et religieux, où, dans un immense échange de droits, de prestations, de biens, de danses, de cérémonies, de privilèges, de rangs, se satisfont les personnes en même temps que les groupes sociaux. On y voit très nettement comment, à partir des classes et des clans, s'agencent les « personnes humaines », et à partir de ceux-ci comme[nt] s'agencent les gestes des acteurs dans un drame » 131. C'est pendant ces festivités, nous l'avons vu, que les porteurs de personnage vont faire la preuve qu'ils sont bien inspirés et protégés par les âmes des ancêtres qu'ils réincarnent, qu'ils n'ont pas perdu de la force magique que celles-ci leur procurent et même qu'ils peuvent encore l'augmenter. Mais ces cérémonies sont aussi l'occasion, pour certains jeunes, d'acquérir une âme par initiation ou par meurtre d'un porteur de personnage et, pour certains vieux, de devoir reconnaître qu'ils ont, eux, perdu leur face. Ain-

130 M. Mauss, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société) » (1934) dans *Œuvres*, to. III, p. 337. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

131 M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925) éd. 1950 p. 341. C'est nous qui soulignons. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

si la personne est-elle liée aux rythmes qui organisent la vie sociale et pendant lesquels se situe « l'instant fugitif où *la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes* et de leur situation vis-à-vis d'autrui » ¹³².

Au total, la discipline fondamentale ou la cohésion d'un tout social se réalise, se régénère et se perpétue au sein d'un grand rythme qui organise la vie des échanges intérieurs et extérieurs à ce groupe, et au cours des temps duquel le groupe entier, et tous les sujets du groupe, se mettent en branle, eux aussi, de manière rythmique. Cette deuxième dimension des rythmes sociaux, qui n'est plus temporelle celle-ci, mais anthropologique, s'exprime par l'omniprésence des rythmes corporels et langagiers lors des moments de concentration sociale et entraîne la mise en continuité des corps, des esprits et des foules chantantes et dansantes : « On peut même voir, mesurer la discipline tribale tout entière dans les grands rassemblements, dans les marches de la tribu [...]. On peut qualifier la discipline d'une flotte malaise. L'autre jour [1934], les cérémonies de Waitangi, en Nouvelle-Zélande, en souvenir du traité d'annexion, ont fait danser une immense quantité de Maori, en deux rangs opposés de femmes et d'hommes. Et en tout ceci, il ne s'agit pas simplement d'ordre et de force, mais il s'agit aussi de façons de rythmer le travail [...], la marche, le combat, la danse et le chant » ¹³³.

Cette nature doublement rythmique de la cohésion sociale explique pourquoi l'autorité, dans ces sociétés, s'exprime très souvent par la danse. Le roi est celui qui fait danser la société : « Ainsi le roi David dansait devant l'arche, suivi de Juda, de la famille d'Aaron, des Lévites, et même de tout Israël. De même la danse du chef est souvent le début de la danse du peuple » (p. 325). Et pourquoi, par ailleurs, elle n'est pas toujours continue dans le temps, mais épouse les rythmes

¹³² *Op. cit.*, p. 275, c'est nous qui soulignons ; il existe d'ailleurs sur ce point une certaine continuité de la pensée de Mauss qui concluait en 1913 un compte-rendu des *Formes élémentaires de la vie religieuse* sur une idée annonçant le thème de la génération de la société à travers son rythme : « La religion ainsi entendue apparaît comme consistant avant tout en un système d'actes qui ont pour objet de faire et de refaire perpétuellement l'âme de la collectivité et des individus. Bien qu'elle ait un rôle spéculatif à jouer, sa fonction principale est dynamogénique ». Il est vrai que Mauss croyait encore, à l'instar de Durkheim, que les moments de rassemblements agissaient de manière mystique en possédant les individus, en annihilant leur individualité et en les investissant d'une force collective. Voir à cet égard *Œuvres*, to. I, p. 186-189.

¹³³ M. Mauss, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société) » (1934) dans *Œuvres*, to. III, p. 325. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

sociaux : « Ce que nous concevons comme unique peut se diviser. Prenons, par exemple, ici le chef de guerre et le chef de paix ; là, à Porto-Novo, le roi du jour et le roi de la nuit, suivant une définition qui n'est inconcevable que pour nous (il faut que le roi veille toujours) il en faut deux » ¹³⁴. L'art politique archaïque est ainsi moins un art du pouvoir qu'une action, que Mauss hésite à appeler morale, du groupe sur lui-même pour s'imposer un rythme : « Droit, morale, religion (du clan, des sociétés secrètes, etc.) imposent rythme et uniformité à l'intérieur des sous-groupes, rythme et unité de mouvement et d'esprit entre tous les sous-groupes » ¹³⁵.

---

¹³⁴ M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (1932) dans *Œuvres*, to. III, p. 22. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹³⁵ M. Mauss, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société) » (1934) dans *Œuvres*, to. III, p. 329. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi Mauss replace-t-il tous les acquis de ses recherches précédentes, et notamment de son travail sur le potlatch, dans l'optique de la notion de rythme. Nous voyons que cette assise rythmique permet de mieux situer les concepts de « système », de « fait social total » et de « physiologie », par rapport aux lectures faussées qui en ont été faites par la suite. Elle confirme la non pertinence de leur interprétation structuraliste que nous avons déjà évoquée plus haut, mais elle va également à l'encontre de leur interprétation vitaliste et dialectique, ainsi que de l'interactionnisme mitigé défendu par les tenants du Don.

Le premier problème des moins mauvaises lectures de Mauss est qu'elles donnent une image vitaliste de la recherche de l'historicité maussienne. Or cette image, tout en comprenant une part de vérité, ne rend pas compte du noyau le plus original de la pensée de Mauss. D'une manière différente du structuralisme, elles effacent ce qui y reste vivant encore aujourd'hui. Mauss, en effet, ne fonde pas cette recherche sur un vitalisme indéterminé. Il s'agit moins, à ses yeux, d'étudier, comme le faisaient par exemple Dilthey ou Bergson à son époque, les phénomènes sociaux en fonction du *caractère productif de la vie* – donc d'une liberté considérée comme un absolu –, que des faits où *toute la société, tous les singuliers et tous les collectifs, sont mis en jeu* et où liberté et contrainte ne sont plus séparables : « Il est possible de voir des états vraiment totaux de sociétés vraiment considérables. Ainsi, la discipline consciente presque consentie n'est pas forcée-

ment différente de la discipline imposée » ¹³⁶. L'objet en question dans l'analyse n'est pas la vie qui s'exprime à travers la société, mais un phénomène, tel le potlatch, où toute la société vient « s'exprimer » ¹³⁷ ou encore un fait qui « met en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions et dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions » ¹³⁸.

Ainsi Mauss n'observe-t-il pas tant une *totalité*, présumée existante, portée par un principe dynamique tout puissant et indéfini que des phénomènes multiples qui mettent en *mouvement* des ensembles d'individus singuliers et collectifs et leur donnent une certaine consistance. La société constitue moins une totalité en mouvement qu'elle ne devient totalité grâce à ce mouvement de ses constituants. Pour Mauss la sociologie ne s'intéresse, en fin de compte, ni à la *détermination* du social par des grilles symboliques, ni à sa *reproduction* par l'opération d'on ne sait quel principe vital, ni même à sa *production* par la grâce d'une circulation indéfinie du don, mais à sa *genèse permanente dans ses mouvements et ses rythmes*.

L'origine rythmique des concepts de « système », de « fait social total » et de « physiologie » montre, par ailleurs, en quoi le refus par Mauss d'adopter une méthodologie dialectique ne lui est pas aussi préjudiciable que ne le dit Gurvitch. En effet, si cette méthodologie remet bien en question la métaphysique de la transcendance de la collectivité et les divisions traditionnelles entre niveaux qui grevaient l'historicisme évolutionniste durkheimien ¹³⁹, elle ne touche pas, pour sa part, à la théorie dualiste du signe et remplace, en dernière analyse, une métaphysique par une autre. Gurvitch définit le signe – à l'instar de Lévi-Strauss et de ses successeurs – de la manière la plus traditionnelle en suivant le paradigme du signe-absence : « *Les signes sont des expressions qui se substituent à une signification et remplissent le rôle d'intermédiaires entre cette signification et les sujets*

¹³⁶ M. Mauss, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société) » (1934) dans *Œuvres*, to. III, p. 325. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹³⁷ M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), éd. 1950, p. 147. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 274.

¹³⁹ G. Gurvitch, « Le problème de la conscience collective dans la sociologie de Durkheim » (1950), éd. 1963, to. II, chap. VIII.

collectifs ou individuels appelés à la comprendre ou à la saisir » (p. 79, c'est Gurvitch qui souligne). Plus loin, les signes sont définis comme « des substituts conscients ou des présences intentionnellement introduites et invoquées pour indiquer des absences » (p. 96). D'un point de vue comme de l'autre, la lecture dialectique de Gurvitch, laisse ainsi l'historicisme à peu de choses près dans l'état où l'avait porté le vitalisme de la fin du XIX^e siècle. Sa critique de la solution évolutionniste aux paradoxes de l'historicité en connaît tous les avantages et tous les inconvénients. Elle reste liée au dualisme sans le savoir.

À l'inverse, nous voyons que le couple morphologie-physiologie se développe à partir d'une conception anti-dualiste qui plonge ses racines dans une pragmatique anti-sémiotique et permet à Mauss d'élaborer, sur au moins trois points fondamentaux, une méthodologie beaucoup plus satisfaisante d'un point de vue anthropologico-historique.

Tout d'abord, les concepts de morphologie et de physiologie sont le produit d'une critique des divisions traditionnelles de la sociologie qui rappelle par bien des points celle qu'a dû opérer Saussure en linguistique. Dans l'*Essai sur le don* (1925), Mauss insiste sur le fait que dans les phénomènes comme le potlatch, où un groupe social est entièrement mis en branle, les divisions sociologiques traditionnelles ne sont plus pertinentes : « Dans ces phénomènes sociaux “totaux”, comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques [...] ; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions » ¹⁴⁰. Cette idée est théorisée dans un texte écrit en 1927 concernant « les divisions et les proportions des divisions de la sociologie ». Comme Saussure en son temps qui rejetait la division lexique/ morphologie/ syntaxe, Mauss y regrette les distinctions que sa discipline a dû commencer par établir pour être en mesure d'aborder son objet : « Nous avons dû diviser pour commencer à comprendre. Mais nous n'avons fait que cela. Au fond, nous sommes encore dans l'ornière de l'abstraction et du préjugé, impuissants à sortir des classifications étroites que nous imposent les sciences déjà anciennes de l'économie,

¹⁴⁰ M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), éd. 1950, p. 147. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#), JMT.]

du *droit*, de la *religion*, etc. » ¹⁴¹. Ces divisions fonctionnent mal dans les sociétés différentes des nôtres car, dit à présent Mauss, elles sont liées au travail social moderne et à la forme de notre subjectivité : « Les titres des sociologies spéciales elles-mêmes correspondent trop aux divisions plus actuelles, plus éphémères qu'on ne croit du travail social moderne, des activités de nos sociétés occidentales. Elles portent donc profondément la marque de notre temps, celle de notre subjectivité. Elles cadrent mal avec la vie des sociétés qui ont divisé autrement leur travail ou avec celle des sociétés qui le diviseront un jour autrement que nous ne faisons » (p. 204).

Ensuite, loin de démarquer les principes de la linguistique structurale et sa disjonction insoutenable de la langue et de la parole, la nouvelle division méthodologique, que Mauss propose de substituer à ces divisions traditionnelles, *préfigure la distinction entre la langue et l'énonciation* par laquelle Benveniste fera plus tard revivre l'intuition centrale de Humboldt. Chez Mauss, « morphologie » et « physiologie » représentent deux points de vue opposés qu'il est possible de prendre sur la même réalité sociale. Soit nous nous intéressons à l'étude du groupe qui forme matériellement la société sur un sol déterminé, soit nous observons les représentations et mouvements de ce groupe : « Au premier phénomène, le groupe et les choses, correspond la *morphologie*, étude des structures matérielles ; au deuxième phénomène correspond la *physiologie sociale*, c'est-à-dire l'étude de ces structures en mouvement, c'est-à-dire leurs fonctions et le fonctionnement de ces fonctions » (p. 205). Mais cette opposition de points de vue ne doit pas s'entendre comme une équivalence et une forme exclusive. Ils sont en fait hiérarchiquement complémentaires. Comme chez Humboldt, comme chez Saussure et Benveniste, seul le point de vue temporel est déterminant, car nous n'avons accès aux « structures sociales » qu'à travers *des « faits sociaux totaux » où les groupes et les corps-langages se trouvent les uns et les autres dans des états de fusion organisée* ¹⁴².

¹⁴¹ M. Mauss, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » (1927) dans *Œuvres*, to. III, p. 178. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁴² On le sait certainement mais il n'est pas inutile de le répéter alors que les conséquences de ces prémisses continuent à être ignorées : chez Benveniste, l'énonciation, c'est-à-dire « l'acte même de produire un énoncé » constitue, à partir des années 1960, le *phénomène premier* en fonction duquel toute analyse du langage doit être menée : « C'est dans le discours, actualisé en phrases, que la langue se forme et se configure. Là commence le langage. On pourrait dire, calquant une formule classique : nihil est in *lingua* quod non prius fue-

Enfin, cette dimension temporelle fondamentale de l'individuation singulière et collective, cette fusion organisée, doit désormais être conçue sur un modèle rythmique. Les individus, qu'ils soient singuliers ou collectifs, n'ont aucune stabilité, aucune identité constante ; leur être n'est qu'un perpétuel devenir. En même temps, cette identité ne se dissout pas non plus totalement dans le grand flux du temps. Le principe auquel nous attribuons la persistance d'un individu dans son être est produit par des techniques qui s'appliquent à donner des rythmes aux fluements des corps et du langage, rythmes qui sont eux-mêmes rythmés par les variations particulières du social. L'identité est donc fondamentalement fluide ; elle est toujours en mouvement et en transformation ; son être est le produit changeant de processus eux-mêmes mouvants. Mais on voit aussi que ces mutations ne sont pas totalement erratiques ; elles se réalisent de manières relativement constantes dans une époque ou un groupe donnés et sont, en tout cas, descriptibles. Si bien que ce à quoi nous avons affaire est moins un pur flux qu'un assemblage de rythmes articulés les uns aux autres ou mieux : un rythme de rythmes.

Mauss est ainsi l'un des premiers, au XX^e siècle, à établir les bases d'une anthropologie véritablement historique. En se démarquant des historicismes grevés de dérives métaphysiques fondés sur le primat du social (Durkheim) et sur le primat de la vie (Dilthey), cette démarche rejoint la stratégie esquissée par Saussure

---

rit in *oratione* », É. Benveniste, « Les niveaux de l'analyse linguistique » (1964) dans *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 131. Pour une analyse des continuités entre Humboldt, Saussure et Benveniste, voir P. Michon, *Fragments d'inconnu*, op. cit.

On saisit, au passage ici, l'importance de l'hommage discret de Benveniste à Mauss, qui vient de mourir, dans son article célèbre de 1951 sur « La notion de "rythme" dans son expression linguistique », où il pose les premières bases formelles de la linguistique du discours par laquelle il s'extirpera du structuralisme. De même que Mauss, on l'a vu, thématise la notion de rythme en s'adressant aux psychologues dans « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » (1924), ce n'est pas un hasard si Benveniste étudie l'histoire de cette notion à l'occasion d'une sollicitation du *Journal de psychologie* de Meyerson et Guillaume. La question du rythme est en effet, depuis la fin du XIX^e siècle et en particulier les travaux de Wundt et de Janet, une question très étudiée par cette discipline. Les commentaires introductifs par lesquels il commence son article incorporent toutefois à l'évidence, même s'il ne le dit pas explicitement, l'apport de l'anthropologie maussienne que nous venons de restituer : « La notion de rythme est de celles qui intéressent une large portion des activités humaines. Peut-être même servirait-elle à caractériser distinctivement les comportements humains, individuels et collectifs, dans la mesure où nous prenons conscience des durées et des successions qui les règlent, et aussi quand, par-delà l'ordre humain, nous projetons un rythme dans les choses et dans les événements ». É. Benveniste, « La notion de "rythme" dans son expression linguistique » (1951) dans *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 325.

d'une science de l'homme enracinée dans l'historicité radicale impliquée par le primat du langage – primat qui n'a rien à voir, répétons-le, avec celui de la langue et du signe tel que le soutenait Lévi-Strauss ¹⁴³.

En élaborant la notion de rythme comme le carrefour où se croisent l'axe vertical d'une anthropologie allant du corps au social en passant par le singulier parlant, et l'axe horizontal d'une historicité à la fois radicale et organisée, Mauss dessine le vaste projet d'une *anthropologie historique du rythme*. Dans le *Manuel d'ethnographie* publié en 1947 par ses élèves et qui reprend le contenu de ses derniers cours sur le sujet, il déclare ainsi, lapidaire : « Socialement et individuellement, l'homme est un animal rythmique » ¹⁴⁴.

---

¹⁴³ Sur les différentes constellations formées au cours du XX^e siècle par les penseurs du rythme et le rôle qu'ils ont chacun accordé à l'activité langagière, voir P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005 ; *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007 ; *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

¹⁴⁴ M. Mauss, *Manuel d'ethnographie* (Cours de 1926 à 1939), 1^{re} éd. 1947, p. 85. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

POSTFACE

Lettre à Alain Caillé

[Retour à la table des matières](#)

En guise de complément aux analyses qui viennent d'être présentées, nous publions ici une lettre déjà ancienne, mais nous semble-t-il toujours d'actualité, adressée à Alain Caillé.

Paris, le 4 février 2001

Cher Monsieur,

Je viens de finir *Anthropologie du don*. Le tiers paradigme et je voudrais vous faire part de quelques-unes des réflexions qui me sont venues à l'esprit, prolongeant ainsi la discussion que nous avons déjà commencée. Je partage beaucoup des analyses qui y sont présentées et tout particulièrement la stratégie générale qui les anime, la critique conjointe de l'individualisme et du holisme, et l'élaboration théorique de l'espace ainsi dégagé. Vous montrez avec justesse que de nombreuses tentatives de troisième voie ont déjà été menées mais qu'elles sont restées dispersées. Vos analyses concernant les théories interactionnistes me semblent à ce propos tout à fait bienvenues. Et j'aime assez la façon dont vous proposez de faire du don le dénominateur commun de ces tentatives. Il me paraît comme vous que le don, en tant que triple obligation de donner, recevoir et rendre, est probablement l'une des sources qui font que les sociétés, même les plus libérales et les plus contractualistes, restent des communautés – au

bon sens du terme. Je vous suis également quant à la distinction du don et de l'échange à la Lévi-Strauss (p. 85 et p. 187), comme en ce qui concerne celle du don et du sacrifice à la Détienné (p. 145). Vous rappelez utilement à l'un et à l'autre, que le don est d'abord chez Mauss un rapport agonistique, ou mieux une relation de complicité-affrontement, et qu'il est donc bien plus que de l'échange, de la communication ou un simple sacrifice de soi. J'ai été très intéressé par le chapitre sur le sacrifice et son lien à l'utilitarisme, qui me semble à la fois original et convaincant, et qui m'ouvre des perspectives sur la question de l'histoire de la subjectivation, notamment dans le fait qu'avec les grandes religions le sacrifice devient sacrifice du sacrificateur. Il y a du reste un lien ici avec la description que vous faites à la fin du livre du militant totalitaire qui se sacrifie lui-même avant de sacrifier les autres. Je passe sur de nombreux autres points qui font que votre livre me réjouit pour vous soumettre une interrogation.

J'ai l'impression, fondée sur mes propres travaux, que le dualisme sociologique contre lequel vous lutez avec raison ne peut se comprendre en dehors de la matrice sémantique, ou pour le dire autrement de la façon de concevoir la production même du sens, qui est commune à une bonne part de la sociologie – et à laquelle se sont précisément opposés certains travaux de Mauss, de Malinowski, de Boas (que vous épinglez à propos de ses interprétations du potlatch, mais qui n'a pas fait que cela), de Sapir ou des interactionnistes américains. Pour le dire de manière rapide, le dualisme sociologique a pour cadre sémantique le modèle du signe conçu comme représentant d'une chose absente (ou comme on disait au Moyen Âge *aliquid stat pro aliquo* – définition que vous citez d'ailleurs à propos du symbole p. 216), modèle qui charrie avec lui tout un ensemble de présupposés dualistes comme la réduction du langage à la langue (c'est-à-dire à un système de signes), ou encore son identification à une institution sociale et à un instrument de communication. C'est pourquoi, si je suis d'accord pour remettre du don dans la fabrique du social, si je soutiendrais volontiers avec vous que le don n'est ni une simple forme de l'échange, ni une expression de l'intérêt, ni un sacrifice, et que c'est au contraire à partir du don qu'il faut comprendre ces catégories, je suis plus que réservé sur l'identification que vous faites du don et du symbolique (ex. p. 85 ou p. 125 et dans tout le chapitre VII). Il me semble qu'en pratiquant cette association, on reste encore prisonnier du modèle dualiste du signe, c'est-à-dire d'une représentation traditionnelle du langage critiquée par une partie de la linguistique et de l'anthropologie, représentation qui amoindrit le potentiel anti-dualiste de la notion de don. Et cela même quand on essaie de distinguer signe et symbole (p. 198-99 ou p. 209) et que l'on veut « renverser le renversement lévi-straussien » qui mettait le symbolique à l'origine du social (p. 210).

Pour donner au concept de don toute sa portée critique et positive, il faudrait, me semble-t-il, le distinguer très clairement du symbolique et du

signe, et le penser en fonction du langage, c'est-à-dire d'une activité dans laquelle se joue précisément la production du social, du sujet et de l'individu, en dehors de tout modèle sémantique dualiste. C'est d'ailleurs ce que vous faites, me semble-t-il, en parlant de « symboles vivants » (p. 210), « d'identité du symbole, du sens et de la pensée » (p. 209), du don et du symbole comme « action » au sens d'Arendt (p. 203 n. 8), de « performateurs de liaisons » (p. 200), de « Vergesellschaftung » (p. 199) et quand vous remarquez que « le symbolisme propre à une société particulière ne saurait jamais être clos sur lui-même » (p. 212) ou encore que la question reste ouverte de savoir « comment il convient de situer les hommes concrets par rapport à l'ensemble de l'humanité [...] et les symbolismes déterminés par rapport à l'ensemble asymptotique de tous les symbolismes possibles » (p. 213). Car dans tous ces cas, il s'agit bien moins de symboles que du langage lui-même.

Je crois que la stratégie du don, avec son interactionnisme, son aspect dynamique, son immanentisme, son anti-dualisme fondamental, aurait tout intérêt à abandonner les restes sémiotiques dualistes qui la grèvent, et à s'appuyer fermement sur la stratégie du primat du langage (qui évidemment n'a rien à voir avec le primat lévi-straussien du symbolique). Excusez-moi d'être direct, mais il me semble que vous donnez beaucoup trop de crédit à des lectures comme celle de Bruno Karsenti ou encore celle de Camille Tarot, qui ne connaissent apparemment de Saussure qu'une image scolaire et de seconde main. Karsenti ou Tarot lisent Mauss à partir d'une conception du « sens du sens » non critique. Ils lisent précisément Saussure comme Lévi-Strauss lisait Mauss : en préstructuraliste. Malheureusement, cette image est aussi fautive pour l'un que pour l'autre. Leurs approches révèlent l'état de la théorie du langage en philosophie mais aussi dans les sciences sociales – et la domination de celles-ci par le paradigme du signe. Je pense, pour ma part, que la théorie du langage – celle reliant Humboldt, Saussure (sorti de son détournement structuraliste et sémiotique) à Benveniste, théorie dont on trouve du reste des approches empiriques chez les anthropologues et sociologues cités plus haut et qui fait à la connaissance du langage ce que la théorie maussienne fait à celle du social –, est le seul point de vue qui puisse faire véritablement droit au concept de « fait social total », et qui permette de comprendre ce que visait Mauss en s'intéressant au concept de rythme, considéré non plus seulement comme alternance socio-morphologique, mais comme forme du mouvement social, c'est-à-dire comme concept clé de ce qu'il appelait la « physiologie sociale ». Ainsi est-il, à mon sens, très révélateur de l'état de ce problème de voir l'importance qui est donnée à la question du symbole et l'obscurité dans laquelle est maintenue aujourd'hui encore celle du rythme.

Une partie de ce que j'essaie d'expliquer ici est présentée dans mes livres et dans quelques articles. Comme parmi ceux-ci il y a un texte sur

Norbert Elias qui va paraître bientôt dans les Cahiers internationaux de sociologie et qui aborde à nouveau ce thème, je me permets de le joindre à cet envoi. L'opposition individualisme/holisme et son retour dans une des tentatives les plus réfléchies pour s'en défaire y sont analysés comme un effet du défaut de théorie critique du langage dont souffre la sociologie.

J'ai aimé, pour finir sur votre livre, les « conclusions d'anthropologie générale, de politique et de morale » qui le closent. Vous avez raison de confronter l'anthropologie et la sociologie aux deux défis que sont pour elles le totalitarisme et la démocratie. Vous explorez les liens complexes entre utilitarisme et totalitarisme, entre utilitarisme et eugénisme. Je m'interroge toutefois sur la simplification historique qui nous fait raisonner à cet égard selon un dualisme chronologique. Il est pratique de se représenter l'histoire socio-politique de l'humanité comme la succession d'un monde plein, communautaire, traversé par le don, et d'un monde vide, associatif, traversé par l'utilité. Ou comme le passage d'un type idéal à un autre : société première puis société secondaire, Gemeinschaft puis Gesellschaft. On a l'impression en particulier de pouvoir ainsi expliquer le totalitarisme. Celui-ci serait une réaction à la dissolution trop rapide de la communauté, un désir de transformer paradoxalement l'artificialisme moderne en une réincorporation à la fois des corps singuliers et du corps social (p. 246). Vous citez les auteurs qui vont dans ce sens : Arendt, Polanyi, Lefort. Vous auriez pu citer aussi Dumont (dont vous semblez reprendre le thème de l'englobement du contraire dans votre description de l'englobement utilitariste du don par l'intérêt, ex. p. 251, bien que vous affirmiez ailleurs avec raison leur réversibilité, ex. p. 236). En même temps, en tant qu'historien, et en tant que lecteur de Mauss, c'est un schéma qui ne me convainc pas. Il me semble de plus en plus qu'un tel dualisme, logique je le sais bien, mais qui est aussi chronologique, est trop réducteur et mène nécessairement à simplifier la multiplicité des parcours, comme chez Dumont qui oscille entre une vision de l'histoire catastrophiste (un éclatement brusque des communautés médiévales causé par la Réforme) et une vision évolutionniste (une transformation progressive provoquée par la diffusion du Christianisme, mais qui est lui aussi pris, de manière très chrétienne, comme une césure rompant l'histoire de la tradition et du paganisme). D'une part, on peut se demander si les sociétés traditionnelles étaient si communautaires et les nôtres si individualistes qu'on le dit. Mauss disait qu'il y a souvent du mécanique dans l'organique et vice-versa : « Il y a du mécanique chez nous, même dans l'idée d'égalité. Inversement, il y avait de l'organique en quantité, sinon dans les sociétés suffisamment primitives (Australie, etc.), du moins dans toutes les archaïques ». N'y a-t-il pas d'autres formes de socialité possibles que les deux grands types dégagés à la fin du XIX^e siècle par Tönnies et Durkheim ? N'y a-t-il que des sociétés de « personnes » et des sociétés « d'individus » ? D'autre part, si l'explication semble, au moins apparemment, fonctionner pour le totalitarisme, on a du mal en revanche à

comprendre positivement la démocratie. En se limitant à son enveloppe individualiste et utilitariste, on la représente un peu à la manière marxiste comme « formelle » et sa part positive ne semble appartenir qu'à son sous-bassement refoulé de socialité première. C'est peut-être vrai, mais cela laisse ouverte la question de la construction normative, si tant est qu'il semble difficile dès lors de rendre conscient et actif ce qui est (et doit rester ?) refoulé.

Bien cordialement à vous, etc.

Pascal Michon

Marcel Mauss retrouvé.
Origines de l'anthropologie du rythme.

INDEX

[Retour à la table des matières](#)

A	F	M
Aaron	Fauconnet	Maïmonide
Arendt	Fichte	Malinowski
Aristote		Meschonnic
	G	Morgan
B	Godelier	
Bataille	Granet	O
Benveniste	Gresle	Ossenbruggen
Bergson	Groot	
Berkeley	Gummere	P
Boas	Gurvitch	Pirenne
Boèce		Poirier
	H	Polanyi
C	Halbwachs	
Caillé	Hollier	S
Cassiodore	Howitt	Saussure
Cazeneuve	Hubert	Seligmann
Cicéron	Hume	Simmel
Czarnowski		Spinoza
	J	Swanton
D	Jakobson	
David	Juda	T
Descartes		Tarot
Descombes	K	Tönnies
Détienne	Karady	Troeltsch
Dieterich	Karsenti	Troubetzkoy
Dilthey		
Dumont	L	V
Durkheim	Leenhardt	Valeri
	Lefort	
E	Leroi-Gourhan	W
Elias	Lévi-Strauss	Weber
		Wundt