

PHILOSOPHIES

Le fétichisme

Histoire

d'un concept

PAR ALFONSO M. IACONO

The logo for the publisher 'puf' (Presses Universitaires de France) is located in the bottom right corner. It consists of the lowercase letters 'puf' in a white, sans-serif font, enclosed within a white square border.

291.21

laf

« Fétiche » est le mot dont se sont servis, dès les xv^e-xvi^e siècles, des explorateurs et des colonisateurs venus d'Europe, pour désigner les objets et les pratiques religieuses propres à certaines civilisations d'Afrique occidentale. Le terme « fétichisme » est apparu, en Europe même, beaucoup plus tard : sa date de naissance, en tant que concept, dans le cadre d'une théorie générale comparée des formes de la pensée religieuse, coïncide avec la publication, en 1760, de l'ouvrage de Ch. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches*. On sait ce que ce concept est devenu ensuite, lorsque Comte, Marx, puis Freud l'ont repris, dans des perspectives différentes, en réponse à des problèmes qui ne sont peut-être pas pourtant complètement étrangers entre eux.

Fétichisme : ce terme ne désigne donc pas un objet positif pouvant être une fois pour toutes isolé, mais un mouvement de pensée, pris dans les alternatives de la théorie et de la pratique, du primitif et de l'évolué, où les procédures de l'identification semblent se confondre avec celles de l'aliénation. Revenir sur le... comme le propose le présent... réfléchir sur un problème... au même et de l'autre.



9 782130 445906
LE FETICHISME, HISTO
2077
96743 070501
0001
1
2
B
1



PHILOSOPHIES

*LE FÉTICHISME
HISTOIRE
D'UN CONCEPT*

PAR ALFONSO M. IACONO



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

UNICAMP
Biblioteca - IFCH

PHILOSOPHIES

Collection dirigée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre Macherey et Yves Vargas

UNIDADE - IFCH	
N.º CHAMADA	291,21
V.	EX.
COMBO-BCI	49.2676
PROC.
C <input type="checkbox"/>	D <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO
DATA	22/01/02
N.º CPD

Fapesp

Bib. id. 255963

ISBN 2 13 044590 X
ISSN 0766-1398

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1992, juin

© Presses Universitaires de France, 1992
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Sommaire

- 5 *Du « fétiche » au « fétichisme »*
L'origine du mot « fétiche » et l'invention du concept de « fétichisme », 5
Van Dale, Fontenelle, Bekker : conformité des croyances religieuses et uniformité de la nature humaine, 7
Bosman, Des Marchais : les négriers et la description des « fétiches », 10
Lafitau : les « sorts » des « sauvages » américains et les « fétiches » des « nègres » africains, 14
Le « sauvage » devient « primitif », 16
Lafitau : la comparaison, 19
Fontenelle : une autre comparaison, 25
Hume, l'histoire conjecturale et l'origine de la religion, 31
- 39 *Le fétichisme : l'invention de Charles de Brosses*
Détermination du concept, 39
Une théorie de la pensée primitive, 46
Le fétichisme dans les temps les plus reculés, 51
Le fétichisme avant le polythéisme, 54
Observateur, observation, faits observés, 61
- 65 *Le fétichisme après Charles de Brosses*
- 77 *La théorie du fétichisme des marchandises chez Karl Marx*
Le problème théorique du fétichisme des marchandises, 77
Le déplacement de l'observateur dans la critique politique du jeune Marx, 79
La théorie du fétichisme de la marchandise, 82
Deux modèles historiques et deux modèles imaginaires, 91
La relation entre l'observateur et l'observation, 99
- 101 *La fin du fétichisme en tant que concept ethnologique et sa transformation*
Marx et Freud, 101
Le contexte et l'observateur, 112
Un « immense malentendu », 116
Pour une histoire du concept de fétichisme, 120

Du « fétiche » au « fétichisme »*

L'origine du mot « fétiche » et l'invention du concept de « fétichisme »

Le mot « fétiche » vient du portugais *feitico*, lequel vient à son tour du latin *facticius*, qui signifie « artificiel » et s'applique à ce qui est le produit conjoint de l'habileté humaine et de la nature. Dans sa composante non naturelle, il signifie soit *fabriqué*, soit *faux*, *postiche*, ou encore *imité*, et cette ambivalence du faux et du fabriqué dans le mot *feitico*, pris comme substantif, a débouché sur la notion de « sortilège »¹.

L'origine du terme est donc européenne. « Fétiche » est le nom donné par les Blancs aux objets de culte et aux pratiques religieuses des peuples et des civilisations de Guinée et d'Afrique occidentale, aux xv^e et xvi^e siècles.

Il en va autrement de la notion de « fétichisme ». Ce concept d'une théorie générale de la religion des peuples « sauvages » et « primitifs » n'apparaît qu'en 1760, dans l'essai anonyme publié par le président Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches*².

* J'ai déjà donné une première formulation de ces idées sur l'histoire du concept de fétichisme dans mon précédent livre, *Teorie del feticismo*, Milano, Giuffrè, 1985.

1. Cf. D. Vieira, *Grande Dicionario Portuguez ou Thesouro da Lingua Portugueza*, III, Porto, 1873, p. 623. Le mot *feitico* est dans J. Barros, *Década I*, 1552 (livr. 3, chap. 10 ; livr. 8, chap. 4 ; livr. 10, chap. 1). Sur l'origine et la diffusion du mot, cf. W. Pietz, *The problem of the fetish*, II (« The origin of the fetish »), *Res*, n. 13, printemps 1987, p. 23-45 ; cf. aussi les parties I et IIIa, *Res*, n. 9, printemps 1985, p. 5-17 et n. 16, automne 1988, p. 105-123.

2. Ch. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, sans nom d'auteur

Dans la période qui sépare la naissance du mot « fétiche » et l'apparition du terme « fétichisme », on peut observer et appréhender le processus de diffusion et de généralisation de cette notion initialement élaborée dans le strict contexte guinéen, qui finit par s'appliquer à la totalité des peuples et civilisations « sauvages » et « primitifs ». La progression de la colonisation blanche poussait à homogénéiser au niveau théorique et idéologique la représentation des peuples et des civilisations assignés au premier stade de l'échelle de l'évolution sociale et humaine. La notion de fétiche et le concept de fétichisme, pouvaient évidemment satisfaire cette idéologie coloniale dans le domaine de la religion. Les objets de culte désignés par les Européens sous l'appellation de « fétiches » correspondaient à ce qui, conformément aux préjugés culturels des Blancs à l'égard de l'Autre, apparaissait comme une condition de primordialité sociale et intellectuelle.

La généralisation théorique opérée par Charles de Brosses lorsqu'au XVIII^e siècle il inventa et utilisa le concept de fétichisme pour désigner ce qu'il considérait comme le culte primordial de l'humanité est donc le résultat de la diffusion d'idées qui circulaient en Europe pendant tout le processus de la découverte, de la conquête et de la colonisation modernes. De Brosses réunit dans sa théorie du fétichisme trois éléments : les résultats de la méthode comparative, avec l'idée de la conformité des religions, usages et mœurs chez les peuples anciens et chez les peuples

ni de lieu (Genève), 1760. Le texte, revu par Madeleine V.-David, a été réédité dans la collection « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », Paris, Fayard, 1988. Par la suite nous citerons cet ouvrage à partir de cette édition.

« sauvages » contemporains ; d'autre part, les conséquences de la discussion menée de son temps sur l'origine de l'humanité, à la suite de la découverte des peuples « sauvages » ; enfin l'idéologie du progrès.

Van Dale, Fontenelle, Bekker :
conformité des croyances religieuses
et uniformité de la nature humaine

Pour comprendre le passage de l'idée de fétiche à l'idée de fétichisme, il faut prendre en considération le domaine de la réflexion philosophique entre le xvii^e et le xviii^e siècle, c'est-à-dire dans la période où l'on a cherché à éliminer le recours aux êtres surnaturels (Dieu, les démons...) dans la description et l'explication des faits historiques. C'est-à-dire le contexte dans lequel des philosophes comme Hobbes ou Spinoza avaient discuté le problème de l'origine de la religion et des croyances des peuples, et où le Hollandais Antonius Van Dale, en 1683, avait écrit — dans le cadre d'une polémique avec les catholiques — que les démons n'étaient point les protagonistes des oracles, et qu'il était faux de dire que les oracles avaient cessé d'exister après la naissance du christianisme¹. Fontenelle assura une grande diffusion aux thèses de Van Dale en publiant en 1686 une *Histoire des oracles*, qui est une adaptation de l'ouvrage hol-

1. A. Van Dale, *De Oraculis Veterum Ethnicorum Dissertationes Duae*, Amsterdam, 1700² (1^{re} éd., 1683). Lors de la première édition de cet ouvrage, Pierre Bayle en avait fait un compte rendu favorable : cf. *Nouvelles de la République des Lettres*, mars 1684, Amsterdam, 1715³, t. I, p. 1-18.

landais¹. Les contributions de Van Dale et Fontenelle éliminèrent les démons du domaine de l'interprétation historique : un pas très important fut franchi vers la séparation entre l'objet de la théologie et l'objet de l'étude des croyances religieuses. Ces dernières se trouvaient rapportées au domaine des études du comportement de la nature humaine. A la question sur les causes des fausses croyances, il convenait de répondre désormais dans les limites de la définition de la nature humaine. On allait donc construire une liaison entre l'interprétation historique et la théorie philosophique qui sera typique de la pensée du XVIII^e siècle et déterminera l'un des deux axes du développement de la méthode comparative. La définition de la nature humaine et de ses principes uniformes va devenir le fondement théorique de la comparaison entre les différentes croyances, mœurs et coutumes de peuples éloignés les uns des autres dans l'espace et dans le temps².

Un autre Hollandais, Balthazar Bekker, publia en 1691 une analyse comparative entre les religions païennes anciennes et les religions des « sauvages »,

1. B. de Fontenelle, *Histoire des oracles*, édition critique par L. Maigron, Paris, Didier, 1971, *Préface*. Sur le rapport Dale-Fontenelle, l'*Histoire des oracles*, et la discussion qui s'ensuivit (Leclerc, Baltus, Bernard, Dumarsais), cf. L. Maigron, *Fontenelle. L'homme, l'œuvre et l'influence*, Paris, 1906 ; J.-R. Carré, *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, 1932 ; F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959 ; M. Roelens, *Introduction et notes à Fontenelle, Textes choisis*, Paris, Editions Sociales, 1966 ; G. Paganini, *Fontenelle et la critique des oracles entre libertinisme et clandestinité, Fontenelle. Actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 10 octobre 1987*, publiés par A. Niderst, Paris, PUF, 1989, p. 333-347.

2. Sur les rapports entre historiens et philosophes au XVIII^e siècle face à l'explication des croyances religieuses, cf. A. Momigliano, *Historiography of Religion. The Western Tradition*, *Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, VI, p. 383-390.

intitulée *Le Monde enchanté*¹. La comparaison de Bekker est globale et s'applique à la totalité des peuples anciens et « sauvages ». Le *fetisso* de Guinée est comparé aux pratiques et usages des autres peuples « sauvages » d'Afrique et d'Amérique, et cette comparaison vise à en faire ressortir la conformité, ou si l'on veut la parenté formelle profonde. Si le *fetisso* se trouve encore limité à la civilisation guinéenne, il fait déjà partie d'un plan général de comparaison.

Je parcours le monde entier — écrit Bekker dans *l'Abrégé du Premier Livre* — pour y découvrir d'où est-ce que ce sentiment a tiré son origine, et je ne laisse pour cet effet ni temps ni lieu en arrière. Je remarque que le Sujet dont'il s'agit doit être examiné à deux égars ; à l'égard du Diable, pour savoir quelle est sa connaissance et son pouvoir ; et à l'égard des hommes, pour voir ce qu'ils peuvent apprendre et effectuer par son entremise. Mais parce que ces choses sont au-dessus de la Nature, ou qu'on les estime être telles, et que par conséquent elles ne sont bien connus qu'à Dieu, j'ai jugé qu'il étoit nécessaire de savoir quels sont les sentiments des hommes touchant la Divinité, et touchant les Esprits en général soit bons soit mauvais, et les Ames Humaines séparées des corps par la mort, lesquelles sont ainsi des Esprits. Je fais la recherche de tous ces choses premièrement dans les Livres des Anciens, et ensuite dans ceux des Modernes, dans toutes les Religions, et parmi toutes les peuples, dont je fais néanmoins la distinction en Païens, Juifs, Mahométans, et Chrétiens, par rapport à l'état où le Monde se trouve à présent².

Bekker délimite l'objet de la recherche : n'est-il pas possible d'étudier le diable ou ce que font les

1. B. Bekker, *Le Monde enchanté ou Examen des communs sentimens touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration, et leur opération*, 4 vol., Amsterdam, 1694 (édition originale hollandaise : *Die Betoooverde Weereld*, Leuwarden, 1691).

2. *Ibid.*, vol. I : *Abrégé du Premier Livre*, pages non numérotées.

hommes à cause du diable ? Est-il possible au contraire d'analyser les sentiments des hommes envers la divinité ? Les pratiques et les croyances religieuses font l'objet de la recherche de Bekker. Il s'agit d'étudier ce que les hommes pensent et font face à la croyance en des êtres surnaturels. Le programme de Bekker est anthropologique et la méthode comparative est surtout descriptive. Nous n'y trouvons pas une théorie générale de la comparaison, ni une explication des causes possibles qui rendent conformes les pratiques et les croyances de tous les peuples ; nous trouvons toutefois déjà une application globale de la comparaison dans une optique anthropologique. Parmi les *fetissos* dont parle Bekker, on trouve le *fetisso* de la montagne : les habitants de Guinée croyaient que les montagnes étaient la cause des foudres et des tonnerres. Nous trouvons ainsi en marge un élément qui fera objet d'une généralisation chez de Brosses, à savoir l'idée de l'origine du « fétichisme », en tant que croyance « primitive », comme divinisation des *phénomènes irréguliers de la nature*, dont la mentalité primitive ne pouvait pas comprendre la cause.

*Bosman, Des Marchais : les négriers
et la description des « fétiches »*

Un autre Hollandais encore, Willem Bosman, source directe de Bayle et du président de Brosses, écrit en 1704, le *Voyage de Guinée*¹. Employé de la

1. G. Bosman, *Voyage de Guinée contenant une Description nouvelle et très-exacte de cette Côte où l'on trouve et où l'on trafique l'or, les dents d'Elephant, et les Esclaves*, Utrecht, 1705 (édition originale hollandaise : W. Bosman, *Nauwkeurige beschryving van de Guinese Good-, Tand- en Slave-Kust*, Utrecht, 1704).

Compagnie hollandaise des Indes occidentales, négrier, Bosman déclare n'avoir pas bien compris le sens des « fétiches » pour les habitants de Guinée, ce qu'ils représentent en réalité pour eux. Ainsi, écrit-il :

Je n'ai pû encore découvrir ce qu'ils veulent représenter par leur *Fétiches*, et de quelle manière ils se figurent leurs Idoles, parce qu'ils ne le savent pas eux-mêmes. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'ils croient en un très-grand nombre d'Idoles, puisqu'ils en donnent une à chaque personne, ou du moins à chaque famille. Ils croient que cette Idole prend de fort près garde à la conduite d'un chacun, récompensant le bien, et punissant le mal ; ils font consister la récompense dans le grand nombre de femmes et d'esclaves, et la punition au contraire à n'en avoir point. Mais ils croient qu'il n'y a point de punition plus terrible que la mort, qu'ils craignent aussi extraordinairement, et c'est la crainte de la mort qui les rend si zélés dans leur idolâtrie, et qui les fait abstenir des viandes défendues, s'imaginant fortement qu'ils mourraient, s'ils venaient à en goûter. Ils ne comptent point entre les péchés le meurtre, l'adultère, le larcin, ni d'autres crimes de cette nature, parce qu'ils peuvent s'en décharger en payant une certaine somme d'argent ; mais il n'en est pas de même de manger des viandes défendues¹.

Dans cette description on peut voir la grande valeur religieuse et symbolique attribuée aux « fétiches » avec la fonction de la prohibition, et pourtant Bosman ne comprend pas ce que les habitants de Guinée veulent représenter avec ces « fétiches ». Nous nous trouvons ici, avec cette description de Bosman, à l'origine du « malentendu » dont parlera

1. *Ibid.*, p. 158-159.

en 1907 Marcel Mauss, malentendu entre la civilisation occidentale et la civilisation africaine¹.

L'incapacité de compréhension et d'explication de la part du négrier, de l'observateur occidental, du colonialiste Bosman, fait qu'il présente comme confus et arbitraire le comportement des hommes qu'il observe, les habitants de Guinée. La prohibition, dont Bosman parle, suppose des codes et des fonctions symboliques importantes, mais les préjugés occidentaux sur la mentalité des « sauvages » cachent à sa perception et à sa compréhension le rapport entre les « fétiches » et les prohibitions. L'incompréhension ou la négation de la valeur symbolique des « fétiches », et, en général, du rôle des « fétiches » dans les pratiques religieuses des Africains, correspond à l'image d'une mentalité « primitive », n'ayant aucune faculté de symbolisation ou de représentation, ou bien l'ayant à un niveau très bas. Apparaît ici un autre élément important pour l'invention du concept de « fétichisme » chez de Brosses : les « fétiches » comme objets de culte d'une religion primordiale, encore incapable de symboliser et de représenter ; objets de culte pour des peuples et des hommes, dont la mentalité est au niveau le plus bas.

Dans son dernier ouvrage, *Réponse aux questions d'un provincial*, Pierre Bayle, en comparant le paganisme des Grecs et des Romains avec la religion des peuples « sauvages » pour en indiquer la conformité, fait référence à Bosman et au « fétiche » de Guinée ; sur la base de la description de Bosman, Bayle dit que les pratiques des « fétiches » ne peuvent être mises en rapport avec les bonnes mœurs, car la religion de Guinée est fondée surtout sur l'ex-

1. Sur Mauss et l'« immense malentendu », voir plus bas, p. 116 et s.

tériorité du culte. De l'avis de Bayle, les pratiques des « fétiches » sont extérieures, en ce qu'elles sont en rapport avec les intérêts et les besoins des hommes¹. Lorsque Kant, en 1793, définit la différence entre la religion et la magie, il appelle « fétichisme » la magie et il donne au « fétichisme » le caractère de l'extériorité².

Le P. Jean-Baptiste Labat, racontant l'expédition du chevalier Des Marchais, négrier, chargé de convoyer les esclaves guinéens à Cayenne, écrit à propos de la religion des Africains :

Leur culte est tout entier pour les Fétiches, ce sont leurs Dieux, ils les craignent et ne les aiment point, ils les prient pour éviter d'en être maltraités, car ceux qui ont un peu plus d'esprit que les autres, conviennent qu'ils n'en peuvent attendre aucun bien. Ces Fétiches n'ont aucune forme ou figure déterminée ; c'est un os de poulet, une tête sèche d'un singe, une arrête de poisson, un caillou, un noyau de datte, une boule de suif, dans laquelle on a lardé quelques plumes de perroquet, un bout de corne plein de diverses ordures, et mille autres choses semblables³.

Des Marchais, de même que Bosman, parle du culte de ces montagnes, où le tonnerre s'était fait entendre. Mais surtout il remarque un autre élément qui caractérise, aux yeux des Occidentaux, le culte des « fétiches » : les objets de culte, qui servent pour les sortilèges, semblent choisis au hasard.

1. P. Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial (1704-1706), Œuvres diverses*, La Haye, 1737, t. III, I^{re} Partie, p. 970-971.

2. *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, revue par M. Naar, Paris, Vrin, 1983, p. 194-195.

3. J.-B. Labat, *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, Isles voisines, et Cayenne*, 4 vol., Amsterdam, 1731 (1^{re} éd., Paris, 1730), t. I, p. 296.

hommes à cause du diable ? Est-il possible au contraire d'analyser les sentiments des hommes envers la divinité ? Les pratiques et les croyances religieuses font l'objet de la recherche de Bekker. Il s'agit d'étudier ce que les hommes pensent et font face à la croyance en des êtres surnaturels. Le programme de Bekker est anthropologique et la méthode comparative est surtout descriptive. Nous n'y trouvons pas une théorie générale de la comparaison, ni une explication des causes possibles qui rendent conformes les pratiques et les croyances de tous les peuples ; nous trouvons toutefois déjà une application globale de la comparaison dans une optique anthropologique. Parmi les *fetissos* dont parle Bekker, on trouve le *fetisso* de la montagne : les habitants de Guinée croyaient que les montagnes étaient la cause des foudres et des tonnerres. Nous trouvons ainsi en marge un élément qui fera objet d'une généralisation chez de Brosses, à savoir l'idée de l'origine du « fétichisme », en tant que croyance « primitive », comme divinisation des *phénomènes irréguliers de la nature*, dont la mentalité primitive ne pouvait pas comprendre la cause.

*Bosman, Des Marchais : les négriers
et la description des « fétiches »*

Un autre Hollandais encore, Willem Bosman, source directe de Bayle et du président de Brosses, écrit en 1704, le *Voyage de Guinée*¹. Employé de la

1. G. Bosman, *Voyage de Guinée contenant une Description nouvelle et très-exacte de cette Côte où l'on trouve et où l'on trafique l'or, les dents d'Elephant, et les Esclaves*. Utrecht, 1705 (édition originale hollandaise : W. Bosman, *Nauwkeurige beschryving van de Guinese Good-, Tand- en Slave-Kust*, Utrecht, 1704).

Compagnie hollandaise des Indes occidentales, négrier, Bosman déclare n'avoir pas bien compris le sens des « fétiches » pour les habitants de Guinée, ce qu'ils représentent en réalité pour eux. Ainsi, écrit-il :

Je n'ai pû encore découvrir ce qu'ils veulent représenter par leur *Fétiches*, et de quelle manière ils se figurent leurs Idoles, parce qu'ils ne le savent pas eux-mêmes. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'ils croient en un très-grand nombre d'Idoles, puisqu'ils en donnent une à chaque personne, ou du moins à chaque famille. Ils croient que cette Idole prend de fort près garde à la conduite d'un chacun, récompensant le bien, et punissant le mal ; ils font consister la récompense dans le grand nombre de femmes et d'esclaves, et la punition au contraire à n'en avoir point. Mais ils croient qu'il n'y a point de punition plus terrible que la mort, qu'ils craignent aussi extraordinairement, et c'est la crainte de la mort qui les rend si zélés dans leur idolâtrie, et qui les fait abstenir des viandes défendues, s'imaginant fortement qu'ils mourraient, s'ils venaient à en goûter. Ils ne comptent point entre les péchés le meurtre, l'adultère, le larcin, ni d'autres crimes de cette nature, parce qu'ils peuvent s'en décharger en payant une certaine somme d'argent ; mais il n'en est pas de même de manger des viandes défenduës¹.

Dans cette description on peut voir la grande valeur religieuse et symbolique attribuée aux « fétiches » avec la fonction de la prohibition, et pourtant Bosman ne comprend pas ce que les habitants de Guinée veulent représenter avec ces « fétiches ». Nous nous trouvons ici, avec cette description de Bosman, à l'origine du « malentendu » dont parlera

1. *Ibid.*, p. 158-159.

en 1907 Marcel Mauss, malentendu entre la civilisation occidentale et la civilisation africaine¹.

L'incapacité de compréhension et d'explication de la part du négrier, de l'observateur occidental, du colonialiste Bosman, fait qu'il présente comme confus et arbitraire le comportement des hommes qu'il observe, les habitants de Guinée. La prohibition, dont Bosman parle, suppose des codes et des fonctions symboliques importantes, mais les préjugés occidentaux sur la mentalité des « sauvages » cachent à sa perception et à sa compréhension le rapport entre les « fétiches » et les prohibitions. L'incompréhension ou la négation de la valeur symbolique des « fétiches », et, en général, du rôle des « fétiches » dans les pratiques religieuses des Africains, correspond à l'image d'une mentalité « primitive », n'ayant aucune faculté de symbolisation ou de représentation, ou bien l'ayant à un niveau très bas. Apparaît ici un autre élément important pour l'invention du concept de « fétichisme » chez de Brosses : les « fétiches » comme objets de culte d'une religion primordiale, encore incapable de symboliser et de représenter ; objets de culte pour des peuples et des hommes, dont la mentalité est au niveau le plus bas.

Dans son dernier ouvrage, *Réponse aux questions d'un provincial*, Pierre Bayle, en comparant le paganisme des Grecs et des Romains avec la religion des peuples « sauvages » pour en indiquer la conformité, fait référence à Bosman et au « fétiche » de Guinée ; sur la base de la description de Bosman, Bayle dit que les pratiques des « fétiches » ne peuvent être mises en rapport avec les bonnes mœurs, car la religion de Guinée est fondée surtout sur l'ex-

1. Sur Mauss et l'« immense malentendu », voir plus bas, p. 116 et s.

tériorité du culte. De l'avis de Bayle, les pratiques des « fétiches » sont extérieures, en ce qu'elles sont en rapport avec les intérêts et les besoins des hommes¹. Lorsque Kant, en 1793, définit la différence entre la religion et la magie, il appelle « fétichisme » la magie et il donne au « fétichisme » le caractère de l'extériorité².

Le P. Jean-Baptiste Labat, racontant l'expédition du chevalier Des Marchais, négrier, chargé de convoyer les esclaves guinéens à Cayenne, écrit à propos de la religion des Africains :

Leur culte est tout entier pour les Fétiches, ce sont leurs Dieux, ils les craignent et ne les aiment point, ils les prient pour éviter d'en être maltraités, car ceux qui ont un peu plus d'esprit que les autres, conviennent qu'ils n'en peuvent attendre aucun bien. Ces Fétiches n'ont aucune forme ou figure déterminée ; c'est un os de poulet, une tête sèche d'un singe, une arrête de poisson, un caillou, un noyau de datte, une boule de suif, dans laquelle on a lardé quelques plumes de perroquet, un bout de corne plein de diverses ordures, et mille autres choses semblables³.

Des Marchais, de même que Bosman, parle du culte de ces montagnes, où le tonnerre s'était fait entendre. Mais surtout il remarque un autre élément qui caractérise, aux yeux des Occidentaux, le culte des « fétiches » : les objets de culte, qui servent pour les sortilèges, semblent choisis au hasard.

1. P. Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial (1704-1706), Œuvres diverses*, La Haye, 1737, t. III, 1^{re} Partie, p. 970-971.

2. *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, revue par M. Naar, Paris, Vrin, 1983, p. 194-195.

3. J.-B. Labat, *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, Isles voisines, et Cayenne*, 4 vol., Amsterdam, 1731 (1^{re} éd., Paris, 1730), t. I, p. 296.

*Lafitau : les « sorts » des « sauvages » américains
et les « fétiches » des « nègres » africains*

Absence de symbolisation et de représentation, extériorité du culte, hasard dans le choix des objets-« fétiches » : les préjugés occidentaux tracent les contours d'une religion « primitive ». Le culte des « fétiches » s'annonce comme un cas particulier de cette religion supposée commune aux peuples « sauvages » : il y a conformité des pratiques et des croyances. La comparaison, dans le contexte de ces préjugés, ouvre le passage de la notion de « fétiche » au concept de « fétichisme ».

C'est pourquoi il faut, maintenant, nommer celui qui est considéré comme l'un des pères de la méthode comparative, le jésuite Joseph-François Lafitau. Celui-ci parle de « fétiche » seulement dans une note de *Mœurs des sauvages américains*, mais il y compare directement le « fétiche » des Africains au « manitou » des Américains et au culte des « barbares » de l'île de Formose :

Le *Fétiche* est une espèce de Talisman, ou quelque chose qui répond au *Manitou* des Américains. Ces Nègres Idolâtres de l'Afrique ont des usages bien semblables à ceux qu'on voit répandus dans l'Amérique, surtout dans les choses qui concernent la Religion. On voit encore une même conformité de mœurs parmi quelque Peuples barbares des Indes Orientales avec les Américains ; mais je n'en voit point, où cette conformité soit plus parfaite, qu'elle l'est chez les Barbares de l'Isle Formose au voisinage de la Chine et du Japon¹.

1. J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724 (les citations sont tirées de l'édition en deux tomes), t. I, p. 264, note b. Lafitau tire l'argument du fétiche de G. Loyer, *Relation du Royaume d'Issini, Côte d'Or, pays de Guinée, en*

« Fétiche » et « Manitou » : la conformité d'usages entre les « sauvages » américains et les « nègres » d'Afrique — conformité que Bekker, nous l'avons vu, avait déjà soulignée — se trouve avec Lafitau confirmée. Des « Manitous » et « Fétiches » Rousseau se souviendra au moment d'écrire le quatrième livre de l'*Emile*¹. Et pourtant les auteurs jusqu'ici discutés n'appliquent encore la notion de « fétiche » qu'aux peuples de Guinée : les prémisses de sa généralisation avec le concept de « fétichisme » sont déjà posées, mais les auteurs, tout en mettant en comparaison les différentes pratiques des peuples « sauvages » afin de mieux en relever la conformité, n'en sont pas encore à les unifier dans un même concept, continuant ainsi à les désigner par des noms différents. Si les pratiques chez les anciens et les « sauvages » paraissent conformes entre elles, les objets de culte, qu'ils soient désignés comme « fétiches » ou par d'autres noms, paraissent choisis tout à fait au hasard. Lafitau utilise le mot « sort » pour indiquer les objets qui servent aux Indiens américains de sortilèges contre le malheur. Il faut se souvenir que « fétiche » signifie soit « artificiel », soit, en tant que substantif, « sortilège », terme qui vient du latin *sortilegus*, celui qui lit le sort. L'idée de « sort » pour les Américains correspond à l'idée de « fétiche » pour les Africains.

Le père Garnier avoit entre les mains plusieurs de ces sorts, que les Sauvages qu'il avoit convertis, lui avoient remis. Un jour j'excitai en lui une curiosité qu'il n'avoit

Afrique, Paris, 1714, p. 168. Lafitau, comme Bosman, remarque la ressemblance entre les fétiches africains et ceux des habitants de Formose.

1. J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (1762), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 334.

pas encore eue, et je le priai que nous les examinassions ensemble. Il en avoit une assez grande quantité ; c'étoient des paquets de cheveux entrelassés, des os de serpens, ou d'animaux extraordinaires, des morceaux de fer, ou de cuivre, des figures de pâte, ou de feuilles de bled d'Inde, et plusieurs autres choses semblables qui ne pouvoient avoir par elles-mêmes aucun rapport avec l'effet qu'on s'étoit proposé, et qui ne pouvoient opérer, que par une vertu au-dessus des forces humaines, en conséquence de quelque pacte formel, ou tacite¹.

Lafitau, avant ce qu'écrira Des Marchais à propos des fétiches, relatait des choses analogues à propos des « sorts », et notamment leur caractéristique d'être choisis au hasard en tant qu'objets de culte.

Le « sauvage » devient « primitif »

De ce bref excursus d'auteurs qui ont parlé de « fétiches » — voyageurs, esclavistes ou jésuites, qui ont vu directement les cultes des « sauvages », ou philosophes qui ont eu connaissance, par les voyageurs, de ces cultes —, nous pouvons tirer le tableau suivant :

a / La conformité entre les pratiques des peuples « sauvages » et les pratiques des peuples anciens contient déjà beaucoup d'éléments de systématisation.

b / Cette systématisation, qui a trait à la possibilité de comparer tous les peuples « sauvages » entre eux, va d'ailleurs de pair avec l'idée de la grossièreté des croyances des « sauvages » et des Anciens.

1. J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages*, op. cit., t. 1, p. 383.

c / Cette idée de la grossièreté des croyances « sauvages » et « primitives », si elle reste ancrée dans le discours traditionnel sur les religions païennes, devient par ailleurs essentielle au dessin rationaliste visant à exclure le surnaturel des explications des faits humains et, par conséquent, à l'analyse historique et sociologique. Les cultes païens ne sont pas le résultat de l'action du diable ou de sa faculté d'imiter l'agir de Dieu. De ce point de vue, l'analyse historique des comportements de la nature humaine (et de sa faculté de s'améliorer et de progresser) va s'ouvrir à la réflexion des philosophes. Voilà l'observateur occidental placé au sommet de sa montagne-fétiche, image même de la supériorité de sa civilisation. L'« autre » est son miroir reculé dans le temps.

d / Le « fétiche » ne sort pas encore des limites géographiques de l'Afrique. On constate l'analogie entre les pratiques africaines des « fétiches » et les pratiques des « sauvages » de l'Amérique ou de l'île de Formose, ou entre ces pratiques et celles des Anciens. Il s'agit, de l'avis des observateurs, d'une forme d'idolâtrie propre à la condition la plus primitive.

e / Le « fétiche » est *arbitraire*. Les objets-« fétiches » sont les plus divers : objets naturels ou artificiels qui n'ont aucune relation apparente avec les fonctions que les « sauvages » leur attribuent. On constate seulement que les « fétiches » opposent des prohibitions et offrent des remèdes.

f / Les « fétiches » concernent des pratiques extérieures. Le « fétiche » n'est pas aimé, il est surtout craint. La relation entre les « sauvages » et les « fétiches » est fondée sur les intérêts et sur les besoins.

g / Il y a des « fétiches » particuliers pour chaque individu et des « fétiches » généraux pour la famille, le roi, le pays (Bosman, Des Marchais).

L'observateur occidental parvient à l'idée de la conformité des mœurs et des croyances entre « sauvages » et « sauvages » d'une part et entre « sauvages » et Anciens d'autre part, à partir de deux prémisses : 1 / la supériorité de la civilisation des Blancs ; 2 / la relation philogénétique entre cette civilisation et les civilisations « primitives », dont descend la civilisation occidentale moderne. La conséquence de ces prémisses est une comparaison, où l'« autre », le « sauvage » (homme de la forêt : détermination spatiale), se transforme en « primitif » (homme des premiers temps : détermination temporelle). Ce recul de l'« autre » dans le temps passé devient le signe de son infériorité. Les « sauvages » contemporains ressemblent, dans les mœurs et dans les croyances, aux ancêtres des Européens « civilisés ». Les observateurs occidentaux débattent sur la question de savoir si cette conformité entre les « sauvages » contemporains et les hommes des premiers temps est le résultat d'une dégénérescence ou bien d'un retard de ces peuples « autres » dans la ligne du progrès universel des nations du monde. Nul doute en revanche sur leur condition d'infériorité aussi bien au niveau de la culture et de la civilisation que dans l'organisation économique et politique de leurs sociétés, et dans la vie et les croyances religieuses.

Dans ce contexte, l'assimilation de l'image du « sauvage » à celle du « primitif » devient un élément très important dans le développement de l'idée moderne d'universalité. Cette assimilation d'une image spatiale à une image temporelle est, en effet, l'expression d'un processus d'unification/différen-

tion des hommes, des peuples, des nations, opéré par l'idéologie occidentale moderne. Sur la base du principe d'uniformité de la nature humaine, la différenciation et la hiérarchisation des hommes, des peuples et des nations sont édifiées par le temps — le temps du progrès dans le procès de la civilisation. Les hommes, les peuples, les nations y occupent des stades différents. L'infériorité ou la supériorité d'un peuple ou d'une nation est toute dans la place qu'il occupe sur la ligne de ce temps progressif.

Lafitau : la comparaison

Selon Arnold Van Gennep, le président de Brosses, dans son livre *Du culte des dieux fétiches*, s'est inspiré de Lafitau : « Non seulement il cite ses *Mœurs des sauvages américains* à plusieurs reprises, mais ce sont manifestement l'esprit et la méthode du père jésuite qui ont animé le président. »¹ Or, s'il est vrai que de Brosses, encore que d'une manière plus limitée, reprend les thèmes et les théories de Lafitau, il est cependant nécessaire de préciser les contours de cette influence. Car, si la théorie de de Brosses repose pour une grande part sur celle de Lafitau, néanmoins la généralisation du concept de « fétichisme » devient possible justement à partir de la combinaison des idées de Lafitau avec une théorie de l'histoire et du progrès et avec des hypothèses et des conjectures, qui n'appartiennent pas au père jésuite, à son idéologie, à ses croyances. L'introduction de l'idée de progrès et d'une histoire qui se dé-

1. A. Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique* (5^e série), Paris, Mercure de France, 1914, p. 162.

roule linéairement apporte des changements à la forme de la comparaison projetée par Lafitau.

Il faut alors remarquer non seulement ce qui, venant de Lafitau, est inclus chez de Brosses, mais aussi ce qui en est exclu. En effet, chaque théorie, dans son effort d'organiser les connexions formelles, inclut des éléments, et en exclut nécessairement d'autres. Et c'est bien à partir du problème des exclusions qu'il devient possible de comparer les théories et les méthodes qui se succèdent historiquement. Si nous nous limitions en effet à ne considérer d'une thèse que ce qu'elle inclut et hérite d'une autre, antécédente, nous ferions tout juste une histoire des influences des prédécesseurs sur les successeurs, ce qui ne peut suffire. Certes, une théorie ayant pour but de décrire et expliquer des systèmes de relations humaines doit nécessairement exclure des éléments, afin de délimiter le champ de son analyse. En revanche, l'objet de la recherche historiographique étant d'éclaircir et de comprendre les différences entre des théories ainsi élaborées, celle-ci doit faire porter son attention sur ce que ces théories excluent. Il faut donc considérer la théorie de Lafitau dans son ensemble, c'est-à-dire dans ce qu'il appelle son système, qui est fait non seulement d'une méthode, mais aussi de conjectures et de croyances.

Lafitau, qui vécut au Canada, chez les Hurons et les Iroquois, publia en 1724 *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, ouvrage qui devint un point de repère pour tous les philosophes intéressés par la question des « sauvages », bien qu'il fût durement critiqué par Voltaire¹ et par de

1. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, éd. par R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, t. 1, p. 29-30.

Pauw¹. Goguet, Herder, Ferguson, Kames, Adam Smith, Millar, Robertson citent l'ouvrage de Lafitau, et l'utilisent comme source d'information sur les « sauvages » de l'Amérique du Nord², de même que Charles de Brosses. Il est singulier donc que Morgan, qui plus d'un siècle et demi plus tard écrira des choses analogues à propos du matriarcat, ne connaisse pas l'ouvrage de Lafitau³. Tylor, Frazer, Lubbock, McLennan, Bachofen ont lu Lafitau⁴, mais c'est surtout au xx^e siècle que l'influence du jésuite devient considérable : il est cité non seulement en tant que source de renseignements sur la vie sociale des Indiens américains, mais également pour sa méthode comparative⁵.

1. C. de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, Londres, 1774, t. II, p. 54-55.

2. A.-Y. Goguet, *De l'Origine des Loix, des Arts et des Sciences ; et de leurs progrès chez les anciens Peuples*, 3 tomes, Paris, 1758 ; J.-C. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-1791)*, *Sämtliche Werke*, éd. par B. Suphan, vol. XIII et XIV, Berlin, 1877-1913 (réimpression : Hildesheim, 1967-1968) ; J. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society (1767)*, éd. par D. Forbes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966 ; H. Home (Lord Kames), *Sketches of the History of Man (1774)*, Basil, 1796 ; A. Smith, *Lectures on Jurisprudence (Report 1762-1763)*, éd. par R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein, Oxford, Clarendon Press, 1978 (vol. V de *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*) ; J. Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks (1771)*, in W. C. Lehmann, *John Millar of Glasgow*, Cambridge, University Press, 1960 (réimpression de la 3^e édition, 1779, p. 175-322) ; W. Robertson, *History of America (1777)*, *Works*, vol. VI, London, 1827. Sur l'influence de Lafitau, cf. W. N. Fenton, E. L. Moore, *Introduction to J.-F. Lafitau, Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, Toronto, The Champlain Society, 1974 ; P. Bora, *Il popolo licio nel Mœurs des sauvages américains* di J.-F. Lafitau, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, vol. XVIII, 2, 1988, p. 803-842.

3. W. N. Fenton, E. L. Moore, *Introduction*, *op. cit.*, p. cvii.

4. *Ibid.*, p. cx-cx.

5. A. Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes*, *op. cit.*, p. 12 ; G. Chénard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, 1913, p. 319 s. ; A. Momigliano, *The Place of*

Chez Lafitau la comparaison procède de l'idée que l'origine de l'humanité est unique et qu'il n'existe aucun peuple qui soit athée. Cette idée, opposée aux thèses de Bayle¹, devint la base d'une description systématique des Indiens américains. Fontenelle, on le verra plus loin, propose une méthode comparative organisée sur des prémisses très différentes (il sera question de cette méthode et de ces prémisses au moment de l'exposition de la théorie de de Brosses).

La préoccupation de Lafitau est la correspondance entre ses conjectures sur l'origine des Indiens américains et les textes bibliques. L'idée que Grecs et Indiens américains eurent des ancêtres communs était la prémisses *diachronique* pour l'application de sa méthode comparative. Mais c'est la comparaison qui représente le centre théorique chez Lafitau. Son analyse dépasse les limites d'une description. L'originalité de son apport consiste dans le fait d'avoir organisé et systématisé dans un domaine théorique plus général son expérience chez les Iroquois et chez les Hurons.

Herodotus in the History of Historiography, in Id., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1960 ; A. Métraux, Précurseurs de l'ethnologie en France du xvi^e au xviii^e siècle, *Cahiers d'Histoire mondiale*, VII, 1963, n. 3, p. 721-738 ; M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971 ; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari, Laterza, 1972 ; P. Vidal-Naquet, *Le cru, l'enfant grec et le cuit*, in *Faire de l'histoire*, éd. par J. Le Goff et P. Nora, vol. II, Paris, Gallimard, 1974, p. 137-168 ; W. N. Fenton, E. L. Moore, *Introduction to Lafitau, Customs of the American Indians*, op. cit. ; J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974 ; E. Lemay, Histoire de l'Antiquité et découverte du Nouveau Monde chez les auteurs du xviii^e siècle, *Studies on Voltaire*, 1976, p. 1313-1328 ; J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979 ; M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981 ; M. Duchet, *Le partage des savoirs*, Paris, La Découverte, 1984 ; A. Pagden, *The Fall of natural man*, Cambridge University Press, 2^e éd., 1986.

1. P. Bayle, *Continuations de pensées diverses*, in *Œuvres diverses*, op. cit., III, p. 311 s.

Ainsi que Michèle Duchet l'a remarqué : « Ni narration ni description, il fera des mœurs l'objet d'un discours nouveau, entièrement fondé sur la *comparaison*, seule *raison* du texte. »¹

Le titre de l'ouvrage de Lafitau est *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* et les intentions systématiques sont bien déclarées dans le *Dessein et plan de l'ouvrage* :

Je ne me suis pas contenté de connaître le caractère des Sauvages, et de m'informer de leurs coutumes et de leurs pratiques, j'ai cherché dans ces pratiques et dans ces coutumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée ; j'ai lu avec soin ceux des Auteurs les plus anciens qui ont traité des Mœurs, des Loix, et des Usages des Peuples dont ils avaient quelque connaissance ; j'ai fait la comparaison de ces Mœurs les unes avec les autres, et j'avoué que si les Auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages, les Coutumes des Sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement, et pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les Auteurs anciens².

Chez Lafitau la comparaison est organisée en système :

Quelques-unes de mes conjectures paraîtront légères en elles-mêmes, mais peut-être que réunies ensemble elles feront un tout, dont les parties se soutiendront par les liaisons qu'elles ont entre elles³.

La comparaison devient système parce que l'ensemble des rapports entre les parties devient système. Nous avons vu que chez Lafitau la comparaison systématique est organisée à partir de la prémisses de

1. M. Duchet, *Le partage des savoirs*, op. cit., p. 30.

2. Lafitau, *Mœurs des sauvages*, t. I, p. 3-4.

3. *Ibid.*, p. 4.

l'origine unique de l'humanité et que cette prémisse découle de la narration biblique. Lafitau a élaboré un système où les hommes des premiers temps pouvaient être comparés aux sauvages des espèces éloignées. Le sauvage, comparé au primitif, deviendra primitif¹. Lafitau est diffusionniste. Il a l'idée que les sauvages américains descendent des « Pélasgiens », les ancêtres supposés des Grecs².

A partir de là, il met en rapport Iroquois et Pélasgiens, peuples éloignés dans le temps chronologique, mais proches dans le temps évolutif. La filiation devient la base théorique de l'homogénéisation de l'humanité, dont Lafitau organise la comparaison et identifie les différences. A la *Demonstratio Evangelica* de Pierre-Daniel Huet, où toutes les religions des peuples descendent de Moïse, Lafitau oppose son système³, organisé sur la base des conjectures suivantes :

- a / une religion pure fut donnée aux premiers hommes ;
- b / un culte public existait dès la naissance des premiers peuples ;
- c / la première religion des Pères a été transmise de génération en génération : la religion n'a pas été répandue après le déluge par le peuple égyptien ; la religion existait dès les origines ;
- d / la première religion a été corrompue par l'ignorance et les passions. L'ignorance a inventé des fables grossières pour expliquer les symboles des

1. Cf. M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, op. cit. ; et *Le partage des savoirs*, op. cit.

2. Lafitau, *Mœurs des sauvages*, t. I, chap. II : « De l'origine des peuples de l'Amérique », p. 27-102.

3. *Ibid.*, p. 12-13. Cf. P.-D. Huet, *Demonstratio Evangelica ad serenissima, Delphini, Parisiis*, 1679.

hiéroglyphes (des Indes), dont les hommes avaient oublié l'explication ;

e / malgré l'altération de la vérité originale, il y a une certaine uniformité parmi les fables de tous les peuples.

La force de ces conjectures vient de ce qu'elles sont réunies *systematiquement* en un unique point de vue. Elles se renforcent l'une l'autre du fait de leurs rapports et du fait de l'élément théorique central, c'est-à-dire la « comparaison » — une comparaison qui ne se limite pas à confronter les peuples d'Amérique du Nord avec les peuples des « premiers temps », mais qui concerne tous les peuples de la Terre.

Fontenelle : une autre comparaison

1724 est une date très importante pour la méthode comparative. Au cours de cette année sont en effet publiés les *Mœurs des sauvages* de Lafitau et l'essai *De l'origine des fables* de Fontenelle. L'apport méthodologique et théorique de Lafitau à la comparaison entre « sauvages » contemporains et peuples des premiers temps est, nous l'avons vu, fondamental. Mais tout aussi décisive est la contribution de Fontenelle.

Selon les traditions du Pérou — écrit-il —, l'Ynca Manco Guyna Capac, fils du Soleil, trouva moyen par son éloquence de retirer du fond des forêts les habitants du pays, qui y vivaient à la manière des bêtes, et il les fit vivre sous des lois raisonnables. Orphée en fit autant pour les Grecs, et il était aussi fils du Soleil : ce qui montre que les Grecs furent, pendant un temps, des sauvages aussi bien que les Américains, et qu'ils furent tirés de la barbarie par les mêmes moyens ; et que les imaginations de ces deux peuples si éloignés se sont accordées à croire fils du Soleil ceux qui avaient des talents extraordinaires.

Puisque les Grecs, avec tout leur esprit, lorsqu'ils étaient encore un peuple nouveau, ne pensèrent point plus raisonnablement que les barbares de l'Amérique, qui étaient, selon toutes les apparences, un peuple assez nouveau, lorsqu'ils furent découverts par les Espagnols, il y a sujet de croire que les Américains seraient venus, à la fin, à penser aussi raisonnablement que les Grecs, si on leur en avait laissé le loisir¹.

Si, en général, l'idée de la conformité d'habitudes, de mœurs et de mentalité entre les Américains et les Grecs primitifs est commune à Lafitau et à Fontenelle, en revanche la méthode comparative découle chez l'un et chez l'autre de croyances, hypothèses et points de vue très différents. Lafitau évoque la possibilité méthodologique d'étudier les Grecs primitifs à partir de l'analyse des formes de vie sociale chez les Indiens américains ; Fontenelle va au-delà. Il en vient à dire que, si les Espagnols n'avaient pas arrêté le temps de l'évolution des peuples américains avec la conquête, ces peuples auraient probablement parcouru la même voie évolutive que les Grecs. Il imagine que s'il n'y a pas d'intervention de l'extérieur qui vienne dévier ou arrêter le cours de cette évolution sociale, celle-ci se reproduit en stades essentiellement analogues chez tous les peuples. Fontenelle pense donc que l'ancienneté des peuples peut être mesurée à partir du niveau des sottises que contiennent leurs fables. La comparaison est dans cette idée d'un temps des peuples qui correspondrait aux stades d'évolution de leur esprit. Ces correspondances sont décelées par les fables, qui contiennent les vestiges de faits historiques transformés par la narration. Dans la narration,

1. Fontenelle, *De l'origine des fables*, édition critique par J.-R. Carré, Paris, Alcan, 1932, p. 31-32.

en effet, réalité et imagination, faits et inclination au merveilleux se mêlent. C'est ainsi que, chez les Grecs, peuple plus récent, l'histoire des Phéniciens et des Egyptiens, peuples plus anciens, se transforme en fables. Fontenelle remarque aussi que, lorsque l'écriture a été inventée, les fables purent se répandre d'une nation à l'autre. Cette expansion servit « à enrichir un peuple de toutes les sottises d'un autre ; mais on y gagna que l'incertitude de la tradition fut un peu fixée, que l'amas des fables ne grossit plus tant, et qu'il demeura à peu près dans l'état où l'invention de l'écriture le trouva »¹.

En conclusion, selon Lafitau, les premiers hommes avaient reçu une religion pure qui fut corrompue. Par conséquent, les fables et les mythes seraient les altérations d'un savoir originaire. Leur uniformité s'explique justement à partir de l'idée de l'oubli de ce savoir commun, dont il resterait toutefois des vestiges.

Fontenelle, au contraire, explique cette uniformité à partir du stade qu'auraient atteint les peuples dans leur chemin évolutif. Il voit dans les fables les vestiges d'une vérité historique communiquée d'un peuple plus ancien à un peuple plus jeune.

De ce point de vue, la différence entre Lafitau et Fontenelle est énorme. Le jésuite Lafitau est un voyageur. Son ouvrage est le résultat de son expérience directe chez les Iroquois et les Hurons. Il décrit systématiquement tous les aspects de la vie sociale des Indiens américains, les occupations, la religion, les usages, les systèmes de parenté, la langue, la guerre, l'éducation. Mais il ne s'arrête pas à la description, il organise les faits grâce à des conjec-

1. *Ibid.*, p. 40.

tures, il emploie une méthode de comparaison qui se rapporte à ses croyances religieuses.

Les prémisses de Lafitau sont, en conclusion, au nombre de deux : *a* / il n'existe aucun peuple athée ; *b* / la comparaison entre Iroquois et Grecs primitifs est justifiée sur la base de l'idée diffusionniste, qui dérive de l'histoire biblique de la dispersion des peuples. Dans ce contexte, Lafitau organise la comparaison en un modèle génétique, qui explique la conformité entre les fables grossières des peuples les plus divers par l'idée que celles-ci représentent les vestiges d'une unique et originaire communication divine, ensuite oubliée. L'on peut donc bien, selon Lafitau, retrouver, dans les religions païennes, des vestiges de la religion originaire.

Avec l'idée d'une communication divine originaire et de son oubli par les hommes et les peuples, Lafitau inclut dans son domaine théorique et idéologique l'action de Dieu et du diable, qui peuvent influencer, en termes de temps et de parcours, le chemin des hommes et des peuples vers la vérité révélée. Dans ce contexte, malgré leur unité originaire, s'ouvrent aux peuples des voies différentes pouvant les mener à la dégénérescence comme au perfectionnement.

Fontenelle, au contraire, est un libre penseur, hostile aux opinions fondées sur la tradition, protagoniste de la querelle des Anciens et des Modernes¹, auteur, en 1686, de l'*Histoire des oracles*² et d'un fragment, *Sur l'histoire*, dont dérive l'écrit *De l'origine*

1. Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688), édition critique établie par R. Shackleton à la suite des *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

2. Fontenelle, *Histoire des oracles*, édition critique établie par L. Maignon, Paris, Didier, 1971.

*des fables*¹. Ainsi, à la différence de Lafitau, ne considère-t-il pas la religion comme originaire chez les hommes et les peuples. Son idée, au contraire, est que les hommes et les peuples arrivent aux croyances religieuses à cause de leur ignorance et de leur inclination au merveilleux. Chez Fontenelle, les fables ne sont pas des vestiges d'une vérité divine originaire. Elles représentent les premières et grossières explications des phénomènes de la nature et de la vie.

L'histoire biblique était le point de départ de Lafitau. La nature humaine est celui de Fontenelle.

Selon Fontenelle, les hommes et les peuples, qui se trouvent agir dans les mêmes conditions historiques et sociales, se comportent de la même manière. La nature humaine étant uniforme, les hommes et les peuples ont la faculté et la capacité de progresser dans le temps. Quand un peuple est jeune, c'est de l'inclination au merveilleux que les premiers systèmes grossiers d'explication tirent leur origine. La religion naît au moment où des phénomènes de la nature sont attribués au pouvoir des dieux. Mieux encore, l'origine des croyances religieuses et des premiers systèmes philosophiques² dérive, pense Fontenelle, du rapport entre les hommes primitifs ou sauvages et les *phénomènes irréguliers de la nature*³ :

... la première idée que les hommes prirent de quelque être supérieur, ils la prirent sur des effets extraordinaires,

1. Pour le fragment *Sur l'histoire*, cf. l'édition critique de *L'origine des fables* publiée par Carré, *op. cit.*

2. Fontenelle, *De l'origine des fables*, *op. cit.*, p. 15.

3. Canguilhem soutient, au contraire, que pour Fontenelle les croyances religieuses dérivent de l'uniformité et de la régularité de la nature. Cf. le très important essai de G. Canguilhem, *Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte*, in *Id.*, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, p. 88-89.

et nullement sur l'ordre réglé de l'univers, qu'ils n'étaient point capables de reconnaître ni d'admirer¹.

Les premiers hommes considéraient comme prodige tout ce qui se situait hors de leur expérience très limitée. Ces croyances étaient donc le produit de leur ignorance. Selon Fontenelle, dont le point de vue est centré sur l'idée de l'uniformité de la nature humaine, il n'y a pas de différence entre les hommes primitifs ou sauvages et les hommes modernes. Les uns comme les autres s'efforcent d'organiser l'explication des phénomènes dans les limites de leurs expériences respectives. C'est donc à cause de leur expérience très limitée que les primitifs et les sauvages attribuent aux phénomènes de la nature les intentions et la volonté d'un dieu. Plus précisément : les primitifs et les sauvages, s'agissant des phénomènes irréguliers de la nature, joignent l'image d'un être supérieur, auteur de ces phénomènes, à la représentation du *pouvoir*², c'est-à-dire à la première forme de relation sociale qu'ils connaissent.

De cette philosophie grossière, qui régna nécessairement dans les premiers siècles, sont nés les dieux et les déesses. Il est assez curieux de voir comment l'imagination humaine a enfanté les fausses divinités. Les hommes voyaient bien des choses qu'ils n'eussent pas pu faire : lancer les foudres, exciter les vents, agiter les flots de la mer ; tout cela était beaucoup au-dessus de leur pouvoir³.

Si l'on part de l'idée de croissance et de développement de l'expérience intellectuelle et sociale parmi les peuples et les nations, si l'on imagine des stades dans

1. Fontenelle, *De l'origine des fables*, op. cit., p. 18.

2. *Ibid.*, p. 18.

3. *Ibid.*, p. 17.

cette croissance et ce développement, et si l'on place le pouvoir, en tant que pouvoir physique¹, au premier stade, il devient possible de faire des conjectures sur l'antiquité des croyances, leur succession et leur développement, et donc d'établir une comparaison entre Anciens et sauvages. Selon Fontenelle, il est des temps parallèles à l'intérieur desquels le progrès de chaque peuple est contenu, à moins qu'un élément externe, telle une invasion ou la découverte d'un peuple par un autre, ne vienne en modifier le cours.

L'idée de Fontenelle que la première image des dieux descend des phénomènes irréguliers de la nature marque la différence entre sa théorie et la théorie de Lafitau. La divinisation des phénomènes irréguliers de la nature, qui n'est pour Lafitau qu'un cas particulier de la croyance en des dieux mineurs, devient pour Fontenelle l'explication première de la naissance de toute croyance religieuse.

Hume, l'histoire conjecturale et l'origine de la religion

L'idée que la religion tire son origine de la crainte des hommes primitifs face aux phénomènes irréguliers de la nature trouve sa source dans la pensée ancienne². A partir de Hobbes³, cette idée se répand

1. *Ibid.*, p. 18.

2. Démocrite, in Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX, 24 (Diels-Kranz, 68 A 75) : cf. Démocrite, *Doctrines philosophiques et réflexions morales*, trad. M. Solovine, Paris, Alcan, 1928, p. 109 ; Lucrèce, *De la nature*, V, 1186 s., texte établi et traduit par A. Emont, Paris, Les Belles-Lettres, 1924, p. 255 ; Petronius Arbitr, *Fragment 27* ; Stace, *Tébaïde*, III, 661.

3. Th. Hobbes, *Léviathan* (1651), chap. XII.

parmi les philosophes modernes, de Spinoza à Bayle, de Vico à Boulanger ou à d'Holbach¹.

Dans l'*Histoire naturelle de la religion*, David Hume revient sur l'argument de la crainte des phénomènes irréguliers de la nature pour expliquer l'origine du polythéisme :

... un animal barbare et nécessaire (tel que l'homme à la première origine de la société), pressé par tant de besoins et de passions, n'a pas le loisir d'admirer l'aspect régulier de la nature ou de s'enquérir sur la cause de ces objets auxquels, depuis son enfance, il s'est peu accoutumé. Au contraire, plus la nature lui apparaît régulière et uniforme, c'est-à-dire parfaite, plus il se familiarise avec elle et moins il est porté à la scruter et à l'examiner. Une naissance monstrueuse suscite sa curiosité et lui paraît un prodige. Elle l'alarme par sa nouveauté et immédiatement le fait trembler, le poussant de la sorte à offrir des sacrifices et à faire des prières².

La crainte des phénomènes irréguliers de la nature résultait donc, selon Hume, d'une condition, d'un milieu où les hommes primitifs vivaient pressés par les besoins et les passions. L'idée de l'organisation du *temps* est présente dans ce discours : le temps des hommes primitifs était entièrement sacrifié à la tâche de satisfaire leurs besoins et leurs passions. En conséquence, ils n'avaient pas la possibilité de chercher les causes cachées et réelles de ces phénomènes.

1. P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, LXV ; G. B. Vico, *La scienza nuova* (1744), « Degli elementi », XL ; N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages ou examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, Amsterdam, 1766 ; Holbach, *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, Londres, 1771.

2. D. Hume, *Histoire naturelle de la religion*, éd. par M. Malherbe, Paris, Vrin, 1989, p. 42.

Dans cette condition, dit Hume¹ — et, avec lui, Adam Smith² —, la connaissance humaine de la nature n'est pas orientée vers la contemplation, elle dérive, au contraire, de l'intérêt pour les événements de la vie, elle descend de la crainte et de l'espoir. Tant que les hommes sont contraints de consacrer tout leur temps au problème de la satisfaction des besoins les plus urgents, leur expérience s'arrête évidemment aux limites marquées par ces besoins ; il en va de même, puisqu'elle en découle, de leur idée de la divinité.

D'ailleurs, si « les hommes ont une tendance universelle à concevoir tous les êtres à leur ressemblance et à transférer à tous les objets les qualités auxquelles ils sont habitués et familiarisés et dont ils ont une conscience intime »³, il est évident qu'ils attribuent aux dieux des caractères et des qualités qui correspondent au niveau et aux limites de leur capacité de connaissance. En particulier, ils attribuent aux choses de la nature une volonté et des intentions qui ressemblent à la volonté et aux intentions des hommes, mais avec un pouvoir plus grand.

Cette « absurde » attribution de qualités, qui sont typiquement humaines, aux choses et aux êtres vivants est générale. Les philosophes eux-mêmes, continue Hume poursuivant son analyse, ne peuvent entièrement y échapper lorsqu'ils parlent, relativement à la matière inanimée, de l'horreur du vide, des sympathies, des antipathies et des autres affections de la nature humaine⁴. La même « absurde

1. *Ibid.*, p. 45-47.

2. A. Smith, *Essais philosophiques*, trad. P. Prévost, Paris, 1797, I^{re} Partie, p. 171 s.

3. D. Hume, *Histoire naturelle de la religion*, *op. cit.*, p. 48.

4. *Ibid.*

tendance » se montre « quand nous levons les yeux vers les cieux et que, transférant — trop souvent — des passions et des infirmités humaines à la divinité, nous la représentons jalouse, prête à la vengeance, capricieuse et partielle, en bref identique en tout point à un homme méchant et insensé, si ce n'est dans sa puissance et son autorité supérieures. Il n'y a rien d'étonnant alors à ce que l'humanité, placée dans une ignorance aussi absolue des causes et en même temps si inquiète de sa fortune future, reconnaisse immédiatement qu'elle dépend de puissances invisibles, douées de sentiment et d'intelligence. *Les causes inconnues*, qui occupent sans cesse la pensée, apparaissant toujours sous le même aspect, sont saisies comme étant toutes de la même sorte ou espèce. Et il faut peu de temps pour que nous leur attribuions la pensée, la raison, les passions et parfois même les membres et les formes humaines, afin de les amener à une plus grande ressemblance avec nous-mêmes »¹.

La pression exercée par les besoins et les passions, l'expérience limitée, l'incapacité d'expliquer les causes des phénomènes naturels et des événements de la vie, tous ces éléments constituent le scénario dans lequel Hume voit naître et se développer la religion. L'imaginaire primitif, selon Hume, et selon Fontenelle avant lui, se forme dans les limites de l'expérience des hommes par rapport au milieu qui les environne. Il tient la place de la connaissance positive des phénomènes de la nature, qui sont en conséquence divinisés.

C'est en vertu de ces idées sur la nature humaine que le polythéisme devient, chez Hume, la première

1. *Ibid.*, p. 48-49.

religion des hommes. Et pour appuyer sa thèse sur la naissance de la religion à partir de formes polythéistes, Hume combine les faits avec les conjectures. Il refuse, comme Bayle avant lui, l'universalité des croyances religieuses : « On a découvert quelques nations qui n'entretenaient aucun sentiment de religion, si l'on peut croire les voyageurs et les historiens ; et il n'y a pas deux nations, il n'y a pas guère deux hommes qui se soient accordés avec précision, sur les mêmes sentiments. »¹ La religion ne naît pas d'un instinct naturel comme l'amour de soi, l'affection entre les sexes, l'amour des enfants, la gratitude, le ressentiment. Tous ces instincts se sont montrés partout universels, contrairement à la religion, dont les premiers principes doivent être secondaires². La religion n'est donc pas innée chez les hommes, mais acquise historiquement. Et la première acquisition historique de la croyance religieuse est le polythéisme³. S'il n'y a pas universalité des croyances religieuses innées, il existe en revanche une universalité du polythéisme en tant que croyance religieuse acquise.

C'est un fait incontestable qu'il y a à peu près mille sept cents ans toute l'humanité était polythéiste. Les principes incertains et sceptiques de quelques philosophes ou le théisme d'une ou deux nations, théisme qui n'était pas non plus entièrement pur, ne constituent pas une objection valable à cet égard. Contemplez donc le clair témoignage de l'histoire. Plus nous remontons dans l'Antiquité, plus nous trouvons l'humanité plongée dans le poly-

1. *Ibid.*, p. 39.

2. *Ibid.*, p. 39-40.

3. Sur le polythéisme, cf. *L'impensable polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*. Textes rassemblés et présentés par F. Schmidt, Paris, Edition des Archives contemporaines, 1988.

théisme. Aucune marque, aucun symptôme d'une religion plus parfaite. Les plus anciens registres de la race humaine nous présentent encore ce système comme la croyance établie et populaire. Le nord, le sud, l'est et l'ouest rendent un témoignage unanime en faveur du même fait. Que pouvons-nous opposer à une évidence aussi entière ?

En déclarant que des peuples athées ont existé et donc que les croyances religieuses sont des produits de l'histoire, Hume inscrit la religion dans l'histoire de la société et de la civilisation. Et historiquement, la religion la plus primitive est, à son avis, le polythéisme. Hume renverse ainsi la thèse jusqu'alors dominante qui identifiait la première religion de l'humanité au monothéisme. Une thèse que Voltaire proposera encore, en 1764, justement contre Hume, mais, remarquons-le, dans le contexte nouveau — le même que celui de Hume — d'une théorie psychologique de la nature humaine².

Il apparaît — dit Hume — aussi loin que l'écriture ou l'histoire remonte, que l'humanité de l'Antiquité fut universellement polythéiste. Affirmerons-nous que dans des temps plus anciens encore, avant la connaissance des lettres ou la découverte des arts et des sciences, les hommes entretenaient les principes du pur théisme ? C'est-à-dire qu'ignorants et barbares ils découvrirent la vérité, mais qu'ils tombèrent dans l'erreur, dès qu'ils acquirent connaissance et culture ?

Mais cette affirmation contredit non seulement toute apparence de probabilité mais aussi notre expérience ac-

1. D. Hume, *Histoire naturelle de la religion*, op. cit., p. 40.

2. Cf. *Dictionnaire philosophique*, « Religion ». Une critique de l'*Histoire naturelle de la religion* se trouve dans le troisième tome des *Œuvres philosophiques* de Hume, Amsterdam, 1759 : *Examen de l'histoire naturelle de la religion*.

tuelle des principes et des opinions des nations barbares. Les tribus sauvages d'Amérique, d'Afrique et d'Asie sont toute idolâtres. Nulle exception à cette règle¹.

Ces faits et ces témoignages s'accordent avec l'idée « du progrès naturel de la pensée humaine »². Pouvons-nous imaginer, continue Hume dans son argumentation, que les hommes habitèrent des palais avant d'habiter des huttes, ou étudièrent la géométrie avant l'agriculture ? « L'esprit s'élève progressivement de l'inférieur au supérieur. »³

De même Adam Smith, après avoir analysé l'origine du polythéisme d'une façon proche de celle de David Hume, dit que la philosophie est née au moment où les hommes, n'étant plus soumis à la pression des besoins les plus urgents, vivaient dans l'ordre et la sécurité économiques. Ils avaient ainsi le temps de contempler la nature pour en découvrir les principes cachés⁴.

Dans l'« histoire conjecturale » de Hume et de Smith⁵, il faut distinguer au moins deux aspects importants : d'une part, le parallèle entre les conditions sociales et le développement de la pensée ; d'autre part, la critique de l'idée de dessein et de providence, critique fondée sur le « progrès naturel » de l'esprit, et qui n'applique plus l'intentionnalité humaine aux événements et aux objets de la nature, ni ne la transfère à la volonté des dieux.

Le rapport entre les phénomènes irréguliers de la

1. *Histoire naturelle de la religion*, p. 41.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. A. Smith, *Essais philosophiques*, *op. cit.*, p. 171 s.

5. Cf. D. Stewart, *Précis de la vie et des écrits d'Adam Smith*, in A. Smith, *Essais philosophiques*, *op. cit.*, I^{re} Partie, p. 55-56.

nature et l'origine polythéiste de la religion élimine donc la question de l'idolâtrie, fût-elle considérée comme dégénérescence d'un monothéisme original ou bien comme substitution des dieux à leurs images, des représentants aux représentés. Le terme *polythéisme*, utilisé par Philon d'Alexandrie, est repris, au XVII^e siècle, par Cudworth¹. Celui-ci, bien que soutenant la thèse innéiste de la croyance originale en un dieu unique, va contribuer, par l'analyse du terme polythéiste, qu'il emprunte à Philon, à modifier le cours des réflexions sur l'histoire des religions. Le centre de la réflexion n'est plus l'adoration des idoles (c'est-à-dire un culte des images en tant que substitut de la croyance originale en un dieu unique), mais *la croyance en tant que problème de la connaissance humaine*. En refusant l'innéisme et en tournant son regard du côté du rapport entre les hommes primitifs et les phénomènes irréguliers de la nature, Hume prenait parti pour le polythéisme en tant que croyance religieuse primordiale. Le polythéisme devenait ainsi l'expression de la forme grossière de l'expérience, qui pouvait être organisée par des hommes en proie aux besoins et aux passions.

Chez Hume il est question surtout d'événements et non d'objets. Les croyances primitives naissent à cause des événements extraordinaires ; les objets, en tant qu'objets de culte, représentent ce qui résulte de la naissance de ces croyances. Hume parle soit de polythéisme soit d'idolâtrie, mais le mot décisif reste, certainement, celui de polythéisme².

1. Cf. F. Schmidt, *Les polythéismes : dégénérescence ou progrès*, in *L'impensable polythéisme*, op. cit., p. 25-27.

2. Dans l'édition de 1777, la dernière qui ait été revue par Hume lui-même, mais qui fut publiée de façon posthume, le mot *polythéisme* se substitue à *idolâtrie*.

Le fétichisme : l'invention de Charles de Brosses

Détermination du concept

Le président de l'Assemblée de Dijon Charles de Brosses, l'auteur bien connu des *Lettres familières sur l'Italie*¹ et du *Traité sur la formation mécanique des langues* — dont Turgot s'est inspiré pour écrire l'article « Etymologie » de l'*Encyclopédie*² —, avait fait paraître en 1756 une *Histoire des navigations aux Terres Australes*, un ouvrage en deux tomes, où il avait recueilli et résumé les récits de voyages écrits par les capitaines qui avaient visité et décrit ces mêmes Terres australes du début du xvii^e siècle au milieu du xviii^e siècle.

Dans cet ouvrage de Brosses remarque à plusieurs reprises que les progrès effectivement accomplis par quelques-uns des peuples anciens démontrent que *tous* les peuples peuvent progresser de la même façon. Cette idée est en réalité l'expression d'une idéologie colonialiste, très bien éclairée par un passage

1. Ch. de Brosses, *Lettres familières sur l'Italie*, par Y. Bezard, 2 vol., Paris, Firmin-Didot, 1931. Sur les *Lettres*, cf. les essais de E. Cagianò et E. Kanceff dans *Charles de Brosses, 1777-1977*, actes du Colloque de Dijon, 3-7 mai 1977, textes recueillis par J.-C. Garreta, Genève, Slatkine, 1981, respectivement p. 15-34 et p. 35-46.

2. Ch. de Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*, 2 vol., Paris, 1765. Sur Turgot et l'article « Etymologie », cf. F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, p. 184. Sur le *Traité*, cf. les écrits de S. Auroux, D. Droixhe, C. Porset dans *Charles de Brosses, 1777-1977*, *op. cit.*, respectivement p. 187-200, p. 201-203, p. 209-218 ; G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973.

du deuxième tome de cet ouvrage. De Brosses y écrit, en effet, que tous les peuples peuvent être disciplinés, et sont donc capables de recevoir une éducation et de progresser¹. Ils sont ainsi les objets passifs d'une manipulation pédagogique.

Quelques pages plus loin, de Brosses utilise, pour la première fois, le terme « fétichisme ». Il le fait, c'est important, dans un contexte de comparaison. Il écrit que le peuple de Manille est plus ancien que celui des autres colonies étrangères du pays, qui l'a repoussé parmi les rochers et les forêts inaccessibles, où il est resté isolé. Il s'agit d'hommes de race noire, qui adorent « des pierres rondes, des troncs d'arbres et divers autres espèces de *fétiches*, ainsi que les nègres africains »². Ils ont de plus en commun avec les peuples les plus anciens le « culte des Boctyles qui est une espèce de *fétichisme*, semblable à celui des sauvages modernes »³.

Les fétiches des « nègres » de Manille sont donc semblables non seulement aux fétiches des « nègres africains », mais aussi à ceux des cultes des peuples les plus anciens. Nous trouvons là tous les éléments de la doctrine de Lafitau : les éléments de la comparaison,

1. Ch. de Brosses, *Histoire des navigations aux Terres Australes, contenant ce que l'on sçait des mœurs et des productions des Contrées découvertes jusqu'à ce jour ; et où il est traité de l'utilité d'y faire de plus amples découvertes, et des moyens d'y former un établissement*, 2 tomes, Paris, 1756, t. II, p. 372.

2. *Ibid.*, t. II, p. 377.

3. *Ibid.* Sur les « Boctyles », voir ci-dessous. De Brosses dit qu'il a fait voir « ailleurs » la ressemblance entre le culte des Boctyles et le « fétichisme » des sauvages modernes. Il existe, donc, un texte antérieur à l'*Histoire des navigations*, où de Brosses utilise le terme « fétichisme ». Mais ce texte n'a pas été identifié : cf. M. David, *Histoire des religions et philosophie au xviii^e siècle* : le président de Brosses, David Hume et Diderot, *Revue philosophique*, n° 2, 1974, p. 156 ; Le président de Brosses historien des religions et philosophe, *Ch. de Brosses, 1777-1977, op. cit.*, p. 130.

dans l'espace et dans le temps, entre peuples « sauvages » contemporains et peuples des premiers temps.

Un an après la publication de l'*Histoire des navigations aux Terres Australes*, Charles de Brosses lit à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sa dissertation sur les « Dieux fétiches »¹, et en 1760 il fait paraître, anonymement, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Ce texte est fondamental pour l'invention du concept de fétichisme, concept que l'on retrouvera ensuite dans tous les autres ouvrages de de Brosses. Dans le *Traité sur la formation mécanique des langues*, de Brosses dit que « la science étymologique est la vraie clef de l'histoire ancienne »² et, tout de suite après, à propos des dieux *Cabires*, dont le culte consistait dans l'adoration du soleil « sous la figure du feu », il remarque, en répétant la thèse fondamentale du *Culte des dieux fétiches*, que « tout l'ancien monde a été partagé entre cette religion *sabéenne*, et le culte plus grossier de certaines divinités matérielles, animées ou inanimées, tels qu'un animal, un arbre, un lac, etc., culte assez semblable à celui que les peuples nègres rendent à leurs *Fétiches*, dont on nous a depuis peu donné l'histoire »³. A nouveau dans l'*Histoire de la République romaine* de Brosses parle des *Cabires* de l'île de Samothrace et des fétiches des peuples africains⁴. Mais c'est à l'ouvrage *Du culte*

1. Cf. M. David, *Histoire des religions...*, *op. cit.*, p. 146 s. ; Le président de Brosses..., *op. cit.*, p. 132.

2. Ch de Brosses, *Traité sur la formation mécanique des langues*, Paris, 1765, t. I, p. 93.

3. *Ibid.*

4. Ch. de Brosses, *Histoire de la République romaine*, Dijon, 1777, II, p. 532, n. 3 (de p. 531).

des dieux fétiches qu'il faut se rapporter pour une analyse de l'invention du concept de fétichisme en tant que concept anthropologique.

L'impression que l'on peut tirer du titre de l'ouvrage brossien sur le fétichisme est que la comparaison reste limitée à l'Égypte ancienne et à la « Nigritie » moderne. En fait, de Brosses l'étend à tous les peuples « sauvages » contemporains et à tous les peuples anciens¹. Selon de Brosses, les opinions dogmatiques et les rites pratiques des premiers temps « roulent, ou sur le culte des astres, connu sous le nom de sabéisme, ou sur le culte peut-être non moins ancien de certains objets terrestres et matériels appelés *Fétiches* chez les nègres africains, parmi lesquels ce culte subsiste, et que par cette raison j'appellerai *Fétichisme* »². De Brosses opte pour le terme « fétichisme » et s'en explique ainsi :

Je demande que l'on me permette de me servir habituellement de cette expression : et quoique dans sa signification propre, elle se rapporte en particulier à la croyance des Nègres de l'Afrique, j'avertis d'avance que je compte en faire également usage en parlant de toute autre nation quelconque, chez qui les objets du culte sont des animaux, ou des êtres inanimés que l'on divinise ; même en parlant quelquefois de certains peuples pour qui les objets de cette espèce sont moins des Dieux proprement dits, que des choses douées d'une vertu divine, des oracles, des amulettes, et des talismans préservatifs³.

1. Cf. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, op. cit., p. 241 et 256.

2. *Du culte des dieux fétiches*, éd. cit., p. 11. Il faut remarquer en passant que de Brosses attribue ici aux « nègres africains » le terme « Fétiche ». Mais, un peu plus loin (p. 15), il affirme que « Fétiche » dérive de *Feitiço*, mot portugais auquel il attribue une racine latine erronée.

3. *Du culte des dieux fétiches*, p. 11.

Dans la théorie brossienne de la religion, le sa-béisme et le fétichisme sont plus primitifs que l'idolâtrie¹. Et surtout ces formes de croyances sont différentes de l'adoration des hommes déifiés, qui est, à son tour, une forme primordiale d'idolâtrie². D'autre part, le culte égyptien des animaux est commun à plusieurs peuples anciens³. En général, donc, il s'agit d'opérer une classification, en plaçant le culte des choses inanimées et des êtres animés au premier stade de la religion, donc en plaçant le fétichisme avant la déification des hommes et l'idolâtrie.

Comme Madeleine David l'a bien relevé, cette classification brossienne contient des éléments neufs. Le culte des pierres représente son point de départ : « Bien que les animaux sacrés d'Égypte, dit Madeleine David, soient ici au premier plan, une lecture attentive atteste l'importance première du culte des pierres pour l'élaboration de l'idée de fétichisme. »⁴ Et le terme d'« idolâtrie », « vague sous la plume de Hume et d'autres, s'éclaire dans les *Dieux fétiches*, du fait qu'il s'applique exclusivement à des objets figurés de dimensions variées, supportant un culte »⁵.

Ce culte des choses inanimées et animées, que de Brosses a proposé d'appeler « fétichisme », en tant que forme primordiale de la religion, a pour origine

1. *Ibid.*, p. 12. Sur les théories classificatoires des formes de religion, cf. F. Schmidt, *Les polythéismes*, *op. cit.* ; C. Bernard-S. Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.

2. Sur l'idolâtrie, cf. M. David, Les idées du xviii^e siècle sur l'idolâtrie, et les audaces de David Hume et du président de Brosses, *Numen*, XXIV, fasc. 2, August 1977, p. 81-94 ; C. Bernard-S. Gruzinski, *De l'idolâtrie*, *op. cit.*

3. *Du culte des dieux fétiches*, p. 13.

4. M. David, Les idées du xviii^e siècle..., *op. cit.*, p. 91.

5. *Ibid.*, p. 92.

l'ignorance et la crainte¹. De Brosses reste donc sous cet aspect dans la ligne théorique qui partant de Démocrite va, nous l'avons vu, jusqu'à Hume et au-delà.

Mais, si le fétichisme représente le premier stade de l'évolution des croyances et des pratiques religieuses, il faut expliquer pourquoi les « sauvages » contemporains en sont restés là et pourquoi au contraire d'autres peuples en sont sortis. L'explication de de Brosses est à ce propos très ambiguë sauf sur un point : la « race choisie » n'a pas connu le stade du fétichisme. Il dit en effet :

A l'exception de la race choisie, il n'y a aucune nation qui n'ait été dans cet état, si l'on ne les considère que du moment où l'on voit le souvenir de la Révélation Divine tout à fait éteint parmi elles².

A ces considérations s'en ajoutent d'autres pouvant faire penser à une adhésion de de Brosses aux thèses de la dégénérescence : thèses soutenues, rappelons-le, par Lafitau et plaçant à l'origine des croyances religieuses le monothéisme dégénéré et corrompu par la suite. Ainsi de Brosses remarque-t-il :

Le genre humain avait d'abord reçu de Dieu même des instructions immédiates conformes à l'intelligence dont sa bonté avait doué les hommes. Il est si étonnant de les voir ensuite tombés dans un état de stupidité brute, qu'on ne peut guère s'empêcher de le regarder comme une juste et surnaturelle punition de l'oubli dont ils s'étaient rendus coupables envers la main bienfaitrice qui les avait créés³.

Il semblerait toutefois s'agir plutôt d'une argumentation traditionnelle probablement dictée par la

1. *Du culte des dieux fétiches*, p. 13.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 13-14.

prudence. De Brosses en effet ne parle pas d'une vérité donnée de Dieu aux hommes, mais d'instructions conformes à l'intelligence de ceux-ci et dont ils n'ont pas été capables, pour la plupart d'entre eux, de profiter. Il faut, par conséquent, conclure que la condition de stupidité où les hommes sont plongés est l'effet de la punition divine. On peut dire qu'il ne s'agit pas d'une thèse fondée directement sur l'Écriture, mais d'une conjecture sur l'histoire de la religion qui justifie la plausibilité d'une telle thèse. D'un autre côté, comment expliquer le fait que certaines nations soient restées au stade du fétichisme, tandis que d'autres, qui étaient passés par cette forme de religion et de culte, l'ont surmonté ? De Brosses, à propos de cette question, se garde d'évoquer l'intervention divine. Il dit qu'« une partie des nations sont restées jusqu'à ce jour dans cet état informe : leurs mœurs, leurs idées, leurs raisonnements, leurs pratiques sont celles des enfants. Les autres, après y être passés, en sont sorties plus tôt ou plus tard par l'exemple, l'éducation et l'exercice de leurs facultés »¹. Si quelques nations sont restées au stade du fétichisme, ce n'est donc pas à cause de la punition divine, mais à cause de l'isolement qui les empêche d'apprendre à travers l'exemple d'autrui. Dans *l'Histoire des navigations*, nous l'avons vu, de Brosses avait parlé des « nègres » de Manille qui étaient restés fétichistes à cause de leur isolement. Dans les *Dieux fétiches* cette considération est généralisée : une nation isolée, quelle qu'elle soit, ne pouvant de ce fait recevoir d'éducation, ne peut pas développer ses facultés. D'ailleurs dans *l'Histoire des navigations* de Brosses avait déjà remarqué que

1. *Ibid.*, p. 14.

tous les peuples peuvent apprendre à développer leurs facultés. Le président de l'Assemblée de Dijon était bien disposé, de par l'idéologie coloniale, à croire en la possibilité du progrès des peuples. Confiance qu'accompagnait la certitude naïve de la stupidité brutale des peuples restés au stade du fétichisme.

Une théorie de la pensée primitive

Selon de Brösses, les mêmes actions dérivent du même principe : c'est l'idée générale qui soutient toute la comparaison entre « sauvages » modernes et peuples des premiers temps.

Après avoir exposé quel est le Fétichisme actuel des Nations modernes, j'en ferai la comparaison avec celui des anciens peuples ; et ce parallèle nous conduisant naturellement à juger que les mêmes actions ont le même principe, nous fera voir assez clairement que tous ces peuples avoient là-dessus la même façon de penser, puisqu'ils ont eu la même façon d'agir, qui en est une conséquence¹.

Nous trouvons donc, chez de Brösses, encore que sous forme d'une simple énonciation de principe, une théorie de la pensée primitive, dont il fait dériver, comme Fontenelle avant lui, sa méthode comparative. Dans la première section de son ouvrage, de Brösses décrit le fétichisme des « nègres » contemporains et des autres nations « sauvages »². En comparant ces diverses nations, de l'Amérique à la Laponie, après avoir parlé de la nation de l'Ethio-

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 15.

pie, il en vient à considérer la forme de culte propre au Yucatan :

Un autre pays [le Yucatan] bien éloigné de celui-ci [l'Éthiopie] nous fournit un exemple de la manière dont les Sauvages font choix de leur Divinité, et nous prouve en même temps combien ce culte ridicule, répandu si loin et commun à des peuples entre lesquels il n'y a eu aucune communication d'idées, tombe facilement dans la pensée des hommes grossiers¹.

Les mêmes actions ont les mêmes principes : il n'y a pas besoin de communication, ni de diffusion d'idées pour « tomber » dans le fétichisme. C'est la pensée primitive qui, dans l'isolement, produit, chez des nations « sauvages » diverses et éloignées, des croyances grossières semblables. De Brosses est dans la ligne théorique de Fontenelle. Lafitau, au contraire, était diffusionniste : il pensait que des croyances grossières semblables chez des nations différentes étaient la conséquence d'une communication d'un peuple à un autre. Pour le jésuite Lafitau la croyance religieuse ne naît pas directement de la pensée primitive des hommes, mais elle est au contraire le résultat d'une révélation divine originaire. Et les croyances grossières sont la conséquence d'un oubli et de la dégénérescence.

Par contre, de Brosses, dans le contexte d'une théorie de la pensée primitive et de la ressemblance des cultes et croyances chez des peuples qui n'ont pas de communication entre eux, introduit, en discutant du fétichisme des peuples de l'Antiquité, un élément très important. Il s'agit du passage d'une détermination spatiale à une détermination temporelle du culte fêti-

1. *Ibid.*, p. 27.

chiste en tant que culte universel chez les peuples « primitifs ». Dans la deuxième section de l'ouvrage, où de Brosses parle du « fétichisme des anciens peuples comparé à celui des modernes »¹, à propos des Egyptiens, le peuple le plus ancien qui pratique le culte des fétiches, il remarque :

Il est naturel en effet qu'une opinion qui se trouve répandue dans tous les climats barbares, le soit de même dans tous les siècles de barbarie²

La projection du fétichisme dans le temps passé dérive donc de la constatation de l'universalité de ce culte chez les « sauvages » contemporains. La théorie de la pensée primitive présuppose l'idée que les hommes qui se trouvent au même niveau du développement social produisent les mêmes pensées et pratiquent les mêmes actions. C'est sur la base de ces prémisses qu'après avoir constaté l'universalité du culte fétichiste dans l'espace, c'est-à-dire chez les peuples « sauvages » contemporains, l'on peut conclure que cette universalité a existé dans le temps. La théorie de la pensée primitive suppose que les « sauvages » contemporains sont des témoins de ce qui se passait pendant les premiers temps de l'humanité.

A ce propos, un peu plus d'un siècle plus tard, Edward Burnett Tylor, qui connaissait très bien le livre de de Brosses, parlera de « survivances »³. La géné-

1. *Ibid.*, p. 39 s.

2. *Ibid.*

3. E. B. Tylor, *La civilisation primitive*, trad. P. Brunet, Paris, 1876, t. II, p. 186 s. Ce livre de Tylor porte en épigraphe la considération finale du livre de de Brosses. Sur la notion de « survivance » chez Tylor, cf. M. T. Hodgen, *The Doctrine of Survivals*, London, Allenson & Co, 1936, p. 36 s. Sur la question théorique de la « survivance », cf. les considérations de M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983, p. 20.

ralisation brossienne du concept de fétichisme en tant que pratique universelle dans l'espace et dans le temps, procède donc, en dernière analyse, de sa théorie de la pensée primitive.

Les preuves tirées du raisonnement nous auraient indiqué... ce que nous montrent ici les preuves de fait : savoir que l'Égypte avait été sauvage ainsi que tant d'autres contrées. Les preuves de fait qui nous la montrent adorant des animaux et des végétaux, en un mot ce que j'appelle *Fétichiste*, ne sont pas moins nombreuses que précises. Mais puisque les mœurs, le culte et les actions des Égyptiens ont été à peu près les mêmes que ceux des Nègres et des Américains, n'est-il pas bien naturel d'en conclure qu'ils ont aussi tous agi en vertu d'une façon de penser à peu près uniforme, et de juger que c'est là tout le mystère d'une énigme dont on a si longtemps cherché le mot, pour en avoir conçu une trop belle idée, faute de s'être avisé de ce parallèle facile à faire des mœurs antiques avec les modernes¹ ?

Ce discours sur la pensée primitive s'appuie sur l'idée de son développement et de son progrès. De plus, l'hypothèse d'une correspondance entre la pensée et la société, dans les stades du progrès humain, est à l'origine de la réflexion sur la naissance de la religion et à la base de la recherche des cultes primordiaux correspondant à la primordialité de la pensée humaine. La différenciation des cultes et des formes de religion est organisée selon une classification diachronique. Dans cette classification le fétichisme précède le culte des héros et l'érection des statues : cela correspond à l'idée du développement de la pensée humaine, qui avance du degré zéro de

1. *Du culte des dieux fétiches*, p. 43-44.

ses facultés¹ — le niveau des peuples les plus primitifs — au degré le plus élevé, le niveau des peuples civilisés.

Encore à propos des Egyptiens, de Brosses remarque l'antériorité du fétichisme et du sabéisme :

Le Fétichisme et le Sabéisme étaient alors les deux seules Religions reçues en Egypte... L'érection des statues de figure humaine y était rarement d'usage, ou même n'avait pas encore lieu, non plus que l'idolâtrie des hommes déifiés ; à laquelle, pour le remarquer en passant, l'Egypte n'a presque pas été sujette, et qui n'a pareillement aucun cours en Nigritie².

Fétichisme et sabéisme précèdent l'idolâtrie³, le culte des héros, l'érection des statues. Le fétichisme est, selon de Brosses, le degré le plus bas du développement de la faculté symbolique de représentation chez les hommes. Il s'agit du stade où le choix des objets ne correspond pas à la reproduction de figures ou d'images assumant la fonction de représenter des dieux, mais exprime la satisfaction du besoin de leur adoration directe. Il s'agit donc, à ce degré des facultés humaines, de la divinisation directe des objets. Le choix arbitraire des fétiches, dont les voyageurs avaient parlé, devient chez de Brosses, dans le tableau d'une théorie évolutive de la pensée humaine, l'expression d'une manière primitive et

1. Dans ce contexte, comme Hume (*Histoire naturelle de la religion*, op. cit., p. 39), de Brosses place les peuples athées au degré zéro du progrès de la religion (*Du culte des dieux fétiches*, p. 103).

2. *Du culte des dieux fétiches*, p. 57.

3. *Ibid.*, p. 36. Sur la question fétichisme-polythéisme-idolâtrie, cf. F. Schmidt, *Les polythéismes*, op. cit., et G. Gliozzi, *Les apôtres du Nouveau Monde : monothéisme et idolâtrie entre révélation et fétichisme*, in *L'impensable polythéisme*, op. cit. ; C. Bernard-S. Gruzinski, *De l'idolâtrie*, op. cit.

grossière d'utiliser les facultés. La divinisation et l'adoration directe des objets, choisis arbitrairement aux yeux des observateurs occidentaux, signalent justement que les hommes se trouvent au degré zéro de leur capacité de représentation. Nous sommes ici presque au cœur de ce que Marcel Mauss appellera « un immense malentendu entre deux civilisations, l'africaine et l'européenne »¹ : la théorie du progrès de la pensée humaine suppose un stade grossier et primordial de l'humanité (dont les peuples sauvages fétichistes seraient le document vivant), où il n'y aurait aucune capacité de distinguer la chose et sa représentation. Or, il s'agit d'un stade fictif, existant seulement dans les constructions idéologiques et épistémologiques qui armaient les esprits des Occidentaux confrontés à la vision de l'autre.

Le fétichisme dans les temps les plus reculés

Dans l'*Histoire des navigations*, de Brosses avait parlé des « Boetyles » (pierres divinisées qui étaient l'objet d'un culte si ancien que le mythique historien Phénicien, Sanchoniathon, en avait fait Uranos le premier instituteur)². De Brosses reprenait ainsi les fragments du Phénicien Sanchoniathon, qu'Eusèbe de Césarée avait dit avoir tirés à son tour de la traduction de Philon de Byblos. L'origine de ces fragments, leur ancienneté et leur authenticité furent (et sont encore aujourd'hui) l'objet de maintes conjectures et opinions différentes. Selon Pierre-Daniel

1. Sur Mauss et l'« immense malentendu », voir p. 116 et s.

2. Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, I, 10 ; cf. *Du culte des dieux fétiches*, p. 66.

Huet et Samuel Bochart, par exemple, les « boetyles » descendaient de la pierre que Jacob avait consacrée après un songe mystérieux et qu'il avait appelé *Beth-el*, c'est-à-dire *demeure de Dieu*. Etienne Fourmont refusa cette conjecture de Huet et de Bochart ; car il pensait que les « boetyles » étaient antérieurs à la pierre de Jacob. Warburton, Van Dale, Voltaire, Court de Gebelin, entre autres, ont discuté des fragments de Sanchoniathon¹. De Brosses, pour sa part, recherche ces « boetyles », ces « pierres graissées »² dans toute la mythologie ancienne. En effet partout, aussi bien chez les Egyptiens que chez les Syriens, chez les Chaldéens ou chez les Perses, et même chez les Hébreux, de Brosses trouve des traces de ces pierres et de leur adoration. Bien que les mythes de ces peuples soient très divers, ils témoignent tous de la primordialité du culte fétichiste.

On y voit qu'ils ont tous écrit les traditions reçues chez eux, et à peu près sur le même fonds d'idée ; si ce n'est que la vérité, qui se retrouve pure chez les Hébreux, est souvent omise ou défigurée chez les nations voisines. Mais quant au détail des circonstances ils ne s'accordent plus, ce qui est très naturel. La même chose n'arrive-t-elle pas dans les histoires de faits récents qui conviennent en-

1. Cf. Eusèbe de Césarée, *Praeparatio Evangelica*, I, 9-10 ; P.-D. Huet, *op. cit.*, IV, II, 2, p. 42-43 ; S. Bochart, *Geographia Sacra seu Phaleg et Canaan* (1746), Ludgurni Batavorum, 1707², II, II, p. 703-712 ; A. Van Dale, *Dissertatio super Sanchoniatone*, in *Dissertatio super Aristeo*, Amsterdam, 1705, p. 472-506 ; W. Warburton, *The Divine Legation*, vol. I, London, 1738, p. 153 ; E. Fourmont, *Réflexions sur l'Origine, l'Histoire et la Succession des Anciens Peuples*, t. I, Paris, 1747², p. 162-165 ; Voltaire, *Essai sur les mœurs*, *op. cit.*, vol. I, p. 46-50 ; Court de Gebelin, *Monde primitif*, Paris, 1773, p. 1 s. Pour une discussion contemporaine, cf. L. Troiani, *L'opera storiografica di Filone di Byblos*, Pisa, Goliardica, 1974 ; S. E. Loewenstamm, *Sanchuniaton, Pauly-Wissowa*, Suppl. XIV, Munich, 1974 ; A. Momigliano, *Interpretazioni minime*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, série III, X, 4, 1980.

2. *Du culte des dieux fétiches*, p. 73.

semble sur le fonds des événements ? Rien de plus vain que les efforts et les suppositions qu'on voudra faire pour mettre une conformité totale entre les opinions de l'Antiquité. Chaque pays a ses fables propres, qui ne sont pas celles d'une autre contrée, et qu'il faut lui laisser¹.

Malgré donc la diversité des fables dans leur détail, le fonds est commun. Ayant d'abord analysé les témoignages du culte fétichiste chez les peuples orientaux, de Brosses parle des peuples civilisés.

Après avoir vu cette espèce de croyance si bien établie dans l'Orient, même parmi des peuples civilisés, chez qui les arts et la Philosophie fleurissaient, et dont les premiers siècles de barbarie ont presque échappé à l'histoire, serions-nous surpris de la trouver dans la Grèce, dont nous connoissons jusqu'à l'enfance ? Il ne faut pas se faire une autre idée des Pélasges sauvages qui l'habitèrent jusqu'au temps où elle fut découverte et peuplée par les Navigateurs orientaux, que celle qu'on a des Braziliens ou des Algonkins².

Dans sa théorie du *primum movens* des croyances et des pratiques religieuses, de Brosses reprend la comparaison que Lafitau avait faite entre Indiens et Grecs anciens, entre les Algonkins d'une part et les Pélasgiens de l'autre. L'intention de de Brosses est d'opérer une distinction entre le fétichisme et l'idolâtrie sur la base de l'idée d'une évolution graduelle de la faculté humaine de représenter et de symboliser. En s'appuyant sur Hérodote, de Brosses remarque « que la Grèce donna dans la suite à ses vieux "boetyles" les noms des dieux étrangers ; que les pierres et les autres fétiches animaux ne représentaient rien, et qu'elles étaient di-

1. *Ibid.*, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 78.

vines de leur propre divinité »¹. Il s'agit de l'élément caractéristique, selon de Brosses, du fétichisme en tant que culte primordial, correspondant au degré zéro de la faculté humaine de représentation et de symbolisation, à savoir la divinisation directe des objets. Ceux-ci sont divins de leur propre divinité. Ils ne représentent rien. La religion de la Grèce ancienne trouve là son origine, parmi les « boetyles » des hommes primitifs.

Le fétichisme avant le polythéisme

Dans la théorie brossienne le fétichisme, qui se trouve à l'origine de toutes les croyances religieuses, est déterminé par l'absence de dédoublement entre le représentant et le représenté. Une religion, où les objets sont divinisés en tant que représentations d'êtres invisibles, est, par rapport à la religion fétichiste, à un stade ultérieur et supérieur de développement et d'évolution. Mais une conséquence très importante de la théorie de de Brosses est que la divinisation directe des choses (et donc l'absence de dédoublement dans la représentation) ne fait évidemment pas référence au problème de la *substitution* des dieux représentés par les objets qui les représentent. En effet, l'idée du fétichisme en tant que *substitution* des dieux par des objets aurait été une conséquence de la théorie de la dégénérescence d'un monothéisme originaire, telle, par exemple, que celle de Lafitau. Contrairement à celui-ci, de Brosses pense que le fétichisme n'est pas une forme dérivée et dégénérée, mais bien la forme primordiale de la

1. *Ibid.*, p. 82.

religion, qui se manifeste, à l'aube de la pensée humaine, par la divinisation directe des choses.

De ce point de vue, la théorie brossienne des formes de religion se situe dans la ligne théorique de Hume ; toutefois, si, pour ce dernier, la forme religieuse primordiale est le polythéisme, pour de Brosses celui-ci est précédé, dans l'évolution de la croyance, par le fétichisme.

En 1757 Diderot écrit à de Brosses après avoir lu le manuscrit sur le fétichisme :

Vous avez raison. Le fétichisme a certainement été la religion première, générale et universelle. Les faits doivent nécessairement être d'accord avec la philosophie¹.

De Brosses avait organisé les faits dans une théorie qui généralisait le concept de fétichisme en une vision philosophique du progrès de la civilisation et de la pensée humaine. En se déclarant d'accord avec de Brosses, Diderot compare le manuscrit brossien sur le fétichisme à l'*Histoire naturelle de la religion* de David Hume :

Vous avez complété la démonstration de l'histoire naturelle de la Religion par David Hume. Connoissez-vous ce morceau ? Il est tout à fait dans vos principes².

C'est probablement après cette lettre de Diderot que de Brosses lit le texte de Hume et décide de le citer amplement dans la troisième section de son ouvrage *Du culte des dieux fétiches*³. Effectivement, ainsi que Diderot l'avait dit, la théorie du fétichisme

1. M. David, Lettres inédites de Diderot et de Hume écrites de 1755 à 1763 au président de Brosses, *Revue philosophique*, n° 2, avril-juin 1966, p. 138.

2. *Ibid.*

3. *Du culte des dieux fétiches*, p. 105 s. Cf. M. David, Histoire des religions..., *op. cit.*, p. 155 s., et Le président de Brosses..., *op. cit.*, p. 132 s.

se présentait comme un complément de la théorie du polythéisme de Hume. Et cependant le rapport entre les deux théories n'est pas sans poser quelques problèmes. Dans la troisième section ayant pour titre « Examen des causes auxquelles on attribue le Fétichisme », où de Brosses synthétise les principes et les conclusions de son ouvrage sur le fétichisme, on lit :

Tant de faits pareils, ou de même genre, établissent avec la dernière clarté, que telle qu'est aujourd'hui la Religion des Nègres Africains et autre Barbares, telle était autrefois celle des anciens peuples ; et que c'est dans tous les siècles, ainsi que par toute la terre, qu'on a vu régner ce culte direct rendu sans figure aux productions animales et végétales¹.

Après avoir remarqué donc l'universalité dans l'espace et le temps de ce culte primordial qu'est le fétichisme, de Brosses ajoute qu'une telle forme de superstition dérive de la crainte et de la folie. Ne rejetant pas l'hypothèse de la diffusion d'un peuple à l'autre (par exemple, des Egyptiens anciens aux « nègres » africains), de Brosses avance néanmoins l'idée que le culte fétichiste naît spontanément partout où les hommes ont une pensée grossière et primitive.

... quand on voit, dans ces siècles et dans des climats si éloignés, des hommes, qui n'ont rien entre eux de commun que leur ignorance et leur barbarie, avoir des pratiques semblables, il est encore plus naturel d'en conclure que l'homme est ainsi fait, que laissé dans son état naturel brut et sauvage, non encore formé par aucune idée réfléchie ou par aucune imitation, il est le même pour les mœurs primitives et pour les façons de faire en Egypte

1. *Ibid.*, p. 95.

comme aux Antilles, en Perse comme dans les Gaules : partout c'est la même mécanique d'idées ; d'où s'ensuit celle des actions¹.

L'homme sauvage est partout identique² : telle est la base sur laquelle s'effectue la généralisation du concept de fétichisme. *C'est aussi la base sur laquelle s'effectue l'observation.* Les différences d'usage et de mœurs entre les hommes et les peuples sont homogénéisées par le biais d'une théorie de la pensée primitive. L'homme sauvage est le même partout : tout le système d'observation des différentes cultures et civilisations dans l'espace et dans le temps est organisé sur ce principe. La réduction des rapports de comparaison dans l'espace à une classification dans le temps n'a pas besoin d'être supportée par une théorie diffusionniste ou génétique. Le « sauvage » est le même partout : il a un même esprit grossier qui produit les mêmes actions. De Brosses critique donc les théories de ceux qui pensent que le culte des animaux ou des astres n'est pas direct, et que ceux-ci symbolisent des êtres divins. Selon de Brosses, « cette façon de raisonner prend l'inverse de l'ordre naturel des choses »³. L'idée que tous les peuples ont commencé avec une « Religion intellectuelle », qu'ils ont ensuite corrompue avec l'idolâtrie la plus stupide, « n'a rien de conforme au progrès naturel des idées humaines, qui est de passer des objets sensibles aux connoissances abstraites, et d'aller du près au loin, en remontant de la créature au Créa-

1. *Ibid.*, p. 96.

2. *Ibid.* : « C'est l'uniformité constante de l'homme sauvage avec lui-même. »

3. *Ibid.*, p. 99.

teur, non en descendant du Créateur qu'il ne voit pas, à la nature qu'il a sous les yeux »¹.

De Brosses est, de ce point de vue, très loin des hypothèses de Lafitau, et très près du principe de Hume selon lequel, suivant l'ordre naturel des choses, on marche du concret à l'abstrait. Après le déluge, l'humanité a replongé dans l'enfance, et c'est à partir de là qu'elle a repris sa marche. C'est pourquoi il ne s'agit pas de rechercher le lien entre la première religion et les religions ensuite corrompues ; il ne s'agit pas de chercher, comme l'avait encore fait Lafitau, des traces qui font remonter au monothéisme originaire. L'humanité en est à un nouveau début, d'où il faut partir pour l'investigation des peuples, de leurs religions et de leurs croyances.

C'est après ces considérations que de Brosses cite le discours de Hume, tiré de l'*Histoire naturelle de la religion*, où celui-ci parle de la crainte et des phénomènes irréguliers de la nature qui produisent, chez les « sauvages » et les « primitifs », les premières formes de religion². Théorie de la pensée primitive ; passage du concret à l'abstrait qui exprime le cours naturel du progrès ; crainte des phénomènes irréguliers de la nature : ces thèmes sont organisés en sys-

1. *Ibid.*, p. 101.

2. Mais, selon Hume, cette forme de religion se trouve aussi chez le « vulgaire ignorant » des sociétés policées. Cf. *Histoire naturelle de la religion*, cf. aussi l'*Essai sur les miracles*, in *Enquête sur l'entendement humain*, éd. par M. Beyssade, Paris, Flammarion, 1983. L'interprétation rationaliste moderne du rapport entre « vulgaire ignorant », croyances et religion, remonte au moins à Pietro Pomponazzi, *Les causes des merveilles de la nature ou les Enchantements*, éd. par H. Busson, Paris, Rieder, 1930. Sur Pomponazzi, cf. l'*Introduction* de H. Busson ; L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968², et surtout M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, *op. cit.*

tème par l'observation comparative des anciens et des « sauvages » dans l'espace et dans le temps. Il s'agit là d'idées communes à de Brosses et à Hume. C'est dans ce sens que l'on peut entendre, ainsi que Diderot l'avait fait, la théorie brossienne du fétichisme comme le complément de la théorie humentienne du polythéisme. Mais, si le fétichisme est antérieur au polythéisme, cela résulte du fait que de Brosses parle du culte de la divinisation *directe* des objets, qui ne représentent point, par conséquent, des êtres invisibles, alors que Hume parle de la divinisation de phénomènes ou d'objets visibles, représentant des êtres invisibles auxquels les hommes attribuent des intentions. De Brosses conduit donc le discours de Hume à son point extrême. Dans le tableau du passage du concret à l'abstrait, le fétichisme représente le point de départ du progrès des peuples et des hommes, puisqu'il se place au premier niveau de la capacité humaine d'expliquer les événements de la nature. En ce sens les « sauvages » sont les mêmes partout.

Selon Hume, l'attribution de qualités divines aux événements inexplicables, aux phénomènes irréguliers de la nature, provenait des limites de la connaissance et de l'expérience qui ne permettaient qu'une assimilation imparfaite de ces événements et de ces phénomènes dans le système des régularités organisé par les hommes « primitifs ». Chez eux, la crainte trouve sa cause dans les limites de leur système de connaissance. Le progrès est marqué par l'élargissement de ces limites qui conduit à l'organisation de systèmes de régularités toujours plus complexes, et, par conséquent, à une plus grande capacité d'assimiler au moyen de ces mêmes systèmes les phénomènes irréguliers de la nature.

On peut synthétiser la théorie de Hume (ainsi que celle d'Adam Smith) en ces quelques points :

- a / les hommes sont frappés par des phénomènes non familiers, surprenants, qu'ils craignent ;
- b / les hommes attribuent à ces phénomènes des pouvoirs qui dérivent des connaissances familières ;
- c / les hommes attribuent à ces pouvoirs des forces qui sont supérieures à leurs propres forces, bien qu'elles soient de la même nature ;
- d / les hommes divinisent ces phénomènes. Ce procès de divinisation représente l'assimilation de ces phénomènes dans l'univers culturel et dans le domaine de l'expérience des hommes ; mais, en même temps, il indique que les mêmes phénomènes restent étrangers à ces mêmes univers culturels qui les ont assimilés.

La divinisation des phénomènes irréguliers de la nature réfléchit ce double et contradictoire sentiment des « sauvages ». Ils absorbent ces phénomènes dans leur univers culturel (imaginé par les Occidentaux comme très limité), mais ils les assimilent en reconnaissant leur étrangeté et leur pouvoir supérieur.

En somme, les hommes transfèrent leurs propres caractères et leurs propres qualités aux phénomènes de la nature, s'y réfléchissant comme dans un miroir. Ils substituent leurs caractères et leurs qualités aux causes réelles qui ont produit ces phénomènes. Dans ce contexte, la divinisation crée et en même temps cache cette substitution. Elle contient le double caractère de l'assimilation et de l'étrangeté.

Charles de Brosses, avec la théorie du fétichisme, marque, dans la direction indiquée par Hume, une étape ultérieure : le premier stade de la religion, ce-

lui qui est antérieur même au polythéisme proprement dit, est caractérisé par le fait que les objets du processus de divinisation ne sont pas encore les phénomènes ou les événements extraordinaires, mais bien ces choses qui, assimilées à l'univers culturel des « primitifs » et des « sauvages » sous la forme de fétiches, leur restent pour cela même étrangères. De Brosses avait développé ses idées sur le fétichisme indépendamment de l'*Histoire naturelle de la religion* de Hume, mais, grâce à Diderot, il avait trouvé dans le pamphlet humien les éléments d'une réflexion théorique tout à fait parallèle qui pouvait renforcer sa thèse. Et ce sentiment était réciproque. En 1763 Hume écrit à de Brosses :

Vous ne pouvez pas douter de mon extrême plaisir à retrouver un petit nombre de principes que vous voulez bien annoncer comme tirés de mes écrits, mis de nouveau en lumière avec bien plus de force que je n'en étais capable. Je n'ai pas été moins surpris de la prodigieuse quantité de faits que votre érudition supérieure a rassemblés. Je n'ose me flatter de n'avoir pas fait bien des fautes dans les conséquences que j'ai tirées du progrès naturel de l'Esprit humain, mais, ne pouvant compter sur mes seules forces, c'est à l'aide de votre secours que j'ose regarder aujourd'hui ma cause invincible¹.

Observateur, observation, faits observés

La divinisation des choses, auxquelles on attribue des caractères typiquement humains, est marquée par cette double condition de l'étrangeté et de l'assi-

1. Chez M. David, *Lettres inédites de Diderot et de Hume*, *op. cit.*, p. 141-142. Sur les différences entre Hume et de Brosses, cf. M. David, *Les idées du XVIII^e siècle sur l'idolâtrie...*, *op. cit.*

milation. Une chose est divinisée en ce qu'elle reste aux *limites* de l'univers culturel des « sauvages ». Mais cette définition répond à l'idée que la connaissance se fait par un procès d'assimilation et de domination des objets et des phénomènes étrangers de la nature. Les objets et les phénomènes cessent d'être divinisés, au moment où l'univers culturel des hommes devient capable de les expliquer et de les intégrer au domaine rationnel des causes et des effets, et par là même d'exclure les explications fondées sur l'attribution d'intentions à ces objets et à ces phénomènes. Mais si cet univers culturel n'est pas en mesure d'élaborer de telles explications et intégrations, la solution primitive à ce problème de la connaissance est donnée justement par le procès de divinisation. Les objets et les phénomènes sont assimilés tout en restant étrangers.

De ce point de vue, le fétichisme, en tant que forme primordiale de divinisation, se présente comme une mauvaise symbolisation. Avec la théorie du fétichisme, d'une part un procès d'inversion symbolique qui se produit dans le transfert des caractères humains aux choses est mis en évidence, d'autre part ce procès d'inversion est réduit à l'univers culturel et symbolique, supposé très pauvre et limité, des « sauvages ». Dans la première perspective, les objets deviennent inconsciemment le miroir des productions du cerveau humain, dans la seconde perspective, ce miroir réfléchit les caractères déformés et démesurément agrandis qui symbolisent les phénomènes de la nature.

Il faut maintenant discuter la théorie brossienne du fétichisme du côté du rapport observateur-observé. Si on regarde le scénario que de Brosses construit pour représenter l'humanité primitive pratiquant le culte

des fétiches, on peut voir de quelle manière sont déterminées les limites de l'univers des hommes primitifs. La divinisation des objets et des phénomènes irréguliers de la nature conditionne les limites de la capacité d'observation des « sauvages » et des « primitifs ». La divinisation des choses provoque leur assimilation, à la condition, contradictoire sinon paradoxale, qu'elles restent *étrangères*. Mais qui élabore ce scénario, où sont conditionnées les limites dans lesquelles les hommes primitifs agissent en fétichistes ? Evidemment, *l'observateur et son point de vue extérieur. C'est son savoir qui a construit ce scénario d'observation, en incluant des éléments de ce même savoir et de son idéologie, et en excluant d'autres éléments.*

Ce savoir repose sur l'idée que le progrès de la pensée humaine dérive de la connaissance scientifique et de la domination de la nature. Et cette idée, à son tour, est transférée au monde observé et en élabore le scénario. Si l'univers culturel et symbolique de celui qui observe de l'extérieur repose sur l'assimilation pratique et théorique que la connaissance scientifique a fait de la nature, la *diversité* de l'autre, à savoir de l'observé, est définie à partir de ce pouvoir d'assimilation pratique et théorique.

C'est pour cela que le fétichisme est identifié dans le contexte du rapport entre les hommes et la nature, et que les « sauvages » sont représentés en proie à la crainte devant les phénomènes irréguliers de la nature. Dans la lutte moderne entre l'idéologie scientifique et l'idéologie religieuse, entre la « rationalité » et la « superstition », les « sauvages » paient le prix le plus élevé, parce qu'ils sont projetés, par la majorité des penseurs occidentaux, dans l'univers de l'autre, du côté de la « superstition » et de l'« irrationalité ».

L'idéologie européenne du XVIII^e siècle a cherché à réduire tout l'espace occupé par les « sauvages » contemporains à un simple reflet du temps passé. Elle a imposé *son* histoire en la présentant comme l'histoire universelle. La manière dont l'observateur occidental pénètre dans l'univers de l'autre est donc déterminée par une idée de l'histoire et du temps qui, en incluant ces univers dans le sien propre, du même coup *exclut*. Des objets choisis arbitrairement, des rites extérieurs, des fétiches individuels et généraux : tous ces éléments impliquent des descriptions et des explications qui ont pour origine les préjugés et les projections des observateurs européens, excluant d'autres possibilités de description et d'explication. La considération de ces possibilités suppose en effet que l'observateur s'interroge sur lui-même et sur ses observations, c'est-à-dire, qu'il devienne observateur extérieur de lui-même, de ses préjugés, de ses projections. Et, bien que de Brosses ait remarqué contre Lafitau que, en raisonnant sur la façon de penser des « sauvages », il faut « se bien garder de leur attribuer nos idées, parce qu'elles sont à présent attachées aux mêmes mots dont ils se sont servis, et ne leur pas prêter nos principes et nos raisonnements »¹, il n'en reste pas moins que sa théorie du fétichisme s'explique par une vision de l'autre organisée dans l'univers culturel et idéologique des hommes occidentaux du XVIII^e siècle, marqué par la colonisation.

1. *Du culte des dieux fétiches*, p. 103.

Le fétichisme *après Charles de Brosses*

A l'époque où Charles de Brosses écrivait *Du culte des dieux fétiches*, la référence aux « fétiches » était très répandue parmi les philosophes. Voltaire, par exemple, avait ajouté à la deuxième édition de *Candide*, en 1761, un chapitre sur le nègre de Surinam, où il établissait une ironique comparaison entre les « fétiches » de Guinée et les « fétiches » de Hollande. Dans ce roman de Voltaire, c'est par la bouche du nègre de Surinam que s'exprime la critique philosophique et politique de la religion, aussi bien africaine qu'européenne, en tant qu'instrument de pouvoir sur les hommes et justification de la soumission et de l'esclavage :

... lorsque ma mère me vendit dix écus patagons sur la côte de Guinée, elle me disait : « Mon cher enfant, bénis nos fétiches, adore-les toujours, ils te feront vivre heureux ; tu as l'honneur d'être esclave de nos seigneurs les blancs, et tu fais par là la fortune de ton père et de ta mère. » Hélas ! je ne sais pas si j'ai fait leur fortune, mais ils n'ont pas fait la mienne. Les chiens, les singes et les perroquets sont mille fois moins malheureux que nous ; les fétiches hollandais qui m'ont converti me disent tous les dimanches que nous sommes tous enfants d'Adam, blancs et noirs. Je ne suis pas généalogiste ; mais si ces prêcheurs disent vrai, nous sommes tous cousins issus de germain. Or vous m'avouerez qu'on ne peut pas en user avec ses parents d'une manière plus horrible¹.

1. Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, éd. par P. Malandain, Paris, Presses Pocket, 1989, p. 96-97.

Dans l'*Emile* de Rousseau, paru en 1762, on peut trouver des traces évidentes, sinon du livre de de Brosses, du moins certainement de l'*Histoire naturelle de la religion* de Hume, qui avait été traduite en 1759¹. Rousseau, en effet, explique l'origine de la religion à la manière de Hume. Et c'est justement à propos des fétiches que la théorie du polythéisme de Hume marque sa présence². Mais Rousseau, à la différence de Hume, établit une distinction entre le polythéisme, qui est une croyance religieuse, et l'idolâtrie, qui est le culte propre à cette croyance :

Les astres, les vents, les montagnes, les fleuves, les arbres, les maisons même, tout avait son âme, son dieu, sa vie. Les marmousets de Laban, les manitous des sauvages, les fétiches des Nègres, tous les ouvrages de la nature et des hommes ont été les premières divinités des mortels ; le polythéisme a été leur première religion, l'idolâtrie leur premier culte³.

Deux ans après la parution de l'*Emile*, le philologue allemand Heyne, un des maîtres de l'étude scientifique de la mythologie, fait lui aussi référence aux manitous et aux fétiches⁴. Et dans la même année, c'est-à-dire en 1764, Immanuel Kant, dans les

1. D. Hume, *Œuvres philosophiques*, op. cit., t. III.

2. La théorie brossienne du fétichisme est aussi présente. Dans l'*Emile*, écrit Madeleine David, « est perceptible l'influence des Dieux fétiches » : La notion de fétichisme chez Auguste Comte..., *Revue d'Histoire des Religions*, CLXXI, n° 2, 1967, p. 210.

3. Rousseau, *Emile*, op. cit., p. 334. Voltaire aussi fait une distinction entre polythéisme et idolâtrie, mais dans une interprétation de l'origine de la religion qui refuse l'idée humienne du polythéisme comme première religion des peuples. Cf. « Idole », « Idolâtre », « Idolâtrie », et « Religion » dans le *Dictionnaire philosophique* (1764). Sur Voltaire, cf. M. David, *Les idées du XVIII^e siècle...*, op. cit., p. 83-85.

4. C. G. Heyne, *De causis fabularum seu mythorum veterum physicis* (1764), réimprimé dans V. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in J. C. Herder e nel suo tempo*, Milano, Marzorati, 1966, p. 180.

Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime, parle avec mépris des « nègres d'Afrique » et de leur culte des fétiches. Si les *sauvages* d'Amérique du Nord restent du côté du sublime, ayant un vif sentiment de l'honneur, les *nègres* de l'Afrique ne montrent point le même talent, étant, eux, d'une race inférieure :

Le culte des fétiches — dit Kant —, fort en honneur parmi eux, est peut-être une sorte d'idolâtrie si misérable qu'elle paraît contredire à la nature humaine. Une plume d'oiseau, une corne de vache, une huître ou toute autre chose commune, sitôt qu'elle a été consacrée par quelques paroles, devient un objet de vénération invoqué dans les serments. Les Noirs sont extrêmement vaniteux, à la manière des Noirs, et si bavards qu'il faut les disperser à coups de bâton¹.

Ces considérations sur l'infériorité des Noirs et sur la misère du culte des fétiches seront incorporées à un discours plus général sur la religion. En effet, lorsque, vingt-neuf ans après les *Observations*, Kant parle de fétichisme dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, il dit qu'il s'agit d'un « terme connu »². La théorie de la religion de Kant se base sur la distinction entre le faux culte, qu'il appelle justement « fétichisme », et le vrai culte. A partir de la thèse de la crainte comme cause de l'origine de la religion³, qui avait été aussi celle de Hume, Kant dé-

1. I. Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, éd. par R. Kempf, Paris, Vrin, 1988², p. 60. L'idée de l'infériorité des « nègres » par rapport aux autres races d'hommes est tirée de l'*Essay de Hume Of National Characters*. Les idées sur les mœurs des « nègres » sont tirées de Labat, *Voyage du Chevalier Des Marchais*, op. cit.

2. I. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 194.

3. *Ibid.*, p. 192.

finit le faux culte, c'est-à-dire le fétichisme, comme celui qui consiste à croire qu'on peut agir sur Dieu. Le faux culte n'est pas propre seulement aux sociétés primitives, mais aussi à toutes les sociétés où l'on peut retrouver cette croyance en la possibilité d'agir sur Dieu et où, par conséquent, l'extériorité des pratiques rituelles est dominante. Partout, de l'Afrique « primitive » à l'Europe cultivée, là où le fétichisme est présent, on peut trouver le sacerdoce au service du faux culte :

D'un *schaman* tongouse à un *prélat* d'Europe gouvernant à la fois l'Eglise et l'Etat ou bien (si nous ne voulons envisager au lieu des chefs et des dirigeants que les adhérents à la foi suivant la façon dont chacun se représente les choses), du *Vogoul* tout matériel qui se place le matin la patte d'une peau d'ours sur la tête en prononçant la brève prière : « Ne me tue pas », jusqu'au *Puritan*, tout sublime, et de l'Indépendant dans le *Connecticut* la différence est assurément considérable dans la manière, mais non dans le *principe* de la croyance ; car par rapport à ce dernier, tous rentrent dans une seule et même classe, celle de ceux qui font leur culte de ce qui ne rend pas en soi un homme meilleur (c'est-à-dire la créance en certaines propositions statutaires ou l'accomplissement de certaines observances arbitraires)¹.

Kant parle encore de « fétichisme » dans le contexte général d'un discours théorique sur la religion. Mais, entre la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle, le « fétichisme » devient objet d'analyse et de discussion aussi et surtout dans le contexte plus spécifique des réflexions sur la succession historique des formes religieuses. Chez de Brosses, cette succession a comme point de départ, nous

1. *Ibid.*, p. 193.

l'avons vu, le fétichisme. Leroy, Dulaure et Meiners¹ s'accordent sur ce point. Dupuis et Destutt de Tracy, à sa suite, sont d'un autre avis ; pour eux, la première forme de culte religieux des hommes a été le culte des astres².

Hegel, dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, contrairement à de Brosses qui avait généralisé le culte fétichiste en l'attribuant à tous les peuples vivant au stade le plus primitif, restreint le fétichisme à son lieu de naissance, à l'« Afrique proprement dite »³. Le culte des fétiches, dit Hegel, correspond à la condition d'absence d'histoire, lorsque n'existe pas « un Etat qui pourrait constituer un objectif. Il n'y a pas une subjectivité, mais seulement une masse de sujets qui se détruisent »⁴. L'absence d'Etat est l'absence de la connaissance de soi. Par conséquent, « dans l'ensemble, nous trouvons ainsi, en Afrique, ce qu'on a appelé l'état d'innocence, l'unité de l'homme avec Dieu et avec la nature. C'est en effet l'état d'inconscience de soi »⁵.

1. Ch. G. Leroy, *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme*, Paris, 1802, p. 305. Cf. G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 96. J. A. Dulaure, *Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie ou l'adoration des figures humaines*, Paris, 1805, p. v s. et p. 10 s. Cf. M. David, La notion de fétichisme, *op. cit.*, p. 213. C. Meiners, *Allgemeine Kritische Geschichte der Religionen*, 2 Bd., Hannover, 1806-1807, 1 Bd., p. 29-60. Cf. B. Rupp Eisenreich, Des choses occultes en histoire des sciences humaines : le destin de la « science nouvelle » de Christoph Meiners, *L'Ethnographie*, 1982-1983, p. 172.

2. C. F. Dupuis, *Origine de tous les cultes*, Paris, 1794 ; Id., *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, Paris, 1796 ; Destutt de Tracy, *Analyse raisonnée de l'origine de tous les cultes, ou religion universelle*, Paris, 1804. Sur Dupuis et de Tracy, cf. M. David, La notion de fétichisme, *op. cit.*, p. 211-212.

3. G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, éd. par K. Papaioannou, Paris, 10/18, 1990, p. 247.

4. *Ibid.*, p. 249.

5. *Ibid.*, p. 251.

Cet état d'innocence est le premier état, un état naturel qui est « un état animal »¹.

Avec la restriction du culte des fétiches aux « nègres » africains, qui se seraient arrêtés à cet état du développement de l'esprit, Hegel a renforcé, après Hume et Kant, l'idée de l'infériorité de la race noire du continent africain². Selon Hegel, le culte des fétiches exprime une situation où les hommes pensent que leurs dieux sont en leur pouvoir. L'esclavagiste hollandais Bosman avait demandé à un « Nègre » de Guinée de lui dire quelque chose encore de leurs dieux, et le « Nègre », entre autres, lui répondit :

... nous faisons et defaisons des Dieux, et... nous sommes les inventeurs et les maîtres de ce à quoi nous offrons³.

Hegel, à son tour, presque en répétant ce que le « Nègre » de Bosman avait dit, remarque que leur dieu reste en leur pouvoir. Ils le créent et le déposent à plaisir, ils ne s'élèvent pas, par conséquent, au-delà du libre vouloir. Un tel fétiche n'a ni l'autonomie religieuse ni, encore moins, l'autonomie artistique. Il reste une pure créature qui exprime l'arbitraire du créateur et demeure toujours entre ses mains⁴.

Si Hegel a fixé les limites spatiales de la pratique fétichiste aux confins du continent africain et a exclu les « nègres » de l'histoire, Auguste Comte, au contraire, a développé la ligne théorique de de

1. *Ibid.*, p. 252.

2. Comme Kant, dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, avait remarqué que les « nègres » sont esclavagistes et despotiques (*op. cit.*, p. 61), ainsi Hegel remarque que l'esclavage est la base du droit et que le despotisme est la forme dominante de la politique des « nègres » (*op. cit.*, p. 259 et p. 263).

3. G. Bosman, *Voyage de Guinée*, *op. cit.*, Dix-neuvième Lettre, p. 393.

4. Hegel, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 256.

Brosses qui avait été entre-temps poursuivie par Le-roy, Dulaure, Meiners, sans oublier Benjamin Constant¹. Pour Comte, le fétichisme ne représente pas un état de l'humanité qui précéderait l'histoire : il représente au contraire le début même de l'histoire de l'humanité.

L'homme, dit Comte, a partout commencé par le fétichisme le plus grossier, comme par l'anthropophagie la mieux caractérisée; malgré l'horreur et le dégoût que nous éprouvons justement aujourd'hui au seul souvenir d'une semblable origine, notre principal orgueil collectif doit consister précisément, non à méconnaître vainement un tel début, mais à nous glorifier de l'admirable évolution dans laquelle la supériorité, graduellement développée, de notre organisation spéciale nous a enfin tant élevés au-dessus de cette misérable situation primitive, où aurait sans doute indéfiniment végété toute espèce moins heureusement douée².

Comte ne fait jamais référence à Charles de Brosses et à son livre *Du culte des dieux fétiches*. Mais, ainsi que Georges Canguilhem l'a montré³, il a tiré de l'*Histoire naturelle de la religion* de Hume et, surtout, de l'*Histoire de l'astronomie* d'Adam Smith⁴, l'idée qu'à l'origine la connaissance scientifique, ne répondant encore seulement qu'à un besoin spécifique, reste contiguë à l'explication religieuse. Il

1. B. Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, 1824-1831.

2. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, 1830-1842, t. V, Schleicher, 1908, p. 17. Comte avait déjà fait référence au fétichisme dans les *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*.

3. G. Canguilhem, *Histoire des religions et histoire des sciences*, op. cit. ; cf. aussi M. David, *La notion de fétichisme chez Auguste Comte*, op. cit. Sur Adam Smith-Comte, cf. L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, 1900, p. 49.

4. A. Comte, *Considérations philosophiques*, op. cit., p. 324-325 ; *Cours*, IV, p. 365, VI, p. 168.

s'agit de la théorie de la crainte en tant qu'origine des croyances religieuses et de la théorie de l'étonnement en tant qu'origine de la philosophie. L'homme, selon Adam Smith, peut arriver à l'étonnement philosophique et aux explications rationnelles des phénomènes irréguliers de la nature, lorsqu'il accède à une condition sociale où sa subsistance n'est plus précaire et où donc il cesse d'être en proie aux superstitions¹. Dans ce contexte, Pierre Macherey remarque que, chez Comte, le « fétichisme, stade originaire de l'état théologique, provoqué par cet étonnement originaire de l'esprit devant les choses, qui l'amène à cesser de les considérer comme allant de soi, est donc aussi une sorte de première science, qui révèle sous une forme quasiment pure, quelque erronés qu'en soient les résultats, l'orientation propre à la démarche spéculative, et le rapport au réel qui la soutient »².

Après de Brosses, et surtout après Comte, le fétichisme devient une des formes de religion dans presque toutes les classifications des théoriciens du XIX^e siècle et dans leur scénario du progrès de l'esprit humain. Pour Herbert Spencer, le fétichisme n'est pas la forme primordiale de la croyance religieuse, mais une forme dérivée³. Karl Marx, en 1842, étudie de Brosses, Böttiger, Meiners et Constant⁴. Edward Burnett Tylor, dans sa théorie de la religion primitive et dans son explication de l'animisme, fait aussi bien référence à l'*Histoire naturelle de la religion* de Hume qu'à la théorie de

1. A. Smith, *Essais philosophiques*, op. cit., p. 171.

2. P. Macherey, *Comte. La philosophie et les sciences*, Paris, PUF, 1989, p. 80.

3. H. Spencer, *Principes de sociologie*, Paris, 1880-1887.

4. Voir le chap. IV.

Comte¹, et à *Du culte des dieux fétiches*, dont la dernière phrase est placée en épigraphe de son ouvrage *La civilisation primitive*. McLennan établit une distinction entre fétichisme et totémisme², Lubbock place le fétichisme après le stade de l'athéisme³. Wundt considère le fétichisme comme une involution du totémisme⁴. Pour l'Italien Tito Vignoli, le fétichisme est une forme mythique dérivée et s'articule en deux niveaux : le premier consiste à fixer un phénomène ou un objet comme cause du bien ou du mal ; le deuxième est caractérisé par la vénération d'objets ou d'êtres vivants, qui incarnent une puissance extérieure⁵. La théorie de Vignoli, reprise par le grand philologue allemand Hermann Usener, passe de ce dernier à Aby Warburg⁶. Alfred Binet écrit un essai sur le fétichisme dont Freud s'inspirera⁷. Friedrich Nietzsche, dans le *Crépuscule des idoles*, parle d'une « mentalité grossièrement fétichiste ». Celle-ci — et c'est selon Nietzsche sa caractéristique — « ne voit partout qu'actions et êtres agissant, elle croit à la

1. E. B. Tylor, *La civilisation primitive, op. cit.*, t. I, p. 555.

2. J. F. McLennan, *The Worship of Animals and Plants* (1869), in Id., *Studies in Ancient History : The Second Series*, London, 1896.

3. J. Lubbock, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, London, 1870.

4. W. Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, II, II, Leipzig, 1907.

5. T. Vignoli, *Mito e scienza*, Milano, 1879, p. 143 s. Sur Vignoli, cf. N. Badaloni, *Tito Vignoli tra evoluzionismo e neovichismo ottocentesco*, *Studi Storici*, n° 2, 1990, p. 525-546.

6. Sur Vignoli, Usener et Aby Warburg, cf. E. H. Gombrich, *Aby Warburg. An Intellectual Biography*, London, The Warburg Institute, 1970 ; M. M. Sassi, *Dalla scienza delle religioni di Usener ad Aby Warburg*, in *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, Pisa, Giardini, 1983, p. 65-91.

7. A. Binet, *Le fétichisme dans l'amour*, in Id., *Etudes de psychologie expérimentale*, Paris, 1888.

volonté comme cause ; elle croit au "moi", au "moi" en tant qu'Être, au "moi" en tant que substance, et elle *projette* sur tous les objets sa foi en la substance du moi — c'est ainsi que se crée le concept de "chose"... Partout la pensée introduit frauduleusement l'Être en tant que cause »¹. Sarah Kofman a remarqué que, bien que Nietzsche ait emprunté l'idée de fétichisme grossier à Comte, c'est à Freud qu'il faudrait plutôt la rapporter². Peut-être faudrait-il encore déplacer le rapprochement de Nietzsche à Marx, si l'on considère ces deux éléments que sont d'une part la création de la *chose* à travers le procès de projection et d'autre part la confusion entre volonté et cause.

Parmi tous les penseurs qui ont discuté du concept de fétichisme, Marx et Freud se distinguent en ceci qu'ils ont modifié le contexte où ce concept était né et s'était développé. Contexte qui d'un point de vue général et au-delà de toute autre spécification était celui de l'analyse et de la description de phénomènes externes au milieu des auteurs, relevant de ce qui était culturellement « autre ». Le changement opéré par Marx et Freud consiste justement en ce que le concept de fétichisme est appliqué à l'analyse de phénomènes (la marchandise, la perversion sexuelle) propres de la société à laquelle eux-mêmes appartiennent et dont ils sont donc observateurs internes. Le concept de fétichisme devait sa fortune et sa diffusion au fait qu'il trouvait sa place au sein d'une idéologie, qui était déjà l'idéologie brossienne,

1. F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard (« Folio Essais »), 1988, p. 38.

2. S. Kofman, Baubô (Perversion théologique et fétichisme chez Nietzsche), *Nuova Corrente*, 68-69, 1975-1976, p. 649-650.

fondée sur la théorie du progrès de l'humanité et utilisant la comparaison comme instrument méthodologique. C'est dans ce contexte que le fétichisme a pris naissance et s'est diffusé. C'est-à-dire dans un contexte où l'observateur, en parlant du fétichisme de l'*autre*, fétichise, pour ainsi dire, son observation, la réifie, parce qu'il la considère comme « objective », comme donnée, comme *chose* autonome et indépendante par rapport à son idéologie et par rapport à sa culture.

Marx et Freud (et dans une certaine mesure Nietzsche), voulant analyser des phénomènes qui n'appartenaient pas à l'*autre*, mais à leur propre société et à leur propre culture, rencontraient le problème, opposé de celui de de Brosses et de ses successeurs, de présenter l'observation interne comme si elle venait de l'extérieur afin d'offrir un tableau comparatif implicite capable de mettre en valeur de façon analogique les phénomènes observés. Le fétichisme des marchandises et le fétichisme sexuel renvoient au fétichisme religieux et ethnographique. Marx et Freud réfèrent donc à ce que Marcel Mauss a appelé l'« immense malentendu » du colonialisme. Et toutefois, le contexte, le tableau de l'observation, la place de l'observateur et la nature des phénomènes observés, ayant changé, le fétichisme, qui était le résultat historique d'un « immense malentendu », devient, justement avec Marx et Freud, un instrument de connaissances nouvelles. Ceci nous suggère l'idée qu'un mot, s'étant affirmé historiquement comme résultat d'un malentendu, conserve sa place dans le langage, l'histoire, la culture, même si l'astuce originaire a été décelée. Jean Pouillon a bien remarqué que « si Marx et Freud peuvent, chacun pour son compte, employer le mot

sans équivoque, c'est qu'ils le définissent, dans un contexte précisément délimité, pour caractériser des systèmes ou des conduites qu'ils observent effectivement, à domicile, pourrait-on dire ; mais justement pour cette dernière raison les ethnologues n'ont rien à faire concrètement de l'une ou l'autre de ces définitions. Quant aux usages hégélien ou comtien, ils supposent qu'on puisse parler de "nègres" ou de "primitifs" »¹. Le concept de fétichisme est donc sorti de son lieu d'origine au moins deux fois, avec Marx et avec Freud. Il a alors cessé d'être un concept ethnologique pour devenir un outil propre à l'étude des phénomènes *dans* la société dont les observateurs sont eux-mêmes membres. L'observateur n'appartient pas seulement à l'observation, mais aussi au phénomène observé.

Selon Pouillon, le mot « fétichisme » a eu des emplois si différents qu'il ne serait pas possible d'en donner une définition générale². Ceci étant, il reste cependant que justement lorsque la recherche d'une définition générale du concept en question se montre vaine, elle suscite un intérêt historique tout aussi vif : à savoir précisément les changements de sens et de contexte dans la permanence du mot. « Il est clair, dit Pouillon, que l'histoire de cette notion est celle de malentendus, d'oublis, et de glissements de sens, mais les glissements de sens ont aussi un sens. »³

1. J. Pouillon, Fétiches sans fétichisme, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 2, 1970, p. 136.

2. *Ibid.*, p. 135-137.

3. *Ibid.*, p. 137.

*La théorie
du fétichisme des marchandises
chez Karl Marx*

*Le problème théorique du fétichisme
des marchandises*

La théorie marxienne du fétichisme des marchandises a été très souvent analysée et discutée à partir de sa relation avec le concept d'aliénation ou bien de sa liaison avec la théorie de la valeur. La fonction *analogique* de la notion de fétichisme dans *Le Capital* se rapporte au problème des *apparences*, c'est-à-dire au problème de l'écart entre l'être social et les images par lesquelles les hommes le voient et le conçoivent. Il s'agit là d'un problème qui traverse de part en part la réflexion de Marx, mais qui dans la théorie du fétichisme des marchandises acquiert un sens spécifique. En effet, avec *Le Capital* nous abandonnons le plan de la réflexion générale, propre à *L'Idéologie allemande*, sur la relation entre vie réelle et conscience ; l'analyse des *apparences* concerne ici un contexte théorique spécifique, celui du fétichisme des marchandises et qui demeure dans les limites du mode de production capitaliste.

Dans la théorie du fétichisme des marchandises sont à distinguer d'une part le moment *comparatif* et d'autre part le moment de la *relation entre l'observateur et l'observation*.

Au paragraphe « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret » nous trouvons le moment comparatif avec l'analogie entre le fétichisme reli-

gieux et le fétichisme de la marchandise, et la relation proposée par Marx entre le rapport de production capitaliste et quatre exemples de rapports de productions différents, deux historiques (rapport de production féodal et rapport de production dans l'industrie rustique et patriarcale d'une famille de paysans) et deux imaginaires (l'île de Robinson et la réunion d'hommes libres). Ces quatre exemples sont caractérisés par l'absence du phénomène qui est typique du mode de production capitaliste — c'est-à-dire justement le fétichisme de la marchandise.

Le moment de la relation entre observateur et observation conduit à la question suivante : comment est-il possible d'identifier théoriquement le phénomène du fétichisme de la marchandise, étant donné qu'il s'inscrit dans le procès d'inversion entre les choses et les hommes, procès qui se produit au-delà de la conscience des hommes ? Comment est-il possible que l'observateur, qui se montre capable d'identifier ce phénomène à l'extérieur et au-delà de la conscience des sujets, reste, à la fois, à l'extérieur et à l'intérieur de l'objet observé ? Ce moment renvoie à la relation entre l'être et la conscience, entre la réalité matérielle et l'idéologie, une relation que Marx rappelle plusieurs fois dans *L'Idéologie allemande* et dans le *Préface de 1859 à La Critique de l'économie politique*.

Il faut ajouter que les deux moments — le moment comparatif et le moment de la relation entre l'observateur et l'observation — sont liés, puisque la position de l'observateur dépend d'un lieu théorique, qui est imaginé à l'extérieur du système observé et se trouve idéalement, par rapport à celui-ci, dans un système opposé. Les relations théoriques entre la valeur d'échange et la valeur d'usage, entre

la société de marchandises et la réunion d'hommes libres, peuvent être analysées à partir de la comparaison des modes de production, où le phénomène de fétichisme est absent.

Mais, avant d'aller au cœur de la question, il faut considérer quelles sont les sources de Marx et la façon dont il utilise le concept de fétichisme dans les écrits antérieurs au *Capital*.

*Le déplacement de l'observateur
dans la critique politique du jeune Marx*

En 1842, à Bonn, Karl Marx lut et étudia des ouvrages qui traitaient du fétichisme : la traduction allemande du *Culte des dieux fétiches* de de Brosses, l'histoire comparée des religions de Christoph Meiners, un travail de Carl Böttiger et des volumes contenant le *De la religion* de Benjamin Constant¹. Ceci se situe à l'époque où Marx menait ses batailles politiques dans les pages de la *Gazette rhénane*. Dans l'article du 3 novembre 1842, par exemple, consacré aux vols de bois, on peut trouver des traces évidentes de la lecture que Marx venait de faire du *Culte des dieux fétiches*. Il y fait référence à l'histoire des sauvages de Cuba (que de Brosses avait, à son tour, lue dans Herrera) qui, croyant que l'or était pour les Espagnols un fétiche, le jetèrent à la mer après quelques chants et cérémonies. Il conclut son article par la considération ironique suivante : « Les sauvages de Cuba, s'ils avaient assisté à cette séance des Etats provinciaux de Rhénanie, n'auraient-ils pas tenu le bois pour le fétiche des Rhénans ? Mais une prochaine séance les aurait instruits

1. Marx-Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, IV/1, Berlin, Dietz Verlag, 1976, p. 320-367.

de ce que le fétichisme est lié à la zoolâtrie et les sauvages de Cuba auraient jeté à la mer les *lièvres* pour sauver les *hommes*. »¹ On peut remarquer que l'image des « sauvages de Cuba » anticipe sur l'analogie développée plus tard dans *Le Capital* ; anticipation, au sens le plus évident, c'est-à-dire l'attribution de la qualité de fétiche à l'or des Espagnols ; *mais aussi et surtout anticipation, en ce que cette attribution s'effectue à partir de l'univers culturel des sauvages de Cuba dans le contexte d'une comparaison*. Ce sont en effet les sauvages de Cuba qui, dans le scénario offert par Marx, intègrent dans leur univers de fétiches le rapport que les Espagnols entretiennent avec l'or. De Brosses avait décrit cette même situation en partant de la crainte que les Espagnols inspiraient aux habitants de Cuba et avait interprété l'identification de l'or à un fétiche comme un malentendu des sauvages de Cuba. Marx, au contraire, reprend cet exemple pour ironiser sur la bourgeoisie rhénane et sur son univers culturel et idéologique, et l'ironie fonctionne à partir d'un imaginaire *déplacement de l'observateur* à l'intérieur de l'univers culturel des sauvages. Voltaire avait déjà fait parler le « nègre de Surinam » des « fétiches hollandais », Marx tire de de Brosses (et indirectement de Herrera) l'histoire du « fétiche » espagnol. Le déplacement de l'observateur conduit à une interprétation critique du monde qui est le sien.

Le déplacement consiste en effet à sortir du monde

1. La *Gazette rhénane*, 3 novembre 1842, in *Marx du « vol du bois » à la critique du droit*, P. Lascoumes et H. Zander, textes de Marx traduits par L. Renouf et H. Zander, Paris, PUF, 1984, p. 168. Cf. F. Bellue, Du fétichisme religieux au fétichisme économique, in *Raison présente*, n° 75, 1985, p. 77-96 ; A. M. Iacono, Sul concetto di « feticismo » in Marx, in *Studi Storici*, n° 3-4, 1983, p. 429-436 ; Id., *Teorie del feticismo*, Milano, Giuffrè, 1985, p. 186-191.

observé (le monde où les Etats provinciaux de Rhénanie condamnent les voleurs de bois), pour y rentrer à partir d'un point d'observation, recevant ses déterminations d'une différence d'univers conceptuel qui porte à une comparaison implicite et donc à la mise en évidence de la relativité (et de l'absurdité) des valeurs de la bourgeoisie rhénane. L'application de la méthode comparative consiste à intégrer un phénomène (l'or des Espagnols) externe au système qui observe (les sauvages cubains) dans l'univers culturel de ce même système.

Mais ce système qui observe est imaginaire, il est rapporté à la description du contexte d'un monde qui appartient aux observés aussi bien qu'à l'observateur. Marx observe donc un phénomène interne à son univers culturel comme s'il était à l'extérieur, par un renvoi qui définit la structure de l'observation, et en permet la communication au lecteur dans son sens critique et ironique.

L'article sur les vols de bois n'appartient pas encore à la problématique future de la comparaison entre modes de production dans le matérialisme historique. Son cadre théorique est plus restreint ; et pourtant, dans cet écrit politique de jeunesse on peut déjà entrevoir une question qui deviendra dominante chez Marx. A savoir : comment est-il possible d'observer la conscience d'une société du dedans si ses formes extériorisent à travers les idéologies ce qu'elle pense d'elle-même ? Comment est-il possible d'observer la conscience d'une société de l'intérieur, si les idéologies, qui sont elles-mêmes des produits de la société, apparaissent comme des projections cristallisées, des miroirs déformants, des images extériorisées et autonomisées de ce que les hommes — et donc les observateurs — pensent d'eux-mêmes ? Au sein du

marxisme plusieurs réponses ont été données à cette question ; depuis l'idée du « point de vue de classe » jusqu'à celle d'idéologie « juste » ; depuis la science (opposée à l'idéologie) jusqu'à l'économie et aux rapports économiques en tant que « vérités » des idéologies. Il s'agit de réponses qui dépendent de la prétention de trouver le lieu neutre de l'observateur interne. La question, laissée dans l'ambiguïté par Marx, reste, pourtant, encore ouverte non seulement parmi les marxistes, mais aussi plus généralement dans les diverses réflexions épistémologiques sur le point de vue de l'observateur.

La théorie du fétichisme de la marchandise

C'est dans ce cadre qu'il faut examiner l'image du fétichisme évoquée par Marx dans *Le Capital* pour l'appliquer, par analogie, au monde des marchandises.

D'où provient donc le caractère énigmatique du produit du travail, dès qu'il revêt la forme d'une marchandise ? Evidemment de cette forme elle-même.

Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits du travail ; la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail ; enfin, les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport social des produits se convertissant en marchandises ; c'est-à-dire en choses qui tombent et ne tombent pas sous les sens, ou choses sociales¹.

1. K. Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, trad. J. Roy entièrement révisée par l'auteur, Paris, Editions Sociales, 1950, I, 1, 1, 4, p. 84-85. Sur le problème de la théorie marxienne du fétichisme de la marchandise cf., entre autres : L. Althusser et al., *Lire Le Capital*, Paris,

Marx veut ici relever une inversion : la forme de la marchandise dédouble et modifie les caractères sociaux du travail des hommes, qui apparaissent comme des caractères naturels des choses. Il y a deux moments dans l'inversion : le premier moment concerne le procès de restitution de l'image des caractères sociaux du travail humain ; le deuxième moment concerne le fait que cette image restituée est modifiée par rapport à la réalité qu'elle réfléchit. Il est très important de marquer la distinction entre les deux moments afin d'éviter une simplification et un malentendu qui, très souvent, conduisent à faire coïncider simplement l'inversion avec l'aliénation ; pour y

Maspero, 1965 ; E. Balibar, *Cinq Etudes du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974 ; J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972 ; F. Bellue, La critique du fétichisme, point d'articulation du gnoséologique et de l'anthropologique dans *Le Capital*, in *Anthropologia, prassi, emancipazione. Problemi del marxismo*, par G. Labica, D. Losurdo, J. Texier, Urbino, Quattroventi, 1990, p. 5-21 ; W. Benjamin, *Paris capitale du XIX^e siècle. Le livre des Passages*, trad. par J. Lacoste, Paris, Les Editions du Cerf, 1989 ; E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, in *Gesamtausgabe*, XIII, Frankfurt a./M., Suhrkamp, 1970 ; U. Erckenbrecht, *Das Geheimnis des Fetischismus*, Göttingen, Muriverlag, 1984 ; J. Friedman, The Place of Fetishism and The Problem of Materialist Interpretations, *Critique of Anthropology*, n° 1, 1974, p. 26-62 ; M. Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspero, 1966 ; Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973 ; J.-J. Goux, *Freud, Marx. Economie et symbolique*, Paris, Seuil, 1973 ; M. Horkheimer, T. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974 ; K. Korsch, *Karl Marx*, Frankfurt-Wien, Europäische Verlagsanstalt, 1967 ; G. Labica, *Fétichisme (de la marchandise)*, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUR, 1985², p. 464-466 ; G. Lukács, *Histoire et conscience de classe, essai de dialectique marxiste*, Paris, Editions de Minuit, 1960 ; J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, op. cit., réimprimé dans le livre qui porte le même titre, Paris, Maspero, 1975 ; I. I. Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value*, Detroit, Black & Red, 1972 ; M. Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980 ; L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964 ; A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt a./M., Suhrkamp, 1970 ; J.-M. Vincent, *Fétichisme et société*, Paris, Anthropos, 1973.

échapper, il suffirait de renverser les choses et les remettre sur leurs pieds, rendant ainsi les rapports transparents¹.

L'inversion renvoie à la question plus générale de l'idéologie chez Marx, à la relation base-superstructure, au rapport entre la vie matérielle et les formes idéologiques².

Si la pensée n'est pas un pur reflet, mais une part active de la réalité, si elle est aussi une modification et une transformation du réel, et si, en même temps, on considère les deux moments de l'inversion, alors il faut considérer l'analyse de Marx du fétichisme de la marchandise et de son secret (pour reprendre le titre donné par Marx à cette analyse) dans une perspective différente. La question, en effet, devient non pas l'inversion en tant que telle, mais le *type* de modification — la spécificité du phénomène du fétichisme — qui se produit dans ce contexte déterminé. Pour expliquer ceci il faut reprendre la question du rapport entre l'observateur et l'observation dans la vision marxienne de l'idéologie. Celle-ci s'expose à une contradiction qui peut être résumée dans les termes suivants : l'analyse de la vie matérielle des sociétés qui éclaire la valeur de filtre des idéologies ne peut être filtrée elle-même. Si l'on suppose qu'il existe une forme d'analyse n'ayant pas besoin d'être filtrée, il faut par conséquent admettre qu'il existe une forme de la pensée qui ne filtre pas le réel, mais le connaît directement en le saisissant pour ce qu'il est. Il s'agit d'une suppo-

1. Sur le rapport entre marchandise, imaginaire et symbolique, cf. W. Benjamin, *Paris capitale du XIX^e siècle*, *op. cit.* La critique de Benjamin se réfère au mode de l'inversion, qui, dans la société capitaliste, passe inévitablement par les marchandises, surtout lorsque celles-ci sont transfigurées et cachées dans leur fonction sociale.

2. L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, *op. cit.*, p. 164-165.

sition très hardie, parce qu'elle suppose à son tour une *autodescription* de cette forme de la pensée, qui admet pour cette forme-ci de la pensée un espace théorique externe et indépendant de l'objet observé, c'est-à-dire un espace neutre. Cette forme de la pensée ne peut pas être la *science* en tant qu'opposée à l'idéologie : cette opposition-ci et l'autodescription d'une science qui se déclare « science » sont des postulats tout simplement idéologiques. L'observateur, d'un côté, voit comme de l'extérieur les bouleversements, de l'autre côté, voit de l'intérieur à travers les formes idéologiques. De deux choses l'une : ou on suppose que la science n'a aucun filtre idéologique, et, par conséquent, l'observateur est externe, ou bien la science a, elle-même, des filtres idéologiques et l'observateur subit les mêmes bouleversements et voit par les mêmes filtres idéologiques que les hommes observés. La grande idée de Marx — analyser la réalité sociale et historique en regardant au-delà des formes idéologiques — ne peut pas se développer en une opposition rigide entre manières filtrées et manières non filtrées d'observer ; c'est-à-dire entre la science et l'idéologie. C'est à partir de la critique de cette opposition rigide que les questions modernes de l'auto-observation et des métadescriptions se manifestent comme questions sur le contexte qui devient à son tour, dans sa fonction de délimitation et de détermination du domaine de l'observation, objet observé.

Nous avons précédemment souligné la nécessité de distinguer les deux moments de l'inversion. Or, si cette distinction se trouve relevée par Marx, elle reste cependant cachée par le fait que Marx adopte une méthode comparative pour expliquer, en faux jour et dans un sens critique, ce phénomène, dans le cadre de la société fondée sur la production des marchandises.

Il s'agit maintenant de discuter directement le texte de Marx sur le fétichisme de la marchandise cité plus haut. Là donc la forme de la marchandise restitue aux hommes le caractère social de leur travail, mais cette restitution se manifeste comme si ces caractères sociaux étaient des propriétés naturelles des choses. Dans le mode capitaliste de production les choses deviennent sociales du fait qu'elles deviennent marchandises. Celles-ci sont justement du travail social cristallisé. L'inversion se produit à partir du caractère spécifiquement social des marchandises, lesquelles incorporent les rapports sociaux entre les hommes et par conséquent en deviennent le miroir. Le premier moment de l'inversion est dans les choses en tant que produits du travail humain-social, lesquels restent en face des sujets producteurs de ce travail : l'inversion en tant qu'expression de l'activité de symbolisation humaine provient du fait que les hommes se reflètent dans les choses produites, non pas à la manière des monades, c'est-à-dire à la manière des individus particuliers face aux choses particulières, mais dans le sens structural des représentations de rapports, dont la réalité est différente de la somme des individus. Le renvoi de l'image en tant que processus actif des hommes est nécessairement une modification, mais le fait que Marx attribue à ce processus un caractère de fétiche indique que la modification de l'image cache ou fait oublier un moment essentiel du reflet, celui de *l'auto-observation*, celui par lequel les sujets ne produisent pas seulement une activité de symbolisation, mais ont aussi la faculté de voir cette même activité de symbolisation comme un objet. Les hommes ne sont pas seulement capables de se dédoubler dans les représentations de leurs rapports ; ils sont également capables d'observer ce dédoublement : « J'ai toujours

conservé très nettes les perceptions de mes deux existences — dit le protagoniste de “La morte amoureuse” de Théophile Gautier. Seulement, il y avait un fait absurde que je ne pouvais m’expliquer : c’est que le sentiment du même moi existât dans deux hommes si différents. C’était une anomalie dont je ne me rendais pas compte, soit que je crusse être le curé du petit village de ***, ou *il signor Romualdo*, amant en titre de la Clarimonde. »¹ La question concerne donc, encore une fois, l’observateur et l’observation. Il faut remarquer que le caractère de fétiche de la marchandise exprime l’absence de ce moment de l’auto-observation chez les hommes qui en subissent le phénomène. De ce point de vue Marx reprend à la lettre la définition de de Brosses. Celui-ci, dans son œuvre sur le *Culte des dieux fétiches*, écrit que le fétichisme est la forme de la croyance religieuse qui attribue aux choses inanimées, ou aux animaux, des qualités divines. Les choses inanimées ou les animaux sont considérés directement comme des dieux et non des représentations ou des symbolisations de dieux abstraits et invisibles. Dans le même sens, le caractère de fétiche de la marchandise exprime l’attribution de propriétés *naturelles* aux formes sociales des choses. La forme sociale des choses se manifeste donc comme une qualité naturelle de la marchandise : le lien qui rendrait possible l’auto-observation se brise, ce qui veut dire qu’est cachée la conscience du rapport entre le caractère social de la marchandise et les relations sociales de sa production. C’est, en effet, grâce à la conscience de ce rapport qu’il devient possible de *contrôler* l’inévitable modification qui se produit dans

1. Th. Gautier, *La morte amoureuse*, in *Récits fantastiques*, Paris, Flammarion, 1981, p. 143.

le procès de renvoi de l'image, c'est-à-dire dans l'inversion de deux réalités (caractère social de la marchandise et relations sociales de sa production) qui se correspondent, mais qui ne sont pas symétriques entre elles.

Marx, après avoir parlé des marchandises comme de choses qui tombent et ne tombent pas sous les sens, et de l'inversion des rapports entre les choses et les hommes, fait référence au phénomène de la vue opposé au phénomène du fétichisme :

C'est ainsi que l'impression lumineuse d'un objet sur le nerf optique ne se présente pas comme une excitation subjective du nerf lui-même, mais comme la forme sensible de quelque chose qui existe en dehors de l'œil. Il faut ajouter que dans l'acte de la vision la lumière est réellement projetée d'un objet extérieur sur un autre objet, l'œil ; c'est un rapport physique entre des choses physiques. Mais la forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'être indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production¹.

L'opposition entre le phénomène de la vue et le phénomène du fétichisme acquiert une importance relativement à la dichotomie nature/société. Marx

1. K. Marx, *Le Capital*, I, *op. cit.*, p. 85.

oppose le premier phénomène, en ce qu'il est de « nature physique », au deuxième où par contre, dit-il, « la forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique ». Le caractère de fétiche est donc l'attribution d'une nature physique à des rapports qui, eux, sont sociaux. Attribution résultant d'un processus d'inversion mais en absence d'auto-observation. Ceci peut expliquer le fait que Marx considère le fétichisme comme inséparable de la production des marchandises. Le fétichisme, en effet, reste inévitable pour des sujets qui, agissant dans le système de la production des marchandises, en subissent le phénomène. Mais, en même temps, seul un observateur peut avoir conscience de ce caractère inévitable et donc le déclarer.

Il faut maintenant reprendre l'article de Marx sur le vol du bois, avec son allusion aux « sauvages » de Cuba, et le comparer avec la théorie du fétichisme dans *Le Capital*.

Dans l'article de 1842 la comparaison était construite, nous l'avons vu, sur l'hypothèse que les habitants de Cuba étaient les observateurs des Espagnols et considéraient l'or comme le fétiche de ceux-ci. Les habitants de Cuba incluaient l'engouement des Espagnols pour l'or dans leur univers symbolique et culturel. Dans *Le Capital* l'analogie entre la religion « primitive » et le monde des marchandises implique un renversement de la comparaison et un déplacement de l'observateur. Celui-ci utilise l'analogie qui dérive du concept de fétichisme, à son tour tiré de l'observation de l'univers des « sauvages », pour l'inclure dans l'univers du monde des marchandises. Cette fonction, pour ainsi dire, interne/externe du concept de fétichisme permet à

l'observateur de mettre en évidence ce qui est vécu inconsciemment par les sujets observés dans leurs relations déterminées.

Il faut à ce point se demander quelle est la position de l'observateur. Dans le cas de l'article de 1842 celui-ci se situait hypothétiquement dans l'univers symbolique et conceptuel des « sauvages ». Mais dans *Le Capital* cet univers est le même pour l'observateur et pour les sujets qu'il observe. La question, à cause de cette identité d'univers, reste donc ouverte.

Marx essaie de répondre en utilisant la critique comparative du mode capitaliste de production par des modèles *simples, transparents, directs*. Des modèles de ce type sont l'image de la valeur d'usage opposée à la valeur d'échange et les deux sociétés imaginaires (celle de l'île de Robinson et celle d'une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs), qui, dans le paragraphe du *Capital* sur le fétichisme des marchandises, représentent des exemples de *transparence* en opposition à l'opacité du système des marchandises. Le fait d'avoir utilisé ces modèles si proches d'une vision naturaliste et utilitariste¹ a conduit Marx à une ambiguïté de fond ; car reste ainsi non conceptualisé ce lien entre les modèles et l'observateur, et, plus généralement, le problème même de l'observateur. Mais, au-delà de cette ambiguïté du lien entre ces modèles et l'observateur, nous apercevons le problème que pose le rapport entre la centralité de la *critique* et le moment des programmes et des propositions qui se sont réalisés historiquement.

A un premier niveau d'analyse, l'utilisation

1. Cf. J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, *op. cit.* ; M. Sahlins, *Au cœur des sociétés*, *op. cit.*

marxienne du concept de fétichisme et l'implantation comparative qui la soutient semblent se fonder chez Marx sur des prémisses tout autres que celle dominante au XIX^e siècle, à partir d'Auguste Comte. La comparaison chez Marx ne se développe pas dans une succession par stades du progrès. Elle se fonde sur la *synchronie* entre modèles de systèmes sociaux. Il faut voir jusqu'où Marx a été dans cette direction.

*Deux modèles historiques
et deux modèles imaginaires*

Dans le paragraphe sur le caractère de fétiche de la marchandise, Marx présente quatre systèmes sociaux d'où ce caractère est absent. Deux modèles sont historiques et se rattachent l'un aux rapports socio-économiques de type féodal, l'autre à l'industrie patriarcale d'une famille de paysans ; les deux autres sont imaginaires : d'une part la célèbre île de Robinson Crusoé et d'autre part la réunion d'hommes libres travaillant en mettant en commun leurs moyens de production¹. Ces quatre modèles sont apparentés, de par leur structure, plus simple et plus transparente que celle de la société des marchandises. Contrairement à celle-ci, ils n'offrent donc aucune base pour masquer par un rapport entre des choses un rapport entre les hommes².

L'analyse s'articule en un *cadre comparatif*, ayant pour objet un phénomène observé dans un système social déterminé et se construisant à travers l'inclu-

1. K. Marx, *Le Capital*, I, *op. cit.*, p. 88 s.

2. Cf. M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, *op. cit.*

sion, dans le contexte théorique, de systèmes qui, étant *différents entre eux*, ont toutefois en commun l'absence de ce trait — le fétichisme des marchandises — qui caractérise le système en cause — le mode capitaliste de production. Mais n'est-il pas nécessaire de pousser plus loin nos considérations, au-delà de cet aspect de la comparaison qui concerne l'homogénéisation des modèles évoqués par Marx — homogénéisation qui se fait à partir de l'absence, commune aux quatre exemples, de cet élément qui est au contraire caractéristique du système capitaliste de production : justement le fétichisme ? Car qui peut nous assurer que la comparaison n'est pas construite *ad hoc*¹ ? Quelles sont les bases logiques et théoriques qui ont conduit aux descriptions de ces systèmes historiques et imaginaires ? La comparaison des systèmes implique nécessairement que la force de description qui en dérive, fondée qu'elle est sur l'opposition de systèmes homogènes en tous leurs éléments à l'exception d'un, dépend de la manière de représenter ces mêmes systèmes, de la façon dont ils sont observés et décrits. *La force descriptive de la comparaison dépend du type de description des objets comparés.*

Il faut alors chercher les effets descriptifs de la comparaison en partant des effets descriptifs des systèmes choisis. Pour le moment nous savons seulement que les modèles historiques et les modèles imaginaires ont en commun l'absence du phénomène du fétichisme ; et nous devons voir si, tout en se ressemblant par leur structure de rapports « plus simples » et « plus transparents » en comparaison du mode de

1. Cf. J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 168-171.

production capitaliste, ils expriment une plus grande simplicité et transparence de façons différentes entre elles. Il faut encore voir si la description de ces systèmes embrasse la totalité de leur être, ou si au contraire elle ne prend en considération que certains aspects qui établissent leur importance sur le simple fait d'être mis en rapport comparatif avec le système des marchandises.

Cette question renvoie à l'autre, plus générale, d'un possible réductionnisme chez Marx ; elle renvoie à la manière marxienne de poser la relation entre conscience et vie matérielle, à cette évocation d'images provenant de la « région nuageuse du monde religieux », à la manière dont la conscience représente à soi-même, en la sublimant, la vie matérielle. Elle renvoie aussi au concept de mode de production avec toute l'importance qu'acquiert ainsi la sphère de l'économique.

Si l'on prend en considération les modèles historiques et imaginaires utilisés par Marx pour montrer l'absence de fétichisme dans d'autres formes de production et par là même démontrer l'historicité de la forme de production fondée sur les marchandises, on peut constater que la comparaison se construit de la manière suivante :

- a / le modèle historique des rapports de production féodaux est caractérisé par l'absence de fétichisme, parce que le rapport de production avec les choses est déterminé par des *relations personnelles de dépendance*¹ ;
- b / le modèle de l'industrie patriarcale paysanne est lui-même caractérisé par des relations person-

1. K. Marx, *Le Capital*, I, *op. cit.*, p. 89.

nelles organisées, cette fois, dans les hiérarchies de la famille¹ ;

- c / le modèle imaginaire de Robinson Crusoé après son naufrage suppose évidemment (du moins avant la rencontre avec Vendredi) l'absence de toute relation : le rapport est entre l'homme isolé et les choses² ;
- d / le modèle imaginaire de la réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs suppose des relations sociales *directes*, entre hommes contrôlant consciemment la production³.

Dans ces quatre modèles l'absence du fétichisme des marchandises indique que les choses ne renvoient pas aux hommes l'image de leurs rapports sous l'apparence de propriétés naturelles des choses elles-mêmes ; car, dans aucun de ces modèles, les marchandises ne revêtent la fonction sociale de réglementation des relations personnelles. Il y a toutefois une différence essentielle entre les modèles historiques et les modèles imaginaires. Le procès de renvoi des images (le phénomène de dissimulation), dans les deux modèles historiques, est considéré comme se vérifiant hors de et avant l'activité spécifiquement productive : les relations personnelles entre seigneurs et serfs et les relations au sein de la famille rustique et patriarcale représentent les conditions et les liens de la production. Les relations de production sont donc déterminées par des structures rigides non économiques, telles que sont justement le rapport seigneur-serf et le rapport de type familial. Le

1. *Ibid.*, p. 89-90.

2. *Ibid.*, p. 88-89.

3. *Ibid.*, p. 90.

procès d'inversion et de cristallisation des images reflète ces structures qui, à leur tour, sont la condition du processus productif, et, par conséquent, ne concernent pas les choses-marchandises. Dans les deux modèles imaginaires il n'y a plus aucun renvoi d'images. On suppose donc que dans ce cas l'inversion ne se produit pas. Marx semble penser que l'absence de fétichisme des marchandises produit automatiquement la fin du processus d'inversion (du renvoi des images des rapports sociaux) et la possibilité de la construction de modèles sociaux fondés *seulement* sur l'activité directe et consciente appliquée aux choses.

Représentons-nous enfin, dit Marx, une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs, et dépensant, d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social. Tout ce que nous avons dit du travail de Robinson se reproduit ici, mais socialement et non individuellement. Tous les produits de Robinson étaient son produit personnel et exclusif, et, conséquemment, objets d'utilité immédiate pour lui. Le produit total des travailleurs unis est un produit social¹.

Robinson Crusoé et la réunion d'hommes libres ont tous deux un rapport direct et conscient aux choses. Il n'y a pas de marchandises qui règlent les rapports sociaux et il n'y a donc pas projection de ces rapports dans celles-ci. Et pourtant Marx remarque en passant un élément très important de différenciation entre ces deux modèles imaginaires : dans celui de Robinson les déterminations sont de nature *individuelle*. Au sein de la réunion d'hommes libres, elles sont au contraire de nature *sociale* : la régula-

1. *Ibid.*

tion des rapports sociaux y est donc antérieure à la production — ce qui, d'un point de vue conceptuel, rapproche ce modèle des deux modèles historiques, la société féodale et la famille rustique et patriarcale. Le modèle de la réunion d'hommes libres s'éloigne cependant des modèles historiques en ceci que dans ces derniers les rapports de dépendance et de subordination causent l'inversion des images dans la conscience de soi, alors que dans la réunion d'hommes libres, au contraire, la dépendance et la subordination n'existent pas. Quelle conséquence théorique faut-il en tirer ? Est-ce à dire qu'avec la fin des rapports de dépendance et de subordination, avec la fin du fétichisme des marchandises, cessera toute forme d'inversion ? Non, car les rapports sociaux, même s'ils ne sont pas fondés sur la dépendance et la subordination, ne se réduisent point à la seule activité consciente et directe des individus particuliers. C'est justement cette question, celle du passage théorique de l'île de Robinson à la réunion d'hommes libres, que Marx ne résout pas. On aperçoit là une difficulté dans la réflexion marxienne sur le lien homme-nature/homme-société. Il s'agit de l'ambiguïté d'une conception de l'histoire où l'histoire semble disparaître au moment où les rapports sociaux sont réglés consciemment et directement dans le procès d'échange avec la nature.

Après avoir parlé des modèles historiques et des modèles imaginaires, Marx prend en considération les formes sociales et les reflets religieux en tant que phénomènes d'inversion :

Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel. Une société où le produit du travail prend généralement la forme de marchandise et où, par conséquent, le rapport le plus général entre les producteurs consiste à comparer

les valeurs de leurs produits et, sous cette enveloppe des choses, à comparer les uns aux autres leurs travaux privés à titre de travail humain égal, une telle société trouve dans le christianisme avec son culte de l'homme abstrait, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., le complément religieux le plus convenable¹.

Les hommes projettent les produits de leur cerveau dans une forme religieuse déterminée qui dépend de la forme de société. Dans un monde dominé par la production des marchandises, cette projection apparaît comme très complexe. Dans les sociétés où la production des marchandises n'est pas dominante (par exemple, dans les modes de production asiatique ou ancien), les rapports sont « plus simples et plus transparents ». Il faut alors se demander ce qui produit, dans ces sociétés, le procès d'inversion.

Dans les modes de production de la vieille Asie, de l'Antiquité en général, dit Marx, la transformation du produit en marchandise ne joue qu'un rôle subalterne, qui cependant acquiert plus d'importance à mesure que les communautés approchent de leur dissolution. Des peuples marchands proprement dits n'existent que dans les intervalles du monde antique, à la façon des dieux d'Épiqueure, ou comme les Juifs dans les pores de la société polonaise. Ces vieux organismes sociaux sont, sous le rapport de la production, infiniment plus simples et plus transparents que la société bourgeoise ; mais ils ont pour base l'immaturité de l'homme individuel — dont l'histoire n'a pas encore coupé pour ainsi dire, le cordon ombilical qui l'unit à la communauté naturelle d'une tribu primitive — ou des conditions de despotisme et esclavage. Le degré inférieur de développement des forces productives du travail qui les caractérise, et qui par suite imprègne tout le

1. *Ibid.*, p. 90-91.

cercle de la vie matérielle, l'étroitesse des rapports des hommes, soit entre eux, soit avec la nature, se reflète idéalement dans les vieilles religions nationales¹.

Dans la communauté primitive, société plus simple et plus transparente, le reflet religieux dépend donc de l'immaturation de l'individu. Autrement dit : dans ce type de communauté naturelle les rapports se présentent comme *indépendants* de la volonté des individus, tout comme dans les sociétés fondées sur les rapports de subordination. L'indépendance des liens sociaux par rapport à la volonté des individus se rencontre donc, selon Marx, dans des sociétés fondées soit sur la communauté naturelle, soit sur des rapports de subordination. C'est cette indépendance qui engendre le phénomène de l'inversion dans les formes de la religion : car ou bien les liens sociaux sont encore enracinés dans la nature ou bien ils s'organisent à partir de rapports de domination et de subordination. L'ambiguïté du discours de Marx tient à ce qu'il laisse entendre que cette indépendance pourrait se dissoudre d'une part avec le dépassement des liens naturels, et d'autre part avec le dépassement des liens de subordination. Cette ambiguïté se manifeste dans la conclusion du discours de Marx :

En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. Mais

1. *Ibid.*, p. 91.

cela exige dans la société un ensemble de conditions d'existence matérielle qui ne peuvent être elles-mêmes le produit que d'un long et douloureux développement¹.

La question qui reste ouverte chez Marx est celle de savoir si le contrôle conscient et planifié peut ou non rendre superflue, et donc éliminer, l'inversion en tant qu'activité symbolique des hommes. La totalité des rapports sociaux entre les hommes diffère de l'ensemble des rapports entre individus particuliers. Or les individus particuliers auront toujours recours au processus d'inversion symbolique pour se représenter ces rapports. Ils sentiront toujours le besoin d'observer de façon critique de l'intérieur, mais en faisant comme s'ils étaient des observateurs externes, ces procès et ces inversions.

La relation entre l'observateur et l'observation

Il nous faut maintenant souligner un dernier aspect, celui de la fonction analogique du concept de fétichisme qui sert à faire observer un phénomène qui se produit inconsciemment et affecte également l'observateur. En réalité, cette fonction analogique, qui consiste à désigner un processus d'inversion symbolique typique de la société des marchandises à l'aide d'un nom emprunté à la religion « primitive », a déjà en soi un effet comparatif, si on la considère du point de vue de la relation entre l'observateur et l'observation. C'est précisément ce qui distingue le concept de fétichisme, par exemple, du concept d'aliénation. Appliquer le concept de fétichisme au monde des mar-

1. *Ibid.*

chandises veut dire se placer idéalement hors de l'objet observé ; autrement dit, la définition et la détermination du mode capitaliste se font à partir de la transposition à celui-ci du monde de la religion « primitive ». Le terme « fétichisme », transféré au monde des marchandises, porte en lui-même le renvoi à son sens originaire, c'est-à-dire le sens lié aux cultes des « sauvages ». L'effet comparatif découle précisément de ce renvoi : l'analogie suppose la différence entre les mondes comparés. C'est par cette transposition qu'il est possible de montrer à la conscience ce qui se produit inconsciemment ; à savoir le fait qu'un rapport entre les hommes se manifeste comme un rapport entre les choses. Avec le fétichisme l'observation est donc effectuée d'un point de vue externe, sans toutefois l'inclusion d'éléments téléologiques : ici l'observateur ne se place pas à un niveau situé au-dessus de l'objet observé ; plus simplement, il le transpose. Grâce au concept de fétichisme, l'observateur est, en même temps, à l'intérieur et à l'extérieur ; condition *sine qua non* pour pouvoir montrer un objet qu'il observe et dont il fait partie. La fonction critique et descriptive du fétichisme dépend directement de sa valeur analogique. C'est pourquoi Marx n'a pas besoin d'utiliser une méthode de type génétique pour résoudre les problèmes de la comparaison. Il utilise une méthode de type synchronique. S'il est vrai qu'en général Marx ne réussit pas à donner une solution théorique au problème de l'inversion, son élaboration du concept de fétichisme offre néanmoins des éléments décisifs pour y répondre dans un horizon qui, certes, va au-delà de ses propres limites épistémologiques et historiques, mais qu'il avait néanmoins su ouvrir.

*La fin du fétichisme
en tant que concept ethnologique
et sa transformation*

Marx et Freud

On a souvent remarqué les analogies qui existent entre la théorie de Marx et celle de Freud ; mais d'un point de vue historique et épistémologique, le plus important est sans doute le rapport entre le sens originnaire du concept de fétichisme et le sens qu'il a pris chez Marx et chez Freud par sa transposition dans l'analyse de phénomènes sociaux et psychologiques internes pour l'observateur. Le sens originnaire du concept de fétichisme (culte propre de certains peuples « primitifs ») revêt une fonction fondamentale chez Marx et chez Freud, une fonction *analogique et métaphorique*. Marx et Freud identifient les phénomènes qu'ils décrivent en transposant un terme et un concept propres au domaine ethnologique aux domaines sociologique et psychologique. Mais cette transposition est d'un point de vue épistémologique, autonome par rapport à la valeur descriptive du sens originnaire. D'où il s'ensuit que, alors même que le concept vient à perdre sa pertinence dans le domaine ethnologique, il garde cependant une certaine valeur, grâce au sens analogique et métaphorique qu'il acquiert dans le domaine social avec Marx, dans le domaine psychanalytique avec Freud.

Ceux-ci utilisent le concept ethnologique de fétichisme comme instrument d'analyse sociologique

et psychologique. De cette transposition naît le problème historiographique relatif à ce concept, au moment même où le problème ethnologique ne se pose plus. Les « fétichismes » de Marx et de Freud ne peuvent avoir une force théorique et descriptive qu'à travers ce rapport entre le sens original et le sens nouveau. Celui-ci en effet s'affranchit de celui-là en y renvoyant toutefois. Ce qui révèle la dissymétrie des sens et donc la fonction analogique et métaphorique du concept. Le fait que Marx appelle « fétichisme » l'inversion entre les choses et les hommes et que Freud appelle « fétichisme » l'échange entre une partie et le tout de l'objet sexuel, le fait qu'ils indiquent avec ce terme les phénomènes qu'ils analysent, signifie que leur description introduit un rapport d'*analogie* et de *métaphore* entre leur propre objet d'analyse respectif et ce qui fut un objet ethnologique.

Cette démarche, chez Marx et Freud, était rendue possible du fait que le concept en question avait déjà une histoire à laquelle on peut se référer pour déterminer un *contexte*¹ et à l'intérieur de laquelle peuvent être décrits les phénomènes observés. En appelant « fétichisme » l'un le phénomène de l'inversion entre choses (marchandises) et personnes, l'autre le phénomène de déplacement de l'objet sexuel, Marx et Freud déterminent et signalent, à travers l'analogie avec le phénomène religieux des peuples « primitifs », un contexte de lecture d'objets très spécifiques et particuliers, n'ayant rien à voir avec l'objet ethnologique d'origine décrit par de Brosses.

1. Sur le concept de *contexte*, cf. G. Bateson, *La nature et la pensée*, Paris, Seuil, 1984, p. 24.

Le concept de fétichisme peut donc prendre trois formes :

- a / le fétichisme est le nom donné aux cultes des peuples « sauvages » et/ou « primitifs », qui adoraient des êtres inanimés et/ou des animaux (de Brosses) ;
- b / le fétichisme est le nom donné à l'inversion entre les relations des marchandises et les relations des hommes (Marx) ;
- c / le fétichisme est le nom donné à la perversion qui substitue à l'objet sexuel normal une chose qui en constitue ou en représente une partie (Freud).

Marx et Freud utilisent donc le même terme que de Brosses et les ethnologues, mais pour décrire des objets différents. Et pourtant il est évident que l'utilisation du même terme implique au moins que ces objets différents renvoient à des phénomènes considérés, en première lecture, comme analogues. Partant de l'idée que l'analogie est un rapport de ressemblance entre choses différentes, on peut dire que de Brosses, Marx et Freud analysent des objets, certes différents, mais se ressemblant par certains aspects. Marx et Freud organisent leur théorie à partir d'une analogie, et pourtant leur démarche descriptive ne ressemble pas à celle de de Brosses ou des ethnologues.

Seule reste commune une certaine disposition des éléments dans les divers objets examinés, c'est-à-dire un processus de *substitution* dans la chose fétiche, laquelle représente originairement autre chose (un phénomène irrégulier de la nature chez de Brosses ; les relations entre les hommes chez Marx ; l'objet sexuel normal chez Freud) et devient elle-même un objet et un point terminal de l'activité symbolique des hommes. Les choses fétiches — les marchan-

dises de Marx ou les pieds, les cheveux, les chaussures de Freud — peuvent se substituer à l'objet qu'elles représentent à l'origine, précisément grâce à leur rapport de contiguïté et d'appartenance avec cet objet, en tant qu'elles en sont des *traces*. Mais le fétichisme pour Marx et pour Freud n'est pas le culte religieux primordial des hommes (comme chez de Brosses), ni une « survivance » (comme chez Tylor) ; il est la *fixation* d'une image invertie dans le procès de symbolisation.

Nous nous trouvons donc en face de théories qui, à l'aide de corrélations formelles¹ différentes, décrivent des phénomènes analogues à propos d'objets différents. Les corrélations formelles par lesquelles de Brosses décrit son objet sont organisées différemment chez Marx et Freud, mais l'utilisation du même terme « fétichisme », qui signale l'analogie, implique une corrélation métadescriptive donnant un sens à la description pour ceux qui doivent recevoir l'information. Or, si l'analogie est une relation de ressemblance entre choses différentes, il est évident qu'elle opère un renvoi d'une chose à une autre, ce qui veut dire, dans le cas en question, un renvoi du phénomène décrit par de Brosses et par les ethnologues aux phénomènes décrits respectivement par Marx et par Freud. Or, une relation de ressemblance entre choses différentes est en réalité *une comparaison* : dans les corrélations qu'instituent les théories du fétichisme de Marx et de Freud il existe donc une comparaison implicite entre le phénomène décrit par de Brosses et les phénomènes décrits par Marx et par Freud. Comparaison qui a

1. Cf. L. Wittgenstein, *Remarques sur le « Rameau d'or » de Frazer*, suivi de J. Bouveresse, *L'animal cérémonial. Wittgenstein et l'anthropologie*, Montreux, Editions L'Age d'Homme, 1982, p. 21-22.

une fonction *métacomcommunicative* proche de celle que Gregory Bateson a voulu exemplifier avec la phrase : « Ceci est un jeu »¹ et dont le contenu est la communication d'éléments sémantiques marquant, explicitant, un *contexte*, à l'intérieur duquel se détermine le sens de la communication entre sujets. Pour inclure certaines informations dans un contexte, il faut en exclure d'autres. Le rapport entre les connexions formelles et le processus analogique permet à Marx et à Freud d'identifier leur objet d'analyse d'une façon semblable à celle que Lévi-Strauss décrit à propos de Marcel Mauss, c'est-à-dire à la fois du dehors et du dedans². Grâce à la comparaison entre le phénomène décrit par de Brosses et les ethnologues d'une part, et ceux décrits par Marx et Freud de l'autre, les phénomènes décrits par ces derniers peuvent être observés du dedans, mais comme si c'était du dehors. L'analogie en tant que renvoi comparatif acquiert donc, par rapport aux connexions formelles, une fonction *métathéorique ou métacontextuelle*, dans le sens que nous venons d'illustrer : elle délimite, et par conséquent définit, le contexte où la théorie peut opérer et communiquer une description.

Le fétichisme dans les théories de Marx et de Freud décrit donc des phénomènes qui sont analogues à ceux décrits par les ethnologues, mais qui représentent des objets d'analyse *internes* au milieu de l'observateur. Celui-ci est une partie non seulement de l'observation — ce qui ne saurait le distinguer de l'ethnologue décrivant des phénomènes externes à

1. G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, t. II, Paris, Seuil, 1980, p. 209-224.

2. C. Lévi-Strauss, *Introduction à M. Mauss, Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1983⁴, p. xxviii.

son contexte historique, symbolique, social — mais aussi une partie de l'objet même qu'il décrit. Il doit expliquer des processus qui, ayant leur origine dans l'activité inconsciente des individus, entrent dans la définition du code (commun à lui et aux sujets qu'il observe) qui régit leur communication. Les formes de la fixation — comme celle, marxienne, de l'attribution aux choses des relations entre les hommes ou celle, freudienne, de la satisfaction sexuelle par une partie ou une trace de l' « objet sexuel normal » — sont en rapport avec ce problème. Le moment méta-contextuel devient alors nécessaire, afin que leur observation se fasse comme du dehors. Le nouveau concept de fétichisme naissant de l'analogie avec le phénomène ethnologique et s'organisant en des connexions formelles différentes des connexions d'origine a précisément cette fonction métathéorique et métacontextuelle. Du fait que le terme « fétichisme » garde trace de son origine conceptuelle, en tant que produit d'une observation de l' « extérieur » (c'est-à-dire s'exerçant sur un monde et dans un contexte différents de ceux de l'observateur), son emploi permet que le point de vue de l'observateur soit perçu comme provenant du dehors alors qu'il se situe au-dedans même de l'objet observé. Nous avons là un procédé qui semble *inverse* à celui analysé par Lévi-Strauss à propos de Marcel Mauss. Si l'objet en est encore un processus ayant son origine dans l'activité de l'inconscient, toutefois alors que l'exigence de Mauss est celle d'observer cet objet comme du dedans, celle de Marx et Freud est de l'observer comme du dehors.

Le concept de fétichisme se transforme donc avec Marx et Freud et change de nature. Si la recherche historiographique se bornait à décrire dans leur suc-

cession diachronique les passages d'une acception à une autre du concept de fétichisme, elle perdrait de vue un élément essentiel : ce moment très important qu'est l'assimilation d'un concept à l'intérieur d'un contexte différent de celui d'origine. Elle serait incapable d'en saisir la fonction épistémologique décisive qui est celle de communiquer à l'observateur le contexte nouveau. Cette communication est possible du fait que le concept originaire, en tant qu'il est une trace du concept nouveau, *ne se manifeste pas comme une simple survivance, mais donne, par le procès de comparaison qui est implicite dans le passage, le nouveau niveau de sens à attribuer au concept.*

La théorie marxienne du fétichisme des marchandises dit, nous l'avons vu, que dans le mode de production capitaliste se produit une *inversion* : des rapports entre hommes apparaissent comme des rapports entre choses (les marchandises). La théorie freudienne du fétichisme dénonce, elle, un *déplacement* : de l'objet de l'amour qui n'est plus la personne en tant que telle, mais une partie d'elle, ou quelque chose qui lui appartient¹. Dans les deux cas, la marchandise ou l'objet d'amour fétichisé se présentent comme des *traces*, des *signes*, où la relation entre signifiant et signifié mène une existence contradictoire : le signe doit conserver son lien avec la chose qu'il représente, mais en même temps, en la transfigurant, il la cache. Cette transfiguration ne conduit pas cependant à une distorsion, mais à la mise en fonctionnement d'un processus symbolique qui devient un sys-

1. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard (« Folio Essais »), 1987, p. 62-65. Cf. S. Freud, *Le fétichisme*, in Id., *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1989⁹, p. 133-138. Sur la notion de fétichisme chez Freud, cf. Objets du fétichisme, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 2, 1970.

tème. Si tel n'était pas le cas, nous devrions considérer le phénomène du fétichisme comme un exemple de « mauvais symbolisme », sauf à adopter une vision générale présumant au contraire la normalité d'une connaissance *directe* des choses. Dès lors il n'y aurait pas de raison de parler d'activité symbolique : inversions et déplacements ne seraient que des effets pathologiques du procès de connaissance, et non des expressions caractérisant sa démarche, et pouvant être dédoublées et observées du dedans et du dehors.

Dans *Les aberrations sexuelles*, le premier des *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Freud décrit le phénomène du fétichisme. Il parle de l'objet sexuel « normal » remplacé « par un autre objet qui, bien qu'il soit en relation avec le premier, est néanmoins tout à fait impropre à servir à la réalisation du but sexuel normal »¹. L'objet fétiche se trouve donc en relation avec l'objet sexuel « normal », mais il n'est pas propre à en réaliser le but. Freud ajoute peu après :

Le substitut de l'objet sexuel est une partie du corps qui convient en général très mal à des buts sexuels (pied, chevelure), ou bien un objet inanimé dont on peut démontrer la relation avec la personne sexuelle qu'il remplace et, de préférence, avec sa sexualité (pièces de vêtements, lingerie). Ce n'est pas sans raison que l'on compare ce substitut au fétiche dans lequel le sauvage voit son dieu incarné².

De ces considérations nous pouvons retenir ceci :

- a / l'objet sexuel « normal » est remplacé par un *substitut* ;
- b / le substitut est une *partie* de l'objet sexuel « normal », ou du moins il est en relation avec lui ;

1. *Ibid.*, p. 62.

2. *Ibid.*

- c / cette partie du corps est, selon Freud, impropre à représenter l'objet sexuel ;
- d / ces substituts peuvent être comparés aux fétiches des « sauvages ».

Apparaît ici la notion de substitut comme partie de l'objet ou objet contigu, impropre cependant à représenter l'objet qu'il remplace.

La théorie marxienne du fétichisme de la marchandise (qui doit être différenciée du concept de fétichisme que Marx utilise antérieurement à la rédaction du *Capital*) décrit une situation où les rapports sociaux se manifestent comme des rapports entre les choses. Chez Marx aussi nous trouvons donc cet emploi particulier de la notion de substitut, ainsi que celle de partie et de représentation impropre. Pour lui en effet :

- a / les relations sociales « normales » sont remplacées par les relations entre les choses ;
- b / les choses-marchandises sont une *partie* du travail social en ce double sens qu'elles sont d'une part travail cristallisé, travail mort face au travail vivant, et d'autre part du travail exproprié au travailleur au cours de leur transformation en travail mort ;
- c / la manière dont les choses-marchandises représentent des relations sociales est impropre, car le travail mort se substitue aux relations vivantes entre les hommes ;

enfin :

- d / ce processus d'inversion qui se manifeste dans le système capitaliste est analogue au phénomène religieux du fétichisme.

Dans la démarche parallèle de Marx et de Freud, les notions de substitut, de partie, de représentation impropre expriment un parcours sémiotique. L'objet sexuel substitué ou les relations sociales substituées, en tant que *parties* de l'objet sexuel normal ou des relations sociales normales, représentent un signe, une trace. Leur condition à la fois de partie et de substitut implique une situation contradictoire qui en révèle la valeur sémiotique. Les substituts, en effet, tout en renvoyant aux choses dont ils sont partie ou qu'ils représentent, *cachent ce renvoi*. Les phénomènes analysés par Marx et par Freud appartiennent à l'inconscient. La situation, à l'apparence paradoxale, d'un signe qui renvoie à la chose et qui, en même temps, la cache représente la base sémiotique qui rend l'observation communicable. Si le signe, dit Jakobson, est toujours un renvoi à un autre signe, tout dépend non pas du rapport signe-chose, mais du contexte et du système dans lesquels s'organise le rapport signe-chose. Or, aussi bien le système de Marx que celui de Freud ont comme point de référence la substitution de la partie au tout, ou, en d'autres termes, la prétention totalisante de la partie. La substitution a des effets pratiques sur le type de jouissance sexuelle ou sur la conservation d'une forme déterminée de relations sociales et du travail.

Il faut maintenant déplacer notre attention des objets analysés par Marx et par Freud à leur manière de procéder, de décrire, d'observer. Chez Marx et chez Freud le concept de fétichisme a un emploi analogique. Il est le résultat du transfert d'un contexte de sens à un autre contexte où le fétichisme à l'origine désigne un phénomène sous-jacent à un ensemble de pratiques religieuses, d'abord observées chez les peuples de l'Afrique-Occidentale et reconnues ensuite, par

une généralisation, comme étant propres à tous les peuples dits « primitifs ». Lorsque ce concept est appliqué au monde des marchandises ou au monde sexuel, il crée un mécanisme à la fois de renvoi et de comparaison implicite. Afin de décrire une certaine perversion sexuelle ou une certaine manière d'imaginer les relations sociales comme formes de fétichisme, il faut que ces phénomènes, nommés justement « fétichisme », acquièrent leur sens par un renvoi au sens originaire de « fétichisme » et grâce à une comparaison implicite avec celui-ci. Il faut que la trace du sens originaire demeure, car ceci permet de l'inclure dans le contexte d'une observation différente de son origine, et, en même temps, d'observer ce contexte comme du dehors. Ces deux moments, l'inclusion du concept dans un nouveau contexte et l'observation du dehors de ce même contexte, résultant tous deux de la permanence implicite dans le terme d'une trace de son contexte originaire, décident de la relation entre l'observateur et son observation. Ils rendent possible pour un sujet d'expliquer des phénomènes ne pouvant surgir à la conscience de celui qui les subit, mais seulement à celle de celui qui les observe, lorsque celui-ci réunit en sa personne ces deux conditions.

Toutefois, cette trace du sens originaire que garde le concept de fétichisme peut influencer sur le sens du concept dans le nouveau contexte où il est inclus. Cette réminiscence du sens originaire peut donc affecter la description du contexte nouveau et par conséquent affaiblir la fonction que l'emploi analogique du concept était appelé à remplir. Cette réminiscence ne garantit pas entièrement que l'observateur soit au-dehors de l'observation : une analyse ultérieure tant de l'observateur que de l'observation est nécessaire. C'est dans ce sens que Lévi-Strauss

parle du rapport entre l'observateur et l'observation comme dépendant du dédoublement entre le sujet et l'objet même au-dedans du sujet¹.

Le contexte et l'observateur

Gregory Bateson a discuté du concept de *contexte* à partir d'« histoires ». Le contexte est la structure dans le temps.

Que se passe-t-il, dit Bateson, quand, par exemple, je me rends chez un psychanalyste ? J'entre dans quelque chose et je crée quelque chose que nous appellerons un contexte, et qui est, au moins symboliquement (comme élément du monde des idées), isolé et limité par le fait de fermer la porte : la géographie de la chambre et la porte agissent comme représentation d'un message étrange, non géographique.

Mais j'arrive avec des histoires ; non pas seulement avec une provision d'histoires à livrer au psychanalyste, mais bien avec des histoires faisant partie intégrante de mon être. Les structures et les séquences de mon expérience d'enfant sont imbriquées en moi : mon père faisait telle et telle chose ; ma tante faisait ceci ou cela. Ce qu'ils ont fait se situe en dehors de moi, mais, quoi que j'aie appris, mon apprentissage s'est produit à l'intérieur de l'expérience que j'ai eue des actes de ces autres qui ont pour moi une importance essentielle, mon père et ma tante².

Or, selon Bateson, les histoires qui racontent nos précédents rapports d'interaction deviennent elles-mêmes une partie du nouveau contexte du fait d'être

1. C. Lévi-Strauss, *Introduction à M. Mauss, op. cit.*, p. XXVIII-XXXI.
2. G. Bateson, *La nature et la pensée, op. cit.*, p. 23.

transférées dans ce nouveau rapport d'interaction entre l'analyste et nous-mêmes. Le *transfert* est une forme particulière de comparaison entre les rapports d'interaction antérieurs et le nouveau rapport d'interaction, une forme qui ne se manifeste pas en tant que telle. En même temps, cette comparaison devient le ressort du mécanisme d'assimilation des histoires antérieures dans le nouveau contexte. L'analogie et la différence entre les deux contextes interagissent dans le nouveau contexte, d'où nous pouvons observer comme du dehors nos propres histoires. Grâce à ce nouveau contexte — le milieu interactif patient-analyste — nous pouvons être à nous-mêmes à la fois objet et sujet : objet observé et sujet observant. Mais justement, afin de produire ce dédoublement entre l'objet et le sujet, condition de l'objectivité, dont l'absence dans le cadre des sciences humaines a souvent fait douter de la scientificité de celles-ci¹, il faut que l'observateur soit inclus dans un nouveau contexte qui détermine le cercle de l'observation à travers la dialectique externe/interne. La vision d'un objet comme du dehors nécessite une démarche complexe qui donne un sens à la description. Selon Bateson, l'idée d'histoire a à voir avec l'idée de contexte. Et l'idée de contexte a à voir avec la notion de sens : « Le "contexte" est associé à une autre notion non définie, celle de "sens". Sans contexte, les mots, les actes n'ont aucun sens. »² La généralisation du concept de *contexte*, opérée par Bateson, ouvre un espace théorique très important pour l'analyse du concept de fé-

1. Cf., par exemple, N. Wiener, *Cybernetics*, Cambridge, Mass., MIT, 1965.

2. G. Bateson, *La nature et la pensée*, op. cit., p. 24.

tichisme, parce que c'est le transfert de ce concept, le transfert de son histoire originare, qui contribue à déterminer ce nouveau contexte où les nouvelles et différentes connexions acquièrent un *sens*. La comparaison implicite entre l'idée originare et l'idée nouvelle de fétichisme est, du point de vue épistémologique, la trace de son assimilation dans le nouveau contexte, et, en même temps, le lieu où le nouveau contexte est perçu par l'observateur, lequel peut ainsi donner un sens aux phénomènes décrits.

Pour ce qui concerne l'épistémologie de l'observateur, le problème de l'effet comparatif est essentiel. Humberto Maturana et Francisco Varela ont développé une théorie à propos de la fonction cognitive et de la place de l'observateur, centrée sur la notion d'*Autopoiesis*. Ils remarquent qu'un être n'est tel pour l'observateur que lorsque celui-ci peut le décrire. Pour cela, il doit en classer les interactions et les relations actuelles et potentielles. Il peut décrire un être seulement par rapport à un autre être duquel il peut se distinguer et avec lequel il peut se voir interagir ou être en relation. Peu importe qui est le deuxième être. Pour toute description, la référence dernière est l'observateur lui-même¹. Maturana et Varela soulignent donc la nécessité, pour décrire un être, d'une référence comparative avec un autre être. Quant à l'assertion selon laquelle la dernière référence est l'observateur lui-même, il faut entendre par là l'idée que les connexions formelles de l'observateur ont une relation nécessaire avec le moment comparatif. L'observateur n'existe pas indépendamment d'une communauté d'observateurs. Dans le

1. H. R. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of Living*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1980.

domaine des systèmes naturels, des systèmes vivants ou des affaires humaines, dit Varela, c'est un non-sens que « de considérer que l'information est une chose que l'on transmet, que les symboles sont des choses qui se réduisent à leur valeur nominale, ou que la finalité et les buts sont transparents au système lui-même, comme pour un programme. En fait, l'information n'existe pas indépendamment du contexte organisationnel qui engendre un domaine cognitif, ni d'une communauté d'observateurs qui choisit de qualifier certains éléments d'informationnels ou de symboliques. L'information *stricto sensu* n'existe pas (ni d'ailleurs les lois de la nature) »¹.

Dans le cas du fétichisme, l'entité qui est placée comme référent comparatif a elle-même une histoire dérivant de connexions formelles antérieures, plus précisément des corrélations formelles propres aux philosophes du XVIII^e siècle et des ethnologues du XIX^e siècle. D'autre part, dans l'observation d'un objet physique ou vivant, l'observateur a déjà implicitement opéré une comparaison entre ses propres corrélations formelles et celles des observateurs qui l'ont précédé historiquement ; ou, pour mieux dire, la communauté des observateurs s'est comparée implicitement elle-même avec les communautés historiques antérieures, se définissant ainsi à travers un processus de différenciation². Dans notre cas donc le référent comparatif utilisé pour décrire cette entité qu'est le « fétichisme des marchandises » ou le « fétichisme sexuel » n'est pas quelconque : il par-

1. F. Varela, *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, Paris, Seuil, 1989, p. 182.

2. Cf. L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, 1^{re} éd., 1935 ; Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University Press, 1962.

tage avec ces entités-là une relation « historique ». C'est justement cette relation qui engendre le rapport métathéorique et métacontextuel entre les connexions formelles et l'effet comparatif par lequel ces connexions indiquent les processus descriptifs d'inclusion et d'exclusion¹.

Un « immense malentendu »

A la fin du XIX^e siècle, Max Müller avait refusé la notion de fétichisme comme désignant une forme particulière de religion². En 1907, Marcel Mauss mit définitivement fin à la fonction que ce concept avait eue dans le domaine ethnologique et dans l'histoire des religions. Dans *L'Année sociologique* Mauss remarquait que

quand on écrira l'histoire de la science des religions et de l'ethnographie, on sera étonné du rôle indu et fortuit qu'une notion du genre de celle de fétiche a joué dans les travaux théoriques et descriptifs. Elle ne correspond qu'à un immense malentendu entre deux civilisations, l'africaine et l'europpéenne ; elle n'a d'autre fondement qu'une aveugle obéissance à l'usage colonial, aux langues franques parlées par les Européens, à la culture occidentale. On n'a pas plus le droit de parler de fétichisme à propos des Bantous occidentaux qu'on n'a l'habitude d'en parler à propos des autres Bantous centraux ou orientaux. On n'a même pas le droit de parler du fétiche nigritien : l'idole guinéenne ou congolaise (celle-ci très rare), le charme congolais, les tabous de propriété, et autres, ne sont pas, au Congo ou à la Guinée, d'une autre nature que ceux des autres religions,

1. Sur les processus d'inclusion et d'exclusion dans l'histoire des systèmes de pensée, cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

2. F. M. Müller, *Natural Religion. The Gifford Lectures 1888*, London, 1889, p. 158-159 et p. 219-220.

des autres sociétés. Il est d'ailleurs très remarquable que ce qui est la pure vérité en ce qui concerne la notion du fétiche était connu dès le xvii^e siècle... Le succès du livre de de Brosses a dû être pour quelque chose dans le simplisme, dans l'erreur, peut-être nécessaire, où ont vécu jusqu'ici la science et la description des religions, des religions africaines en particulier¹.

Quand Marcel Mauss écrivait ces mots le concept de fétichisme était encore utilisé pour décrire une forme de la religion « primitive ». Wilhelm Wundt, encore en 1907 — l'année même des considérations de Mauss —, parlait du fétichisme comme d'une forme spécifique, plus précisément d'une forme involutive du totémisme². De ce point de vue Wundt s'éloignait de la théorie classique qui considérait le fétichisme comme une forme religieuse primordiale. Et pourtant Mauss, écrivant en 1908 à propos de Wundt, remarquait que le penseur allemand, s'il considérait le fétichisme comme une forme religieuse dérivée, restait en même temps prisonnier de la théorie classique selon laquelle le fétichisme est une forme religieuse tout à fait primitive.

Après Mauss, on a pris l'habitude dans les études anthropologiques de parler de « fétiches sans fétichisme », selon l'expression de Jean Pouillon³, c'est-à-dire d'éliminer la spécificité du concept

1. M. Mauss, *Œuvres*, éd. par V. Karady, *op. cit.*, II, p. 244-245.

2. W. Wundt, *Volkerpsychologie*, *op. cit.*

3. J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, *op. cit.* Sur la notion de « fétiche » sans « fétichisme » en anthropologie, cf. E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1969 ; G. Lienhardt, *Divinity and Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1961 ; V. Valeri, *Feticcio*, *Enciclopedia*, VI, Torino, Einaudi, 1979 ; A. Adler, *L'ethnologie et les fétiches*, et P. Bonnaffé, *Objet magique, sorcellerie et fétichisme ?*, *Nouvelle Revue de Psychana-*

de fétichisme en tant que phénomène religieux autonome. Pourtant, jusqu'à Max Müller et à Marcel Mauss, de 1760 jusqu'au début de ce siècle, le concept de fétichisme avait connu une grande fortune. Au commencement, le fétichisme fut identifié à une forme de la religion primitive et devint un concept clé de la réflexion anthropologique. Celle-ci procédait de l'idée générale selon laquelle la comparaison et la classification entre des systèmes sociaux devaient être conduites dans le cadre d'une organisation théorique des stades que l'humanité traversait dans son cheminement vers la civilisation, cette dernière étant évidemment identifiée à la civilisation occidentale.

Cet « immense malentendu » qu'a été ce concept dans toute l'étendue de sa fortune représente à proprement parler un problème historiographique et philosophique considérable. Comment se fait-il que cette notion, fondée sur un malentendu, soit devenue aussi importante dans le domaine de l'histoire de l'ethnographie et de l'histoire des religions ? Le simplisme et l'erreur, dans lesquels auraient vécu la science et la description des phénomènes religieux et sociaux, suffisaient-ils, ainsi que le pense Mauss, à expliquer cela ? Nous ne le croyons pas. Et c'est bien l'idée de Mauss selon laquelle l'origine et le succès de la notion de fétiche

lyse, n° 2, 1970, respectivement p. 149-158 et p. 159-192 ; « Fétiches. Objets enchantés. Mots réalisés », textes réunis par A. de Surgy, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 8, 1985 ; M. Augé, Le fétiche et son objet, in *L'objet en psychanalyse*, Paris, Denoël : « L'Espace analytique », 1986, p. 55-74 ; Id., Le fétiche et le corps pluriel, in *Corps des dieux*, Paris, Gallimard : « Le temps de la réflexion », 1986, p. 121-137 ; Id., *Le dieu objet*, Paris, Flammarion, Nouvelle Bibliothèque scientifique, 1988 ; J. Bazin, Retour aux choses-dieux, *Corps des dieux*, op. cit., 253-273.

en ethnographie correspondent à un « immense malentendu » entre deux civilisations, l'europpéenne et l'africaine, et reposent sur l'utilisation coloniale des langues européennes parlées dans la côte occidentale, qui suggère d'aller plus loin dans la réflexion sur ce moment de l'histoire interne à la pensée occidentale. A partir de la notion de fétichisme l'on peut étudier une forme particulière de la construction, en structures déterminées, de l'observation de l'*autre* ; forme qui comprend certes l'origine coloniale et idéologique. Ceci ne doit cependant pas délimiter les confins de notre analyse ; en effet, si cette analyse se borne à la constatation de l'origine du concept de fétichisme, elle risque de négliger le fait que cette notion a été incluse dans un contexte conceptuel plus grand, dans un système de connexions formelles qui sont à la base des processus particuliers de type comparatif. Dans cette perspective, la question devient plus complexe, parce qu'il ne s'agit pas seulement de l'origine du mot, mais aussi du rapport entre le mot (ce qui inclut son origine) et le contexte conceptuel dans lequel il a été inclus historiquement. Autrement dit : si l'histoire de la notion de *fétiche* est le résultat d'un « immense malentendu », il faut encore expliquer comment ce « malentendu » s'est produit. La fortune du concept de fétichisme provient de ce que celui-ci synthétise l'inclusion de la notion de fétiche dans une structure théorique et conceptuelle complexe où la méthode comparative s'entrelace avec la vision occidentale de l'histoire universelle en tant que progrès. Si le concept de *civilisation* qui s'affirmait lui aussi dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle synthétisait l'universalisme occidental en soumet-

tant les temps des autres sociétés au temps bourgeois, le concept de *fétichisme* synthétisait la vision occidentale de l'*autre*, du « sauvage » réduit au « primitif », en montrant que les pratiques d'adoration d'objets inanimés ou vivants étaient typiques de la première marche sur l'échelle du progrès. La généralisation du concept de fétichisme à tous les peuples « sauvages » et anciens devenait ainsi un support essentiel au dynamisme universaliste occidental. Elle permettait de situer les peuples les plus divers à l'étape primordiale du progrès. Le concept de fétichisme permettait donc d'utiliser les effets de la méthode comparative, laquelle avait su briser les limites de l'histoire occidentale, représentée encore, par exemple, par Bossuet¹, pour élargir le domaine de l'universalité que l'Occident imposait au monde.

Pour une histoire du concept de fétichisme

Le concept de fétichisme naît en rapport avec une méthode comparative qui utilise des histoires conjecturales. Il met en rapport une modalité de l'observation avec une histoire hypothétique de l'humanité fondée sur l'idée téléologique de progrès. Il s'agit d'homogénéiser les divers systèmes sociaux dans un contexte diachronique afin d'assurer une comparaison entre eux : une comparaison *ad hoc*, c'est-à-dire se déployant dans le cadre d'une histoire dont le commencement est déjà déterminé téléologiquement par son point d'arrivée². Cette « obsession

1. Cf. K. Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 120 s.

2. Cf. B. Baczkowski, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, à propos de Condorcet.

des origines »¹, c'est-à-dire cette recherche acharnée des origines en tant que problème central dans l'ordre historico-structural, a son fondement dans la conviction qu'il serait possible de définir une histoire universelle par l'identification d'une correspondance entre sa détermination structurale et le développement évolutif où l'objet analysé se transforme. L'investigation des origines manifeste uniquement la prétention à trouver un ancrage sûr, un point de départ absolu dont faire émerger les procès de changement. Elle veut renforcer un processus de recherche historique de type téléologique. Ce faisant, elle en dévoile toute la fragilité. Elle tend à découvrir le *primum movens* d'une histoire déjà tracée tendue vers son point d'arrivée, qui est en réalité le vrai point de départ de la recherche.

Wittgenstein a considéré la manière génético-évolutive d'organiser la connaissance et l'interprétation comme *une* forme particulière de l'argumentation, comme *une* manière spécifique de construire les connexions formelles. Discutant du concept d'*übersichtliche Darstellung*, de (re-)présentation de la totalité des faits connus en un seul qui soit à la fois lisible et éclairant², et serve d'intermédiaire à la compréhension, c'est-à-dire à la capacité de voir les connexions, Wittgenstein souligne l'importance des termes intermédiaires qui, par exemple dans un développement de type génético-évolutive, sont décisifs pour montrer les liaisons et les ressemblances entre

1. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 91-96 ; mais surtout M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1949.

2. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, § 122. Cf. J. Bouveresse, *Wittgenstein : la rime et la raison*, Paris, Editions de Minuit, 1973, p. 223-224.

les différents objets observés. « Mais un terme intermédiaire hypothétique, dit Wittgenstein, ne doit en pareil cas rien faire qu'orienter l'attention vers la similitude, la connexion des *faits*. De la même façon que l'on illustre une relation interne de la forme circulaire à l'ellipse en faisant passer progressivement une ellipse à l'état de cercle. *Mais non pas pour affirmer qu'une certaine ellipse serait, dans les faits, historiquement, provenue d'un cercle* (hypothèse d'évolution), seulement afin d'affiner la saisie par notre regard d'une corrélation formelle. Même l'hypothèse d'évolution, je puis la considérer comme n'étant rien de plus que le revêtement d'une corrélation formelle. »¹ Wittgenstein remarque ici que l'explication génético-évolutive est une forme de l'observation et de la connexion des faits. Cette affirmation métathéorique de Wittgenstein est très importante à la fois pour la distinction qu'il relève entre la manière d'organiser et de montrer les *faits* et la réalité observée (distinction cachée par l'hypothèse génético-évolutive), et au point de vue de la nécessité de considérer que l'objet de la réflexion est proprement la forme de l'observation et de la connexion.

Le fétichisme, comme catégorie de la typologie religieuse, fut ainsi placé au dernier rang parmi les religions connues. Il constituait le premier stade d'un plan évolutif qui, confondant les *faits* avec la forme de l'observation, permettait de déguiser les connexions formelles. C'est exactement dans ce déguisement que consiste l'idéologie, dans ce cas précis, l'idéologie colonialiste. L'idéologie ne consiste

1. L. Wittgenstein, *Remarque sur le « Rameau d'or » de Frazer, op. cit.*, p. 21-22.

donc pas dans l'application instrumentale d'une forme de l'observation. Elle consiste dans l'exclusion du moment métathéorique qui est lié à la forme de l'observation. C'est-à-dire dans l'exclusion de la possibilité pour l'observateur de critiquer les conditions du voir et du montrer.

On peut essayer de répondre maintenant à une autre question. L'hypothèse évolutive était fondée sur l'idéologie du progrès. Les faits étaient mis en relation et comparés à partir d'une classification diachronique des phénomènes sociaux observés. Et pourtant une explication qui réfère la forme de l'observation seulement à l'idéologie est pauvre. L'hypothèse évolutive construite sur l'idéologie se fondait sur l'idée de l'uniformité et de l'égalité de la nature humaine. Les hommes sont naturellement égaux ; ce sont les circonstances qui déterminent leurs divers comportements. Ce principe de la nature humaine devenait le critère épistémologique de l'homogénéisation, à partir de laquelle on pouvait montrer des différences. Celles-ci étaient expliquées par les circonstances historiques et sociales, comparables entre elles, par les idées de ressemblance et de différence dans l'échelle du temps évolutif, qui, donc, organisait les connexions formelles des faits à partir d'un principe égalitaire. Ce principe, c'est-à-dire l'égalité de la nature humaine, qui à son origine réalisait une coupure historique, permettait de reconnaître l'*autre* ; mais la connexion des faits dans le cadre de l'échelle évolutive assurait l'inclusion de l'*autre*, du « sauvage », dans l'univers culturel et conceptuel des Occidentaux avec le signe de l'infériorité non pas de nature, mais historique.

Avec la distinction entre méthode historique et méthode comparative se fait jour la distinction entre

évolution et progrès. Darwin employait très rarement le terme évolution « car il voulait bannir toute notion de progrès de ce que nous appelons aujourd'hui évolution »¹. D'autre part, « cette confusion entre évolution organique et progrès entraîne, aujourd'hui encore, des conséquences malheureuses. Dans l'histoire, elle est à l'origine des abus du darwinisme sociologique, dont Darwin lui-même se méfiait beaucoup. Cette théorie douteuse classe les groupes humains et les cultures en fonction de critères ayant trait à leur niveau d'évolution, les Européens se trouvant au sommet et les habitants de leurs colonies en bas, bien entendu. C'est aujourd'hui l'un des éléments fondamentaux de notre arrogance, de notre tendance à dominer le million d'espèces qui habitent notre planète, au lieu de vivre en bonne intelligence avec elles. Les écrits restent, bien sûr, et l'on n'y peut rien. On peut toutefois se demander pourquoi les savants ont provoqué ce terrible malentendu en choisissant un mot courant, qui signifie progrès, pour désigner ce que Darwin nommait, moins spectaculairement mais plus correctement, "descendance modifiée" »².

Cet « immense malentendu » qu'a été le concept de fétichisme dérive des théories philosophiques fondées sur l'idée d'une histoire par stades, idée à son tour construite à partir du *progrès* et du *perfectionnement* de la civilisation humaine. La liaison entre ceci et le colonialisme est évidente, malgré des interprétations apologétiques visant d'un côté à exalter

1. S. Jay Gould, *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, Paris, Pygmalion, trad. G. Watelet, 1979, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 30. Cf. également S. Jay Gould, *La vie est belle, Les surprises de l'évolution*, Paris, Le Seuil, trad. M. Blanc, 1991.

l'idéologie du progrès, et de l'autre à utiliser une méthode historique téléologique et unilinéaire.

En 1929, Marcel Mauss contribua à rompre avec l'idée du développement unilinéaire de l'humanité et à séparer implicitement la méthode comparative de l'idée de l'homogénéisation de tous les peuples dans une histoire progressive et évolutive unique. Dans sa communication *Civilisation. Eléments et formes* il soutient qu'une *civilisation* doit être identifiée dans sa différence et dans son individualité, renversant ainsi le rapport épistémologique entre l'homogénéisation et la différenciation dans la méthode comparative. Dans le cadre de l'hypothèse évolutive-progressive, le coup d'œil de l'observateur, confirmé par l'idée de progrès et de perfectionnement, servait d'élément d'homogénéisation pour tous les peuples à comparer. Les différences se plaçaient dans l'échelle du temps à partir de cette homogénéisation. Selon Mauss, au contraire, une *civilisation* doit être comparée à une autre justement à partir de l'idée de différence, notion inscrite dans l'idée même de *civilisation*, définie par ses caractères uniques et spécifiques.

Après avoir saisi la relation originale entre la recherche philosophique et ethnologique, le progrès et le colonialisme, relation certainement présente chez l'inventeur du concept de fétichisme, le président Charles de Brosses, la réflexion ne peut donc pas limiter son champ à la seule critique idéologique. Celle-ci en effet ne rend pas compte de la combinaison particulière entre fétichisme, progrès et colonialisme qui s'affirma à un certain moment ; il faut d'autre part se souvenir que le colonialisme existait bien avant que l'idéologie du progrès s'affirmât de façon systématique.

Il reste toutefois que cet « immense malentendu » fut la conséquence coloniale du jeu entre l'égalité théorique et l'inégalité pratique, qui a caractérisé la pensée occidentale moderne et qui a permis d'imposer par la force et l'éducation un nouvel universalisme au monde, avec de nouvelles hiérarchies entre les peuples et les hommes, et des malentendus, au nombre desquels le fétichisme, qui exprime le fait que la connaissance de l'*autre* se réalise comme assimilation de l'*autre*. Assimiler : rendre semblable, transformer, métaboliser l'autre, l'identifier tout en éliminant son altérité.

Au fond, l'histoire du concept de fétichisme en tant qu'immense malentendu retrouve un sens dans son retour à la terre d'origine, l'Europe. De là il était parti allant longer les côtes occidentales de l'Afrique, se répandant ensuite partout dans le monde où il y avait des « sauvages » qui adoraient des objets inanimés et animaux. Le voici enfin qui trouve sa juste place une fois de plus en Occident, où il est des hommes soi-disant « civilisés », doués, dit-on, d'une toute-puissante raison utilitaire — des hommes priant pieusement un Dieu unique et universel, mais adorant ardemment des objets, des choses, des marchandises, des fétiches.

PHILOSOPHIES

La collection *Philosophies* se propose d'élargir le domaine des questions et des textes habituellement considérés comme philosophiques et d'en ouvrir l'accès à un public qui en a été tenu écarté jusqu'ici. Chaque volume facilitera la lecture d'une œuvre ou la découverte d'un thème par une présentation appropriée : commentaires, documents, textes.

Pourquoi parler de « philosophies » au pluriel ? Parce que la philosophie est partout au travail, et partout elle travaille pour tous. Le discours philosophique passe aussi bien par les traités philosophiques que par les essais polémiques ; il traverse les écrits des savants et des artistes ; il n'est pas indifférent aux œuvres non écrites. La philosophie est une activité théorique, mais ses effets sont directement pratiques. Elle n'est pas un domaine réservé, dont l'étude serait autorisée aux seuls spécialistes. Il faut donc en rendre la compréhension plus directe, en proposant sous une forme simplifiée, sans être schématique, les éléments de connaissance qui permettent d'en identifier et d'en assimiler les enjeux.

VOLUMES PARUS :

1. Galilée, Newton lus par Einstein. Espace et relativité (3^e édition), *par Françoise Balibar*
2. Piaget et l'enfant (2^e édition), *par Liliane Maury*
3. Durkheim et le suicide (3^e édition), *par Christian Baudelot et Roger Establet*
4. Hegel et la société (2^e édition), *par Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey*
5. Condorcet, lecteur des Lumières (2^e édition), *par Michèle Crampe-Casnabet*
6. Socrate (2^e édition), *par Francis Wolff*
7. Victor Hugo philosophe, *par Jean Maurel*
8. Spinoza et la politique (2^e édition), *par Etienne Balibar*
9. Rousseau. Economie politique (1755), *par Yves Vargas*
10. Carnot et la machine à vapeur, *par Jean-Pierre Maury*
11. Saussure. Une science de la langue (2^e édition), *par Françoise Gadet*
12. Lacan. Le sujet (2^e édition), *par Bertrand Ogilvie*

13. Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach, *par Georges Labica*
14. Freinet et la pédagogie, *par Lilliane Maury*
15. Le « Zarathoustra » de Nietzsche (2^e édition), *par Pierre Héber-Suffrin*
16. Kant révolutionnaire. Droit et politique (2^e édition), *par André Tosel*
17. Frankenstein : mythe et philosophie, *par Jean-Jacques Lecercle*
18. Saint Paul, *par Stanislas Breton*
19. Hegel et l'art, *par Gérard Bras*
20. Critiques des droits de l'homme, *par Bertrand Binoche*
21. Machiavélisme et raison d'Etat, *par Michel Senellart*
22. Comte. La philosophie et les sciences, *par Pierre Macherey*
23. Hobbes. Philosophie, science, religion, *par Pierre-François Moreau*
24. Adam Smith. Philosophie et économie, *par Jean Mathiot*
25. Claude Bernard, la révolution physiologique, *par Alain Prochiantz*
26. Heidegger et la question du temps, *par Françoise Dastur*
27. Max Weber et l'histoire, *par Catherine Collot-Thélène*
28. John Stuart Mill. Induction et utilité, *par Gilbert Boss*
29. Aristote. Le langage, *par Anne Cauquelin*
30. Robespierre. Une politique de la philosophie, *par Georges Labica*
31. Marx, Engel et l'éducation, *par Lê Thành Khôi*
32. La religion naturelle, *par Jacqueline Lagrée*
33. Aristote et la politique, *par Francis Wolff*
34. Sur le sport, *par Yves Vargas*
35. Einstein 1905. De l'éther aux quanta, *par Françoise Balibar*
36. Wittgenstein : philosophie, logique, thérapeutique, *par Grahame Lock*
37. Education et liberté. Kant et Fichte, *par Luc Vincenti*
38. Le fétichisme. Histoire d'un concept, *par Alfonso Iacono*



1010492676



IFCH

291.21 la1f