

MICHEL FOUCAULT DÉFENSEUR DE L'ETHNOLOGIE  
« La magie - le fait social total », une leçon inédite des années 1950  
Jean-François Bert

Editions du Croquant | « Zilsel »

2017/2 N° 2 | pages 281 à 303

ISSN 2551-8313

ISBN 9782365121323

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-zilsel-2017-2-page-281.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Jean-François Bert, « Michel Foucault défenseur de l'ethnologie. « La magie - le fait social total », une leçon inédite des années 1950 », *Zilsel* 2017/2 (N° 2), p. 281-303.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Editions du Croquant.

© Editions du Croquant. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ÉDITORIAL

CONFRONTATIONS

FRICTIONS

LIBRES ÉCHANGES

FRICHES

**CLASSIQUES**

CRITIQUES

Si Michel Foucault n'était pas ethnologue, il a pourtant entretenu une longue familiarité avec les écrits fondateurs de la discipline. C'est ce que nous révèle le manuscrit original d'une leçon que le philosophe a donnée à l'École normale supérieure (ENS) à propos de la magie comme fait social total. Nous le publions dans la rubrique « Classiques » de ce numéro et dans l'article introductif qui suit, Jean-François Bert, qui a trouvé et retranscrit ce document, signale combien la lecture de Marcel Mauss a été cruciale pour le jeune Foucault qui, à la demande de Louis Althusser, enseigna la psychologie rue d'Ulm à partir de 1951. Cette lecture a été essentielle d'abord parce qu'elle l'a confronté à un domaine disciplinaire qui n'était alors pas le sien mais qui fut source d'inspiration. Elle l'est également parce qu'elle lui a fourni les outils d'un décentrement continu des problématiques sur lesquelles il travaillait. Foucault envisageait ici la magie comme fait social et en profitait pour la requalifier en termes philosophiques. Elle s'extrayait alors des formes techniques pour s'inscrire dans une histoire des manières de penser. Dans le prochain numéro 3 de *Zilsel*, Jean-François Bert poursuivra l'analyse du dialogue que Foucault n'a cessé d'entretenir avec l'ethnologie dans les années 1960 et 1970.

LA RÉDACTION

## MICHEL FOUCAULT DÉFENSEUR DE L'ETHNOLOGIE

« LA MAGIE – LE FAIT SOCIAL TOTAL », UNE LEÇON  
INÉDITE DES ANNÉES 1950  
JEAN-FRANÇOIS BERT<sup>1</sup>

Les milliers de pages de notes manuscrites de Michel Foucault, conservées à la Bibliothèque nationale de France (BnF), donnent à voir un auteur bien différent de la caricature que certains spécialistes de l'histoire des sciences humaines et de la philosophie ont dessinée après sa mort. Ces simplifications alternent entre la référence appuyée à sa critique des sciences

1. Université de Lausanne. Adresse électronique : jean-francois.bert@unil.ch.

humaines, dans le sillage de *Les mots et les choses* (1966), et l'exagération de son rejet de toute démarche de type sociologique, en particulier celle héritière du « vieux réalisme durkheimien », qui n'aurait eu pour effet que de substantialiser les notions de peuple, de souverain et, d'abord, de société<sup>2</sup>. Au début des années 1950, ses lectures attentives de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss, de Maurice Leenhardt et d'Abram Kardiner, de Margaret Mead et de Ruth Benedict ou encore de Robert Hertz, d'Émile Durkheim et de Pierre Métais, indiquent tout au contraire que, dès ses années de formation, et alors qu'il était étudiant à l'École normale supérieure, Foucault a voulu créer un rapport de proximité avec des approches de type anthropologique et, plus généralement, émanant des sciences sociales. Au-delà de ces quelques noms d'auteurs, devenus pour certains des « classiques », ses fiches de lecture manifestent également son intérêt pour ce qu'il nomme alors des « formations culturelles », qu'il s'agisse du rêve et de l'imaginaire, de la mort et du langage, de la conscience de soi ou de la folie. Autant de thèmes qui seront bientôt centraux dans sa réflexion. Pour une bonne part d'entre elles, ces lectures de « jeunesse » lui ont été suggérées par la conjoncture scientifique du début des années 1950 qui est alors saturée de références, d'approches, de systèmes ou de conceptualisations. C'est entre l'existentialisme et la phénoménologie, Hegel et Marx, Merleau-Ponty et Althusser, la philosophie et les sciences humaines, Sartre et Aron, la littérature et le surréalisme, Alquié et Guérault que Foucault se débat alors<sup>3</sup>.

Il est certain que ce moment des années 1950 a été bien plus riche et complexe que ce qui nous en a été dit jusque-là, y compris par Foucault lui-même qui, dans divers entretiens, releva le rôle joué par quelques auteurs, uniquement des philosophes : Heidegger, « un philosophe essentiel », ou Nietzsche, dont la lecture fut de l'ordre d'« un choc »<sup>4</sup>. Bien au contraire, et si l'on en croit

- 
2. Nous utilisons ici l'édition en quatre volumes de 1994 des *Dits et écrits* (Paris, Gallimard, 1994) – désormais DE suivi du numéro du volume et de la page. DE I, p. 440.
  3. Sur ce moment particulièrement complexe des années 1950 : Giuseppe Bianco, Frédéric Fruteau de Laclos, *L'angle mort des années 1950*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016.
  4. DE IV, p. 696-708.

ses archives de travail, c'est durant ces années qu'il identifie plusieurs thèmes de recherche, prend ses distances avec certaines approches dont le structuralisme de Lévi-Strauss et, surtout, expérimente une nouvelle grille d'interprétation du réel – celle de Mauss – qui va lui montrer l'intérêt non seulement d'explorer le négatif et l'exclu d'une culture, mais aussi d'interroger l'arbitraire de nos choix dans le but de montrer comment, pour certains d'entre eux, ils continuent d'affecter parfois profondément notre existence.

C'est avec ce minutieux travail de lecture que Foucault compose une leçon préparatoire à l'agrégation de philosophie pour ses étudiants de l'ENS où, à la demande de Louis Althusser<sup>5</sup>, il officie comme répétiteur à partir d'octobre 1951. Intitulée « La magie - Le fait social total », cette leçon fait suite à la publication, en 1950, du recueil d'articles de Marcel Mauss intitulé *Sociologie et anthropologie*<sup>6</sup>. Longuement préfacé par Claude Lévi-Strauss, qui vient alors de publier *Les Structures élémentaires de la parenté*<sup>7</sup>, ainsi qu'un important article dans la revue *Les Temps modernes* sur l'efficacité symbolique de l'acte magique<sup>8</sup>, le volume fait grand bruit en raison des questions théoriques que l'anthropologue s'emploie à actualiser, de la qualification du religieux à la nature de l'échange dans les sociétés traditionnelles, en passant par la question du politique et de l'homme en société. Cette leçon inédite, au-delà de son aspect documentaire, et parce qu'elle se situe bien avant le chapitre final de *Les mots et les choses* dans lequel Foucault donne une place à part à l'ethnologie - laquelle permet, avec la psychanalyse, de montrer pourquoi les « sciences humaines » ne sont pas vraiment des sciences mais redoublent les savoirs positifs du point de vue de la représentation -, peut nous autoriser à penser

5. Sur les premières années d'enseignement de Foucault, on pourra lire : Jean-Claude Passeron, « Écoute sociologique d'un philosophe », *Cahier de l'Herne*, n° 95, 2011, p. 183-190 ; Paul Veyne, *Le quotidien et l'intéressant*, Paris, Les Belles Lettres, 1995 ; et Gérard Genette, *Bardadrac*, Paris, Seuil, 2006.
6. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
7. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
8. Claude Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie », *Les Temps Modernes*, 4<sup>e</sup> année, n° 41, 1949, p. 385-406. Article republié dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 (nous reprendrons cette pagination).

que l'un des procédés centraux qui inspira une grande partie de son travail, et surtout de sa méthode – à savoir le décentrement – est directement hérité de ses lectures ethnologiques<sup>9</sup>.

Il s'agit ici de pénétrer le laboratoire conceptuel de Foucault pour faire émerger un autre paysage de références que celui trop souvent évoqué pour expliquer les influences de l'auteur, par ailleurs nombreuses. Foucault ne cloisonne ni les thèmes, ni les activités, ni les périodes. Une simultanéité qui se concrétise dans son activité de lecteur des années 1950, mais aussi dans sa manière de faire jouer une référence dans différents registres<sup>10</sup>. Il sera question de petits déplacements et de décrochages jusqu'alors insensibles mais qui, matérialisés dans ses fiches de lecture ou ses notes préparatoires, donnent à repenser l'ordre de la recherche foucauldienne. On a en effet trop souvent insisté ces dernières années sur les constantes reformulations de Foucault concernant ses méthodes, ses centres d'intérêts et le rapport qu'il a voulu instaurer tant avec la tradition philosophique qu'avec les sciences humaines dans leur ensemble, pour ne pas aujourd'hui s'étonner de sa grande fidélité à une démarche, celle de l'ethnologie, qui l'invite à questionner – par les limites et les frontières qui marquent l'unité sociale comme le système de pensée accepté par une société – à quelles conditions nos représentations sont possibles.

## DE L'ETHNOLOGIE ET DES « FORMATIONS CULTURELLES »

Au milieu de centaines de fiches sur l'abstraction, l'esthétique, l'épistémologie ou l'hypothèse dans les sciences, Foucault a aussi conçu plusieurs dossiers qu'il intitula « Ethnologie », « Magie », « Lévi-Strauss, mariage et potlatch », « Kardiner », « Techniques », « Les techniques de la magie », « La société selon Mead » ou encore

- 
9. Une hypothèse que nous avons envisagée dès 2004 dans « Foucault, un anthropologue ? », *Revue des sciences sociales de Strasbourg*, n° 32, 2004, p. 150-156.
  10. Réfléchir ainsi à Foucault à partir de ses pratiques de lecture, de ses découpages de citations, de la manière dont il construit sa bibliographie, a été initié par un travail collectif mené au sein de l'ANR « La bibliothèque foucauldienne ». On pourra lire les résultats de ce programme dans le *Cahier de L'Herne* consacré à Michel Foucault (Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros et Judith Revel, *Cahier Foucault*, Paris, L'Herne, 2011), ainsi que sur la plate-forme associée au projet : <http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/pages/index.html>.

« Durkheim »<sup>11</sup>. La surface de contact qui se dessine avec l'ethnologie, ou l'anthropologie, dépasse la simple curiosité, le hasard d'une découverte ou d'une lecture. Il faudrait plutôt parler d'une porosité disciplinaire qui le conduira, pour « quelques jours », à vouloir se tourner vers la sinologie avant, finalement, de choisir la philosophie comme domaine de compétence<sup>12</sup>.

C'est cette porosité qui favorisa chez lui l'émergence d'une nouvelle manière d'interroger des problèmes philosophiques anciens comme le rapport individu/société, les liaisons entre instinct et intelligence, langage et connaissance, ou encore entre « archaïque » et « civilisé ». Sans oublier – ce qui fait alors l'objet de toutes les attentions – la partition nature/culture. Dans ce dossier, Foucault regroupa plusieurs notes sur la nature humaine définie comme arrachement à l'animalité. Les citations sont tirées de ses lectures de l'œuvre de Schopenhauer, mais aussi de celle de Nietzsche. Dans *Par-delà le bien et le mal*, *La Naissance de la tragédie* et *le Crépuscule des idoles*, Foucault collecte des extraits qui vont tous dans le sens d'une redéfinition de cette partition : « Quand je parle de “retour à la nature”, ce n'est pas un retour en arrière, c'est une ascension » ; « c'est à tort que l'homme croit se distinguer de l'animal par la liberté »<sup>13</sup>. Nietzsche est lu comme un « ethnologue », ressemblant beaucoup à celui que Gilles Deleuze et Félix Guattari décideront eux aussi de mettre en avant dans leur *Anti-Œdipe* après en avoir fait un penseur de l'ethnologie moderne, plus grand par certains aspects que Marcel Mauss et son « Essai sur le don »<sup>14</sup>.



11. Ces dossiers sont contenus dans les boîtes 37 et 38 du Fonds Foucault conservé à la BnF (NAF 28730 « Notes de cours et de lectures »), ainsi que dans la boîte 44 (NAF 28730 « Notes de lecture des débuts, 1952-1955 »).
12. Voir « Entretien avec Denys Foucault », *L'Herne Foucault*, Paris, Éditions de L'Herne, 2011, p. 35-39.
13. Fonds Foucault, boîte 37.
14. « Le grand livre de l'ethnologie moderne est moins l'“Essai sur le don” de Mauss que la *Généalogie de la morale* de Nietzsche. Du moins il devrait l'être. Car dans *Généalogie*, la seconde dissertation est une tentative et une réussite sans égale pour interpréter l'économie primitive en termes de dette, dans le rapport créancier-débiteur, en éliminant toute considération d'échange ou d'intérêt “à l'anglaise”. [...] Nietzsche n'a qu'un matériel pauvre, du droit germanique ancien, un peu de droit hindou. Mais il n'hésite pas comme Mauss entre l'échange et la dette (Bataille n'hésitera pas non plus, sous l'inspiration nietzschéenne qui le mène). Jamais on n'a posé de manière aussi aiguë le problème fondamental du socius primitif qui est celui de l'inscription du code,

Cette manière si particulière de dé-discipliniser un auteur semble s'amplifier au début des années 1950, en particulier grâce à la traduction des ouvrages de l'anthropologie culturaliste états-unienne, dont *Patterns of Culture* de Ruth Benedict qui, à partir de catégories empruntées à Nietzsche, cherche à opposer les calmes et sereins « apolliniens » Pueblo du Nouveau Mexique aux violents et excessifs « dionysiaques » Dobuan<sup>15</sup>. Un livre dont Foucault pourra se revendiquer en 1961, lorsqu'il s'agira pour lui d'expliquer sa manière de transformer la folie en phénomène de civilisation, ou encore pour justifier sa volonté non pas d'écrire une histoire de la psychiatrie, mais bien plutôt de l'« expérience » occidentale de la folie : « C'est au fond, en lisant des livres américains sur la manière dont certaines populations primitives réagissent au phénomène de la folie, que je me suis demandé s'il ne serait pas intéressant de voir de quelle manière notre propre culture réagit à ce phénomène »<sup>16</sup>.

Foucault témoigne alors surtout d'un réel intérêt pour certaines « formations culturelles » et, en premier, la mort, la sexualité et la folie. Concernant la mort, il voudra en faire l'histoire. De ce projet éditorial inabouti, il reste quelques éléments disséminés principalement dans le chapitre inaugural de *Folie et Dérison*<sup>17</sup>. Ce qui ressort de ses premières lectures sur le sujet, c'est l'ancrage résolument ethnologique des hypothèses esquissées. Avec l'article de Marcel Mauss sur la suggestion de l'idée de mort<sup>18</sup>, il relève que c'est dans tout son être que le sujet qui croit mourir est affecté. Les manipulations « psycho-organiques » sur lesquelles repose la suggestion sont fondamentalement désorganisatrices et touchent à la conscience, à l'instinct de conservation et à la vie elle-même. Elles sont également la marque de l'efficacité

de la marque ». Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Édipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 224-225.

15. Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, New York, Houghton Mifflin, 1934. L'ouvrage est traduit et publié en 1950 sous le titre *Échantillons de civilisations*, Paris, Gallimard.
16. Entretien entre Michel Foucault et Nicole Brice, 31 mai 1961. Archives INA.
17. Un contrat éditorial est même signé avec les Éditions de la Table Ronde. Voir sur ce point Philippe Artières, Jean-François Bert, *L'Histoire de la folie à l'âge classique, un succès philosophique*, Caen, PUC-IMEC, 2011.
18. Marcel Mauss, « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) », *Journal de Psychologie*, vol. 23, 1926, p. 653-669.



des pratiques magiques qui reposent sur une conception toujours particulière de la personne humaine. Foucault met aussi l'accent sur l'explication psychologique de Walter Cannon qui, en 1942 avec son article « *Voodoo Death* »<sup>19</sup>, décrit en détail comment le mécanisme neuro-hormonal installe entre la faible pression sanguine et la détérioration des organes vitaux un cercle vicieux qui peut conduire les individus à la mort. Il interroge, enfin, les constantes sociologiques du phénomène, en particulier l'« institution » du deuil prolongé, s'appuyant surtout sur les travaux de l'historien des religions Robert Hertz et sa « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort »<sup>20</sup>.

C'est toujours en partant de références ethnologiques qu'il décide de traverser l'histoire d'une autre « formation », celle de la sexualité. Aux observations de Malinowski sur la prohibition de l'inceste<sup>21</sup>, il ajoute celles de Cora du Bois sur la culture de l'île d'Alor<sup>22</sup>. Une approche qui l'intéresse d'autant plus que cette analyse, par l'usage des tests projectifs de Rorschach ou de ceux de Stanley D. Porteus sur les labyrinthes, se présente comme un véritable tableau clinique de la société. Il prend également appui sur *Coming of Age in Samoa* de Margaret Mead<sup>23</sup>, à la fois pour la méthode employée (interviews standardisées, tests et observations d'attitudes), mais surtout pour les trois arguments que l'anthropologue développe dans le but d'expliquer la plus faible fréquence de la crise adolescente aux Samoa, à savoir, comme le synthétise Foucault dans sa note : le peu de choix et d'alternatives laissés aux enfants, dont l'« avenir [est] tout tracé »<sup>24</sup> ; l'organisation familiale, non affective ; enfin, la faible inhibition de la société pour les questions d'ordre sexuel.

19. Walter B. Cannon, « "Voodoo" Death », *American Anthropologist*, vol. 44, n° 2, 1942, p. 169-181.
20. Robert Hertz, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année sociologique*, T. 10, 1906-1907, p. 48-137.
21. Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1927.
22. Cora Du Bois, *The People of Alor: A Social-Psychological Study of an East Indian Island*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1944.
23. Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, New York, William Morrow & Company, 1928.
24. BnF, Fonds Foucault, boîte 44.

S'agissant de la folie, dernière grande formation qui retient son attention, Foucault cherche à accentuer son caractère relatif. C'est du moins ce qu'il fait en mobilisant sa lecture de l'ouvrage de Roger Bastide, *Sociologie et Psychanalyse*<sup>25</sup>, dans lequel l'anthropologue rappelle comment différentes sociétés ont répondu au problème de l'Œdipe<sup>26</sup>. Pas encore althussérien, ni binswangerien, comme il le sera quelques mois durant l'année 1954, Foucault envisage alors la folie comme une sorte de « fait social total » qui manifeste les valeurs et les règles fondamentales d'une société. Sur ce point, sa découverte de l'anthropologie d'Abram Kardiner<sup>27</sup> en parcourant, comme l'indique ses fiches, l'article que Claude Lefort lui consacra dans les *Cahiers internationaux de sociologie* en 1951<sup>28</sup>, sera déterminante. Dans plusieurs autres notes, Foucault mesure en effet combien cette approche permet d'interroger différemment la diversité irréductible des cultures, y compris lorsque celle-ci s'exprime au niveau des comportements les plus quotidiens. Avec les notions de « personnalité de base », d'« institution primaire » et « secondaire », Kardiner permet de repenser différents dualismes (individu/société, psychologie/sociologie, monde naturel/monde social). Renouveau profond des questionnements de la discipline qui demande, cependant, et comme le remarque aussi Foucault, de se poser quand même la question de l'articulation entre l'historique, le social et le psychologique : « Qu'est-ce qui

- 
25. Roger Bastide, *Sociologie et Psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
  26. En 1962, Foucault participe à un colloque sur les rapports entre histoire et psychologie. Il fait alors allusion à la difficulté d'utiliser la catégorie de l'Œdipe dans des contextes culturels dont on ne sait, *a priori*, pas s'ils relèvent de cette catégorie : « On n'est jamais sûr que cela puisse valoir ; la situation œdipienne, elle a tout de même été décrite à la fin du 19<sup>e</sup> siècle dans un milieu bourgeois de la société viennoise... ». Propos rapportés par Éliane Amado Lévy-Valensi, « Histoire et psychologie ? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 20<sup>e</sup>me année, n° 5, 1965, p. 923-938.
  27. Certainement Abram Kardiner, *The Individual and His Society*, New York, Columbia University Press, 1939 et Abram Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, New York, Columbia University Press, 1945.
  28. Claude Lefort, « Notes critiques sur la méthode de Kardiner », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 10, 1951, p. 117-127. Foucault ne fait en revanche jamais allusion dans ses notes aux travaux de Mikel Dufrenne sur la pensée culturaliste, en particulier à son livre *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

vaut d'abord ? L'organisation spécifique de la personnalité ou l'institution qui la détermine ? C'est un problème d'ordre historique »<sup>29</sup>. La lecture de Kardiner aura encore d'autres effets sur Foucault, comme sa tentative de redéfinition de la conscience comme intériorisation symbolique de l'acte social. Dissertant longuement sur la différence entre le « moi » et le « je » dans ses fiches, Foucault pourra indiquer par exemple que « la conscience apparaît quand l'organisme devient capable d'assumer lui-même sous forme d'attitudes, de gestes à peine esquissés, les parties de l'acte social, exécuté par ses partenaires, et contrôle en fonction de ces attitudes sa propre participation à l'acte social »<sup>30</sup>. Ajoutons, toujours au titre des conséquences de cette « découverte » de Kardiner, une réflexion épistémologique qui l'amena à réfléchir à la convergence possible de la philosophie à la fois avec des disciplines qui étudient l'homme – comme la psychologie – et avec celles qui étudient les relations humaines – comme la sociologie et l'ethnologie. Réflexion qui, quelques années plus tard, conduira Foucault à sonner le glas de la philosophie, du moins dans sa formulation classique et ce « non pas parce qu'elle aurait disparu », mais parce qu'elle « s'est disséminée dans une grande quantité d'activités », dont la linguistique et l'ethnologie<sup>31</sup>.

À la lecture de ces dossiers, il est certain qu'une partie importante de la réflexion de Foucault est suscitée, encouragée, et même fondée par des descriptions, des arguments et des méthodes dont l'ethnologie du lointain se revendique. C'est aussi vrai de la question du langage dont on sait à quel point elle sera centrale pour lui par la suite.

En effet, c'est en se désintéressant de la classification des langues, des distinctions entre les diverses catégories grammaticales, ou encore de ce qui, comme les intentions primaires de l'auteur, se cacherait derrière les mots, que Foucault décide d'interroger le langage. Son approche consiste à spécifier les diverses modalités énonciatives en mettant l'accent sur « qui » est mandaté pour produire certains énoncés – en particulier des énoncés de vérité – mais aussi sur les emplacements institution-

29. BnF, Fonds Foucault, boîte 38.

30. *Ibid.*

31. DE I, p. 597.

nels, les lieux de production et de diffusion, de ce type de discours. Il s'agit, de manière explicite, de sortir l'analyse de la philosophie et de la phénoménologie qui, précise-t-il, n'est pas capable « de rendre compte, aussi bien qu'une analyse structurale, des effets de sens qui pouvaient être produits par une structure de type linguistique, structure où le sujet de la phénoménologie n'intervenait pas comme donateur de sens »<sup>32</sup>. Cette idée de prendre « le discours tel qu'il est »<sup>33</sup> tient à une lecture, celle de Maurice Leenhardt. Dans *Do Kamo*<sup>34</sup>, ce dernier avait choisi d'analyser le langage dans les institutions qui le conservent, dans celles qui le manifestent, ainsi que dans les différentes pratiques qui lui donnent corps. C'est ce que Foucault retient en tout cas des propos de Leenhardt : « L'élément essentiel de la parole, c'est l'acte » ; « Acte, action, parole, manifestation passive de la personnalité diffuse » ; « La parole comme manifestation de l'être, ou de l'existant » ; « Elle est la vie totale du clan saisie à travers les âges » ; « La parole est la puissance de manifestation essentielle de l'être »<sup>35</sup>. C'est en lisant de très près les autres textes de l'ethnologue<sup>36</sup> qu'il semble aussi saisir l'importance d'interroger le mode d'être du langage dans une culture en se demandant qui parle, quel est le rapport entre penser et parler, et entre pouvoir et parole. Une hypothèse qui l'incitera à prendre au sérieux les quelques descriptions que l'ethnologue proposa de la parole du chef. Une parole différente de l'art oratoire car il s'agit d'abord d'un acte sacré dont le but est d'évoquer des images affectives, des deuils ou des victoires. Citant longuement le spécialiste de la Nouvelle-Calédonie, Foucault pourra écrire à son tour : « L'essence de l'autorité du chef repose sur une seule qualité qui lui est propre : il est lui-même le verbe du clan »<sup>37</sup>.

32. DE IV, p. 434.

33. DE III, p. 465.

34. Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.

35. BnF, Fonds Foucault, boîte 38.

36. Foucault lit *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947), mais aussi « Ethnologie de la parole », *Cahiers internationaux de sociologie en 1946* (p. 82-105), et « Le temps et la personnalité chez les Canaques de la Nouvelle-Calédonie », *Revue philosophique*, tome 9/10, 1937, p. 43-58.

37. Phrase tirée de *Do Kamo, op. cit.*, p. 153. C'est un problème similaire que Pierre

Au titre de cette attention anthropologique au langage, à sa production comme à sa diffusion, on doit encore ajouter la manière dont Foucault décide alors d'aborder la question du symbole et de l'imaginaire. Dans le premier cas, il met à profit les hypothèses qu'Ernst Cassirer développe dans *Zur Logik der Kulturwissenschaften*<sup>38</sup>. Cette description de l'homme comme être de langage et de culture, dont les activités et les œuvres - nées dans des conditions historiques et sociologiques particulières - sont le trait distinctif, l'intéresse surtout parce qu'il y voit un véritable système ou tout, pour Cassirer, doit se comprendre comme relevant d'un « tout organique »<sup>39</sup>. Pour l'imaginaire, l'ancrage ethnologique de sa réflexion apparaît distinctement en 1954, puisqu'à la fin de son premier texte d'importance, sa longue introduction à *Le Rêve et l'Existence* de Ludwig Binswanger<sup>40</sup>, Foucault cherche à dépasser les grandes dichotomies classiques qui ont été appliquées à l'analyse des rêves (immanence et transcendance, subjectivité et objectivité), ainsi que certaines « perspectives familières » sur le sujet, dont celles de Freud et de Sartre, en développant une anthropologie de l'imagination. Son but est d'approcher les formes fondamentales de l'existence, en d'autres mots, de découvrir « le monde intérieur du rêveur ». Comme tend à le montrer ses fiches, cette anthropologie tient tout autant à sa lecture de Binswanger et de Bachelard qu'à celle de l'ethnologue et archéologue Jackson Stewart Lincoln (*The Dream in Native American and Other Primitive Cultures*, 1935) et de Géza Roheim, qui suivit les enseignements de Marcel Mauss à l'Institut d'ethnologie et publia en 1950 *Psychanalyse et Anthropologie* avec la ferme intention de mettre

Clastres, l'un des rares ethnologues contemporain que cite Foucault, examine dans *Le Grand parler*. Il précise que la parole du pouvoir a toujours des contre-parties, des obligations, dont la première est celle, pour le chef, d'être un bon orateur.

38. Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg, Göteborg Högskolas Arsskrift, 1942.
39. BnF, Fond Foucault, boîte 37. Ces quelques notes sont d'autant plus importantes que Foucault est resté très discret, voire critique, comme en 1966 dans son compte rendu de *Philosophie des lumières*, sur l'importance de Cassirer dans la philosophie anglo-saxonne, la psychologie et l'ethnologie du langage.
40. Michel Foucault, « Introduction », dans Ludwig Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 9-128 ; repris dans DE I, Paris, 1994, p. 65-120.

à l'épreuve tant les thèses de Malinowski sur la psychologie des Trobriandais que le système d'interprétation de Freud<sup>41</sup>.

## LE FORMALISME DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Ces nombreuses « conversations »<sup>42</sup> qu'installe Foucault dans ses fiches avec les données ethnologiques tournent souvent à la dispute méthodologique. C'est le cas de sa lecture des *Structures élémentaires de la parenté*, thèse que Claude Lévi-Strauss soutient en 1948 et publie quelques mois plus tard aux Presses Universitaires de France. Contrairement à ce qu'on a pu en dire, Foucault n'aborde pas ce livre comme une « théorie archaïque de la sexualité »<sup>43</sup>, mais l'évalue en fonction de la méthode – structurale – qui y est défendue par Lévi-Strauss et qui lui permet de profondément renouveler l'analyse de la réalité sociale. C'est ce que précise Foucault au tout début de sa note<sup>44</sup>. Avec Lévi-Strauss, en effet, il ne s'agit plus de définir l'identité d'un élément mais la relation que celui-ci tisse avec les autres éléments qui composent un système. À ce premier point, Foucault voit dans le livre un autre avantage conséquent. En transformant le mariage en une forme d'échange, l'anthropologue répond aux problèmes posés par les sociétés fondées sur une organisation dualiste en excluant toute interprétation mystique de la question : « L.S. pense que cette structure n'est ni fondamentale (ni générale). Elle n'est qu'en premier une structure de réciprocité ». En d'autres termes, il existe un échange généralisé qui permet au groupe de donner des femmes tout en spéculant sur leur retour. Cette hypothèse, comme le rappelle Foucault, « installe ce principe de réciprocité dans la condition humaine, comme une psychologie fondamentale de l'individu qui

41. BnF, Fonds Foucault, boîte 38.

42. Nous faisons nôtre, ici, le mot utilisé par Christian Topalov : « Les questions que posent les savants ne résultent pas d'un exercice solitaire de la faculté de penser : elles naissent d'interactions avec autrui. Avec des morts parfois ; dans certaines disciplines, les grands auteurs de la tradition sont constamment mobilisés ». Christian Topalov, *Histoires d'enquêtes*. Londres, Paris, Chicago (1880-1930), Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 31.

43. Michaël Foessel, Frédéric Keck, Jean-Claude Monod, Georges Vigarello et Pierre Zaoui, « Théorie, concepts et politique, avant et après 68 », *Esprit*, n° 5, 2008, p. 148.

44. Le dossier « Lévi-Strauss Mariage/Potlach » compte huit feuillets.

se trouve immédiatement donnée et innée »<sup>45</sup>. Foucault reconnaît encore un dernier avantage à l'approche de Lévi-Strauss qui, par son analyse formelle des potlatches – une « vraie réussite » – démontre qu'il est désormais possible d'« étudier des phénomènes de groupes où les éléments étaient indéfinis et les opérations formalisables (addition ou association) »<sup>46</sup>. Ici, c'est l'attention de l'anthropologue à la place des sciences et à leur portée analytique et heuristique pour décrire la réalité sociale, qui séduit tout particulièrement Foucault.

Cependant, et malgré ces points positifs, la note se transforme très vite en une critique d'un structuralisme qui, sur bien des points, devient inutilement formaliste<sup>47</sup>. En choisissant de partir d'« un système catégorico-déductif plutôt que d'un système hypothético-déductif », Lévi-Strauss fait, en premier, s'« évanouir ce qu'il y a de proprement sociologique dans le fait de la parenté »<sup>48</sup>. Un point qui donne l'occasion à Foucault de montrer combien cette approche diffère à la fois de celle que Marcel Mauss avait développée dans son « Essai sur le don »<sup>49</sup> et de celle de Georges Davy qui, dans *La Foi jurée*<sup>50</sup>, posa la question du don et de la réciprocité mais pour y saisir la formation du droit

45. BnF, Fonds Foucault, boîte 44.

46. *Ibid.*

47. Les arguments qu'il développe ici pour la première fois seront pour certains d'entre eux réutilisés ensuite, dès lors qu'il s'agira pour Foucault de se défendre de l'« évidente » similarité, soulignée par nombre de commentateurs, entre sa méthode et celle de Lévi-Strauss. On pense en particulier à R. Steiner et à son compte rendu de *Les Mots et les Choses*. Dans sa réponse, Foucault s'applique à ne laisser supposer aucune ambiguïté sur son possible lien avec Lévi-Strauss : « M. Steiner croit que j'ai emprunté à Lévi-Strauss la notion de liaisons entre la grammaire, les structures économiques et les relations de parenté. Décidément, quel manque de chance ! Je n'ai parlé ni des structures économiques [...], ni des structures grammaticales [...], ni particulièrement des relations de parenté ou des règles de mariage. » Il en profite aussi pour insister sur le fait que l'archéologie vise la description des conditions de possibilité d'un changement, et non la description des conditions du fonctionnement d'une culture, réactivant ainsi le débat sur la partition synchronie/diachronie ». DE II, p. 239.

48. BnF, Fonds Foucault, boîte 44.

49. Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, vol. I, 1923-1924, p. 30-186.

50. Georges Davy, *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat : la formation du lien contractuel*, Paris, Félix Alcan, 1922.

contractuel. Foucault remarque également le caractère problématique du rapport, uniquement analogique, que Lévi-Strauss cherche à établir avec la psychologie, et plus particulièrement la psychologie de l'enfant. Une occasion, là encore, de souligner pour Foucault ce qui sépare l'anthropologue de la façon dont Marcel Mauss, en se posant la question des états affectifs dès 1904 et son article sur la magie, dialogua avec cette discipline dans le but d'élaborer une psychologie sociologique réaliste. La principale critique de Foucault porte sur le trop grand formalisme de cette méthode : « un formalisme avec antériorité du rapport sur les termes. La réciprocité des rapports est une opération formelle et il n'est pas sûr que les primitifs en soient capables. Lévi-Strauss donne des formules mathématiques du mariage. Le mariage entre cousins croisés est "la formule" du mariage comme échange dit Lévi-Strauss »<sup>51</sup>. En se focalisant uniquement sur la formule du mariage entre cousins croisés, Lévi-Strauss ne peut arriver à répondre à la question de savoir si « la réciprocité fonde l'obligation du mariage entre cousins croisés ou si ce n'est pas la division en classe »<sup>52</sup>. Foucault postule un nouvel éloignement de Lévi-Strauss par rapport aux positions défendues par Mauss et, plus particulièrement, celles qui concernent la question de la complexité des comportements humains<sup>53</sup>. Alors que Mauss recherchait constamment la démultiplication pour prémunir son anthropologie de tout évolutionnisme, Lévi-Strauss effectue, lui, un travail inverse de réduction (voire d'homogénéisation) du social en pensant l'objet empirique d'abord comme un texte<sup>54</sup>. Un excès de formalisme qui implique surtout, selon l'expression utilisée par Foucault, de laisser « tomber » l'histoire. En fonctionnant sur des sociétés de dimension restreinte, l'anthropologie structurale montre qu'il devient possible de les appréhender dans leur

51. BnF, Fonds Foucault, boîte 44.

52. *Ibid.*

53. Une complexité que Foucault réintègre à plusieurs endroits de sa note, comme ici : « Le mariage exogamique est bien un phénomène d'échange ; mais cet échange n'est pas simplement commercial ; ainsi dans le potlatch on mêle mystique, juridique, économique ».

54. Sur les nombreuses différences entre Foucault et Lévi-Strauss, on peut lire l'article suggestif de Daniel Liotta, « Foucault et Lévi-Strauss en miroir », *Philosophie*, n° 123, 2014, p. 98-121.



totalité et de dégager « des faits multiples une même structure de base », mais cette totalité ne prend jamais en compte le devenir historique de ces mêmes sociétés : « Ici, comme dans la souveraineté, les définitions de structure ne sont pas suffisantes. Il faut avoir recours à l'histoire et aux conditions d'existence sans s'en tenir à une condition d'essence »<sup>55</sup>.

L'affaire semble donc entendue tant se dégage de l'appréciation de Foucault une opposition tranchée. L'ethnologie ne peut en aucun cas être séparée de l'histoire : avec la description des invariants, il faut associer les déséquilibres et la dynamique ; avec la mise en question de l'explication causale, il faut maintenir le souci de la temporalité, ou plutôt des temporalités multiples qui, comme on le sait pour Foucault, se déploient, se croisent et parfois divergent. Pourquoi, dès lors, Foucault décide-t-il d'accorder une certaine efficacité aux propos de Lévi-Strauss, et ce jusqu'à la fin des années 1960 ?

## DE LA MAGIE ET DE L'IRRATIONNEL

Dans le vaste domaine des « formations culturelles », d'autres thèmes émergent comme ceux de « décadence » et de « progrès », d'« aveu » et de « technique », ou encore de « savoir » que Foucault aborde par le biais du problème des classifications<sup>56</sup>. Il faut aussi faire une place à ses analyses qui concernent les phénomènes de sorcellerie et de possession – qu'il publiera pour partie ensuite<sup>57</sup> – et surtout de magie.

Regroupées dans un dossier préparatoire intitulé « Les techniques de la magie », les notes de Foucault se concentrent d'abord sur les principales avancées de l'« Esquisse d'une théorie de la magie », article fondateur que Marcel Mauss et Henri Hubert

55. *Ibid.*, souligné par l'auteur.

56. Nommer et classer, écrit-il en paraphrasant dans l'une de ses fiches l'article que Mauss et Durkheim ont consacré à ce sujet, c'est établir des hiérarchies, c'est disposer des groupes dans des relations, des rapports qui vont de la coordination à la subordination, de la domination à l'indépendance. Émile Durkheim, Marcel Mauss, « De quelques formes de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, 6, (1901-1902), p. 1-72.

57. Voir, Michel Foucault, « Médecins, juges et sorciers au 17<sup>e</sup> siècle » (1969), DE I, texte n° 62 ; et « Sorcellerie et folie » (1976), DE III.

publient en 1904 dans *L'Année sociologique*<sup>58</sup>. La première consiste à relier la magie à la technique, à en faire même sa condition de possibilité : « La magie est un art de faire, elle est toujours la technique la plus facile », « La magie, berceau des techniques », « La magie s'est rapprochée des techniques en diminuant la part de collectivité qu'elle avait »<sup>59</sup>, etc. C'est, rappelle Foucault, par cette hypothèse que les deux auteurs de l'*Esquisse* ont pu dissocier leur approche de l'anthropologie anglo-saxonne et en particulier du *Rameau d'or* de James G. Frazer pour qui la magie est de l'ordre d'une supercherie, au mieux d'une fausse science<sup>60</sup>. Pour les deux durkheimiens, au contraire, la technique serait née d'un double processus : à la fois d'affaiblissement de la catégorie de surnaturel et de transfert de l'une des clefs de compréhension de la magie dans les sociétés traditionnelles, à savoir l'idée qu'il est possible de commander, de mettre en ordre, la nature. Le second mérite relevé par Foucault de l'analyse de Mauss et de Hubert est leur réelle prise en compte de ce que pourrait apporter une psychologie des émotions et des aspirations dans l'explication de l'efficacité des rites magiques illicites mais aussi, et plus généralement, du fonctionnement de l'esprit humain<sup>61</sup>. C'est par une oscillation constante entre explication sociologique et approche psychologique du besoin des individus par les tendances de la nature humaine (en particulier l'attente ou la crainte), que Mauss et Hubert ont pu démontrer combien les rites magiques, y compris les plus vulgaires ou les plus machinaux, s'accompagnent toujours d'un minimum d'émotions<sup>62</sup>.

58. Marcel Mauss et Henri Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, vol. 7, 1902-1903, p. 1-146.

59. BnF, Fonds Foucault, boîte 44.

60. J. Frazer, *Le Cycle du rameau d'or*, 12 vol., Paris, Geuthner, 1925-1935, traduit de *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, Londres, Mac Millan, 12 vol., 1911-1915.

61. C'est plus particulièrement en essayant de définir ce que les deux auteurs appellent le « milieu » magique, terme qui recouvre les agents, les objets, les lieux et les temps, les ingrédients utiles à une recette ou un rite magique, mais aussi les rites d'entrée et de sortie nécessaires pour qui est mis en contact avec les ingrédients ainsi que les formules magiques, qu'ils vont relier l'ensemble de ces éléments aux états affectifs en tant que ceux-ci sont générateurs d'illusions et de raisonnements inconscients.

62. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 123. Mauss utilise aussi le terme de « désir » pour rendre compte

C'est avec *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>63</sup>, l'*opus magnum* de Durkheim, que Foucault décide de compléter sa compréhension du phénomène magique. L'ouvrage lui permettra de dessiner une carte des polémiques qui ont agité – durant plus d'un demi-siècle – la socio-anthropologie du religieux sur cette question de la magie. C'est à partir des propos de Durkheim qu'il pourra, par exemple, revenir sur la question du totémisme chez Frazer, de la définition de l'animisme chez Spencer et Gillen<sup>64</sup>, ou encore de la question de l'âme et de la personnalité primitive<sup>65</sup>. L'apport de ce livre est manifeste. Pour autant, la sociologie religieuse durkheimienne n'est pas exempte de critique. Le sociologue n'aurait-il pas seulement « cru » découvrir les structures simples et fondamentales de la vie religieuse alors que, pour y arriver réellement, il aurait dû renoncer « à poser la question sous l'angle du dualisme : individu-milieu<sup>66</sup> » ? Un changement de perspective que seul Marcel Mauss aurait tenté, relève Foucault dans sa leçon, en élaborant avec le fait social total un modèle d'analyse plus souple pour expliquer de manière solidaire ce rapport.

Un dernier texte vient parachever cette compréhension du phénomène magique. Avec « Le sorcier et sa magie »<sup>67</sup>, article que publie Claude Lévi-Strauss en 1949 dans *Les Temps modernes*, Foucault pourra réfléchir à la pertinence de la notion d'« abrécation » par laquelle l'anthropologue cherche à expliquer l'efficacité des pratiques magiques, dessinant au passage une symétrie entre

de ces états affectifs.

63. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Félix Alcan, 1912.
64. Walter Baldwin Spencer, Francis James Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londres/New York, Macmillan and Co / The Macmillan Company, 1899 ; *id.*, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1904.
65. C'est en suivant les hypothèses de Durkheim que Foucault pourra, encore, constituer d'autres dossiers sur la question du normal et du pathologique, de l'égoïsme et de l'altruisme, de l'État et du droit, ainsi que sur certaines questions relatives à la sociologie de la connaissance. L'approche durkheimienne, prend soin d'écrire le jeune agrégé de philosophie, « dépasse la conception empirique en montrant que la sensation ne peut engendrer le concept ». (BnF, Fonds Foucault, boîte 44b).
66. BnF, Fonds Foucault, boîte 44b.
67. Claude Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie », art. cit.

la cure chamanistique et la cure psychosomatique, exactement équivalentes mais avec une inversion de tous les termes. Ce sont aussi les deux pôles constitutifs du complexe chamanistique qui attirent l'attention de Foucault, à savoir ce que le chaman ressent intérieurement de sa mission et l'attitude du groupe à son égard. Aussi, et partant de l'exemple de Quesalid que donne Lévi-Strauss, il s'agirait de voir comment celui-ci n'est pas devenu grand sorcier parce qu'il guérissait ses malades, mais que c'est inversement, par l'attitude du groupe à son égard, qu'il est reconnu comme tel<sup>68</sup>.

Foucault mobilise longuement Mauss, Durkheim et Lévi-Strauss dans sa leçon mais, et à la différence de ce dossier préparatoire, il déborde la seule approche socio-anthropologique du phénomène magique – qui aurait fini par réduire la magie à une question de technique et de croyance – en ajoutant une réflexion philosophique, en particulier celle que Daniel Essertier développa dans son livre sur *Les formes inférieures de l'explication*<sup>69</sup>. Quels sont les moteurs et les freins du progrès dans les sociétés traditionnelles ? Quelle est la place jouée respectivement par les initiatives individuelles et la société dans le développement des techniques et des instruments de domination de la nature, comme la magie<sup>70</sup> ? Comme le précise Foucault, il s'agit là d'un problème qui « conditionne » tous les autres : le dualisme, l'émergence des catégories rationnelles, ou encore les rapports entre sciences, pratiques magiques, techniques et moralité<sup>71</sup>. Entre ces

68. « Quesalid n'est pas devenu un grand sorcier parce qu'il guérissait ses malades, il guérissait ses malades parce qu'il était devenu un grand sorcier. [...] C'est en effet dans l'attitude du groupe, bien plutôt que dans le rythme des échecs et des succès, qu'il faut chercher la raison véritable de l'effondrement des rivaux de Quesalid ». Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 207.

69. Daniel Essertier, *Les formes inférieures de l'explication*, Paris, Félix Alcan, 1927.

70. Pour Essertier, la magie est un phénomène lié à la connaissance qu'il s'agit d'analyser comme relevant d'une discipline d'actions à base affective et émotive, et pas seulement comme une fausse ou une mauvaise technique.

71. Controverse centrale qui opposa les partisans de la lecture maussienne du phénomène magique et ceux pour qui, suivant les hypothèses du *Rameau d'or* de James G. Frazer, la magie ne serait au mieux qu'une mauvaise association d'idées. Bergson prit part à cette discussion en tentant de faire de la magie une réaction de l'instinct face à l'impuissance de l'intelligence à connaître et à ordonner le monde. Pour le philosophe, la magie devient le pôle contraire de la science qui représente quant à lui la victoire et l'effort. Un point d'achoppement

diverses options, qui ont cherché à faire de la magie une forme de connaissance différente, plus directe ou par certains aspects plus authentique, Foucault cherche aussi à savoir comment on a pu prendre la magie comme la « sœur jumelle » de la technique et de la science, alors qu'elle s'en écarte en restant du côté de l'affectif et de l'émotionnel, en renversant l'idée de causalité et, surtout, en remplaçant la recherche de la vérité par celle de la certitude. « La technique contient implicitement la science mais ne peut lui donner naissance, tant elle adhère étroitement à l'expérience. De cette expérience, la magie s'affranchit mais ne peut fournir une explication positive. En un mot, la première est dans le vrai mais elle n'est pas libre, la seconde est libre mais elle est perpétuellement dans l'erreur »<sup>72</sup>.

En plus de la sociologie et de la philosophie, Foucault convoque une autre tradition disciplinaire, celle de la psychologie qui s'attache, concernant la magie, à saisir surtout les motivations du magicien ou à comprendre comment celui-ci crée des états affectifs pour soigner les convulsions et les excitations de ses patients<sup>73</sup>. C'est le cas d'Henri Wallon qui, dans *Les Origines de la pensée chez l'enfant*<sup>74</sup>, définit le mythe comme industrie imaginaire qui donne prise sur les choses. Mais c'est surtout vrai des travaux de Charles Blondel que Foucault connaît pour avoir lu et longuement commenté dans ses fiches *La conscience morbide*<sup>75</sup>, son petit opuscule sur *La Mentalité primitive*<sup>76</sup>, et surtout son article « Intel-

qui continue d'agiter la sociologie française d'après-guerre comme l'indique Georges Gurvitch dans le tome II de *La vocation actuelle de la sociologie* (1963).

72. Fonds Foucault, boîte 44.
73. Nous ne revenons pas ici sur les liens forts qui unissent Foucault, au début des années 1950, avec cette discipline. Ils sont désormais bien connus. Voir par exemple *Foucault à Münsterlingen, à l'origine de l'histoire de la folie*, sous la direction de Jean-François Bert et Elisabetta Basso (Éditions de l'EHESS, Paris, 2015).
74. Henri Wallon, *Les Origines de la pensée chez l'enfant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1945.
75. Charles Blondel, *La conscience morbide. Essai de psychopathologie générale*, Paris, Félix Alcan, 1914. Il existe plusieurs fiches sur ce livre (BnF, Fonds Foucault, boîte 38) et, plus particulièrement, sur la manière dont le psychologue chercha à analyser les métaphores utilisées par les patients pour expliquer leurs sensations pathologiques.
76. Charles Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, Stock, 1926. Ouvrage préfacé par Lucien Lévy-Bruhl dans lequel, en articulant psychologie et histoire des

ligence et techniques »<sup>77</sup>. Comme Durkheim, précise Foucault, Blondel défend une position dualiste qui l'empêche de poser une observation réellement dynamique du phénomène magique qui relève, tout à la fois, du collectif, de l'individuel, de l'organique et du psychique. Ce ne peut être qu'au croisement de ces deux entreprises de pensée qui voit, pour la première, la société comme objet et, pour la seconde, l'individu comme sujet, qu'il serait possible de dégager une anthropologie « totale » qui considère l'homme social comme « un sujet objectif ». Une alternative que Foucault aperçoit dans la proposition maussienne du « fait social total », laquelle permet de marquer l'existence d'une complémentarité, et non d'une contrainte, entre le psychisme individuel et la structure sociale. Seul Mauss nous donnerait finalement de quoi comprendre la réalité à la fois du dedans et du dehors, de manière structurelle et astructurelle, en changeant la perspective ou l'échelle.

Une fois rappelé, dans la dernière partie de sa leçon, les nombreux avantages de ce positionnement de Mauss, Foucault change une dernière fois de tonalité. Le phénomène magique ne se pose pas seulement au travers de la question des rites et des symboles, de la force ou encore des mots utilisés par le magicien, encore moins de la synthèse que l'opération magique produit entre l'implicite et l'explicite, le conscient et l'inconscient, le psychique et le corporel. Comprendre le phénomène magique implique aussi et surtout pour l'ethnologue de savoir continuellement articuler le social, l'historique et le psychologique. Autrement dit, et comme il y insista en 1966 dans les dernières lignes de *Les Mots et les Choses*, revenant dans le cadre général du rapport nature/culture sur le rôle de l'ethnologue, de « déterminer, d'après les systèmes symboliques utilisés, d'après les règles prescrites, d'après les normes fonctionnelles choisies et posées, de quelle sorte de devenir historique chaque culture est susceptible »<sup>78</sup>.

religions, pathologie mentale et absurdités logiques de la pensée primitive, en particulier magique, Blondel caractérise le monde primitif par opposition au nôtre par la présence amplifiée du surnaturel et de l'invisible, la permanence des classifications, ainsi que l'importance des hallucinations et des rêves.

77. Charles Blondel, « Intelligence et technique », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 35<sup>e</sup> année, 1938, p. 325-367.

78. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses, Œuvres*, Pléiade, tome I, Paris, Gallimard, 2015, p. 1447.

\*\*\*

Durant les années 1960 et 1970, Foucault maintiendra cette grande porosité avec l'ethnologie tout en réorientant et requalifiant certaines thématiques, dont le langage ou la magie. Cette manière singulière d'approcher un phénomène, historique ou social, continue alors de lui offrir de quoi contourner plusieurs tendances théoriques qui s'imposent tant en philosophie que dans l'historiographie d'après-guerre, en particulier avec l'histoire des idées ou celle des mentalités. Foucault les jugera rapidement incapables de répondre au problème qui alors retient son attention, à savoir celui de la production de la « pensée » et de la manière dont celle-ci aménage des réponses, y compris sur un mode programmatique, dans le but de répondre à un problème précis. En l'obligeant sans cesse à produire du décentrement et de la déprise, l'ethnologie lui donnera les moyens de diagnostiquer la contingence de certains objets, phénomènes ou pensées ; de mettre au jour des décalages, des interstices, des déviations qui structurent nos sociétés ; mais aussi d'identifier, dans sa radicale singularité et donc dans sa différence, notre présent<sup>79</sup>. En un mot, de penser autrement que l'on ne pense.

79. Axel Honneth précise que l'opération fondamentale de Foucault a été de détacher l'ethnologie de sa référence aux civilisations primitives pour en faire une science générale du « système d'une culture donnée » : « l'ethnologie n'est plus seulement théorie des cultures sans écriture, elle devient théorie des postulats inconscients qui sous-tendent toute pensée, ainsi que des systèmes normatifs de toute culture [...] ». Nous essaierons d'ajuster cette très juste interprétation qu'Axel Honneth développa longuement dans sa thèse, récemment traduite en français, en fonction des données archivistiques qui sont désormais à notre disposition. Axel Honneth, *Critique du pouvoir*, Paris, La Découverte, 2017, p. 131.