

Ronan de Calan

Le fétichisme

Introduction générale :

Fétiches sans fétichisme, fétichismes sans fétiche

La proposition aura au moins eu le mérite d'éveiller votre curiosité : pourquoi traiter du fétichisme, a fortiori dans un séminaire de philosophie de la connaissance, quand on sait depuis environ un siècle et demi que cette notion et les hypothèses qu'elle colporte sont périmées ? Le fétichisme, qu'on définit traditionnellement comme un « Système religieux consistant à faire de divers objets naturels ou façonnés les signes *efficaces* de puissances supra-humaines et à les utiliser dans des pratiques de magie » (je cite ici le trésor de la langue française), est un concept inutile et incertain tant en philosophie de la connaissance, qu'en anthropologie ou en philosophie des religions. Il a globalement disparu de tous les manuels d'anthropologie comme de science des religions (qu'il s'agisse d'ailleurs d'approches dogmatiques, historiques, sociologiques, anthropologiques ou philologiques), et quand il y a paraît, c'est pour voir se déployer à son propos un argumentaire critique. C'est un concept attaché à une doctrine évolutionniste en anthropologie ainsi qu'à une théorie sur les fondements de la vie religieuse qui est fautive, mais surtout qui a été réfutée très tôt, à la fin des années 1870, au moment même où une science des religions apparaît, sous la plume du génial Friedrich Max Müller, professeur de mythologie comparée et d'étude comparative des religions à l'Université d'Oxford.

Pour le dire vite, il n'y a aucun système de croyance plus ou moins élaboré qu'on puisse qualifier à bon droit de fétichiste, il n'y a pas de religion fétichiste et aucun enchaînement rationnel qui nous fasse aller, comme on l'a présumé, du fétichisme au monothéisme en passant par le polythéisme ou par d'autres séquences intermédiaires, notamment le totémisme ou l'animisme (totémisme et animisme qui ont connu un destin un peu similaire à celui du fétichisme, à quelques décennies d'écart, nous y reviendrons lors du cours). Cet enchaînement supposé, comme les stades ou les marches de l'humanité dans le développement de ses conceptions religieuses, sont périmés depuis au moins 150 ans – la relève proposée *via* les concepts d'animisme ou de totémisme n'a pas connu un meilleur sort et il a fallu un peu plus d'un demi-siècle supplémentaire pour se débarrasser de l'un comme de l'autre, poser que la

religion n'a pas été d'abord totémiste ou d'abord animiste avant d'évoluer vers des formes plus complexes ou revêtues d'une dignité supérieure. La théorie évolutionniste qui supportait cette hypothèse du fétichisme comme première religion n'est pas très ancienne car elle a été élaborée un siècle auparavant. Le fétichisme est une hypothèse fausse qui aura donc constitué une simple parenthèse, entre 1760 (parution du livre sur le culte des dieux fétiches de Charles de Brosses, président à mortier au parlement de Bourgogne, érudit) et 1878 (les conférences de Max Müller à l'abbaye de Westminster, sur l'origine des religions). Mais c'est un siècle d'une fortune inespérée pour un concept bancal.

Si l'on devait provisoirement dresser un tableau du contemporain relativement à l'usage de cette notion, la notion de fétichisme, je pense qu'on devrait conserver la formule de Jean Pouillon dans un article resté célèbres, « fétiches sans fétichisme », et la doubler d'une formule symétrique : « fétichismes sans fétiche ». La modernité du rapport aux fétiches ou au fétichisme repose sur cet étrange chiasme : d'un côté « des fétiches sans fétichisme », formule qui procède de la reconnaissance du fait qu'il y a bien des fétiches, mais que ces fétiches sont présents dans toute les religions comme le support matériel de croyances et d'efficacité du religieux lui-même (autrement dit ces fétiches ou ces artefacts inscrits dans des rituels ne dérivent pas d'un culte spécifique) ; d'autre part, des « fétichismes sans fétiches », qui procèdent cette fois de la reconnaissance du fait qu'il y a bien des rapports fétichistes ou, pour le dire plus précisément, magico-religieux à certains types d'objets qui ne sont pas destinés à être des objets de culte, des objets rituels, autrement dit que *la sphère du magico-religieux excède les objets dont c'est la fonction*.

Tentons de reformuler le problème, pour le préciser. D'un côté, donc, y a bien des usages de fétiches dans des systèmes symboliques par ailleurs hautement élaborés et on pourrait même dire qu'aucune religion ne s'est véritablement privée de fétiches, au sens *d'artefacts dotés de pouvoir et inscrits dans des rites*, qui définissent un certain rapport matériel à ce que Max Weber appelait *l'économie des biens de salut* – un rapport à la fois matériel et efficace aux forces invisibles sollicitées dans toutes les religions. Du shintoïsme au catholicisme en passant par l'Islam, le protestantisme, ou les quelques 200 systèmes religieux africain dont l'immense majorité est du reste monothéiste, on rencontre des fétiches, des talismans, des amulettes, des sacramentaux, des objets de dévotion qui sont aussi des objets de pouvoir et qu'on dote d'une certaine efficacité, pourrait-on dire, *intramondaine - par exemple, celle de chasser les influences néfastes, de se garantir une chance dans des entreprises périlleuses, bref, répondre à des situations d'incertitude objective*. Certes, ces objets sont plus ou moins refoulés d'un rapport rationnel au dogme religieux qui correspond à ce que Max Weber appelait lui-même le

désenchantement du monde, mais en réalité ils ont un rôle éminent dans la façon dont la religion se vit, et la religion perdure, produisant un *continuum du magico-religieux* là où idéologiquement les principales religions monothéistes se sont constituées, pensées, comme des systèmes symboliques *autonomes, ou plutôt autonomisé d'avec des pratiques magiques*. C'est bien sûr cette autonomie qu'on va être amenée à interroger. C'est en nous plaçant du point de vue d'un continuum du magico-religieux que nous allons pouvoir accéder à la fonction de ces objets dans les différents cultes. Toute cette analyse relèvera de ce qu'on appelle aujourd'hui le tournant *matériel ou matérialiste* en théorie des religions, tournant représenté par des auteurs comme Birgid Meyer, Caroline Walker-Bynum, David Chidester, David Morgan, et quelques autres. Ces auteurs nous apprennent que la religion n'est pas simplement affaire de discours, de proclamation, de profession de foi, de confession, mais affaire de pratiques, d'interaction avec l'invisible. Et ce qu'on appelle le fétichisme, c'est une certaine façon de circonscrire, pour mieux les réfuter, ces pratiques qui sont pourtant présentes partout.

L'autre membre de ce chiasme, « fétichismes sans fétiche », nous rappelle qu'il existe par ailleurs des relations magico-religieuses plus ou moins systématiquement entretenues à des artefacts qui n'ont *aucune fonction dans aucun culte* : pour isoler les deux cas paradigmatiques à partir desquelles on les pense traditionnellement en philosophie, c'est d'un côté le fétichisme de la marchandise chez Marx, qui suppose que la marchandise elle-même soit dans les conditions de l'échange revêtue de certaines propriétés magico-religieuses (c'est mystère de la formation des prix, par exemple, mais on va voir qu'en réalité le fétichisme intervient partout chez Marx dans les conditions d'attribution de valeur aux choses si bien qu'il structure sa théorie de la valeur : fétichisme de la propriété, fétichisme de la monnaie, fétichisme de la marchandise) ; de l'autre, c'est le fétichisme sexuel comme perversion ou comme variation à la norme dans les sciences de la sexualité (chez Charcot, Magnan, Binet, Freud et quelques autres), qui suppose cette fois qu'une partie du corps (par exemple le pied ou les cheveux), une matière (par exemple une étoffe, un tissu), un ou des objets (des clous de bottines, des boutons) deviennent le point de fixation du désir, à l'exclusion de tout autre, à commencer par le corps lui-même dans sa globalité - ou les parties les plus traditionnellement investies du point de vue libidinal, soit les caractères sexuels primaires ou secondaires, autrement dit les caractéristiques physiques qui différencient les sexes. Nous ajouterons dans notre étude une troisième et dernière dimension, peut-être pas suffisamment étudiée : le lien entre fétichisme et esthétique, soit la théorie du plaisir et de l'expérience tiré de l'observation et de la fréquentation des objets singuliers, dont on va voir qu'il repose sur une circulation étrange de concept magico-religieux. L'art est un domaine où le fétichisme, soit l'attribution d'un pouvoir spécifique à des artefact,

joue à plein. Il est possible que ce soit l'un des refuges laïcisés pourrait-on dire, séparé des conditions d'un culte, du continuum magico-religieux. Mais nous verrons aussi qu'on parle de fétichisme dans de tout autres contextes : pensons notamment à la théorie du droit, puisque tout récemment, une chercheuse, Laureline Fontaine, a traité de la constitution en droit comme d'un fétiche moderne.

Bref, des artefacts, des objets naturels ou créés, produits suscitent des rapports magiques aux conditions de leur appropriation, de leur détention, de leurs usages, indépendamment de tout système symbolique constitué qu'on puisse ou non définir comme une religion. C'est vrai en économie politique, c'est vrai en droit (on vient de publier un livre sur la constitution, fétiche moderne), c'est vrai en psychologie ou encore dans le domaine sexuel (fixation sur une partie d'un corps prise comme un objet ou sur des objets transitionnels qui sont perçus comme des motifs de satisfaction), c'est vrai enfin en esthétique (dans le rapport à l'image, à l'objet singulier, notamment mais pas seulement bien sûr dans le rapport à ce qu'on appelle les arts premiers),

Je voudrais dans cette introduction générale détailler avec vous ce chiasme qui inaugure notre modernité : vous montrer que ce chiasme naît si l'on peut dire à la même époque, dans *le second 19^e siècle*. Car ce n'est évidemment pas une coïncidence : *Au moment même* où le fétichisme comme culte, comme religion primitive s'efface (et où l'on tend à se figurer les religions comme des systèmes symboliques hautement élaborés reposant sur des formes de consciences, des prestations subjectives universellement partagées, mais investissant des objets rituels), le fétichisme comme pratique magico-religieuse sort de la religion pour aller habiter des objets étrangers au culte à proprement parler et devenir l'objet d'examen *hors d'elle*, soit extérieurement à la religion, nous permettant alors d'identifier des enjambements du religieux hors de son cadre original : la critique du droit et de l'économie politique, les sciences de la sexualité et l'esthétique.

La leçon de Max Müller

Prenons d'abord les conditions de l'extinction du fétichisme comme culte, comme forme de religion séparée, et désignée comme primitive, soit : antérieure aux développements supposés successifs, et conformes à l'ordre des raisons, du polythéisme tout d'abord, du monothéisme ensuite. La source qui s'impose à nous alors, c'est la fameuse série de conférences prononcées par Max Müller à l'abbaye de Westminster, dans le cadre des Hibbert Lectures, en

1878. Max Müller est élevé en Allemagne dans une famille de la bourgeoisie intellectuelle et artiste de renom. Il est le fils du poète romantique Wilhelm Müller, l'auteur du voyage d'hiver, poème mis en musique par Schubert. Après des études de sanskrit et de mythologie indienne à l'Université de Leipzig et de Berlin, Müller se forme dans les grandes capitales d'Europe : Paris, Londres, où il finit par s'établir et se marier. Il y devient professeur de mythologie comparée puis de théologie comparée à l'Université d'Oxford. Son œuvre est quasi intégralement rédigée en langue anglaise. Il est à l'origine de ce qu'on appelle la *science des religions*. Müller aborde le fétichisme dans la deuxième conférence de ses Hibbert Lectures. Il faut toutefois résumer le sens de sa démarche pour accéder à sa critique du fétichisme.

La première conférence est consacrée à la définition de l'objet principal dont on va détailler les origines, à savoir la religion. Après être passé par une série de définitions toutes contradictoires, Müller choisit de rattacher la religion à des objets et à une conscience particulière de ces objets, je le cite dans la traduction de Darmesteter, *Origine et développement de la religion*, 6. IV, p. 19-20 :

« Mais s'il est impossible de donner une définition adéquate, ou une description complète de tout qu'on a appelé du nom de religion, il est possible de donner un caractère spécifique qui distingue de tous autres objets *les objets de la conscience religieuse*, et qui, en même temps, distingue notre conscience en face des objets religieux de ce qu'elle est en face des objets fournis par les sens ou la raison ».

Or, si les objets de la conscience religieuse ne nous sont fournis ni par les sens, ni par la raison à proprement parler, il est peu probable que ce soient des choses matérielles. Reste à savoir quels objets sont les objets d'une conscience religieuse, et de quelle nature est cette conscience si elle ne dérive pas des sens ou de la raison. Pour ce qui est de la conscience religieuse, ou de sa dimension subjective, voici comment Müller la définit (et il cite alors des lectures antérieures faites à l'institution royale destinées à servir d'introduction à la science du langage).

« La religion est une *faculté de l'esprit* qui, indépendamment, je dirai plus, *en dépit des sens et de la raison*, rend l'homme capable de saisir *l'infini* sous des noms différents et des déguisements changeants. Sans cette faculté, nulle religion ne serait possible, pas même le culte le plus dégradé d'idoles et de fétiches, et pour peu que nous prêtions l'oreille, nous pouvons entendre dans toute religion *un gémissement de l'esprit*, le bruit d'un effort pour concevoir

l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration après l'Infini, un amour de Dieu ».

Bien sûr, nous dit Müller dans la suite immédiate de sa conférence, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il n'est pas difficile d'adresser des critiques à cette définition de la religion comme faculté de l'esprit donnant accès à l'infini sous des noms différents. Concernant la notion de faculté, Müller nous dit qu'il ne faut pas entendre par là une substance, mais un mode d'action. La religion peut aussi bien être définie comme la puissance qui met l'homme en état de saisir l'infini. Mais cette puissance n'est ni un être ni un avoir, c'est un « pas-encore », autrement dit une tension sans aboutissement. En d'autres termes, à côté des sens et de la raison, il y a une fonction ou une faculté, la religion, qui a pour fonction de saisir l'infini ou plutôt de le suggérer et de l'approcher. C'est pour autant, et comme la raison, un certain développement de la faculté des sens (et Müller est l'héritier ici des empirismes de la genèse qui engendrent les facultés les uns à partir des autres et à partir des sens). Or, comme on sait, nos sens ne nous donnent accès qu'à des objets finis. Mais quel sens donner à l'infini ? Ce terme d'infini est d'abord préférable à d'autres concurrents comme l'invisible (qui suppose la référence à un sens unique), le suprasensible (qui élimine toute référence au sensible), le surnaturel (qui suppose une rupture avec la nature que toutes les religions ne reconnaissent pas), l'absolu ou le divin (qui sont des codes culturels déterminés là encore, en particulier, là encre dans les traditions monothéistes) car le caractère fini est la *qualité la plus générale de la connaissance dite positive*. Le mot infini est le terme le plus large, la généralisation la plus haute que l'on puisse produire à partir et au-delà de ce qui se donne à connaître. Mais cet infini n'est qu'approché et il n'est jamais saisi pour lui-même pas plus du reste que la faculté qui nous y conduit n'est toujours sollicité, activée comme une propriété innée de l'esprit humain :

« il ne faudrait pas supposer que nous trouvons l'idée de l'infini toute faite, dans l'esprit humain, dès le début de notre histoire. Il y a maintenant encore des millions d'êtres humains pour qui ce seul mot serait inintelligible. Tout ce que nous prétendons, c'est que le germe, la possibilité, le peut-être de cette idée, gît caché dans les premières perceptions des sens et que, de même que la raison est un développement de ce qu'il y a de fini en elles, de même la foi est un développement de ce qu'il y a, dès le premier instant, d'infini en elles. »

En d'autres termes, c'est à partir de la perception elle-même, à partir des sens, qu'un certain rapport à l'infini comme objet de la conscience religieuse émerge. L'infini est tiré de la

perception et non de raison pour Müller. A l'arrière-plan de la perception de toute chose perçue il y a la possibilité de se projeter dans l'infini. L'idée même de limite suppose un au-delà. Mais cet au-delà, il est saisi à même les sens et non simplement abstrait.

« En percevant l'infini, nous ne comptons, ne mesurons, ne comparons ni ne nommons. Nous ne savons ce que l'infini est, mais nous savons qu'il est, parce que nous nous sentons en contact immédiat avec lui. S'il semble trop hardi de dire que l'homme voit réellement l'invisible, disons qu'il *souffre de l'invisible*, et cet invisible n'est qu'un nom particulier de l'infini. Ainsi donc, pour la distance ou l'étendue, il est difficile de nier que l'œil, par le même acte qui saisit le fini, saisit aussi l'infini. »

Cette perception qui excède toujours la limite des choses nous ouvre non seulement à l'infiniment grand comme l'arrière-plan de ce qui est, mais aussi à l'infiniment petit, p. 35 :

« Nous saisissons l'infini, non seulement en dehors du fini, mais à l'intérieur du fini, non seulement comme grand au-delà de toute mesure, mais comme petit au-delà de toute mesure. Que nos sens contractent comme ils pourront l'extrémité de leurs antennes, jamais ils ne pourront saisir l'objet plus petit que tout objet. Il y a toujours un au-delà, toujours quelque chose de plus petit. Nous pouvons, si nous voulons, poser en postulat l'existence de l'atome, pris au sens primitif de ce mot, c'est-à-dire de quelque chose qui ne peut être coupé : nos sens, - et je ne parle que des sens, puisque c'est aux sens que nous réduisent nos adversaires, n'admettent pas d'atome réel, de substance impondérable, ou, comme Robert Mayer appelait le dernier dieu de la Grèce, de « matière immatérielle ». En saisissant la plus petite étendue, ils en saisissent une plus petite encore. »

Ce qui conduit Müller à la conclusion suivante, inspirée d'une démarcation d'avec la théorie kantienne des noumènes inconnaissable : il y a bien quelque chose comme une phénoménalité à l'œuvre dans le religieux, il y a bien des phénomènes religieux qui justifient l'attention que lui portent cette conscience, ce sont, en quelque, sorte des phénomènes d'arrière-plan qui sollicitent des systèmes symboliques pour en rendre compte. Bref, la religion est un système symbolique qui rend compte d'une conscience de l'infini :

« Je soutiens qu'en tant qu'êtres sensibles, nous sommes en contact constant avec l'infini et que ce contact constant est la seule base légitime sur laquelle l'infini puisse exister et

existe pour nous, en tant que Noumène dont l'existence s'impose à la foi. Je soutiens qu'ici, comme partout, il n'y a point de concept légitime sans perception antérieure et que la réalité de cette perception antérieure est claire comme le jour à quiconque ne se laisse pas aveugler par la terminologie traditionnelle.

On nous a dit et répété que l'esprit fini ne peut saisir l'infini, et que le mieux que nous ayons à faire, c'est de prendre notre Bible et notre livre de prière, et là-dessus de nous tenir tranquilles et de dire merci ! Ce serait là, en vérité, prendre une vue désespérante et de nous-mêmes, et de notre bible, et de notre livre de prières. »

Il va de soi qu'un tel panthéisme a pu générer des réactions très virulente de la part des autorités religieuses, en particulier les autorités anglicanes qui ont demandé l'interdiction des enseignements de Müller. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que Müller était dans sa jeunesse un disciple de Spinoza et que sa thèse de doctorat de philosophie à Leipzig a précisément porté sur le livre III de l'*Ethique*.

Il est par ailleurs intéressant de noter que le geste fondamental des systèmes symboliques que sont les religions va de la perception de l'infini ou de son pressentiment à *ses noms*, à *l'élaboration d'une langue pour rendre compte des éléments fondamentaux de cette conscience*. Bref, l'infini est cherché dans les choses, dans les objets des sens :

« Après avoir vu comment l'homme peut pressentir quelque chose au-delà du fini, nous le suivrons de l'œil cherchant l'infini dans la montagne, dans l'arbre, dans le fleuve, dans l'orage et dans l'éclair, dans le soleil et la lune, dans le ciel et dans ce qui est par-delà le ciel, essayant nom après nom pour l'embrasser, l'appelant celui qui lance le tonnerre, qui lance l'éclair, qui brandit la foudre, qui donne la pluie, qui distribue la nourriture et la vie ; et, plus tard, parlant de lui comme celui qui a créé, qui gouverne, qui conserve, le Roi et le Père, le Seigneur des seigneurs, le Dieu des dieux, la Cause des causes, l'Eternel, l'inconnu, l'Inconnaissable. Tout ce spectacle, nous le suivrons dans l'une au moins des grandes évolutions de la pensée religieuse, celle que nous retrouvons dans l'ancienne littérature de l'Inde. »

L'inspiration fondamentale de Müller est celle d'un Indianiste et sanskritiste de renom, ouvert par la suite à toutes les influences provenant d'Asie : l'archive des origines est à chercher, on le verra, dans la notion de mana, c'est-à-dire d'une force invisible qui anime les

choses, y compris immatérielle. Je reviendrais bien sûr plus tard à cette idée qui sous-tend une doctrine *animiste* primordiale (puisque l'animisme a son origine dans les théories du mana), mais je voudrais tout de même voir comment sur la base d'une théorie de la religion comme système symbolique élaboré, articulé à une conscience de l'infini ou une faculté d'accéder à l'infini, se défait la doctrine somme toute récente du fétichisme comme première religion.

La seconde conférence s'ouvre sur le résumé de la démarche de la première, p. 48 :

« Dans ma première conférence, j'ai essayé de dégager les seules bases sur lesquelles une religion puisse s'élever. Si l'homme est incapable, - je ne sais pas de percevoir, mais d'apercevoir l'infini, sous la forme la plus primitive et la plus rudimentaire, - il n'a point le droit de parler d'un monde au-delà de ce monde fini, d'un temps au-delà de ce temps fini ; cet être que quelques-uns appellent Zeus, Jupiter, Dyaus-pitar (en sanskrit), ou Seigneur ! Seigneur ! et que d'autres, qui craindraient de lui donner un nom personnel, peuvent encore cependant sentir près d'eux, respecter, aimer même, sous les noms de l'Inconnu, l'Incompréhensible, l'Infini ; cet être, l'homme n'a plus le droit d'en parler. Si, au contraire, l'aperception de l'Infini est chose possible et légitime, si j'ai réussi à montrer que cette aperception est au fond et au cœur de toutes nos perceptions finies, comme de tous les raisonnements qui en dérivent, alors nous nous trouvons sur un terrain solide, où nous pouvons en sûreté soit examiner les formes diverses que ce sentiment a revêtues chez les différents peuples de l'antiquité, soit sonder les fondements de notre propre foi dans ses dernières profondeurs.

Mais les raisons que j'ai mises sous nos yeux dans ma première leçon n'étaient que des raisons abstraites. »

La thèse de Müller, qui va avoir un rôle déterminant sur toute la pensée de la religion, notamment dans l'école durkheimienne, peut se résumer ainsi : l'idée première de l'infini est à chercher dans le Mana des Polynésiens. Le *mana*, c'est la notion la plus simple d'un pouvoir surnaturel, lequel appartient au monde de l'Invisible. Ce mana se détient, s'active, se recharge, et on peut le faire agir comme un pouvoir, à son avantage. Le mana est donc une force absolument distincte d'une force matérielle, qui agit de toute sortes de façons, pour le bien et pour le mal, et qu'il est du plus grand avantage de mettre sous sa main ou de dominer. Toute la religion consiste alors à s'en emparer pour le faire agir à son profit.

Conclusion provisoire de Müller, p. 50 :

« Eh bien ce Mana, c'est une des premières et gauches expressions de l'infini, telles que dut en créer la pensée naissante dans les premiers efforts de l'impuissance, quoiqu'il y ait

d'ailleurs déjà des traces visibles et de développement de corruption jusques dans le *Mana* des Mélanésiens ».

En suivant cette archive de l'origine, l'histoire de la religion apparaît bien, est confirmée comme l'histoire de la conscience de l'infini - l'histoire du développement de cette conscience. Or, cette histoire reste encore à écrire car une autre vient entrer en concurrence avec celle-ci, qui fait dépendre la religion *d'un lien aux premiers objets des sens, et à des manipulations de ces objets, voire à des artefacts, à des productions de l'homme.*

« Consultez les ouvrages écrits dans les cent dernières années sur l'histoire de la religion ; il est un point au moins où vous trouverez presque entre tous un accord frappant : ce point, c'est que la forme la plus basse de la religion, c'est le *fétichisme*, qu'à descendre plus bas, il n'y a plus rien qu'on puisse appeler de ce nom, et que par suite l'on peut considérer le fétichisme comme le commencement même de la religion. Toutes les fois que je trouve un accord si frappant, une telle unanimité dans l'idée et jusque dans l'expression, je soupçonne quelque mystère et je pense qu'il faut remonter à la source et voir dans quelles circonstances et à quelle fin s'est produite la théorie, qui s'est imposée si universellement et si facilement.

Le mot *fétichisme* date de 1760. C'est en cette année que paraît un livre anonyme intitulé *du culte des dieux fétiches, ou parallèles de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Ce petit livre, est, comme on sait, l'œuvre de De Brosses, le fameux président, le correspondant de Voltaire, un des hommes les plus remarquables du siècle de Voltaire (né en 1709, mort en 1777). C'est, semble-t-il, sous l'inspiration de son ami, le grand Buffon, que De Brosses s'adonna à l'étude des tribus sauvages et à l'étude de l'homme dans les temps historiques et préhistoriques. Il réunit dans ce but les meilleures descriptions qu'il pût trouver dans les livres de voyageurs, anciens ou modernes, des marins, des missionnaires, des commerçants, des explorateurs, et il publia en 1756 son « Histoire des navigations aux terres australes », deux gros in-quarto ; un livre bien vieilli où pourtant se présentent pour la première fois, je fois crois, deux noms qui furent frappés, semble-t-il, par De Brosses lui-même, et qui survivront quand les autres œuvres, sans excepter sa théorie du fétichisme, seront tombés dans l'oubli ; ce sont les noms de l'Australie et de la Polynésie. »

Bref, l'archive de l'origine est-elle à chercher en Afrique ou en Australie et Polynésie ? C'est là la confrontation de deux thèses fondamentales : le mana d'un côté, de l'autre le fétiche. On sait qu'après Müller, toute l'approche évolutionniste optera pour l'Australie – ce sera le cas de Durkheim avec ses Formes élémentaires de la vie religieuse ; ce sera aussi le cas de Marcel Mauss et de Henri Hubert.

Mais alors en quoi une telle généalogie, celle qui en passe par le fétichisme, entre-t-elle en contradiction avec les méditations premières sur la conscience de l'Infini ? Ceci tient au fait que chez de Brosses, la base du culte des dieux fétiches *réside d'abord et avant tout dans la critique du figurisme, c'est-à-dire la critique du dépassement du sensible pour atteindre quelque chose comme un suprasensible*. Au contraire, de Brosse présente le fétichisme comme culte *porté sur des objets, des artefacts, représentants ou non des animaux*. Rappel de la définition de de Brosses, p. 54 de la conférence du Müller. De Brosses entend selon ses propres dires :

« ... rendre raison de la singularité des opinions dogmatiques et des rites pratiques des premiers peuples. Ces deux points de théologie païenne roulent, ou sur le culte des astres, connu sous le nom de Sabéïsme, ou sur le culte non moins ancien peut-être de certains objets terrestres et matériels appelés fétiches chez les nègres africains, parmi lesquels ce culte subsiste, que par cette raison j'appellerai fétichisme. 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 de 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 nature sont moins des dieux proprement dits, que des choses douées d'une vertu divine, des oracles, des amulettes et des talismans préservatifs* ; car il est assez constant que toutes ces façons de parler n'ont au fond que la même source et que celle-ci n'est que l'accessoire d'une religion générale, répandue au loin sur toute la terre, qui doit être examinée à part, comme faisant une classe particulière parmi les diverses religions païennes ».

Intéressant pour nous : le fétichisme est un culte limité à *l'élément matériel*. C'est la base matérielle de tout culte. Or, Müller va nous dire précisément que c'est cet élément matériel qui est aveuglant ici, car le fétiche n'est pas autre chose que le produit d'une rencontre : rencontre entre deux cultures matérielles de la religion, celle des colons, des envahisseurs, et celle des colonisés, celle des nations impériales, et celles des nations asservies, p. 56 :

« Pourquoi les navigateurs portugais, qui étaient chrétiens à la façon passablement païenne des catholiques romains du siècle dernier, reconnurent-ils aussitôt chez les nègres de la Côte d'Or la présence de *feitiços*, de fétiches ? La réponse va de soi. C'est qu'ils étaient eux-mêmes des plus familiers avec le *feitiço*, avec l'amulette, le talisman ; et il est probable qu'ils

avaient tous avec eux des chapelets, des croix, des images bénis par leurs prêtres avant le départ. *Ils étaient, eux aussi des adorateurs de fétiches.* Quand donc ils voyaient un indigène serrer dans ses bras quelque grossière œuvre d'art, garder avec un soin jaloux une pierre brillante, ou peut-être même se prosterner en prière devant des ossements religieusement conservés dans sa hutte, quoi de plus naturel que de supposer qu'il y avait là plus que des porte-chances, mais des reliques sacrées, quelque chose de semblable à leurs propres *feitiços* ? Ne découvrant point *d'autre trace d'un culte religieux*, ils concluaient très naturellement que ces témoignages extérieurs de respects marqués pour les fétiches constituaient toute la religion du nègre. »

En d'autres termes, le fétichisme est la religion elle-même limitée à ses supports matériels *du fait de l'ignorance de l'observateur. C'est un artefact lié aux conditions de l'observation.* Müller propose d'inverser alors la relation et de prendre le point de vue des colonisés, ces fameux sauvages : n'étaient-ils pas eux-mêmes susceptibles d'identifier le monothéisme de nos marchands et envahisseurs à un fétichisme, dans la mesure où ils ne percevaient de leur culte que sa dimension strictement matérielle ? A fétiche, fétiche et demi, je cite Müller, encore, p. 57 :

« Supposez maintenant que ces nègres, à leur tour, après avoir observé la conduite de leurs visiteurs blancs, se fussent demandé de leur côté quelle pouvait bien être la religion de ces hommes : que devaient-ils se dire ? ils voyaient les matelots portugais jouer du rosaire, brûler de l'encens à des images barbouillées, faire le salut devant des autels, promener des drapeaux aux couleurs tapageuses, s'accroupir devant une croix de bois. Ils ne les voyaient jamais dire leurs prières, ils ne les avaient jamais vus offrir un sacrifice à leurs dieux, et leur conduite morale ne laissait pas voir qu'ils fussent jamais arrêtés sur la voie du crime par la crainte d'un dieu. Quoi de plus naturel que de dire que la religion de ces blancs consistait dans un culte des *gru-gru* (ou gris-gris) leur mot pour ce que les Portugais appelaient *feitiço*, et qu'ils n'avaient ni l'idée ni le culte d'un esprit supérieur, d'un roi du ciel ? »

Bref, le fétichisme n'est pas autre chose que l'expression d'un préjugé : celui qui consiste à *limiter la religion à sa dimension la plus visible et la plus matérielle, la mobilisation dans les rituels de certains objets dotés d'une force.* C'est tout le système symbolique de la religion qui est évacué au profit des pratiques magiques. Et la religion revendiquée pour soi procède alors d'une césure revendiquée d'avec la magie. Müller, encore, p. 57-58 :

« Pour ce qui est du mot *feitiço*, on sait qu'il répond au latin *factitius*. Factitius, du sens de « fait à la main », passa au sens de « artificiel, surnaturel, magique, enchanté et qui enchante ». Une fausse clef s'appelle en portugais *chave feitiça*, et le mot *feitiço* devint le terme technique pour les amulettes et autre bimbeloterie religieuse (i. e. : fabrication de bibelots religieux). Le commerce de cet article était parfaitement reconnu en Europe durant le moyen âge, comme il l'est encore à présent chez les nègres d'Afrique. Un fabricant ou un marchand dans la partie s'appelait un *feitiçero*, mot qui d'ailleurs s'employait aussi au sens de « magicien, sorcier ». On peut voir combien ce mot était commun par l'emploi de son diminutif comme terme de caresse ; *meu feitiçinho* signifie « mon petit fétiche, mon chéri ».

Nous trouvons le même changement de sens dans le sanscrit *kṛit̥yā*, et dans l'italien *fattura*, incantation, qui se rencontre dans le latin du moyen âge jusqu'en 1311 ; changement analogue dans le français *charme*, qui n'était d'abord rien de plus que *carmen*, dans le grec «épodè».

En d'autres termes, ce qui frappe à la lecture de Müller est moins le système des différences entre les cultures religieuses que celui des ressemblances : le parallèle strict qu'on peut dresser entre les cultures matérielles de chaque religion, celle des Africains et celle des Européens. Or c'est sur la base d'une différenciation forcée que de Brosses commet une série d'erreur en invoquant le fétichisme comme culte *sui generis*, culte autonome, indépendant : il étend le concept de fétiche au-delà des artefacts humains, des objets artificiels, pour prétendre atteindre à travers lui des arbres, des montagnes, des rivières ou des animaux. *Physiolâtrie*, *zoolâtrie*, *idolâtrie*, tous concepts qui renvoient selon Müller à un animisme primordial, fusionnent avec le fétichisme proprement dit. Bref, de Brosses fait fusionner différentes étapes d'un culte, les systèmes symboliques de l'animisme au premier chef, et les pratiques rituelles sur les objets sacrés, soit les cultures matérielles de chaque religion qui sont les supports fétiches de ces systèmes.

Par ailleurs, l'évolutionnisme de de Brosses n'est pas contrôlé : il repose sur une théorie du progrès partout démentie, en particulier en matière de religion. Il suppose que les nations dont les structures sociales paraissent les plus simples sont les plus primitives, ce qui est en soi contestable, il projette toute une série de préjugés moraux, esthétiques, sociaux, sur l'appréhension de systèmes symboliques toujours hautement élaborés. Bref, le fétichisme est l'abord superficiel, via les cultures matérielles et les rites, de systèmes religieux qui sans le

moindre doute pouvaient rivaliser avec le monothéisme au demeurant tout relatif des nations européennes impérialistes. Fétiche il y a, mais alors partout, de fétichisme point.

C'est dans le contexte même de cette disparition du fétichisme comme culte séparé, comme religion que le fétichisme va connaître une seconde vie : l'abord magico-religieux des objets singuliers que sont les marchandises, les artefacts humains dans le système des échanges, de la consommation, du désir, etc. On peut prendre trois exemples sur lesquels on sera bien sûr amené à revenir plus au long : l'usage du concept de fétichisme chez Marx en amont du Capital et dans le Capital, et l'étude de Binet sur le fétichisme dans l'amour, enfin, les réflexions de Carl Einstein (Carl et non Albert) sur ce que les arts premiers ou arts primitifs font à l'art contemporain et à son expérience, dans les années 1930. Dans les trois cas, un concept tiré de *la théorie de la religion acquiert une portée critique lorsqu'il est exploité en dehors de son cadre – et ce alors même que ce concept va s'avérer périmé dans la théorie des religions elle-même.*