

# Faire l'ethnologie de sa propre culture

## Les appropriations foucaaldiennes d'un projet interdisciplinaire

Grégory Cormann

Université de Liège

Dans la note biographique qu'il rédige pour la première édition de l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault décrit sa trajectoire dans la décennie écoulée par une phrase justement célèbre : « L'auteur est par profession un philosophe passé à la psychologie, et de la psychologie à l'histoire<sup>1</sup>. » On rappelle moins souvent la phrase qui précède, apparemment anodine : « Ce livre est de quelqu'un qui s'est étonné. » Elle fait pourtant signe vers un quatrième terme, qui s'insinue dans la trajectoire intellectuelle de Foucault : l'ethnologie. À l'occasion de la publication des *Mots et les Choses*, il définit son entreprise philosophique comme *une ethnologie de notre propre société*. Il parle aussi volontiers d'une ethnologie de notre culture ou, plus spécifiquement, d'une « ethnologie de notre rationalité ». Ainsi, dans l'entretien « Qui êtes-vous, professeur Foucault? » publié en Italie en septembre 1967, choisit-il de parler d'une ethnologie « de notre rationalité, de notre "discours"<sup>2</sup> ».

La question du rapport de Foucault à l'ethnologie n'a cessé d'être posée depuis la publication de *Folie et déraison*. Bien avant les études de Jean-François Bert, régulièrement complétées depuis deux décennies<sup>3</sup>,

1. La note biographique de Foucault est notamment reproduite dans la notice de l'*Histoire de la folie*, rédigée par Jean-François BERT, dans M. Foucault, *Œuvres*, volume 1, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, p. 1477.

2. FOUCAULT, « Qui êtes-vous, professeur Foucault? » (1967), dans *Dits et écrits, 1954-1988*, D. Defert et F. Ewald (dir.), avec J. Lagrange, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, volume 1, 1954-1975, p. 634.

3. J.-F. BERT, « Michel Foucault, un anthropologue? », *Revue des sciences sociales*, n° 32, 2004, p. 150-155 ; « Michel Foucault défenseur de l'ethnologie. "La magie – le fait social total", une leçon inédite des années 1950 », *Zilsel*, n° 2, 2017/2, p. 283-303 ; « Michel Foucault, défenseur de l'ethnologie (II) », *Zilsel*, n° 3, 2018/1, p. 311-333.

Roland Barthes et Michel Serres l'ont soulevée d'emblée dans leurs comptes rendus, pour le premier, de la première édition de *l'Histoire de la folie*, pour le second, de *Les Mots et les Choses*<sup>4</sup>. Les deux hommes étaient proches de Foucault. Ami de Foucault depuis 1955, Barthes lui avait rendu visite à Hambourg, où il était directeur de l'Institut français pendant l'année 1959-1960, au moment où il terminait la rédaction de sa thèse de doctorat<sup>5</sup>. Serres fut pour sa part le collègue de Foucault à l'université de Clermont-Ferrand de 1960 à 1966<sup>6</sup>. L'un et l'autre insistent sur la dimension ethnologique de l'entreprise foucauldienne. On cite souvent la phrase de Barthes selon laquelle « *L'Histoire de la folie*, de Michel Foucault, appartient pleinement à ce mouvement conquérant de l'ethnologie moderne<sup>7</sup>. » Sans dissimuler les difficultés et les limites d'une telle formulation, Barthes voit dans l'étude historique de Foucault sur l'exclusion moderne de la folie le prolongement de « l'intrusion du regard ethnologique dans les sociétés civilisées<sup>8</sup> ».

Dans son commentaire, Barthes relève habilement une double référence, pour l'histoire, à Lucien Febvre, et pour l'ethnologie, à Marcel Mauss<sup>9</sup>. Il renvoie alors cette « histoire ethnologique » à un double héritage constitutif de ce qu'il est convenu d'appeler l'histoire des sensibilités, qui considère que tous « les actes fondamentaux de la vie humaine sont des objets historiques<sup>10</sup> ». Barthes pointe ainsi, avec justesse, vers les lectures du jeune Foucault rappelées un demi-siècle plus tard par son camarade, l'historien Paul Veyne : « Quand nous étions étudiants, au début de la décennie 1950, nous lisions avec passion Marc Bloch, Lucien Febvre, Marcel Mauss aussi, et nous écoutions ce que disait Jacques Le Goff qui était notre aîné de quelques années seulement. Nous rêvions d'écrire l'histoire comme ils l'écrivaient<sup>11</sup>. »

4. Roland BARTHES, « Savoie et folie », *Critique*, n° 174, 1961, p. 915-922, repris sous le titre « De part et d'autre » in *Essais critiques* (1964), Paris, Seuil, 1971, p. 161-174. Et Michel SERRES, « Le retour de la nef », *Les Études philosophiques*, n° 3, 1967, p. 251-264, repris dans *Hermès I. La communication* (1968), Paris, Minuit, « Critique », 1991, p. 191-205.

5. Rainer NICOLAYSEN, « Foucault in Hamburg: Notes on a One-Year Stay, 1959-1960 », *Theory, Culture & Society*, volume 40, n° 1-2, 2023, p. 125.

6. Lucie Kim-Shi MERCIER, « Zwischen Formalismus und Geschichte: Serres und Foucault in Clermont-Ferrand », in R. Clausjürgens et K. Röttgers (éd.), *Michel Serres. Das vielfältige Denken*, Leiden, Brill, « Contemporary Perspectives in European Philosophy / Zeitgenössische Perspektiven europäischer Philosophie, 1 », 2020, p. 193-211.

7. BARTHES, *Essais critiques*, op. cit., p. 168.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 168 et 167. La constitution d'une histoire des sensibilités par Lucien Febvre n'est pas indifférente à la socio-anthropologie maussienne. Les travaux de Philippe Ariès sur les variations d'attitudes face à la vie et à la mort illustrent de manière remarquable cette proximité épistémologique qui a intéressé Foucault.

10. *Ibid.*, p. 167.

11. Paul VEYNE, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque Albin Michel idées », 2008, p. 41. Les commentaires de Barthes et de Veyne permettent ainsi de compléter les belles études récentes sur le « jeune Foucault » de Stuart Elden et d'Elisabetta Basso qui ne s'arrêtent pas sur la place de la socio-anthropologie maussienne dans la formation de Foucault. Cf. Stuart ELDEN, *The Early Foucault*, Cambridge, Polity Press, 2021 (qui ne fait que deux références à Mauss p. 46 et 131) et Elisabetta BASSO, *Young Foucault. The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and*

Michel Serres a également rendu compte de la parution de *Folie et déraison* en 1962<sup>12</sup>. Mais ce n'est que dans sa recension de *Les Mots et les Choses* qu'il appréhende à son tour le caractère ethnologique de l'archéologie foucauldienne. Le propos revient à cinq reprises dans le compte rendu qu'il publie dans *Les Études philosophiques* en 1967. Une mention en fin de texte date cependant ce dernier du mois d'août 1966. Nous reviendrons bientôt sur cette date qui témoigne d'un moment spécifique de la pensée foucauldienne resté longtemps méconnu. Une phrase, devenue elle aussi célèbre, assène en effet : « Rien ne s'oppose désormais à ce que l'archéologie se présente comme une ethnologie du savoir européen<sup>13</sup>. » Un autre passage avançait déjà, peu avant, que le Même « n'est plus juge, mais objet d'une *ethnologie* », autrement dit que la rationalité occidentale n'est plus juge de l'Autre, des Autres et d'elle-même, mais s'éprouve comme étrangère à elle-même et fondamentalement impensable. Le propos de Serres se fait poétique et politique, inséparablement, et insiste sur la résonance anticolonialiste qu'avait alors l'anthropologie :

Voici qu'a sonné l'heure du retour de la Nef, et des blanches Caravelles : la vengeance accomplit son œuvre. Chasser l'*homo rationalis* de sa terre régulière, l'analyser comme objet de l'ethnologie, faire de la raison classique une pensée sauvage, tuer l'*homo* de l'humanisme... c'est de la décolonisation par conception dramatique de la culture, c'est-à-dire de la colonisation à l'envers : l'autre revient comme un revenant, le dément, l'hérétique, le sauvage ont rompu les chaînes cartésiennes et, sujets d'un savoir significatif, font du blanc rationaliste le sauvage dément du sauvage dément<sup>14</sup>.

Pour mesurer une première fois l'enjeu ethnologique de l'archéologie foucauldienne, il est dès lors utile de citer le premier passage de manière plus ample :

Rien ne s'oppose désormais à ce que l'archéologie se présente comme une ethnologie du savoir européen, et l'histoire des idées comme une épistémologie de l'espace et non du temps, des fibres d'un espace immobile et non des genèses évolutives. Notre héritage culturel est ailleurs plus qu'avant, il se place outre ces coupures dont la définition revient à fossiliser des formations que nous croyions vivaces et que l'archéologue se met à déchiffrer comme des monuments préhistoriques. Nos prédécesseurs, ou soi-disant tels, sont des étrangers, ils habitent des îles lointaines séparées de nous par la mer, leur culture est celle d'une ethnie qui pense dans l'impensable pour nous : comme le raconte l'apologue argentin

*Anthropology, 1952-1955*, New York, Columbia University Press, 2022 (aucune référence n'est faite à Mauss).

12. SERRES, « Géométrie de la folie », *Mercur de France*, n° 1 188, 1962, p. 683-696 ; n° 1 189, 1962, p. 63-81.

13. SERRES, « Le retour de la nef », *Les Études philosophiques*, volume 22, n° 3, 1967, p. 258.

14. *Ibid.*, p. 257.

de la *Préface*, la scène se passe en Chine, c'est-à-dire autre part. Qu'on lise donc les *Pensées* en se plaçant de l'autre côté des Pyrénées, la plume à la main, on finit par écrire une hétérotopie espagnole dans le style de Pacheco, Vélasquez, Cervantès... ou mieux, de Cortès et Trujillo. Le retournement est d'importance : il tend à rendre la *pensée classique impensable*. L'archéologue revient sur l'histoire comme si elle avait été écrite en une langue qui n'est plus la sienne, morte, oubliée, délaissée ; il suspend cette récurrence instinctive qui unit l'investigateur et son objet, il annule ce flux de communication qui rend possible une communauté de culture entre l'historien et l'historié<sup>15</sup>.

Le sens de ce « désormais » peut à présent être éclairci. Serres a certainement été informé du projet de livre auquel Foucault se consacrait alors. Longtemps considéré comme un cours fait à Tunis l'année suivante, *Le Discours philosophique* a retrouvé sa place d'ouvrage de philosophie rédigé par Foucault pendant l'été 1966, juste après la sortie de *Les Mots et les Choses*, avant d'être rangé dans un tiroir<sup>16</sup>. Aujourd'hui, nous pouvons donc apprécier la place que Foucault donnait alors à une approche ethnologique de la pensée, de notre pensée et de notre culture. Si l'archéologie foucauldienne s'inscrit bien dans une relation complexe à l'égard de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, *Le Discours philosophique* permet non seulement de compléter notre connaissance des rapports que le travail de Foucault entretient avec l'anthropologie, mais surtout de cerner les débats serrés qu'il noue avec l'anthropologie historique et avec l'histoire de l'École des Annales. Sur le premier point, nous nous intéresserons à la manière dont Foucault fait fond sur les « essais politiques » de Lévi-Strauss, publié juste avant et après *Tristes Tropiques*, avant la reconnaissance institutionnelle de l'anthropologie structurale. Ces essais concrétisent en effet la conception élargie de l'historicité esquissée par l'anthropologue dans son article « Histoire et ethnologie » (1949)<sup>17</sup>. Sur le second volet, en comparant le dialogue que Foucault noue respectivement avec Claude Lévi-Strauss et Fernand Braudel *en lisant les travaux de Jean-Pierre Vernant*, nous chercherons en particulier à dégager la signification de ce que Foucault appelle *ethnologie immanente*.

Après avoir vu dans une première partie comment la formule « faire l'ethnologie de sa propre société » résume efficacement le projet de *Les Mots et les Choses*, nous pourrions constater combien l'appropriation foucauldienne de l'expression vaut aussi autocritique à l'égard du grand livre de 1966 et approfondissement philosophique des perspectives de l'archéologie de la pensée occidentale, de ses partages et de ses ruptures, qui occupe son auteur. On n'oubliera cependant pas que Foucault a finalement renoncé à publier *Le Discours philosophique*. Il nous reviendra dès lors, pour conclure, de retrou-

15. *Ibid.*, p. 258.

16. FOUCAULT, *Le Discours philosophique*, O. Irrera et D. Lorenzini (éd.), F. Ewald (dir.), Paris, EHESS – Gallimard – Seuil, « Hautes Études », 2023.

17. Claude LÉVI-STRAUSS, « Histoire et ethnologie », *Revue de métaphysique et de morale*, volume 54, n° 3-4, juillet-octobre 1949, p. 363-391.

ver l'histoire (philosophique) en train de se faire et de reconstituer les traces d'un questionnement largement partagé, sur plusieurs générations, par les principaux représentants de la philosophie et des sciences sociales en France. Nous nous appliquerons ainsi, pour finir, à situer plus précisément l'entreprise de Foucault, d'abord, par rapport à l'anthropologie de Marcel Mauss, qui constitue l'arrière-plan de l'ensemble des débats reconstruits ici, ensuite par rapport à la philosophie de l'histoire – et de la sociologie – de Raymond Aron. Pour réaliser ce programme, nous alternerons relecture de textes déjà classiques et exploitation ciblée d'un vaste chantier éditorial qui permet de mieux situer le travail de la pensée de Foucault de la fin des années 1950 au début des années 1970. Nous accorderons aussi – et d'emblée – une large place aux interventions médiatiques de Foucault qui ont contribué à façonner son image d'ethnologue de sa propre société<sup>18</sup>.

## Présentation publique efficace des *Mots et les Choses* : ni Sartre ni Lévi-Strauss

La portée stratégique des formules de l'année 1966 n'est guère douteuse. Foucault les utilise pour produire une double distance – un double détachement – à l'égard de l'existentialisme sartrien, mais aussi, de manière plus implicite, de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. Cette double intention de rupture apparaît très nettement dans son entretien avec Pierre Dumayet dans l'émission télévisée « Lectures pour tous » le 15 juin 1966. Le propos du célèbre journaliste est probablement guidé par la critique de Madeleine Chapsal publiée dans *L'Express* des 23-29 mai 1966<sup>19</sup>. Dans cet article, intitulé « La plus grande révolution depuis l'existentialisme », la formule « faire l'ethnologie de notre/sa société », démarquée des approches de Lévi-Strauss puis de Sartre, est citée à deux reprises en quelques pages<sup>20</sup>. Mentionnant dans son entretien télévisé le propos épistémologique et polémique de Foucault, Dumayet prenait ainsi à bras-le-corps le projet foucauldien de « traiter notre culture comme si elle nous était étrangère<sup>21</sup> ». L'entretien

18. Dans le cadre de cet article, nous laisserons de côté, pour une autre occasion, la question de la relation entre l'archéologie foucauldienne et la conception de l'historicité que Claude Lefort élabore au début des années 1950 dans sa critique des travaux de Lévi-Strauss. Voir Claude LEFORT, « Société "sans histoire" et historicité » (1952), in *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 46-77. Ces dernières années, des études de Mattia di Pierro, Muhamedin Kullashi et Judith Revel ont établi l'intérêt d'une comparaison et de certains rapprochements entre les deux œuvres.

19. Madeleine CHAPSAL, « La plus grande révolution depuis l'existentialisme », *L'Express*, 23-29 mai 1966, p. 119-121, repris dans *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, textes choisis et présentés par P. Artières, J.-F. Bert, P. Chevallier et al., Caen, Presses universitaires de Caen, « Regards critiques », 2009, p. 59-62.

20. *Ibid.*, p. 60, 62.

21. Cette formule se trouve dans un autre entretien de la même année donné à la revue belge *Synthèses*. FOUCAULT, « Entretien avec Jean-Michel Minon ("Un archéologue des idées") », *Synthèses*, n° 245, 1966, p. 45-49.

télévisé de 1966 s'ouvre comme ceci : « Monsieur Michel Foucault, vous avez fait là œuvre d'ethnologue, d'ethnologue de notre propre culture, dites-vous. Que voulez-vous dire<sup>22</sup> ? »

Cherchant à « reconstituer », comme il le glisse habilement pendant l'émission, la « situation ethnologique<sup>23</sup> » de nos savoirs, Foucault dit vouloir prendre ses distances par rapport à Sartre et au projet de réconciliation de l'homme par l'homme que celui-ci était censé partager exemplairement avec sa génération marquée par la guerre et, plus profondément, avec la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle. La critique foucauldienne de l'humanisme sartrien est souvent rappelée. On a moins remarqué, nous semble-t-il, qu'en réponse au journaliste qui lui demande quel serait l'« ethnologue idéal » Foucault rejette l'hypothèse limite selon laquelle l'attitude ethnologique, si elle veut atteindre le sol de notre pensée – ses « grandes organisations formelles » –, devrait adopter le point de vue qu'aurait un Martien sur nos productions culturelles. La critique vise alors (aussi) Lévi-Strauss qui avait eu recours à cette analogie deux ans plus tôt lors de la même émission de télévision « Lectures pour tous » où il avait été invité à venir présenter *Le Cru et le Cuit*, premier volume des *Mythologiques* paru en 1964. À la question de Pierre Dumayet qui lui demandait de donner une idée de ce qu'est une structure, Lévi-Strauss avait comparé l'analyse des mythes à la découverte hypothétique d'une partition d'orchestre par un Martien qui ne devrait pas seulement lire la partition ligne après ligne, mais « plusieurs lignes simultanément » afin d'accéder au principe de l'harmonie<sup>24</sup>. Dans l'émission de 1966, Foucault semble répondre à Lévi-Strauss : « On pourrait évidemment rêver d'un Martien dont la pensée arriverait à ressaisir la nôtre entièrement [...] mais cela n'est pas possible car, autant que je sache, les Martiens n'existent point<sup>25</sup>. » D'une même formule, Foucault ne critique donc pas seulement l'existentialisme sartrien ; il renvoie publiquement dos-à-dos Sartre et Lévi-Strauss, l'existentialisme et le structuralisme : il s'agit pour lui, énonce-t-il, de « tente[r] une torsion de notre raison sur elle-même<sup>26</sup> ».

L'opération rhétorique foucauldienne était habile et a parfaitement réussi. Foucault s'est approprié une formule : *faire l'ethnologie de sa propre société* qui résumait jusque-là, de manière certes conflictuelle, le projet épistémologique et politique de deux générations de philosophes français marquées par la tradition sociologique française, notamment par la socioanthropologie

22. FOUCAULT, dans l'émission « Lectures pour tous », 15 juin 1966. Archives INA : <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/i05059752/michel-foucault-a-propos-du-livre-les-mots-et-les-choses>.

23. *Ibid.*

24. LÉVI-STRAUSS dans l'émission « Lectures pour tous », 14 octobre 1964. Archives INA : <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/i05312383/claude-levi-strauss-a-propos-du-livre-le-cru-et-le-cuit>.

25. FOUCAULT, dans l'émission « Lectures pour tous ». Ce passage critique a aussi été relevé par Ahmed BOUBEKER, « Foucault et les études postcoloniales », in J.-F. Bert et J. Lamy (éd.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, CNRS Éditions, « CNRS philosophie », 2014, p. 273-287, <https://books.openedition.org/editions-cnrs/51472?lang=fr>.

26. *Ibid.*

de Marcel Mauss et par les études de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive. Nous reviendrons plus loin sur ce point qui mérite d'être mis en évidence au titre de la condition élémentaire de la philosophie et de l'anthropologie politiques françaises du XX<sup>e</sup> siècle. Foucault a surtout réussi à détourner à son avantage une formule qui avait déjà servi à la reconnaissance et à l'identification de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. On se rappelle en effet que Merleau-Ponty avait utilisé l'expression « faire l'ethnologie de notre propre société » en éloge à Lévi-Strauss : il l'utilise dans son article « De Mauss à Claude Lévi-Strauss ». Merleau-Ponty y soutient que l'ethnologie n'a pas « un objet particulier, les sociétés “primitives” », mais est « une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est “autre”, et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous ethnologues de notre propre société, si nous prenons distance envers elle<sup>27</sup>. » Ces formules avaient d'abord été utilisées par Merleau-Ponty, sans nommer Lévi-Strauss, le 30 novembre 1958, dans son « Rapport pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale » au Collège de France. Il faisait alors preuve d'une certaine prudence, en soutenant que l'expérience ethnologique « est *presque* une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est “autre” [...] »<sup>28</sup>.

Dans un moment d'exposition publique intense de son travail, dont le passage à la télévision française est exemplaire, il est remarquable que Foucault soit – paradoxalement – parvenu à se détacher d'une constellation intellectuelle qui n'avait cessé d'articuler les relations entre histoire et ethnologie. Le projet de faire une ethnologie de la société européenne et de ses savoirs, dont Barthes avait déjà esquissé la perspective à propos de *l'Histoire de la folie*, articule ainsi une opération théorique de grande ampleur avec une opération rhétorique et médiatique efficace. Peut-être porté par ses expériences culturelles à l'étranger, Foucault était passé maître dans l'exposé public de sa pensée. Pendant plus d'une décennie, il n'aura de cesse de revenir sur son premier grand livre et la logique d'exclusion qu'elle décrit<sup>29</sup> ; alors que *Les Mots et les Choses* paraissent, le Foucault de 1966 est capable, sous la bannière de l'ethnologie, de récapituler – de *récapituler au futur* – l'ensemble de ses travaux antérieurs. Il le dit dans un autre entretien, non repris dans les *Dits et écrits*, à la revue *Synthèses* qui paraît en octobre 1966 :

27. Maurice MERLEAU-PONTY, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » (1959), in *Signes* (1960), Paris, Gallimard, « Folio. Essais », 2001, p. 194. L'article a d'abord été publié dans *La Nouvelle Revue française*, n° 82, octobre 1959, p. 615-631.

28. MERLEAU-PONTY, « Rapport pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale. Assemblée des professeurs du Collège de France, 30 novembre 1958 », in *La lettre du Collège de France*, hors-série, « Claude Lévi-Strauss centième anniversaire », novembre 2008, p. 51. Nous soulignons.

29. On peut citer, par exemple, l'entretien avec Nicole Brisse sur la Radiodiffusion télévision française le 31 mai 1961 ; la série de cinq émissions radiophoniques « L'usage de la parole : les langages de la folie » que Michel Foucault produit pour la radio France III Nationale en janvier 1963 ; les conférences que Foucault fait en Tunisie et au Japon, « Folie et civilisation » à Tunis en avril 1967 et « Folie et société » à Tokyo en octobre 1970. La réédition de l'ouvrage en 1972 a prolongé encore cet héritage de *l'Histoire de la folie* dans l'œuvre de Foucault. On évoquera simplement dans ce second contexte l'entretien avec Georges Charbonnier à propos de *l'Histoire de la folie* sur France Culture en septembre 1972.

J'ai voulu faire dans mes travaux précédents et dans celui-ci [c'est-à-dire *Les Mots et les Choses*] une sorte d'ethnologie de la culture occidentale. D'ordinaire, les ethnologues s'occupent exclusivement des populations dites primitives. Au fond, nous prenons rarement avec notre propre culture une distance assez grande pour pouvoir la traiter comme si elle nous était tout à fait étrangère [...]. J'ai voulu faire, dans l'*Histoire de la folie*, l'ethnologie de ce phénomène qu'est la présence du fou dans la médecine, dans la littérature, et cela, dans la société européenne depuis le Moyen Âge. Dans *Naissance de la clinique*, j'ai également essayé de traiter la médecine comme une sorte de phénomène ethnologique. Et dans *Les Mots et les Choses*, j'ai voulu montrer quelles ont été les conditions dans lesquelles sont apparues les sciences humaines<sup>30</sup>.

Le rapprochement de l'archéologie des sciences humaines avec l'ethnologie, malgré son efficacité, ne vaudra toutefois que pendant les quelques mois de l'année 1966 qui suivent la publication de *Les Mots et les Choses*. Même si les formules de l'année 1966 resteront présentes jusqu'aux années 1970 dans les entretiens et les conférences de Foucault, le rapprochement tourne mal, pourrait-on dire. En janvier 1967, dans son compte rendu très critique du livre de Foucault, Sylvie Le Bon reprend certes la comparaison du philosophe avec l'ethnologue, mais c'est pour voir en Foucault un « ethnologue tyrannique<sup>31</sup> ». La critique des *Temps modernes* n'assimile pas seulement Foucault à un ethnologue qui « appliquerait les catégories de sa propre société au déchiffrement d'une réalité sociale étrangère » ; ce ne serait, signale S. Le Bon, que de « l'étourderie<sup>32</sup> ». On pourrait ajouter que la difficulté serait alors celle de toute histoire, à savoir l'obligation de corriger les effets de l'anachronisme. En s'appuyant sur la réduction faite par Sartre de l'archéologie foucauldienne à une « géologie<sup>33</sup> », S. Le Bon voit dans l'étude de Foucault un coup de force supplémentaire qui justifie la qualification de *tyrannique* : Foucault serait un ethnologue qui « prétendrait obtenir de la société étudiée qu'elle reconnaisse spontanément pour siennes ces catégories importées<sup>34</sup> ». Le Bon conclut sa critique en affirmant que « l'a priori historique n'est qu'un artifice rétrospectif<sup>35</sup> ».

30. FOUCAULT, « Entretien avec Jean-Michel Minon ("Un archéologue des idées") », *Synthèses*, n° 245, 1966, p. 46-47. Cet entretien a été remarquablement interprété par Jean ZOUNGRANA dans sa contribution « Épistémè » au collectif déjà cité *Michel Foucault. Un héritage critique*, p. 103-112. La perspective du texte de J. Zoungrana est toutefois différente de celle que nous allons élaborer, puisqu'elle s'applique, d'une manière très intéressante, sinon à rattacher, du moins à rapprocher l'archéologie foucauldienne du structuralisme de Lévi-Strauss.

31. Sylvie LE BON, « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », *Les Temps modernes*, n° 248, janvier 1967, p. 1313.

32. *Ibid.*

33. Jean-Paul SARTRE, « Jean-Paul Sartre répond », entretien avec Bernard Pingaud, *L'Arc*, n° 30, octobre 1966 ; rééd. Inculte, 2006, p. 193 : « Ce que Foucault nous présente c'est, comme l'a très bien vu Kanters, une géologie : la série des couches successives qui forment notre "sol". » Sartre s'appuie sur l'article que le grand critique Robert Kanters avait consacré aux *Mots et les Choses*, « Tu causes, tu causes, est-ce tout ce que tu sais faire? », *Le Figaro littéraire*, n° 1053, 23 juin 1966, p. 5.

34. S. LE BON, « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », art. cit., p. 1313.

35. *Ibid.*

Cette critique de Foucault est sévère. D'une part, elle renvoie à peu de chose – une illusion rétrospective – la notion d'*a priori historique* : « Ce savoir qui permettrait les savoirs, ce socle épistémologique, en réalité il est tiré d'eux<sup>36</sup>. » D'autre part, elle néglige l'exceptionnalité de l'histoire, de la science historique, qui, bien qu'apparue au XIX<sup>e</sup> siècle, n'appartient pas, selon Foucault, à l'*épistémè* moderne. Dans des mots rapportés par S. Le Bon, Foucault insistait en effet sur l'étrangeté du savoir historique :

Peut-être, en effet, n'a-t-elle [l'histoire] pas place parmi les sciences humaines ni à côté d'elles : il est probable qu'elle entretient avec elles toutes un rapport étrange, indéfini, ineffaçable, et plus fondamental que ne le serait un voisinage dans un espace commun<sup>37</sup>.

En enfermant dans un espace polémique une œuvre qui revendique sa singularité, la critique ne cherche aucunement à apprécier la valeur paradoxale de ce qu'on pourrait décrire comme une *histoire* (considérée de manière) *ethnologique*, encore moins à en restituer l'espace d'intelligibilité. Le dernier chapitre des *Mots et les Choses* ne peut dès lors être envisagé, selon S. Le Bon, que sur le mode paradoxal de l'« inintelligibilité<sup>38</sup> ». Cette fois, c'est la critique qui tourne court. Elle nous indique cependant, à presque six décennies de distance, que les dernières pages de l'archéologie foucauldienne des sciences humaines, singulières, très belles, énigmatiques, n'ont pas révélé les conditions de leur élaboration.

## Répondre en philosophe à l'École des Annales : Foucault avec Jean-Pierre Vernant

Foucault lui-même a, à sa manière, contribué à entretenir cette incompréhension. La publication récente de l'ouvrage qu'il a préparé, avant de le laisser dans ses tiroirs, entre juillet et octobre 1966, *Le Discours philosophique*, apporte de précieux éclaircissements. Écrit dans la foulée immédiate de la publication des *Mots et les Choses*, cet ouvrage, resserré sur le rôle de la philosophie, aurait pu donner un autre statut à la formule foucauldienne associant sa méthode à une « ethnologie de notre propre culture ». La formule ne s'y trouve pas comme telle. Mais on pourrait dire qu'elle se déplie tout au long du livre entre deux formules par lesquelles celui-ci s'ouvre et se termine autour de deux définitions de la philosophie : d'une part, celle nietzschéenne du philosophe comme « médecin de la culture<sup>39</sup> » ; d'autre

36. *Ibid.*, p. 1 313-1 314.

37. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, Gallimard, « Tel », 2008, p. 378. Le passage est cité par S. LE BON, « Un positiviste désespéré », art. cit., p. 1 312.

38. S. LE BON, « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », art. cit., p. 1 311.

39. FOUCAULT, *Le Discours philosophique*, op. cit., p. 16.

part, celle par laquelle Foucault cherche à en signaler la spécificité : la philosophie comme « ethnologie immanente<sup>40</sup> ».

La première formule est évidemment célèbre et signe une dette importante de l'œuvre à venir de Foucault à l'égard de la pensée nietzschéenne. Un entretien publié dans *La Presse de Tunisie*, célèbre et aujourd'hui très souvent cité, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », témoigne de cet héritage<sup>41</sup>. Si la seconde formule n'apparaît que dans les dernières pages du livre, elle est cependant préparée dès son ouverture. En tant que médecin de la culture, Foucault s'attache à distinguer la « réflexivité » propre à la philosophie par différence avec les tentatives de l'objectiver opérées par les historiens, les économistes, les sociologues ou les ethnologues qui, selon les mots de Foucault, « parlent de la philosophie<sup>42</sup> ». Face aux critiques des sciences sociales et à la mise en question de la légitimité du discours philosophique, il formule une nouvelle exigence pour le philosophe : « ce qu'on voudrait, c'est découvrir comment il est capable d'indiquer de lui-même l'aujourd'hui où il se trouve situé<sup>43</sup> ».

En alléguant une spécificité *situationnelle* de la philosophie, Foucault répondait certainement, avec une discrète teinte sartrienne, aux ouvrages que Lévi-Strauss avait publiés avec régularité depuis la fin des années 1950<sup>44</sup> ; il répondait peut-être aussi aux premiers travaux de Bourdieu et de son équipe<sup>45</sup>. Il réagissait sans doute aux commentaires élogieux, mais parfois dubitatifs, avec lesquels les maîtres des *Annales* avaient accueilli en 1962 dans leur revue la publication de *Folie et déraison*. Dans l'étude de Foucault, Robert Mandrou discerne certes « une philosophie », mais c'est pour lui donner une signification qui ne pouvait guère convenir à son auteur :

Mais cet ouvrage fleuve met en cause bien plus qu'une histoire : il comporte une vision du monde et des hommes, une « philosophie », celle même de Michel Foucault, présente explicitement au fil d'une démonstration qui d'ailleurs embrasse bien plus que les siècles classiques, les débordement puisqu'elle prend son élan dès la fin du Moyen Âge et court volontiers jusqu'aux œuvres exemplaires de Nietzsche, Van Gogh, Artaud<sup>46</sup>...

40. *Ibid.*, p. 229.

41. FOUCAULT, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui". Entretien avec Gérard Fellous », *La Presse de Tunisie*, 12 avril 1967, p. 3, in *Dits et écrits, op. cit.*, tome 1, p. 608-612.

42. FOUCAULT, *Le Discours philosophique, op. cit.*, p. 21.

43. *Ibid.*

44. Notamment LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962 ; *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964.

45. Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minit, « Grands documents », 1964, ainsi que les articles que Bourdieu publie seul ou avec d'autres dans *Les Temps modernes* dans la première partie des années 1960.

46. Robert MANDROU, « Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique », *Annales*, n° 4, 1962, p. 761.

On comprend dans le propos de R. Mandrou que la référence à une « philosophie » de Foucault renvoie davantage à la perspective de futures études historiques « sur d'autres "partages", simplement évoqués ici et là, et sur l'histoire même de la médecine<sup>47</sup> ». Robert Mandrou décrit d'ailleurs d'abord Foucault comme « un "écrivain orchestre", qui réussit avec un bonheur égal à être tout à la fois philosophe, psychologue et historien<sup>48</sup> ». Dans sa note complémentaire, Fernand Braudel, au nom de la revue, salue à la fois « l'originalité » du livre et le « talent » de son auteur, mais c'est pour relever l'« ambiguïté » du travail d'« un esprit capable d'être tour à tour et de n'être jamais seulement historien, philosophe, psychologue, sociologue...<sup>49</sup> ». La conséquence semble ruineuse : si on ne peut pas dire qu'il travaille sans méthode, il semble en tout cas qu'on ne puisse « proposer la méthode [de Foucault] en exemple<sup>50</sup> ». On comprend que l'ambition de Foucault dans *Le Discours philosophique* était non seulement d'établir le rôle de la philosophie dans son actualité, mais aussi de faire un sort à ce type d'éloge qui réduisait son travail à une entreprise virtuose mais finalement opaque, enchaînée dans une « vision du monde » difficilement communicable.

En parlant finalement d'« ethnologie immanente », Foucault pouvait resserrer les discussions suscitées par son travail autour du pôle dominant des années 1960. Plus que l'histoire, la psychologie ou la sociologie, c'est en effet l'ethnologie, via l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, qui constituait la référence principale. Foucault ne minimise certes pas la puissance réflexive inhérente à une société qui est capable de cultiver en son sein une attention à la fois rigoureuse et située à l'égard des autres sociétés et cultures. Lévi-Strauss avait mis en exergue cette spécificité réflexive dans son article sur « Les trois humanismes » : il y articulait l'anthropologie structurale en cours de constitution à l'humanisme de la Renaissance et à la passion du XIX<sup>e</sup> siècle pour l'exotisme culturel<sup>51</sup>.

L'article paraît originellement en 1956 dans la revue *Demain*, proche d'Albert Camus et des libéraux algériens, qui voulait favoriser une solution de compromis pour la Guerre d'Algérie<sup>52</sup>. Le texte de Lévi-Strauss avait pour motif d'assurer la relève, dans l'actualité la plus immédiate de la politique française, de la tonalité tragique de son anthropologie. À la suite de *Tristes Tropiques*, publié l'année précédente, l'« ethnologie lointaine » s'ouvrait ainsi au moins provisoirement à « l'intériorisation et à la généralisation

47. *Ibid.*, p. 770.

48. *Ibid.*, p. 761.

49. Fernand BRAUDEL, dans R. Mandrou, « Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique », art. cit., note complémentaire p. 771-772.

50. *Ibid.*, p. 772.

51. LÉVI-STRAUSS, « Les trois humanismes » (1956), dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996, p. 319-322.

52. Voir Guy DUGAS, « La revue *Demain* (1955-1957) et les libéraux maghrébins », *Le Lien*, [En ligne], n° 65, 2018, <https://max-marchand-mouloud-feraoun.fr/articles/revue-demain-et-liberaux-maghrébins>.

de ce “regard éloigné” » popularisé par l’anthropologie lévi-straussienne dans une France que Pierre Nora a pu décrire « en pleine crise de croissance et de décolonisation<sup>53</sup> ».

Dans un article important, Daniel Giovannangeli a rappelé la part que l’anthropologue faisait dans ce texte à l’humanisme en écrivant que Lévi-Strauss « avait distingué trois humanismes : l’humanisme aristocratique de la Renaissance, l’humanisme bourgeois du XIX<sup>e</sup> siècle, et l’humanisme démocratique du XX<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup> ». Faisant droit à la question de l’homme, D. Giovannangeli rapproche astucieusement les projets de Lévi-Strauss et de Foucault en écrivant que, pour le Lévi-Strauss de l’article sur « Les trois humanismes », « l’ethnologie *achève* l’humanisme ». C’est précisément cette belle équivoque que Foucault cherche à conjurer. Dans une note du 18 octobre 1966, publiée en annexe du *Discours philosophique*, il souligne « les équivoques » d’une définition de la philosophie qui s’achève en une « analytique de l’homme » :

La « crise d’aujourd’hui ». La philosophie :

- comme discours diagnostique de ce qui se passe ;
- comme discours du discours, le bord le plus extérieur du discours, la forme et le moment dans lequel il passe hors de lui-même (d’où la grande thématique extériorité-intériorité : il enveloppe tous les discours hors desquels il passe) ;
- comme ethnologie immanente.

Ce triple rôle du discours est familier dans la culture occidentale ; mais engagé dans des équivoques où il est masqué : le diagnostic de ce qui se passe transformé en énoncé de ce qui est ; le discours du discours en manifestation des choses en leur vérité propre (indépendamment du langage qui est critiqué) ; l’ethnologie immanente en une analytique de l’homme (sans tenir compte des différences)<sup>55</sup>.

Dans *Le Discours philosophique*, Foucault s’attache dès lors à *approfondir* et à *corriger* la perspective ouverte par Lévi-Strauss dans son article de 1956. Cette opération n’a, semble-t-il, pas été identifiée par les éditeurs du cours de Foucault qui ont pourtant cerné l’importance de ces pages dans lesquelles il propose « une critique implicite [...] à l’égard de ses propres analyses dans *Les Mots et les Choses*<sup>56</sup> ». Il convient en effet de procéder pas à pas.

On doit d’abord remarquer que, lorsqu’il s’applique à « fixer quelques grandes étapes dans l’histoire de l’archive-discours », Foucault s’appuie sur les travaux de Jean-Pierre Vernant afin de reculer dans le temps les mutations

53. Pierre NORA, « *Tristes Tropiques*, un moment de la conscience occidentale », *Le Débat*, n° 158, 2010, p. 8. Ce texte republié dans *Le Débat* en hommage à Lévi-Strauss avait d’abord paru en 1990 en préface à l’édition de l’ouvrage de Lévi-Strauss dans le club France Loisirs.

54. Daniel GIOVANNANGELI, « L’homme en question », *Bulletin d’analyse phénoménologique*, n° 1, 2005, p. 20, <http://www.bap.ulg.ac.be/?page=7&vol=1>.

55. FOUCAULT, *Le Discours philosophique*, *op. cit.*, p. 258.

56. FOUCAULT, *Le Discours philosophique*, *op. cit.*, p. 240, note 13 d’Orazio Irrera et Daniele Lorenzini.

majeures de notre culture ou, pour le dire plus précisément avec lui, les mutations « de cette culture où nous nous reconnaissons et où nous déchiffrons notre filiation<sup>57</sup> ». Le déchiffrement du linéaire B quelques années plus tôt, en 1956, avait offert une « documentation écrite<sup>58</sup> » à J.-P. Vernant afin de décrire le passage « de la civilisation palatiale mycénienne [...] à l'univers social et spirituel de la *Polis*<sup>59</sup> ». Il souhaitait ainsi décrire le passage à la rationalité politique au sens où l'écriture ne sert plus les secrets des rois, mais a pour fonction « de divulguer, de placer également sous le regard de tous, les divers aspects de la vie sociale et politique<sup>60</sup> », autrement dit de constituer une forme d'espace public.

Comme il le divulguera bientôt, il s'agissait bien, en réalité, pour Vernant lui-même de faire une ethnologie de notre propre culture. En 1975, il assume résolument cette ambition dans sa leçon inaugurale au Collège de France :

L'étude comparative du mythe, du rite, de la figure des dieux vient ainsi déboucher sur une grande question d'histoire : comment, dans notre culture, s'est constitué le champ du savoir, dessinée la frontière du religieux. C'est dire que les catégories à travers lesquelles nous tentons de saisir les faits religieux, dans leurs divers aspects, sont elles-mêmes impliquées dans notre recherche ; l'investigation, dont elles fournissent les instruments, se retourne sur elles et les désigne comme le véritable objet de l'enquête. Position incommode, mais qui éclaire sans doute un des ressorts secrets de notre entreprise : en nous embarquant vers une Antiquité dont les derniers liens avec nous semblent se dénouer sous nos yeux, en cherchant à comprendre du dedans et du dehors, par la comparaison, une religion morte, c'est bien sur nous-mêmes qu'à la façon de l'anthropologie, finalement, nous nous interrogeons<sup>61</sup>.

François Hartog a parfaitement repéré ce point en comparant le propos final de la leçon inaugurale de 1975 avec les « remarques finales » proposées vingt ans plus tôt par Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*. Il souligne que « le choix des Sauvages et le choix des Grecs » fut « pour deux agrégés de philosophie qui ne devinrent pas des philosophes professionnels » à la fois une « façon de questionner un humanisme trop ressassé » et « une opportunité

57. *Ibid.*, p. 229.

58. Jean-Pierre VERNANT, « Préface » (1987), in *Les Origines de la pensée grecque* (1962), Paris, Puf, p. 6. S'agissant des liens entre Foucault et Vernant, on a davantage retenu jusqu'à présent l'intérêt que l'historien a manifesté à l'*Histoire de la sexualité* de Foucault après un premier accueil plus réservé des *Mots et les Choses*. La perspective proposée ici prend les choses dans l'autre sens : j'observe la manière dont Foucault s'appuie sur les travaux de Vernant du début des années 1960 pour déborder philosophiquement le cadre d'historicité impliqué dans l'analyse des *Mots et les Choses*, notamment dans sa critique de la pensée anthropologique. Sur les rapports de Jean-Pierre Vernant avec l'œuvre de Foucault, voir J.-P. VERNANT, « Entretien inédit (I) : "Comme une barque sur un fleuve..." », avec José Otávio Guimarães (1999) », *Anabases*, [En ligne], n° 7, 2008, <http://journals.openedition.org/anabases/2439>.

59. *Ibid.*, p. 3-4.

60. J.-P. VERNANT, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 44.

61. J.-P. VERNANT, *Religion grecque, religions antiques* (1975), in *Œuvres. Religions, rationalités, politique*, volume 2, Paris, Seuil, « Opus », 2007, p. 1 685.

de ne pas en rester au seul vis-à-vis avec eux-mêmes dans l'oubli impossible et espéré de ce qui venait de se passer<sup>62</sup> ». Du projet des *Origines de la pensée grecque* à celui de *Les Mots et les Choses*, la conséquence semble donc bonne, invitant au dépassement de l'humanisme par une ethnologie de notre culture.

Dans les pages du *Discours philosophique* commentées ici, Foucault évoque bien sûr le passage du *mythos* au *logos* qui est au cœur du travail de Vernant<sup>63</sup>, mais il s'attache pour son compte à esquisser le temps long de la constitution d'une « archive-discours » qui prend son départ chez les Doriens, se transforme à Alexandrie puis mute peut-être encore à la période carolingienne, au temps d'Alcuin<sup>64</sup> :

Il faudrait indiquer d'abord la première grande mutation dont nous avons dans notre culture gardé une certaine mémoire : celle qui se situe autour des VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles avant J.-C., lorsque les Doriens parvinrent à combiner en un alphabet l'écriture consonantique des Égyptiens et l'écriture syllabique des Phéniciens ; la notation rapide, claire, presque sans équivoque de la chaîne parlée devenait alors possible. C'est à partir de là que commence la transcription des chants épiques et de toute une tradition orale : ils deviennent alors un texte premier, à la fois présent et reculé, qui peut servir d'inspiration pour les poètes, de lieu commun pour la tragédie, d'objet d'étude pour les grammairiens, de citation ou de thème de commentaires pour les philosophes<sup>65</sup>.

De cette manière, qui emprunte à l'histoire, Foucault trouve le moyen de réfléchir philosophiquement les mutations de sa propre culture en construisant un rapport singulier de sa pensée à la longue durée, qui ne s'aligne pas sur les travaux de sciences sociales auxquels la réception de *l'Histoire de la folie* et, peut-être même, celle des *Mots et les Choses* risquaient de la réduire.

## Interroger la notion de rupture : la longue durée au-delà des *Mots et les Choses*

Les mots de Foucault dans *Le Discours philosophique*<sup>66</sup> reprennent littéralement ceux de Fernand Braudel dans son célèbre article de 1958. L'article sur la longue durée du directeur des *Annales* appuyait déjà sur l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss sa discussion à propos de la place de l'histoire dans les sciences sociales. Il n'a pu manquer de retenir l'atten-

62. François HARTOG, « La cité grecque et les « sombres temps » », *Le Genre humain*, n° 53, 2012/2, p. 181-182.

63. FOUCAULT, *Le Discours philosophique*, *op. cit.*, p. 230.

64. *Ibid.*, p. 229-232.

65. *Ibid.*, p. 229-230.

66. Michel Foucault reprend à son compte les termes de « longue durée » dans *Le Discours philosophique*, *op. cit.*, p. 235.

tion de Foucault : Braudel y diagnostique une « crise générale des sciences de l'homme [...] » qui, malgré et peut-être à cause de nombreux progrès, « restent cependant aux prises avec un humanisme rétrograde, insidieux, qui ne peut plus leur servir de cadre<sup>67</sup> ». Mettant en tension les derniers écrits de Sartre sur Flaubert et Tintoret parus dans *Les Temps modernes* avec les principaux chapitres d'*Anthropologie structurale*<sup>68</sup>, l'historien cherche à concilier, avec prudence – et avec la même perplexité à l'égard de Sartre que celle qu'il affichera envers Foucault – un intérêt pour « l'homme entier » qu'on aborde sur la base d'un événement et d'une exploration du « contexte structural et profond » qui fabrique les « modèles sociaux<sup>69</sup> » capables de rendre intelligibles les événements de départ.

Dans la dialectique de la durée prônée par l'historien, Foucault a dû retenir le défi que Braudel lançait aux nouvelles « mathématiques sociales qualitatives » inspirées par le travail de Lévi-Strauss. La réflexion épistémologique de Braudel est en effet fortement indexée sur l'article de Lévi-Strauss intitulé « Les mathématiques de l'homme » qui est évoqué allusivement à plusieurs reprises<sup>70</sup>. L'article avait d'abord été publié dans le *Bulletin international des sciences sociales* de l'Unesco en 1954, à la suite d'un séminaire sur les usages des mathématiques (nouvelles) en sciences humaines, puis repris dans la revue *Esprit* en 1956. Il fait donc partie de ce qu'on pourrait appeler les « essais politiques » de Lévi-Strauss, des textes qui n'appartiennent certes pas à un structuralisme populaire, mais à quelque chose comme un « structuralisme public ». Évoquant des « mathématiques qu'on pourrait presque appeler “qualitatives” » et, même, des « mathématiques humaines<sup>71</sup> », il désigne des sciences soucieuses du concret au sens que Mauss donnait à ce terme dans *L'Essai sur le don*. La théorie des jeux ne considère pas « des notions abstraites, mais des hommes et des groupes d'hommes », à savoir des « êtres concrets » qui « se battent ou s'allient, conspirent entre eux, ou les uns contre les autres, [...] coopèrent ou s'exploitent<sup>72</sup> ». Surtout, Foucault

67. BRAUDEL, « Histoire et sciences sociales : la longue durée », *Annales*, volume 13, n° 4, 1958, p. 725.

68. Dans son article, Braudel cite, d'une part, en ce qui concerne Sartre, « Questions de méthode » et « Le Séquestre de Venise (Fragment d'un livre à paraître sur le Tintoret) » publiés dans *Les Temps modernes* en octobre et novembre 1957. En ce qui concerne Lévi-Strauss, il s'appuie ouvertement sur certains des chapitres principaux de sa toute récente *Anthropologie structurale*, notamment « Histoire et ethnologie » (1949), qui lui sert d'introduction et sur lequel nous aurons à revenir, et « La notion de structure en ethnologie » (1953).

69. BRAUDEL, « La longue durée », art. cit., p. 728, 751 et 752. Braudel parle du « jeu intelligent et dangereux que proposent des réflexions récentes de Jean-Paul Sartre » (p. 728).

70. *Ibid.*, p. 743 et *passim*. Braudel fait référence à la première édition de l'article paru dans le *Bulletin international des sciences sociales*, VI, n° 4, « Les mathématiques et les sciences sociales ».

71. LÉVI-STRAUSS, « Les mathématiques de l'homme », *Esprit*, n° 243, octobre 1956, p. 532, 533.

72. *Ibid.*, p. 534 et 535. Lévi-Strauss retrouve ici littéralement les termes de la « Conclusion de sociologie générale et de morale » de *L'Essai sur le don* : « Dans les sociétés, on saisit plus que des idées ou des règles, on saisit des hommes, des groupes et des comportements. [...] Les historiens sentent et objectent à juste titre que les sociologues font trop d'abstractions et séparent trop les divers éléments des sociétés les uns des autres. [...] L'étude du concret, qui est du complet, est possible et plus captivante et plus explicative encore en sociologie. Nous, nous observons des réactions complètes et complexes de quantités numériquement définies d'hommes, d'êtres complets et complexes. [...]

a certainement retenu l'ambition adressée aux mathématiques humaines par Fernand Braudel : celles-ci, soutient l'historien, « n'auront fait leur preuve que lorsqu'elles se seront attaquées à une société moderne, à ses problèmes enchevêtrés, à ses vitesses différentes de vie » et devront être capables de « retrouver le jeu multiple de la vie, tous ses mouvements, toutes ses durées, toutes ses ruptures, toutes ses variations<sup>73</sup> ».

Il n'est toutefois pas question pour Foucault de répéter Braudel ni de prolonger l'effort des *Annales* comme il le fera ou semblera le faire dans l'Introduction de *L'Archéologie du savoir*<sup>74</sup>. On se rappelle les premiers mots du livre : « Voilà des dizaines d'années maintenant que l'attention des historiens s'est portée, de préférence, sur les longues périodes<sup>75</sup>... », ainsi que la remarque que Foucault formule à la fin de son introduction pour démarquer son travail de la « méthode structuraliste » :

Il ne s'agit pas de transférer au domaine de l'histoire, et singulièrement de l'histoire des connaissances, une méthode structuraliste qui a fait ses preuves dans d'autres champs d'analyse. Il s'agit de déployer les principes et les conséquences d'une transformation autochtone qui est en train de s'accomplir dans le domaine du savoir historique<sup>76</sup>.

Dans *Le Discours philosophique*, il n'est cependant pas question pour Foucault de s'aligner sur le temps long de l'auteur de *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* pas plus que de s'accorder avec la coupe historique proposée par Lévi-Strauss dans « Les trois humanismes ». Un premier écart assumé à l'égard de Braudel est, pourrait-on dire, épistémologique et politique. Lorsqu'il s'applique à répondre aux sciences humaines et sociales « qui parlent de la philosophie<sup>77</sup> », Foucault souhaite réserver à cette dernière une investigation de l'« actualité » – le terme est utilisé par Braudel dans son célèbre article pour évoquer « notre difficile année 1958<sup>78</sup> » – irréductible à la conversation des sciences de l'homme qui sont, écrit Braudel, « y compris l'histoire, contaminées les unes par les autres » et

---

Dans toutes les sociétés qui nous ont précédés immédiatement et encore nous entourent, et même dans de nombreux usages de notre moralité populaire, il n'y a pas de milieu : se confier entièrement ou se défier entièrement ; déposer ses armes et renoncer à la magie, ou donner tout : depuis l'hospitalité fugace jusqu'aux filles et aux biens. C'est dans des états de ce genre que les hommes ont renoncé à leur quant-à-soi et ont su s'engager à donner et rendre. » Marcel MAUSS, « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie* (1950), Paris, Puf, « Quadrige. Grands textes », 2004, p. 276-277.

73. BRAUDEL, « La longue durée », art. cit., p. 748.

74. Voir FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir* (1969), Paris, Gallimard, « Tel », 2010, p. 9-29.

75. *Ibid.*, p. 9.

76. *Ibid.*, p. 26. Sur les affinités de Foucault avec les historiens, et notamment les motifs stratégiques de cette proximité, voir Florence HULAK, « Michel Foucault, la philosophie et les sciences humaines : jusqu'où l'histoire peut-elle être foucauldienne? », *Tracés*, [En ligne], n° 13, 2013, p. 103-120, en particulier p. 108-110.

77. FOUCAULT, *Le Discours philosophique*, *op. cit.*, p. 21.

78. BRAUDEL, « La longue durée », art. cit., p. 735.

« parlent le même langage ou peuvent le parler<sup>79</sup> ». Un second écart est historique et, plus précisément, archéologique. Il engage le sens spécifique que Foucault souhaite donner à la notion de longue durée.

En s'appuyant sur Lévi-Strauss, l'objectif de Braudel est, pour le dire carrément, de trouver le moyen d'articuler temps court et longue durée. La reprise foucauldienne de la dialectique de l'histoire courte et de l'histoire longue poursuit un autre objectif, autocritique. Dans *Le Discours philosophique*, Foucault s'appuie sur la distinction entre temps court et (très) longue durée afin de relativiser les changements qu'il avait identifiés dans *Les Mots et les Choses* entre la Renaissance, l'âge classique, le XIX<sup>e</sup> siècle et sa propre actualité. Ces mutations ne sont significatives que du point de vue d'une histoire courte ou, comme l'écrit Foucault, « pour une chronologie relativement brève » ; elles doivent en revanche être considérées, « pour une chronologie plus longue », dans une forme de continuité, comme des *modifications internes à un même régime de discours* :

En fait, le discours classique n'aura sans doute pas la longue durée des autres grandes organisations discursives ; mais on aurait tort de penser que la coupure du XIX<sup>e</sup> siècle a été radicale et lui a imposé un terme définitif. Il s'agit, en ce tournant, d'une modification interne au régime du discours tel qu'il fut instauré au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Cette modification fut certes importante, puisqu'elle a donné lieu à la plupart des formes modernes du savoir et de la pensée. Mais si, pour une chronologie relativement brève (portant sur les deux ou trois derniers siècles), elle peut valoir comme un bouleversement de fond en comble, en revanche, pour une chronologie plus longue qui envisage toute l'histoire de l'archive-discours dans notre culture, alors ce passage du « classique » au « moderne », de la représentation à l'anthropologie, du signe à l'objet, de l'ordre à l'histoire est un événement assez limité ; on peut le voir se loger dans l'élément d'une stabilité fondamentale<sup>80</sup>.

C'est dans ce contexte qui dépasse celui d'une autocritique implicite que Foucault a recours à la notion d'*ethnologie immanente* dans l'avant-dernier chapitre du *Discours philosophique*, justement intitulé « L'histoire de l'archive-discours » (le dernier chapitre s'intitule tout aussi logiquement « La mutation d'aujourd'hui »). Remarquons d'emblée la prudence de Foucault :

L'analyse de l'archive-discours vaut comme une sorte d'ethnologie immanente : mouvement vers ce qui permettrait de saisir la découpe de notre culture, ce qui l'isole absolument de toute autre ; et mouvement vers ce qui sert de condition, d'élément et d'espace à tout ce que nous pouvons dire et penser<sup>81</sup>.

79. *Ibid.*, p. 734.

80. FOUCAULT, *Le Discours philosophique*, *op. cit.*, p. 235-236.

81. *Ibid.*, p. 229.

Parler d'« une sorte d'ethnologie immanente » ne désigne pas seulement pour Foucault la situation d'« une culture comme la nôtre [qui] entreprend de réfléchir sur elle-même<sup>82</sup> », elle en désigne en même temps les défis et difficultés. En effet, lorsque dans des pages denses que nous cherchons ici à déplier Foucault relève que « jamais une culture ne pourra faire véritablement sa propre ethnologie », il ne s'agit pas pour lui de considérer qu'il faudrait par conséquent se contenter d'« analyses partielles<sup>83</sup> ». De cette manière, il veille à se déprendre de l'interprétation certes positive fournie par Robert Mandrou, qui considérait l'*Histoire de la folie* comme une étude des partages constitutifs de notre culture devant être complétée par d'autres études qu'on pourrait bien considérer comme « partielles<sup>84</sup> ». L'ethnologie de sa propre culture, telle qu'elle est exposée dans *Le Discours philosophique*, ne peut chercher à atteindre que son « archive-discours », contrairement à l'ethnologie des autres cultures qui « doit en étudier l'archive-discours parmi d'autres caractères ethnologiques aussi importants, et peut-être beaucoup plus fondamentaux<sup>85</sup> ». Foucault souligne cependant que cette ambition ne permet pas d'envisager pour une culture la possibilité de réaliser une « ethnologie générale d'elle-même<sup>86</sup> ». Si *Les Mots et les Choses* définissait l'ethnologie comme « une possibilité qui appartient en propre à l'histoire de notre culture<sup>87</sup> », l'ethnologie immanente n'est qu'une possibilité limite de notre culture : elle « ne peut jamais s'écrire dans le style, si souvent revendiqué, de la totalisation<sup>88</sup> ». Elle ne peut procéder que par « un jeu de comparaisons<sup>89</sup> » dont *Les Origines de la pensée grecque* fournit un exemple remarquable. Si nous voulons « à la limite (et s'il était possible) nous ressaisir nous-mêmes comme *ethnos* », Foucault précise que cette comparaison ne peut être qu'un travail de « comparaison interne mais diachronique<sup>90</sup> ».

82. *Ibid.*, p. 228.

83. *Ibid.*

84. On a pu estimer naguère que la publication de *Surveiller et punir* en 1975 et celle du premier volume de *l'Histoire de la sexualité* en 1976 avait modifié la donne, en attribuant à *l'Histoire de la folie* le statut d'un « travail pionnier en histoire sociale, notamment dans l'histoire de la déviance » que n'avait pas réussi à lui faire reconnaître les commentaires de Mandrou et Braudel en 1962. Allan MEGILL, « The Reception of Foucault by Historians », *Journal of the History of Ideas*, volume 48, n° 1, 1987, p. 130-131. À l'appui de cette analyse, on peut mobiliser une dernière fois la trajectoire intellectuelle de Jean-Pierre Vernant, qui a en effet accordé une place majeure à *l'Histoire de la sexualité* de Foucault. Michelle Perrot a cependant rappelé à plusieurs reprises les malentendus et critiques suscitées chez les historiens par la publication de *Surveiller et punir*. On se reportera notamment à l'article paru dans *Libération* en juin 1984 à l'occasion de la publication des deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité*. Voir Michelle PERROT, « 1984. Foucault. Un historien mal entendu », republié dans *Libération* le 19 mars 1998 dans une section « Les auteurs de nos 25 ans » et disponible à l'adresse [https://www.liberation.fr/livres/1998/03/19/un-historien-mal-entendu\\_230664/](https://www.liberation.fr/livres/1998/03/19/un-historien-mal-entendu_230664/).

85. *Ibid.*, p. 229.

86. *Ibid.*

87. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p. 388.

88. FOUCAULT, *Le Discours philosophique*, *op. cit.*, p. 238.

89. *Ibid.*

90. *Ibid.*, p. 229.

*Le Discours philosophique* n'a pas été publié par Foucault. L'idée foucauldienne d'une ethnologie immanente en est donc restée à quelques remarques réservées à l'espace privé (il est probable, comme on l'a vu, que Michel Serres en ait eu connaissance). Dans la suite de cet article, nous allons chercher à mieux cerner les enjeux de cette ethnologie immanente à partir d'une comparaison entre les premiers cours – eux-mêmes longtemps inédits – que Foucault et Raymond Aron ont fait en parallèle au Collège de France au début des années 1970. Cette comparaison nous permettra d'articuler théories de la magie, longues durées et problèmes de l'histoire dans le contexte général des sciences humaines en France au XX<sup>e</sup> siècle.

## Avec Mauss, une variante hyperbolique du détour ethnologique de la pensée française contemporaine

Au début de cet article, nous sommes partis de l'étonnement que Foucault mettait au commencement du travail qui l'avait amené à écrire *l'Histoire de la folie*. Comme nous l'avons vu, cet étonnement est certes celui de la philosophie, mais celui d'un philosophe dont le rapport avec l'actualité a été profondément marqué par le *détour ethnologique* effectué par la philosophie française au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. *Le Discours philosophique* confirme l'inscription, au moins provisoire, de la pensée foucauldienne dans le cadre d'une interprétation de la pensée française contemporaine qui, à la suite de Frédéric Keck, accorde une attention particulière aux travaux de Marcel Mauss sur la magie et à ceux de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive<sup>91</sup>. Il ressort du travail de F. Keck que le développement des études sur la mentalité primitive est, sur le plan politique, inséparable d'une réflexion sur les crises et les contradictions de la société française de la Troisième République<sup>92</sup>, qui sera bientôt rattrapée par l'Affaire Dreyfus, les premières revendications anticolonialistes et la Première Guerre mondiale.

Sur le plan d'une épistémologie politique, le problème de la mentalité primitive ne relève pas tant d'une étude de la pensée des sociétés dites inférieures ou primitives que d'une attention aux différentes formes de vigilance qui s'expérimentent dans des situations où se brouille le partage rassurant (pour la mentalité civilisée) entre mentalité civilisée et mentalité primitive, dans des situations où notre rapport au monde rationalisé est désorienté et doit faire face à l'imprévisible<sup>93</sup>. Le recours à la mentalité primitive

91. Henri HUBERT et Marcel MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1904), présentation de F. Keck et A. Morvan, Paris, Puf, « Série Mauss ; 3 », 2019 ; Lucien LÉVY-BRUHL, *La Mentalité primitive* (1922), introduction de F. Keck, Paris, Flammarion, « Champs classiques », 2010.

92. Frédéric KECK, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie, contradiction et participation*, Paris, CNRS Éditions, « CNRS histoire », 2008.

93. Pour une interprétation générale du détour ethnologique de la philosophie française, nous renvoyons à l'ouvrage récent de F. KECK, *Préparer l'imprévisible. Lévy-Bruhl et les sciences de la vigilance*, Paris, Puf, « Sciences dans la cité », 2023.

– et à ses techniques magiques – est alors une précieuse ressource. On pourrait considérer que l'attention aux pratiques magiques enrichit le répertoire des techniques de vigilance sociale et que l'étude de la mentalité primitive constitue ainsi le fond d'une ethnologie de la culture et des sociétés (française, occidentale) contemporaines.

Sans entrer dans le détail d'une analyse qui dépasserait le cadre d'un commentaire du premier Foucault, on en trouve une attestation discrète mais insistante dans le soin que les principaux courants de la philosophie et des sciences sociales du xx<sup>e</sup> siècle en France ont accordé dans leurs textes programmatiques à la question de la magie et à sa puissance analytique et critique. Pensons à l'étude sur *Les Rois thaumaturges* (1924) de Marc Bloch, à *l'Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) de Jean-Paul Sartre, aux articles de Claude Lévi-Strauss (« Le sorcier et sa magie », 1949), de Pierre Bourdieu sur l'Algérie (« Les sous-prolétaires algériens », 1962) ou encore à celui de Bourdieu et d'Yvette Delsaut (« Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie », 1975), qui ouvre le premier numéro des *Actes de la recherche en sciences sociales*<sup>94</sup>. Quelle place peut-on donner à Foucault dans cette histoire transversale de la pensée française contemporaine?

La question mérite certainement d'être examinée une nouvelle fois après la publication des notes de cours et des fiches de lecture de Foucault sur le site E-Man<sup>95</sup>. Cette publication confirme l'intérêt que le jeune philosophe a durablement manifesté à l'égard des travaux anthropologiques et ethnographiques. On y trouve des fiches très complètes, rédigées notamment au début des années 1950, sans originalité particulière, qui résument notamment les textes de Bloch, de Sartre et de Lévi-Strauss cités plus haut, un article de Lefort sur Kardiner, ainsi que de nombreuses annotations de traités sur la magie. Si on élargit notre attention jusqu'au début des années 1970, un indice supplémentaire de cet intérêt durable pour l'ethnologie se manifeste dans les références nombreuses et insistantes que Foucault fait à *l'Esquisse d'une théorie générale de la magie* de Mauss. Les deux articles de Jean-François Bert publiés il y a quelques années sur le rapport de Foucault à l'ethnologie s'appuient sur une leçon préparatoire à l'agrégation que Foucault a consacrée à Mauss au début des années 1950<sup>96</sup>. On retiendra ici que, dans son commentaire de ces notes des années 1950, J.-F. Bert signale que l'exemple de la magie permet à Foucault, dans son premier cours au Collège de France en 1970-1971, d'élaborer une première fois le complexe « savoir-pouvoir » à partir des « liens existants entre les savoirs et

94. Marc BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris et Strasbourg, Librairie Istra, 1924 ; SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939 ; LÉVI-STRAUSS, « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, n° 41, 1949, p. 385-406 ; BOURDIEU, « Les sous-prolétaires algériens », *Les Temps modernes*, n° 199, 1962, p. 1030-1051 ; Pierre BOURDIEU et Yvette DELSAUT, « Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, 1975, p. 7-36.

95. Nous renvoyons sur ce point au site Foucault fiches de lecture (FFL) : <https://eman-archives.org/Foucault-fiches/>.

96. FOUCAULT, « La magie – le fait social total », art. cit., p. 305-326.

les pouvoirs à l'époque antique<sup>97</sup> » et de la naissance de savoirs qui, à partir de l'Orient, vont profondément marquer le savoir grec et occidental : la philosophie et l'histoire, les mathématiques et la physique, mais aussi les savoirs de l'événement – la médecine, l'agronomie et l'art de la guerre. D'autres encore ont pu rappeler avec force la reprise des figures maussiennes de la magie, des quatre figures de la similitude, dans la description que Foucault fait de l'*épistémè* renaissante dans *Les Mots et les Choses*<sup>98</sup>.

Ainsi, plus encore que chez Bourdieu, il apparaît que les différents commencements de l'œuvre de Foucault, du début des années 1950 au début des années 1970, répètent la théorie maussienne de la magie. Giorgio Agamben a donc eu raison de suggérer, dans une page inspirée de *Signatura rerum*, que Foucault n'a trouvé l'idée d'*a priori historique* nulle part ailleurs que chez Mauss dans son *Esquisse d'une théorie générale de la magie*<sup>99</sup>. Le *mana*, que Mauss et Hubert définissent comme « la condition même de l'expérimentation magique [...] donnée *a priori*, préalablement à toute expérience<sup>100</sup> » est présenté en effet, dans les mots d'Agamben, comme un « transcendantal historique<sup>101</sup> ». Pour notre part, nous ajouterons quelques remarques sur les *Leçons sur la volonté de savoir* de 1970-1971. Le cours apporte en effet une confirmation de la constellation théorique que nous avons reconstituée dans les précédentes sections de cet article.

Daniel Defert a livré une très belle édition du premier cours au Collège de France. Dans la traditionnelle « Situation du cours », il en donne un résumé efficace qui éclaire à la fois la trajectoire du cours et certains de ses moyens :

Une dramaturgie secrète organise ces leçons : de la lente descente, depuis l'empyrée des dieux, de la parole de vérité prononcée comme une fulgurance, pour finalement « placer dans l'homme le soleil de la vérité », c'est-à-dire dans le jugement, dans le constat, dans le témoignage d'un berger où s'articulent le dire et le voir : deux thèmes majeurs des ouvrages précédents de Foucault. À mi-chemin de cette trajectoire, les sophistes : ni parole ordalique ni constat, mais parole qui confond les mots et les choses, parole purement tactique qui ne veut être que pouvoir, qui conteste cette « parole-dialogue » dont Marcel Detienne raconte aussi l'émergence avec la cité grecque. Or, avec la parole-dialogue, c'est l'homme devenu problème pour lui-même que l'Athènes du v<sup>e</sup> siècle invente :

97. J.-F. BERT, « Foucault, défenseur de l'ethnologie (II) », art. cit., p. 318. J.-F. Bert renvoie au cours de FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, D. Defert (éd.) ; F. Ewald et A. Fontana (dir.), Paris, EHESS – Gallimard – Seuil, « Hautes Études », 2011, p. 107-108.

98. Louis SASS et Edgar ALVAREZ, « Metaphor, magic, and mental disorder: Poetics and ontology in Mexican (Purépecha) *curanderismo* », *Transcultural Psychiatry*, volume 60, n° 5, 2023, p. 781-798.

99. Giorgio AGAMBEN, *Signatura rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2008, p. 108-109.

100. M. MAUSS et H. HUBERT, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1904), in *Sociologie et anthropologie* (1950), Paris, Puf, « Quadrige. Grands textes », 2010, p. 111 ; cité dans *ibid.*, p. 108. Mauss et Hubert ajoutent que la notion de *mana* « régit les représentations magiques, elle est leur condition, leur forme nécessaire. Elle fonctionne à la façon d'une catégorie, elle rend possibles les idées magiques comme les catégories rendent possibles les idées humaines » (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, p. 108-109).

101. G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, *op. cit.*, p. 109.

le dialogue avec les dieux, le dialogue avec le monde, le dialogue avec soi-même se troublent ; Œdipe en est le symbole sans cesse répété. *L'agora* est le lieu d'émergence tout autant du *logos* que du sentiment tragique<sup>102</sup>.

Ce passage tire bénéfice de la patiente reconstitution documentaire à laquelle Daniel Defert s'est prêté à l'occasion de l'édition du cours. Pour l'occasion, Foucault avait renoué avec l'usage des fiches de citation de ses années d'études. Ces fiches, notait Defert, n'attestent cependant pas l'importance du livre de Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967)<sup>103</sup>, dont l'exemplaire en possession de Foucault porte de nombreuses annotations marginales<sup>104</sup>. Defert souligne encore, avec justesse, que la cible, jamais nommée dans le cours, était l'histoire de la vérité formulée par Martin Heidegger dans *De l'essence de la vérité* et dans son *Nietzsche* qui venait d'être traduit par Pierre Klossowski<sup>105</sup>. L'enjeu du cours consistait ainsi en un « contournement critique de Heidegger » prenant le chemin de l'histoire plutôt que celui de la philologie : chez Foucault, en effet, le « caractère ambigu » de l'*alétheia* relève d'une « reconstitution des pratiques judiciaires » et d'une étude des « transformations de la parole<sup>106</sup> » dans la pensée grecque archaïque.

Les hypothèses ici mises à l'épreuve permettent de préciser trois points. Premièrement, le livre de Detienne *Les Maîtres de vérité* s'inscrit dans la veine critique que constituent dans les sciences sociales françaises du xx<sup>e</sup> siècle les nombreuses réflexions épistémologiques sur la pensée magique. Cet ouvrage, comme y a insisté Jean-Pierre Vernant, décrit le passage complexe de la pensée mythique à la pensée rationnelle, de la logique de l'ambiguïté à la logique de la non-contradiction<sup>107</sup>. Deuxièmement, comme le laisse entendre l'éditeur du cours, la préoccupation historico-philosophique de Foucault pour les commencements de la pensée grecque ne s'appuie pas seulement sur le grand livre de Detienne de 1967 ; Defert renvoie en effet rapidement aux « travaux de Vernant et Detienne<sup>108</sup> ». Plus précisément,

102. Daniel DEFERT, « Situation du cours », in M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 258-259. Les premiers mots entre guillemets sont tirés de l'article « *Theatrum philosophicum* » que Foucault consacre en 1970 à *Différence et répétition* de Gilles Deleuze.

103. Marcel DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, préf. P. Vidal-Naquet, Paris, Maspero, 1967.

104. D. DEFERT, « Situation du cours », art. cit., p. 278. Daniel Defert relève (p. 68, n. 12) que l'importance du travail de Detienne dans le cours sur *La Volonté de savoir* avait été relevée par un des auditeurs du cours, Gilles SUSONG, in *La Politique d'Orphée. Essai sur la tradition despotique en Grèce ancienne*, Paris, Grasset, « Figures », 1975, p. 99.

105. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2 volumes, 1971.

106. Nous renvoyons ici aux commentaires de D. Defert dans la note 13 de la page 51, à la note 10 des pages 94 et 95 et la « Situation du cours », art. cit., p. 266.

107. J.-P. VERNANT, « *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* [compte rendu] », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 28, 1969, p. 194-196.

108. D. DEFERT, « Situation du cours », art. cit., p. 275. Il suggère aussi que Foucault connaissait depuis longtemps les travaux de Vernant et de Detienne publiés dans le *Journal de psychologie normale*

on relèvera que la leçon du 17 février 1971 est entièrement construite sur les travaux de Vernant à propos des origines de la pensée grecque, travaux déjà exploités dans *Le Discours philosophique*<sup>109</sup>. Cette leçon porte sur « la transformation grecque » :

Le savoir va être dissocié de l'appareil d'État et de l'exercice direct du pouvoir ; il va être détaché de la souveraineté politique dans son application immédiate pour devenir le corrélatif du juste [...]. Il y a donc eu deux transformations corrélatives : l'une qui fait apparaître la vérité comme savoir des choses, du temps et de l'ordre, et l'autre qui déplace le savoir du domaine du pouvoir à la région de la justice<sup>110</sup>.

Les *Leçons sur la volonté de savoir* approfondissent et précisent par conséquent l'effort entrepris dans le livre longtemps inédit de l'été 1966. Dix ans après *l'Histoire de la folie*, Foucault s'intéresse à un autre « acte d'exclusion », à une autre forme de « violence sociale » : l'exclusion des sophistes qui se trame dans une « préhistoire complexe entre Hésiode et Platon<sup>111</sup> ». Ces cours ont donc bien un caractère « autoréflexif<sup>112</sup> », déjà identifiable dans le projet inabouti de 1966.

Enfin, troisièmement, on comprend que ce sont les enquêtes de Vernant et de Detienne sur les transformations de la pensée grecque qui ont aiguisé le rapport de la pensée foucauldienne à son actualité. La longue durée est ce qui permet à Foucault de saisir au plus près le contexte politique de ce début des années 1970. La théorie rejoint le travail collectif et politique de construction de savoirs sur les violences sociales et l'exclusion. Dans son commentaire du cours, Daniel Defert fait allusion, vigoureusement, à la « fraîche actualité de mai 1968 », au Groupe d'information sur les prisons (GIP) et aux bien nommés comités « Vérité et Justice<sup>113</sup> ». La question de l'époque : *Qui parle?*, trouve alors à s'instruire de ce qu'on peut appeler à bon droit un détour ethnologique :

Marcel Detienne redécouvre, dans la profondeur historique de la Grèce archaïque [...] la question, devenue cruciale en cette fin des années 1960, de « qui parle? qui de droit? selon quels rituels? », dans une préhistoire où il avait retrouvé le couple structurant d'« *Alétheia* » et de « *Léthé* » à partir duquel il pouvait retracer, jusqu'à la naissance de la cité grecque, les transformations de la parole ayant l'efficace et la contrainte de la vérité<sup>114</sup>.

et *pathologique* d'Ignace Meyerson (p. 259). D. Defert cite notamment l'article « Travail et nature dans la Grèce ancienne » que Vernant publia dans le *Journal de psychologie* en 1955 (p. 109).

109. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 111-125.

110. *Ibid.*, p. 114.

111. D. DEFERT, « Situation du cours », art. cit., p. 260.

112. *Ibid.*, p. 258.

113. *Ibid.*, p. 271-272.

114. *Ibid.*, p. 266.

## Aron face au diagnostic de Foucault dans « la fraîche postérité de Mai 1968 »

La publication récente des deux premiers cours de Raymond Aron au Collège de France permet de préciser le destin théorique et intellectuel de la formule « faire l'ethnologie de sa propre culture » auquel Foucault a souhaité, au moins pendant un temps *profondément inventif et réflexif*, associer sa trajectoire de pensée et le rapport qu'il estimait devoir instituer avec son présent<sup>115</sup>. Le nom de Foucault n'est jamais cité dans les cours de Raymond Aron de 1970-1972. Leur débat à propos de *Les Mots et les Choses* était cependant public. Aron avait invité Foucault à parler de son livre dans son séminaire à la Sorbonne le 17 mars 1967<sup>116</sup>. Les deux hommes se sont ensuite retrouvés, le 8 mai 1967, dans l'émission de France Culture, « Les idées de l'histoire ». L'émission était censée porter sur le dernier livre d'Aron, *Étapes de la pensée sociologique*, et sur les origines de la sociologie chez Montesquieu<sup>117</sup>. Aron devait donc être interrogé par Foucault, mais l'aîné choisit d'inverser le processus et met habilement *Les Mots et les Choses* au cœur de la discussion alors que Foucault cherche régulièrement à se placer sous l'égide de la vénérable *Introduction à la philosophie de l'histoire*<sup>118</sup>. Dans son édition de l'entretien, Jean-François Bert remarque à juste titre qu'Aron regrette que, chez Foucault, l'« approche discontinuiste des savoirs, bien que novatrice, délaisse complètement la description des périodes de transition<sup>119</sup> ».

Le silence d'Aron doit être relativisé pour une seconde raison. Les deux philosophes ont fait leur entrée au Collège de France à un jour d'intervalle. Aron prononce sa leçon inaugurale, « De la condition historique du sociologue », le 1<sup>er</sup> décembre 1970 ; Foucault le suit le 2 décembre 1970 et fait sa leçon sur « L'ordre du discours ». Outre les règles du genre, il faut donc très certainement considérer que c'est précisément l'immédiateté de la discussion qu'Aron entretient avec Foucault qui autorise le premier à s'abstenir de toute référence explicite au second. On peut difficilement douter que le dispositif des cours d'Aron, qui engagent une relecture de *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss, ainsi qu'un repositionnement à l'égard de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, ne soit pas construit en réponse à l'antihumanisme

115. Raymond ARON, *Critique de la pensée sociologique. Cours au Collège de France, 1970-1971 et 1971-1972*, É. Dutartre-Michaut et al. (éd.), préf. S. Paugam, Paris, Odile Jacob, 2023.

116. Le manuscrit de l'intervention de Foucault a été retrouvé il y a quelques années dans les papiers déposés par Daniel Defert en 2023 dans le Fonds Foucault. Il se trouve dans la boîte 55, chemise 10 (cote NAF 28730). Voir David SIMONETTA, « Michel Foucault, le rapport de l'archéologie à l'histoire des idées éclairé par l'étude de manuscrits inédits », in D. Simonetta et A. de Vitry (éd.), *Histoire et historiens des idées. Figures, méthodes, problèmes*, Paris, Éditions du Collège de France, « Conférences du Collège de France », 2020, p. 221.

117. L'émission peut être aisément écoutée sur Internet. Elle a été publiée et commentée dans ARON et FOUCAULT, *Dialogue*, suivi d'une analyse de J.-F. Bert, Paris, Éditions Lignes, 2007.

118. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectif historique*, Paris, Gallimard, 1938.

119. ARON et FOUCAULT, *Dialogue*, op. cit., p. 42.

foucauldien. On en trouve sans doute une attestation dans l'interrogation suivante :

Que peut faire l'homme individu dans une histoire dont il ne sera jamais qu'un acteur si petit et à la limite si dérisoire, dans un ensemble qui le dépasse de tout côté<sup>120</sup>?

Dans ses premiers cours au Collège de France, publiés en 2023 sous le titre *Critique de la pensée sociologique*, Raymond Aron, élu à la chaire de « Sociologie de la civilisation moderne », ne se contente pas de faire l'éloge de la pluralité des interprétations que supporte le régime de savoir de la sociologie, mais se donne pour tâche de s'interroger sur les conditions d'existence de la pensée sociologique. Dans ses cours des années 1970-1972, il s'interroge sur les conditions mêmes de l'interrogation sociologique telle qu'elle s'est développée depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Autrement dit, il questionne l'existence même de la sociologie. On se tromperait donc, comme tend à le suggérer la préface de Serge Paugam, en n'y voyant qu'une approche critique de la sociologie qui se présente aujourd'hui « comme un encouragement à susciter par le recours à la critique un renouvellement ou un enrichissement des concepts, des méthodes et des théories<sup>121</sup> ». On se tromperait aussi, en sens inverse, en considérant ces cours comme une simple actualisation, après Mai 1968, des célèbres thèses des années 1930, *Introduction à la philosophie de l'histoire* et *La Philosophie critique de l'histoire*. En citant les *Méditations cartésiennes* de Husserl, *L'Être et le Néant* de Sartre et *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty<sup>122</sup>, il ne s'agissait pas pour le philosophe sociologue de répéter le projet d'une phénoménologie de l'histoire permettant de passer d'une connaissance spontanée de soi à une connaissance concrète des autres, puis à une connaissance du monde social. Les premiers cours de Raymond Aron au Collège de France étaient soutenus par une ambition plus grande.

L'interrogation critique qu'Aron place au centre de ses cours s'adosse à une discussion serrée des travaux anthropologiques de Lévi-Strauss depuis le grand article de celui-ci sur les rapports entre « Histoire et ethnologie ». Dans l'Introduction du cours, faite le 8 décembre 1970, Aron signale que Lévi-Strauss a rédigé à sa demande l'article « Histoire et ethnologie » pour un numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale* sur « Les Problèmes de l'histoire<sup>123</sup> ». Ce numéro d'août à octobre 1949 avait réuni un ensemble d'historiens, de philosophes et de sociologues, répartis sur deux générations, parmi lesquels Lucien Febvre, Henri-Irénée Marrou, Tran Duc Thao, Claude Lévi-Strauss et Raymond Aron lui-même, dont les thèses sur l'histoire étaient

120. ARON, *Critique de la pensée sociologique*, op. cit., p. 420. La question est adressée à la *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

121. Serge PAUGAM, « Préface. Le sociologue face à son destin », in R. Aron, *Critique de la pensée sociologique*, op. cit., p. 20.

122. ARON, *Critique de la pensée sociologique*, op. cit., p. 29-30.

123. *Ibid.*, p. 32.

alors au cœur de la discussion. Vingt ans plus tard, Aron se remet au centre du jeu intellectuel en s'appropriant en quelque sorte la paternité de l'article « Histoire et ethnologie ». Dans leur expression la plus simple, les cours d'Aron constituent une reprise critique de *La Pensée sauvage* qui apparaît nettement dans le passage suivant dans lequel S. Paugam, qui s'y arrête pourtant, ne relève pas la médiation constituée par l'anthropologie lévi-straussienne et sa critique de la conscience historique des sociétés modernes :

Je pense qu'aujourd'hui il est plus facile d'éviter de mettre l'histoire en perspective par rapport au mythe de la Révolution française, mais il vaudra la peine de chercher la forme que prend votre conscience historique et pourquoi l'expression qui me semble la plus caractéristique de notre conscience historique, c'est la pensée sociologique<sup>124</sup>.

La première partie de la citation se rapporte clairement à la critique de la *Critique de la raison dialectique* que Lévi-Strauss avait assénée dans *La Pensée sauvage* : à quelles conditions le mythe de la Révolution française est-il possible<sup>125</sup>? Mais la suite du passage ne s'en tient pas là, elle suggère que le questionnement ethnologique de Lévi-Strauss doit être prolongé, complété et corrigé par une interrogation sociologique. Plus précisément, Aron souligne que l'interprétation sociologique – et la sociologie elle-même – ne peut exister qu'à la condition que la critique de Lévi-Strauss ne soit pas sans reste<sup>126</sup>. Selon Aron, la sociologie, depuis sa création au XIX<sup>e</sup> siècle, est en effet animée par la même expérience de distanciation et d'altérité, suscitée par deux phénomènes historiques, la Révolution française et la révolution industrielle, que celle qui est véhiculée par l'expérience ethnologique. Selon lui, c'est à cette double révolution historique que la sociologie doit sa naissance :

La sociologie en ce sens est née après la Révolution française et la révolution industrielle parce que l'une et l'autre ont imposé aux hommes du XIX<sup>e</sup> siècle de reconnaître l'extrême diversité possible des organisations sociales et, du même coup, la diversité inévitable des manières de vivre socialement ou de vivre humainement en société. Cette fois-là, ce n'était pas le choc des sociétés lointaines, c'était à l'intérieur même de l'expérience d'une génération que se dégageait l'opposition entre la manière traditionnelle de vivre dans l'agriculture et dans la campagne et la manière de vivre et de travailler dans l'industrie, là c'était le choc de la révolution industrielle. Le second choc, la Révolution française : d'un coup se découvrait face à l'Ancien Régime où l'inégalité des

124. *Ibid.*, 37-38 ; cité par S. PAUGAM, « Préface », art. cit., p. 11.

125. LÉVI-STRAUSS, « Histoire et dialectique », in *La Pensée sauvage* (1962), Paris, Plon, 2006, p. 292-321. La question se trouve à la page 303.

126. L'enjeu de cette discussion pour Aron est de reprendre les questions posées par l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* de 1938 par-delà la polémique entre Lévi-Strauss et Sartre. Il accordait lui-même à l'événement révolutionnaire un rôle dans la constitution de la conscience historique moderne. Cf. ARON, *Critique de la pensée sociologique*, op. cit., p. 37.

classes et des conditions était une espèce d'évidence dans le monde vécu par tous, paysan ou noble, l'idée de l'égalité<sup>127</sup>.

À un premier niveau, on peut dès lors considérer que, si Lévi-Strauss interroge la conscience historique « de l'extérieur » ou « du dehors<sup>128</sup> » par le truchement de l'ethnologie, Aron fait le mouvement dans l'autre sens, de l'ethnologie à l'histoire, afin de restituer toute sa place à la sociologie. L'actualité de Mai 1968, sa fraîche postérité, comme on l'a dit plus haut avec Daniel Defert, pèse de tout son poids. Le mouvement de mai a rappelé à tou-tes, y compris à Aron, que la sociologie a affaire à des ruptures qui concernent à la fois les rapports sociaux quotidiens – les formes de vie – et les rapports politiques – les rapports de pouvoir au sein d'une société. On retrouve ici l'intérêt d'Aron pour les périodes de transition. Remontant aux origines de la sociologie, il souligne que le XIX<sup>e</sup> siècle a connu un double « choc culturel<sup>129</sup> » dans la mesure où les révolutions politiques et économiques ne s'y sont pas jouées entre des générations différentes, mais ont d'abord affecté une génération prise entre tradition et modernité, entre ancien régime et mentalité nouvelle<sup>130</sup>. Autrement dit, la sociologie ne peut pas se donner comme une pratique justificatrice du *statu quo* puisque, d'une part, elle n'a d'existence qu'à diagnostiquer et à acter la perte de l'évidence sociale du *statu quo* et, d'autre part, elle doit s'attacher à décrire le jeu différentiel et oppositionnel, pour le dire de la manière la plus générale, d'un système de pensée ancien et d'un système de pensée nouveau.

À un second niveau, cependant, plus simple encore, on ne peut manquer de percevoir un écho à l'archéologie foucauldienne. Aron ne cache pas son ambition de faire œuvre d'ethnologie de sa propre société. Récupérer Lévi-Strauss ne lui suffit pas, il lui faut aussi s'approprier une séquence intellectuelle sur laquelle Foucault était en train de mettre la main. En rapportant la sociologie à la Révolution française et à la révolution industrielle, le travail d'Aron se donne ainsi pour objectif de cerner les savoirs développés au sein des sociétés occidentales modernes au point où celles-ci (*s'*)*apparaissent* – et se font – *autres qu'elles-mêmes*.

En assumant le passage de la conscience historique à la pensée sociologique, Aron dénonce pour ainsi dire, dénoue en tout cas, le sens du détour ethnologique de la pensée française du XX<sup>e</sup> siècle. Il met donc à sa manière un terme à ce mouvement autoréflexif de la philosophie française contemporaine exposée aux aléas de la conscience démocratique, de l'histoire et de leurs échecs. En s'adossant résolument à l'ethnologie, Michel Foucault avait, à l'inverse, cherché à donner à ce mouvement son amplitude maximale,

127. *Ibid.*, p. 407.

128. *Ibid.*, p. 32.

129. *Ibid.*, p. 406 et 417.

130. On retrouve ici les analyses déjà évoquées de F. KECK, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, op. cit.

jusqu'au Collège de France, qui a été le lieu privilégié d'exposition publique de cette histoire ethnologique de la pensée française contemporaine dans la seconde moitié du siècle.

## Conclusion

Que signifie faire l'ethnologie de notre propre société *du point de vue de Foucault*? Au terme de notre parcours, on peut au moins répondre à cette question sur trois plans. Premièrement, les formules de l'été 1966 témoignent de la longue période de formation de Foucault. La philosophie est alors confrontée à un double contexte de défi : challengée par un développement majeur des sciences humaines, auquel Foucault a été sensible, notamment en psychologie, en histoire et en ethnologie, elle est aussi surdéterminée par une exigence politique et morale. Le contexte de crises multiples et de violences du premier vingtième siècle avait fait de (l'étude de) la pensée mythique et de la pensée magique un analyseur des conflits politiques et des rapports sociaux, de leurs tensions et ressources. Cette exigence a marqué, de manière transversale, l'enseignement et la culture intellectuelle de la France des années 1945 à 1980. Notre archéologie d'une formule à la fois technique et publique a réuni, comme on l'a déjà vu, certains des principaux professeurs du Collège de France de la seconde moitié du siècle passé, par ordre d'élection, Fernand Braudel (1949), Maurice Merleau-Ponty (1952), Claude Lévi-Strauss (1960), Raymond Aron (1970), Michel Foucault lui-même (1970), Jean-Pierre Vernant (1975), Roland Barthes (1976) et Pierre Bourdieu (1982). Deuxièmement, on remarquera que la dimension morale des recherches rassemblées par le projet d'une histoire ethnologique s'articule à une prédilection théorique pour la longue durée. Comme l'a résumé avec profondeur Daniel Defert, « la remontée vers la Grèce archaïque » est pour Foucault comme pour Nietzsche une « métaphore de l'actualité<sup>131</sup> ». Nous avons pu constater que la présence insistante du thème de la magie chez Foucault trouve dans ce motif un de ses ressorts originaux. Au-delà des fiches du jeune normalien, le livre posthume sur *Le Discours philosophique* et les *Leçons sur la volonté de savoir* en apportent une représentation plus claire. Ils attestent un long dialogue de Foucault avec la psychologie historique de Vernant et de Detienne, dont on ne connaissait guère jusqu'à aujourd'hui que la prédilection, en sens inverse, de Jean-Pierre Vernant pour les travaux du dernier Foucault. On peut désormais prendre la mesure d'intérêts réciproques sur la « longue durée » d'une séquence théorique qui va des années 1950 aux années 1980. Troisièmement, du point de vue de l'œuvre de Foucault, le projet de réaliser une ethnologie immanente de la culture occidentale (depuis la Grèce archaïque) est pour l'auteur de *l'Histoire de la*

*folie* et de *Les Mots et les Choses* le levier d'un mouvement autoréflexif dont nous avons pu restituer ici deux étapes significatives, en 1966 et en 1971. Si Raymond Aron a souhaité porter une contradiction amicale à l'égard de la recherche historique de Foucault, celui-ci n'est pas en reste. Dans le souci qui est le sien de se rendre attentif aux régimes d'historicité révélés par l'attention de l'ethnologie aux autres cultures, le philosophe que Foucault revendique être ne cesse de remettre sur le métier les grands partages de la conscience occidentale au profit – laissons le dernier mot à Daniel Defert – « d'une série de déplacements et différences entre la ponctualité de grands événements <sup>132</sup> ».

Gregory.Cormann@uliege.be

---

132. *Ibid.*, p. 261.

### Résumé

Dès sa publication, Michel Foucault présente *Les Mots et les Choses* comme une ethnologie de sa propre culture, manière efficace d'en marquer la singularité. L'objet de cet article est de réinscrire les appropriations foucaaldiennes de cette formule dans le cadre de la pensée française des années 1940 aux années 1980 : suscitée par les travaux de Mauss et Lévy-Bruhl, l'ambition de faire une ethnologie de soi devient alors un point de ralliement et de débat de la philosophie et des sciences sociales qui, dès l'été 1966, offre à Foucault la possibilité d'un approfondissement de ses propres thèses sur l'histoire et la longue durée.

**Mots-clés :** philosophie française contemporaine, ethnologie immanente, magie, historicité, Michel Foucault, Le Discours philosophique, Leçons sur la volonté de savoir, Marcel Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la magie, Lucien Lévy-Bruhl, La Mentalité primitive, Jean-Pierre Vernant, Les Origines de la pensée grecque, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel, Raymond Aron.

### Abstract

Upon its publication, Michel Foucault presented *Les mots et les choses* (*The Order of Things*) as an ethnology of his own culture, an effective way of marking its uniqueness. The purpose of this article is to recontextualize Foucault's appropriations of this formula within the framework of French thought from the 1940s to the 1980s: Prompted by the works of Mauss and Lévy-Bruhl, the ambition to conduct an ethnology of oneself became a point of convergence and debate in philosophy and the social sciences. By the summer of 1966, this offered Foucault the possibility of deepening his own theses on history and the longue durée.

**Keywords:** Contemporary French Philosophy, immanent anthropology, magic, historicity; Michel Foucault, Le Discours philosophique, Lectures on the Will to Know, Marcel Mauss, A General Theory of Magic, Lucien Lévy-Bruhl, Primitive Mentality, Jean-Pierre Vernant, The Origins of Greek Thought, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel, Raymond Aron.