

## **LA CERTITUDE I**

### **I - LA MAGIE ET LA CREATION DE VALEURS, NOTAMMENT MARCHANDES**

#### **1. 6. 2.**

*La présente section sera tout entière consacrée à la magie et nous donnerons à cette dernière une acception beaucoup plus large que celle qui est la sienne couramment, c'est-à-dire un ensemble de pratiques mi-inquiétantes (magie noire), mi-loufoques (Harry Potter), permettant la création d'un phénomène ou d'une situation dérogeant à l'ordre courant des choses par la seule vertu d'une formule, ou bien visant à se concilier - peut-être au préjudice d'autrui (envoûtement) - certaines puissances maléfiques.*

*Sans doute la magie, qui a marqué la culture de beaucoup de sociétés anciennes est-elle bien davantage que cela. Elle est d'abord un mode de certitude et c'est à ce titre que nous allons lui rattacher des phénomènes très différents – dont la diversité, à vrai dire, risque fort de désorienter le lecteur, ce dont nous nous excusons par avance.*

*Le propre de la magie n'est pas de laisser croire seulement que les choses sont reliées par des affinités mais qu'elles subissent également les nôtres et qu'on peut donc les influencer, les plier à nos souhaits. Telle est notre première compréhension du monde, en effet, que nous le croyons fait à notre mesure. Or c'est bien là ce que suppose la magie. Le magicien n'est pas face au monde. Il se voit plutôt comme situé à l'une de ses intersections et captant ses forces. Il est au cœur du monde et c'est pourquoi ses procédés ne demandent pas, à ses propres yeux, une confirmation expérimentale. La magie est avant tout cette certitude, cette continuité de sens avec le monde. Par-là se marque que la certitude précède toute coupure que la réflexion est à même d'introduire entre la conscience et le monde. Elle est d'avant cette perte du monde immédiat à laquelle mène la réflexion.*

*Ci-après, ainsi, loin de vouloir traiter exhaustivement de la magie<sup>1</sup>, nous considérerons cette dernière seulement en ce qu'elle est, de manière générale, non tant un ensemble de pratiques qu'une vision du monde, qui le donne à travers un sentiment de certitude et en fait notre monde. Et sous ce jour, nous découvrirons la magie comme une création du monde, au sens où elle y introduit quelque chose d'essentiel : des valeurs. En fait, la magie nous intéressera ci-après essentiellement en ce qu'elle est un mode de désignation des êtres et des choses autour de nous qui les saisit immédiatement comme porteurs de valeurs. Dès lors, ses illustrations seront très diverses et nous la verrons à l'œuvre tant dans la mode que, plus largement, dans les principes de l'économie marchande, ou encore sur les murs des grottes préhistoriques.*

\*

*Si la magie est certitude, c'est qu'elle correspond à une opération par laquelle une valeur dont la reconnaissance est forcément subjective et particulière est directement prêtée aux êtres et aux choses, comme si le monde tel qu'il est validait immédiatement nos principales valeurs. Dès lors, son opposé n'est pas la réflexion – la magie est loin d'être irraisonnée - mais tous les processus par lesquels l'homme se reconnaît directement à l'origine de l'utilité qu'il trouve aux êtres et aux choses : le contraire de la magie est le travail, quoique des effets magiques sont à même d'imprégner les productions de ce dernier, ce qui nous intéressera particulièrement car c'est dans la consommation, les prix et l'échange que notre monde est certainement le plus magique de nos jours.*

*Nous verrons tout ceci ci-après, à travers trois étapes : A) Magie et participation ; B) La magie de notre monde quotidien & C) La croyance à la magie.*

---

<sup>1</sup> D'autres thèmes qui relèvent de la magie sont traités ailleurs. Voir l'index des notions. La sorcellerie, elle, est considérée en 1. 13.

*A) Magie et participation*

**1. 6. 3.**

*Magie et religion.*

On définit couramment la magie comme un ensemble de pratiques reposant sur la croyance qu'il existe entre les êtres de la nature des rapports réguliers quoiqu'inapparents et des forces immanentes et occultes que l'on peut influencer ou contraindre.

Depuis les analyses classiques de James Frazer (*Le Rameau d'or*, 1890<sup>2</sup>), on voit dans la magie comme une première ébauche de la pensée scientifique et, contrairement à ce qu'indiquait Frazer, on l'oppose à la religion en ce que celle-ci représente un ensemble de pratiques qui permettent de nous rendre favorables des êtres d'une puissance *considérablement supérieure* à celle de l'homme et donc éloignés de lui. La religion, en d'autres termes, a affaire à une transcendance dont la magie ne se soucie guère. La religion touche à l'absolu, tandis que la magie est avant tout mondaine et humaine, faisant finalement de la conscience la mesure de toute chose.

Cette distinction entre magie et religion est notamment chez Hermann Oldenberg (*La religion du Veda*, 1894<sup>3</sup>) et Frank B. Jevons (*An Introduction to the History of Religions*, 1896<sup>4</sup>), pour lesquels la magie, relevant d'une couche inférieure de l'intellect, ne saurait qu'avoir précédé la religion. Quant au rapprochement qu'il faisait lui entre magie et religion, Frazer renvoie à Hegel, chez lequel il affirme avoir trouvé une préfiguration partielle de ses propres thèses (*Rameau*, I, p. 478 et sq.). Durkheim contestera également l'idée que la magie ait précédé la religion (voir 1. 14. 7.).

Les dieux de la religion sont parfaitement libres et doivent être courtisés par l'homme. Les forces de la magie, elles, peuvent être capturées et détournées d'une façon parfois extrêmement simple. Qui enfant n'a pas joué à se dire que s'il arrivait par exemple à ne marcher que sur les traits ou au milieu des dalles d'un trottoir, il aurait une bonne note ? Chacun a sa propre *automancie*, c'est-à-dire ses petits trucs personnels pour interroger et piéger le sort. Sous ce registre, nos buts, nos projets sont *du* monde et tout conspire autour de nous. Comme certitude, la possibilité de la magie s'établit ainsi dans une perception et une action. Sa nécessité s'impose sans que l'on comprenne. Comme telle, la magie est alors superstition.

---

<sup>2</sup> trad. fr. en 4 volumes, Paris, R. Laffont, 1981-1984.

<sup>3</sup> trad. fr. Paris, Alcan, 1903.

***La superstition***

*Définition.*

Dans un contexte où, comme à Rome, la loi établissait de manière minutieuse comment chacun devait s'acquitter de ses devoirs envers les dieux, la *superstitio* désignait le comportement consistant à aller au-delà de ces prescriptions. On peut ainsi définir la superstition comme *l'allégeance* à une série d'actes et de pratiques plus ou moins religieux dont est censée dépendre l'issue d'un malheur ou d'un bonheur futurs ; qu'on s'accorde d'ailleurs à trouver ces actes fondés ou non. A la limite, en effet, la superstition sera une certitude tout aussi absurde qu'impérative pour le superstitieux lui-même. L'attitude d'un Marc-Aurèle, respectant scrupuleusement les rites religieux et sacrifiant abondamment, n'entre ainsi guère en correspondance avec sa philosophie, a-t-on dit<sup>5</sup>.

Bien entendu les superstitions varient avec les époques et l'on voit aujourd'hui comme superstitieuses des croyances que les autorités religieuses approuvaient autrefois et auxquelles les croyants pouvaient se soumettre par simple conviction. Aussi convient-il sans doute mieux de définir la superstition sur une base psychologique plutôt que par ses différents contenus<sup>6</sup>. Mais il faut alors se méfier des explications trop faciles ou unilatérales, qui voient par exemple dans la superstition un moyen de soulager l'anxiété dans des entreprises dont l'issue est incertaine. Henri Bergson, notamment, ramène la superstition et même la magie toute entière à une réaction défensive contre la représentation, introduite par l'intelligence, d'une marge décourageante d'imprévu entre une initiative prise et son effet souhaité (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, p. 1094<sup>7</sup>). En fait, l'explication contraire serait tout aussi vraisemblable : la superstition pourrait bien avoir pour effet psychologique de créer un sentiment d'insécurité ou d'imprévu, de miracle possible et ainsi de "mettre en scène" la vie quotidienne, en lui conférant importance et enjeux. Dans les deux cas, néanmoins, la superstition tente de ramener le cours des choses à la mesure de nos attentes. L'activité superstitieuse veut égaler l'action au vouloir, écrit en ce sens Maurice Blondel. Partout où il est amené à réfléchir sur ce qu'il fait et sur ce qu'il peut par ses seules forces, l'individu ne veut ni ne peut être seul car il ne se sent maître ni de toute sa puissance ni des résultats de ses efforts. Il invoquera donc quelques puissances supérieures (*L'action*, 1893, chap. III<sup>8</sup>).

*Un monde sans contingence, soumis au joug des dieux.*

La superstition imprègne l'ici-bas d'une sorte de philosophie naturelle magique qui offre la possibilité de prévenir les événements malencontreux. Pour elle, les dieux sont immédiatement présents. Ils habitent le monde. Pour le superstitieux, ainsi, il n'y a pas d'échec mais seulement des

---

<sup>4</sup> London, Methven, 1908.

<sup>5</sup> D'après P. de Labriolle *La réaction païenne*, 1934, Paris, Cerf, 2005, pp. 78-79.

<sup>6</sup> Voir K. Zucker *Psychologie de la superstition*, 1948 trad. fr. Paris, Payot, 1952.

<sup>7</sup> *Œuvres*, Paris, PUF, 1959.

<sup>8</sup> Paris, PUF, 1993.

infortunes. Il n'y a ni hasard, ni coïncidence mais un monde hyper-signifiant qui ne cesse de confirmer instamment ses appréhensions ; même - et peut-être surtout - lorsque les signes attendus ne sont pas tout à fait exacts au rendez-vous : le numéro sortant était proche du numéro gagnant ; le changement attendu finit par se produire deux ou trois jours après celui où on l'attendait...

Le superstitieux vit comme sous le joug d'un Dieu impérieux à la fois proche et menaçant. Sous son regard, le superstitieux accorde donc une importance extrême à la forme, à l'extériorité des prières et des rites. Il restera l'esprit vide pendant l'office mais ne manquera jamais la messe un seul dimanche. Celui qui pense que les dieux n'existent pas passe pour sacrilège, notait Plutarque. Mais on ne trouve rien à redire au superstitieux qui voit les dieux inconstants et versatiles, colériques et vindicatifs ! (*De la prédestination*, vers 70 ap. JC<sup>9</sup>). "La religion honore les dieux, la superstition les outrage", disait également Sénèque. Au fond, le superstitieux hait et craint les dieux, écrit Plutarque. Il les adore et leur fait des sacrifices, comme à des tyrans qu'on entoure d'attention mais qui sont haïs en silence. Le superstitieux n'est pas athée pour autant. Il est trop faible pour avoir sur les dieux l'opinion qu'il veut, juge Plutarque.

Longtemps, cependant, la superstition fut plutôt bien acceptée socialement, passant pour largement préférable à l'impiété. Malgré l'avis contraire d'un Thomas d'Aquin, pour lequel provoquer ou implorer Dieu, c'est-à-dire tenter son pouvoir, quoique relevant de l'irréligion, est cependant moins irrévérencieux que d'être superstitieux. Car le superstitieux, explique Thomas, ne pense pas la divinité comme excellente, tandis que celui qui tente Dieu en doute simplement (*Somme théologique*, 1266-1274, II, 2, Question 97, art. 4<sup>10</sup>). Les rites ne sanctifient pas, répétera Luther. Les œuvres que nous accomplissons seulement pour nous soumettre aux commandements de l'Eglise peuvent nous nuire si nous comptons uniquement sur elles pour assurer notre salut (*La liberté du chrétien*, 1520<sup>11</sup>).

Certes, la superstition est irrévérencieuse par rapport à la haute figure des dieux. Mais ne représente-t-elle pas une échappatoire naturelle dans un monde dont les raisons échappent, dont les dieux paraissent arbitraires et le cours aléatoire ? Le superstitieux a quelque chose de plus personnel que le croyant, souligne Nietzsche. Car au fond, il choisit de se soumettre aux dieux qui lui plaisent parmi tous ceux qu'il doit adorer. La superstition est un symptôme d'émancipation. Elle annonce des sociétés plus individualistes. Et Nietzsche d'ajouter en ce sens que la superstition représente un progrès par rapport à la foi (*Le gai savoir*, 1882, § 23<sup>12</sup>). De telles formules vont néanmoins à l'encontre de toute vérité historique.

\*

*La superstition dans la religion.*

<sup>9</sup> *Œuvres morales*, trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1980-1988.

<sup>10</sup> trad. fr. en 4 volumes Paris, Cerf, 1984-1986.

<sup>11</sup> Luther *Les grands écrits réformateurs*, trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1992.

Même face aux Dieux transcendants des grandes religions monothéistes, le superstitieux veut avoir Dieu à soi sans être à lui et use à cet effet de procédés magiques. Or cela conduit à reconsidérer toute distinction tranchée entre religion et magie, car la religion ne peut sans doute pas se passer de tout culte extérieur et immédiat, avec l'inévitable superstition que cela est à même d'engendrer<sup>13</sup>.

Il est vrai que les religions monothéistes ont toutes condamné la superstition. Sans doute moins, cependant, parce qu'elles y voyaient une faiblesse de l'âme que parce qu'elles y soupçonnaient une alliance avec le démon - ce qu'illustre par exemple le *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte* (1679<sup>14</sup>) de Jean-Baptiste Thiers. Pour le reste, la superstition est sans doute non pas nécessaire à la religion mais inséparable d'elle s'il faut "que le peuple entende l'esprit de la lettre et que les habiles soumettent leur esprit à la lettre", comme écrivait Pascal (*Pensées*, 1670, Lafuma n° 219<sup>15</sup>). Car "c'est être superstitieux de mettre son espérance dans les formalités mais c'est être superbe de ne vouloir s'y soumettre" (n° 364). La superstition ne répond qu'à l'extériorité du culte. Mais une religion toute intérieure serait-elle encore une religion ?<sup>16</sup>

Dans le culte, la certitude religieuse ne voit en tous cas jamais une simple convention. Le service du Dieu appartient au Dieu lui-même. Il correspond à sa présence dans le monde. De là, le respect qu'il inspire et le caractère scrupuleux avec lequel les rites doivent être accomplis. La porte est par là inévitablement ouverte à la superstition. Laquelle peut dès lors être sciemment valorisée et la soumission aux rites librement choisie.

#### *Jamblique.*

Le néoplatonicien Jamblique soulignait l'efficacité des pratiques et des rituels magiques grâce auxquels s'instaure un commerce avec les divinités supérieures (*Les mystères d'Égypte*, fin du III<sup>e</sup> siècle-début du IV<sup>e</sup><sup>17</sup>). Nous nous élevons jusqu'à l'Être grâce au culte, lequel, selon Jamblique, a été codifié selon les décrets des dieux. L'indicible s'exprime en symboles mystérieux et les êtres sans forme sont maîtrisés dans des formes. En fait, notre nature, selon Jamblique, a de son propre fonds la connaissance innée des dieux ; une connaissance supérieure à toute critique et antérieure au raisonnement et à la démonstration. Ce n'est pas même une connaissance mais une étreinte spontanée qui, *grâce aux rites*, nous suspend aux dieux et coïncide avec la propension essentielle qui porte notre âme vers le bien.

---

<sup>12</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 1950.

<sup>13</sup> Quant aux survivances magiques et notamment astrologiques dans la vulgate chrétienne, voir par exemple J. Seznec *La survivance des dieux antiques*, Londres, The Warburg Institute, 1939, p. 41 et sq.

<sup>14</sup> Paris, chez A. Dezallier, 1679.

<sup>15</sup> *Œuvres complètes*, Paris, L'Intégrale Seuil, 1963.

<sup>16</sup> Voir N. Belmont *Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales* in M. Izard et P. Smith *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979.

<sup>17</sup> trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1966. Traduit par Marcile Ficin en 1497, ce livre sera à la source du regain pour l'Égypte et les hiéroglyphes à la Renaissance (voir 2. 5. 8.).

Ce que marque Jamblique ainsi, c'est la frontière extrêmement ténue entre certitude religieuse et rituel. Car si le sentiment religieux doit s'accompagner de quelque certitude, il ne peut sans doute faire l'économie de tout signe extérieur le validant en quelque sorte objectivement et ouvrant ainsi la porte à une soumission toute superstitieuse aux rites.

Ce que décrit Jamblique, en d'autres termes, c'est la logique de la certitude, laquelle a en propre d'investir le monde de signes qui la confirment extérieurement. *On ne peut radicalement distinguer magie et religion*, ainsi, c'est-à-dire ôter à la religiosité tout caractère rituel et même superstitieux, car la religion, comme l'irréligion aussi bien, sont avant tout affaire de certitude, c'est-à-dire qu'elles relèvent d'un déchiffrement du monde comme *immédiatement* plein ou non de Dieu(x).

Plus encore, cette nécessité de certitude fait qu'on peut être parfaitement conscient des dangers de la superstition et y satisfaire malgré tout mais pas même malgré soi. *On peut librement se soumettre à des rites qui paraissent dénués de sens. Cela ne va pas contre toute raison car cette dernière n'ôte pas le besoin de certitude. Elle le met seulement en critique.*

Peut-être est-il ainsi une manière raisonnable de se soumettre aux rites qui est de se contenter d'en goûter l'efficace en tant que telle. On peut néanmoins se demander si un tel détachement est vraiment possible. Il ne soulage pas de toute superstition, en tous cas, c'est-à-dire du trouble, voire de la souffrance qu'elle représente.

#### *La souffrance superstitieuse.*

Car dans la superstition, la croyance est immédiatement crainte, alerte et, à la limite, elle n'est que cela, puisque même reconnue sans fondement, absurde ou frivole, elle ne disparaît pas forcément. Il n'y a pas de superstition vraiment tranquille en tous cas. Cela et le caractère conscient de la croyance superstitieuse la distingue nettement du préjugé (voir 1. 5. 7.). Et cela souligne encore que *la crainte nous lie positivement au monde, comme l'un de nos premiers éléments de certitude*. La superstition, en ce sens, est une négociation avec cette puissance du monde qui paraît capable, à chaque instant, de nous briser. La superstition est une défense et non une réflexion et c'est pourquoi la réflexion ne peut guère annuler une superstition mais seulement créer des conditions de certitude nouvelles. Encore cela est-il difficile car la certitude se renforce par des pratiques plus que par des arguments.

Au total, l'action superstitieuse est une opération magique : elle valide l'existence directe de puissances supérieures dans le monde. Et, finalement, si les dieux sont des êtres supérieurs à nous dont nous ne pouvons sonder ni la nature ni les valeurs, un peu comme ce que nous sommes pour les animaux, alors la superstition est finalement une attitude raisonnable. Aussi loin que nous puissions en juger, on rencontre cette approche chez le penseur du Shinto japonais Motoori Norinaga (1730-1781<sup>18</sup>), pour lequel l'homme n'étant pas en mesure de percer le sens du monde doit adopter une

---

<sup>18</sup> Tout ce que nous avons pu consulter à son propos se limite néanmoins à quelques mentions sur le Web, dont un article de Noriko Okubo *Le concept de la divinité chez M. Norinaga*, Ochanomizu University, <http://hdl.handle.net/10083/3330>.

attitude réceptive, comme s'il était livré au bon plaisir des divinités. Puisque toute spéculation sur ce que les dieux sont en soi est vaine, notre seule possibilité est de calquer nos relations aux dieux sur celles que nous avons avec les autres hommes. En ce sens, guidée par nos émotions spontanées et face à un monde ressenti comme de plus en plus incompréhensible ou hostile, la superstition a peut-être un avenir, à part ou dans le cadre même des religions.

\*

*Principes de l'action magique selon Frazer.*

La magie est une action qui se sent participer au monde et tente, dans cette mesure même, de l'influencer. Y compris en se jouant de lui : à la roulette, note Henry James dans une nouvelle, ceux qui perdent imaginent volontiers qu'ils peuvent retrouver la chance en confiant leurs mises à une main innocente (*Eugène Pickering*, 1874<sup>19</sup>). La pensée magique ne prend pas ses désirs pour des réalités mais ses intentions pour des forces. Le joueur regarde lancer la boule sur la roulette. Il suit, tendu, son cours. Il incline la tête, se penche de côté, se balance sur une jambe. Il ne mime pas le cours de la boule. Il veut l'influencer, le déterminer. Frazer s'attachait, en ce sens, à définir les principes d'action par sympathie sur lesquels se fonde la pensée magique, tels que le principe "homéopathique" selon lequel le semblable appelle le semblable et l'effet ressemble à sa cause (on influencera un homme en tourmentant son effigie) et le principe de contiguïté, qui pose que les choses ayant été une fois en contact continuent à agir les unes sur les autres (on influencera un homme en se procurant un objet qui lui a appartenu. C'est pourquoi, dans les sociétés traditionnelles, il ne faut pas abandonner sans précaution ses "appartenances" : rognures d'ongles, cheveux, etc.). Un homme, selon ce principe, se blesse avec une serpe ou une faucille et il a soin de tenir cet instrument propre et de l'huiler, pour empêcher sa blessure de s'infecter.

Selon ces principes, la magie relève d'une sympathie qui fait fi de toute nette distinction entre l'objet et sa représentation. Cette sympathie magique n'est pas même fondée sur un rapport de symbolisation mais confond purement et simplement signifiant et signifié, l'être et ce qui le représente. Ainsi de cette curieuse coutume de la "couvade" attestée chez de nombreux peuples anciens, jusqu'au Brésil ainsi que, plus proche de nous, dans certaines vallées du Valais : alors que sa femme ressent les douleurs de l'accouchement, le mari, pour la soulager, se couche à ses

côtés et se met à imiter ses gémissements et ses cris<sup>20</sup>. Il y a identification entre expression (le signifiant) et sensation (le signifié).

Sous une autre version, une fois l'enfant né, le père se met au lit et reçoit les félicitations tandis que la mère vaque aux soins du ménage. Strabon prête aux Ibères cette coutume que Marco Polo observa également en Chine et Joseph-François Lafitau en Amérique (*Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724<sup>21</sup>). Certains, toutefois, n'ont vu aucun élément magique dans cette dernière coutume mais seulement une manière pour le père de se protéger d'éventuels reproches, ainsi Friedrich Max Müller (*Essais sur la mythologie comparée*, 1873, chap. VIII<sup>22</sup>).

\*

#### 1. 6. 4.

*Une "mentalité primitive" ?*

Les méthodes de la magie présentent de peuple à peuple et d'une époque à l'autre une telle identité qu'on ne pouvait éviter d'en rechercher la cause dans un mode particulier de l'intelligence et - puisque la magie défie apparemment la raison - dans une déficience universelle des procédés généraux de la démarche rationnelle. Frazer parlait ainsi, pour rendre compte de la magie, d'une corruption des formes de l'association mentale, dont la ressemblance et la contiguïté représentent les deux grandes lois. Edward Tylor fut, lui, l'un des premiers à parler de "mentalité primitive", désignant ainsi une façon de penser vouée à confondre sujet et objet, rapports réels et imaginaires. Un style de pensée prélogique commun aux peuples primitifs, aux enfants et peut-être aux aliénés, dont bien des "survivances" apparaissent dans les sociétés modernes (*La civilisation primitive*, 1871, I, chap. IV<sup>23</sup>). De là, certains en vinrent à croire la magie enracinée dans un mode de pensée élémentaire et primitif influençant toutes les représentations des sociétés traditionnelles, au point de parler d'une "mentalité primitive" propre à ces sociétés et les distinguant des peuples civilisés. L'ouvrage le plus représentatif à cet égard fut celui de Lucien Lévy-Bruhl *La mentalité primitive* (1922<sup>24</sup>). Loin d'être une anomalie par rapport à la nôtre, y lit-on, la mentalité primitive est radicalement différente ; marquée par une imperméabilité à l'expérience, un manque général de curiosité qui ne tient pas à une torpeur

---

<sup>19</sup> in *La madone du futur*, trad. fr. Paris, 10-18, 1999.

<sup>20</sup> Voir J. Gélis *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1984, pp. 102-103.

<sup>21</sup> Edition abrégée Paris, Maspéro/La Découverte, 1983.

<sup>22</sup> in *Mythologie comparée*, trad. fr. Paris, Bouquins R. Laffont, 2002.

<sup>23</sup> trad. fr. Paris, Reinwald, 1876.

intellectuelle mais à ce que le primitif est convaincu d'avance de savoir tout ce qu'il lui faut savoir.

Lévy-Bruhl entendait s'interdire d'interpréter avec nos représentations modernes celles que d'autres civilisations ont pu produire. Ce point de vue et les idées qu'il entraînait, soulignant l'extériorité totale de la mentalité primitive par rapport à la nôtre, suscitèrent des débats<sup>25</sup> et furent vivement critiqués, notamment par Henri Bergson. Dans leurs activités pratiques, les primitifs ne nient en rien la causalité physique, souligne ce dernier. Et s'ils font intervenir des forces occultes pour expliquer des événements marquants, importants, cela n'a rien d'illogique. C'est que la cause, alors, doit avoir une signification au moins égale à son effet, à sa signification humaine. Une intention mystérieuse doit ainsi être postulée pour rendre compte de ce qui ruine une vie, un projet auquel on tenait à cœur. Bien souvent, nous ne réagissons pas différemment. Les primitifs n'ont pas un esprit autrement fait que le nôtre. Ils ignorent seulement ce que nous avons appris – ou sommes censés avoir appris (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, p. 1096 et sq.<sup>26</sup>).

En fait, Lévy-Bruhl ne dit pas autre chose. Et *La pensée primitive* offre le parfait exemple d'un livre qui a été beaucoup plus critiqué que lu et compris. Un livre qui a été jugé – et qu'on juge sans doute plus que jamais aujourd'hui – irrecevable du seul fait de son titre. Car, dès lors qu'il parlait de « pensée primitive », on a compris sans regarder beaucoup plus loin que Lévy-Bruhl voulait souligner l'infériorité des « primitifs » et des sociétés traditionnelles par rapport à nous. L'ouvrage aurait-il eu un titre moins polémique qu'on le louerait sans doute pour montrer comment une pensée cohérente peut s'organiser autrement que sur la base des principes de causalité. Une pensée qui ne raisonne pas si elle peut s'en dispenser. Or, pour l'expliquer, souligne Lévy-Bruhl, on parle de paresse ou de faiblesse d'esprit parce qu'on suppose que cette pensée devrait être orientée comme la nôtre, ce qu'elle n'est pas. Il s'agit donc de montrer, explique-t-il, que cette pensée doit être saisie comme normale dans les conditions où elle s'exerce, ainsi que complexe et développée à sa façon.

Nous vivons dans un monde intellectualisé. Fait d'ordres et de raisons. Notre activité quotidienne implique ainsi une confiance dans l'invariabilité des lois naturelles. Pour la pensée

---

<sup>24</sup> Paris, PUF, 1960.

<sup>25</sup> Voir J. Cazeneuve *La mentalité archaïque*, Paris, A. Colin, 1961. Voir également M. Mauss *Mentalité primitive et participation* (1923) in *Œuvres II*, Paris, Minuit, 1974, p. 125 et sq., ainsi que F. Diawara *Le manifeste de l'homme primitif*, Paris, Grasset, 1972 & L. S. Senghor *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1990.

« primitive », tout est plutôt impliqué dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques que dans des liaisons causales. Et ce n'est pas que les causes ne sont pas reconnues, c'est qu'elles comptent moins que les influences occultes. On s'intéresse au pourquoi plus qu'au comment. Les primitifs peuvent ainsi paraître aux anthropologues ne s'intéresser à rien mais être très émotifs. Cela n'est pas dû à une torpeur intellectuelle, à une déficience de la raison. Si les opérations discursives peuvent paraître pénibles et ennuyeuses aux primitifs, c'est qu'elles ne leur apportent pas les vraies raisons qu'ils attendent de trouver aux phénomènes.

On peut sans doute reprocher à Lévy-Bruhl d'opposer trop exclusivement pensée magique et pensée rationnelle (il niera par la suite toute opposition tranchée entre elles), jusqu'à présenter la première comme l'unique mode de réflexion des sociétés traditionnelles. On peut donc admettre avec Bergson que, si la magie relève d'un état d'esprit particulier, celui-ci est certes récurrent mais *sporadique*, dérogeant à l'activité mentale courante, chez les "primitifs" comme dans nos sociétés<sup>27</sup>. Ce point de vue a fini par s'imposer et, tout en rejetant systématiquement Lévy-Bruhl, les études ethnologiques ont - comme Lévy-Bruhl y invitait - tout à fait renoncé à expliquer la magie par la spécificité d'un mode de pensée déficient ou prélogique. Un mode de pensée qui par ailleurs n'est en rien propre aux seuls peuples "primitifs", de sorte qu'il n'y a plus lieu de qualifier comme telles les sociétés traditionnelles. On parle donc désormais de "pensée symbolique" à propos de la magie, pour désigner un mode de pensée particulier, dont les différentes sociétés favorisent chacune à sa façon plus ou moins l'essor. Ainsi, pour Edward Evans-Pritchard, il ne faut pas trop rapidement croire que l'homme des sociétés traditionnelles ne fait aucune distinction entre l'efficacité causale des techniques pratiques et quotidiennes et l'efficacité symbolique de la magie ou de la religion (*Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, 1937<sup>28</sup>). Une telle confusion ne se produit en fait que très rarement chez les magiciens, parfaitement conscients - comme l'enfant dans ses jeux - de la différence entre les symboles qu'ils manipulent et la réalisation de l'action que ces symboles expriment. Ayant brûlé l'image, le magicien ne croit point avoir réellement détruit la personne. L'erreur ne suppose pas une autre logique que la vérité mais une application autre de la même organisation logique, écrit Léon Brunschvicg. La magie opère par conscience plus que par

---

<sup>26</sup> *Œuvres*, Paris, PUF, 1959.

<sup>27</sup> Voir par exemple A. Castiglioni *Incantation et magie*, 1934, trad. fr. Paris, Payot, 1951.

<sup>28</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 1972.

raison et, quoiqu'elle mobilise les notions de causalité et de finalité, elle semble "antérieure à la vérité", au sens où elle n'est pas une recherche raisonnée de la vérité<sup>29</sup>.

De là, cependant peut-on dire, comme Brunshvicg, que si l'intelligibilité désigne la satisfaction éprouvée à l'impression de comprendre, le « primitif » habite un monde bien plus intelligible que le nôtre (*Les âges de l'intelligence*, 1934<sup>30</sup>) ? On pourrait dire la même chose de n'importe quel imbécile ! Et l'on ne fait ainsi que réduire toute exigence d'intelligence au même niveau que celui de la pensée la plus frustrée. La même remarque s'applique à une vision assez commune qui, en réaction aux thèses de Lévy-Bruhl, rejettera toute idée de supériorité d'un mode de pensée sur l'autre mais maintiendra néanmoins une distinction tranchée entre les modes dominants de relation au monde des membres des sociétés traditionnelles et ceux des sociétés modernes<sup>31</sup>. En quoi l'on manquera de voir que cette opposition est à même d'apparaître chez un même individu comme au sein d'une même société, moderne ou traditionnelle. Parce qu'il s'agit bien d'une opposition et non de deux modes d'être au monde coexistants. L'intelligence se dispute à la certitude et se gagne contre elle. Sans quoi on comprendrait mal que partout où une pensée rationnelle s'est affirmée, ce fut au prix d'une longue histoire et non sans de grandes difficultés à ébranler les croyances magiques. Car les deux modes de pensée s'opposent dans leur orientation et leurs principes mêmes. Ils n'ont ni les mêmes centres d'intérêt, ni les mêmes valeurs. De sorte que leur coexistence impose autant de renoncements que d'arrangements. Sans qu'on puisse vraiment concevoir des sociétés où ne régnerait qu'un seul des deux modes de penser. Une attitude mentale ne disparaît pas tout d'un coup devant une autre qui tend à se substituer à elle, souligne Lévy-Bruhl. Un paysan peut savoir à quoi tient chimiquement l'abondance de sa récolte et croire à l'influence de charmes. Mais alors, il ne se représente plus l'action de ces derniers comme immédiate mais leur attribue plutôt le pouvoir de faire aboutir ou non les enchainements des causes matérielles. *Cela invite à considérer que, loin de s'imposer unilatéralement, la pensée rationnelle est à même de composer avec nombre de présupposés magiques.* Et sans doute réalise-t-on mal à quel point notre monde est couramment magique et ses objets fétichisés.

\*

**1. 6. 5.**

---

<sup>29</sup> Voir P. Masson-Oursel « La magie comme technique » *Revue de synthèse* T. XXXII, janvier-juin 1953, pp. 41-45.

<sup>30</sup> Paris, PUF, 1947.

*B) La magie de notre monde quotidien*

*La haute couture.*

Prenant l'exemple de la haute couture, Pierre Bourdieu et Yves Delsaut se sont attachés à mettre à jour le caractère magique d'objets quotidiens (*Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie*, 1975<sup>32</sup>). Sans doute la mode fournit-elle effectivement un champ d'observation très riche de ce point de vue, tant les critères d'appréciation y sont lâches : qui peut porter les vêtements que présentent les défilés ? En quelles circonstances ? Pourquoi tel mannequin a-t-il été choisi plutôt qu'un autre ? Où est la créativité de tel créateur partout célébré ? Tout baigne dans une sorte de halo mystérieux et confus – magique, dans la mesure même où il n'est jamais apporté de réponses précises à de telles questions. Les choses paraissent mystérieusement s'imposer d'elles-mêmes. Il semble s'exercer là un pouvoir symbolique et quasi-magique imparti à un homme singulier (le créateur) de produire de la rareté par la simple imposition de sa griffe, soulignent nos sociologues. Comment par exemple expliquer, sinon par un effet "magique", la différence de prix entre une série d'objets ou de vêtements signée par un créateur (qu'il n'a pas fabriquée ni peut-être même conçue mais à laquelle il donne son nom) et n'importe quelle copie ? demandent P. Bourdieu et Y. Delsaut. L'objet vaut moins par ce qu'il est, par ce à quoi il sert, que par ce qu'il représente.

En ce sens, notent les auteurs, beaucoup d'artistes depuis Marcel Duchamp ont joué très librement de leur pouvoir de créer des œuvres quasi arbitrairement, trouvant même la possibilité de transmuier ostensiblement en œuvres dignes des musées et grassement monnayées le refus, la parodie, la dépréciation et même l'absence d'œuvre. Et cela fut possible parce que le marché de l'art, au même moment, mettait la personnalité des artistes au premier plan, leurs productions ne devenant plus qu'autant de signatures d'un caractère ou d'une vie (Van Gogh, Modigliani, ...) ou simplement d'une démarche artistique. Laquelle a fini par compter davantage que les œuvres qu'elle produit.

L'objet à la mode ne représente rien d'autre que sa propre valeur. Disons plutôt qu'*il crée de la valeur*. C'est là l'objet de tout un travail collectif de commentaires, de citations, d'informations colportées, de sorte qu'au final cette valeur paraît ressortir d'un constat objectif. Roland Barthes souligne en ce sens que le discours de la mode est volontiers arbitraire, comme

---

<sup>31</sup> Voir par exemple G. Gurvitch *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, PUF, 1963.

<sup>32</sup> *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1, 1975, pp. 7-36.

pour mieux s'excuser de l'arbitraire qui le fonde et pour mieux en fait l'imposer. Il prend volontiers la forme de décrets ("cet été, les couleurs seront...", "cet automne, vous porterez..."). A travers un tel discours, le vêtement quitte l'ordre de la matière pour celui de la valeur (p. 25). La mode est donnée comme une force collective irréprouvable (*Système de la mode*, 1967<sup>33</sup>). Or ce dernier élément est impératif, soulignent Bourdieu et Delsaut : cette création de valeur ne pourrait s'affirmer ouvertement comme telle sans se détruire. Elle ne saurait paraître relever d'une intention précise et, en l'occurrence, manipulatoire. Personne ne peut dire : "je décide que la mode sera...". Certains créateurs ou commentateurs peuvent peut-être "faire" la mode mais ils ne peuvent le dire crûment. La mode ne peut avoir d'auteur si elle doit s'imposer de soi à tous. Les journaux qui annoncent quelle sera la prochaine mode la prescrivent bien plus qu'ils ne la décrivent mais le reconnaîtraient-ils que cette mode n'existerait plus. Tout doit se passer comme s'ils ne faisaient que la constater, puisqu'en définitive, le seul critère d'existence de la mode est sa diffusion.

Sur le marché de l'art ou celui des antiquités, comme dans la mode, personne ne peut exactement dire pourquoi tel type d'objet ou tel peintre atteint à un moment donné une valeur qui le distingue singulièrement des autres. Or cela est essentiel pour que les acheteurs se tournent vers lui. Il y a là ce que Karl Marx désignait comme un "fétichisme de la marchandise" (*Le Capital*, 1867, I, 1, 4<sup>34</sup>).

\*

*Marx. Valeur d'usage et valeur d'échange.*

Dans le système de l'économie marchande, la valeur d'un bien tend à ne plus correspondre à son utilité réelle - à sa *valeur d'usage* fondée sur sa capacité à satisfaire un besoin spécifique et concret - et devient aussi bien indifférente à la forme particulière de travail qui l'a produit. Sa valorisation ne suit plus que sa *valeur d'échange*, c'est-à-dire le prix de marché qu'il atteint et par là finalement ce qui le différencie d'autres biens.

Avant Marx, les économistes distinguaient entre la "valeur d'utilité" ou "valeur en usage" et la valeur d'échange d'un bien, ou entre son "prix naturel" et son "prix de marché". Ils expliquaient la différence entre les deux par le fait que, plus le désir d'un bien est facile à combler, moins on est prêt à dépenser pour le satisfaire.

---

<sup>33</sup> Paris, Seuil, 1967.

<sup>34</sup> *Le caractère fétiche de la marchandise et son secret*, trad. fr. Paris, Ed. Allia, 1999 & *Le capital I*, trad. fr. Paris, PUF, 1993.

L'homme est la commune mesure de toutes les valeurs, disaient ainsi Condillac et l'abbé Ferdinando Galiani avant lui (*De la monnaie*, 1751<sup>35</sup>).

Rien que de très normal en ceci, dans un système économique où l'échange intervient à travers un marché. Pourtant, *notre appréciation courante de la valeur des choses ignore largement cet effet de marché*. Cette détermination de prix, souligne Marx, est inaperçue. La valeur marchande du bien paraît lui être intrinsèque, naturelle. Elle adhère à son être corporel. Elle paraît inscrite en lui à l'instar de son poids, de sa couleur. Elle passe pour exprimer sa valeur en soi, de sorte que nous nous retrouvons à prêter au bien toutes sortes d'attributs qui justifient cette valeur. D'un objet hors de prix, en effet, nous sommes tentés de croire qu'il n'a pas d'égal. Le prix d'échange est alors à même de faire oublier tant l'utilité réelle du bien que le travail de production effectif et ce qu'il recouvre éventuellement de rapports sociaux d'exploitation. Les individus ont à ce point intériorisé le système de la valeur d'échange qu'ils le réputent traduire des différences intrinsèques, *naturelles*<sup>36</sup>.

L'eau est très utile mais, tant qu'elle est abondante, elle ne vaut pas très cher. Comme pur objet de luxe, un diamant n'est pas très utile (on peut facilement s'en passer) mais il est rare, difficile à trouver et son appropriation, dès lors, peut être convoitée. Il sera cher ainsi. Mais cela n'est pas tout. Bientôt, son prix passera pour traduire la valeur qu'il possède réellement. On le réputera d'une beauté, d'une pureté incomparables, etc. Qui dirait d'un diamant hors de prix que ce n'est rien qu'une jolie pierre passerait ainsi pour rustre aux yeux de ceux que la magie du prix ou du prestige éblouit d'une manière toute... primitive.

Il ne s'agit pas de dire que la différence de prix entre eau et diamant ne se justifie en rien, compte tenu notamment des conditions d'accès à l'une et à l'autre. Il s'agit seulement de souligner que le prix d'une chose (sa valeur d'échange) tend à faire oublier sa valeur d'usage (son utilité réelle) et sa valeur réelle (le travail effectif qu'elle incorpore). De sorte qu'on pourra voir apparaître de fortes différences de prix entre des articles dont la production demande pratiquement les mêmes efforts : entre une chemise vendue 30€ et une chemise vendue 150€, la différence de fabrication ne dépasse en général pas 20 mn et 60 % de la valeur ajoutée est réalisée au stade de la vente. Cette valeur ajoutée étant d'autant plus élevée que la marque bénéficie d'une large reconnaissance. Et, finalement, certaines choses peuvent paraître avoir

---

<sup>35</sup> trad. fr. Paris, Economica, 2005.

plus de valeur que d'autres, simplement parce qu'elles coûtent plus chères ! Ce peut d'ailleurs être une stratégie de marketing.

Les marchandises les plus chères sont fétichisées en effet et se parent d'une aura toute magique, soulignent P. Bourdieu et Y. Delsaut. Elles deviennent dispensatrices de bonheur, de santé, de prestige social, etc. Tandis que ceux qui les acquièrent leur trouvent de mystérieuses qualités. C'est là, jugeait Marx, un produit culturel comparable au langage par son caractère de création collective non concertée. La perception magique, ainsi, s'établit à la faveur d'un phénomène de fausse conscience, de mystification - le terme d'aliénation paraissant un peu fort en ce cas<sup>37</sup> - qui masque le statut objectif et l'usage réel de l'objet. Et Marx de rapprocher cette démarche de celle qui est à l'œuvre dans les croyances religieuses, permettant que des idoles de fabrication humaine passent pour des réalités indépendantes des hommes et supérieures à eux, comme si elles étaient effectivement divines<sup>38</sup>.

Remplaçons maintenant "échange", au fondement de cette valeur que les choses prennent les unes par rapport aux autres quand elles sont mises en vente, par "représentation" et nous avons la théorie de Guy Debord (*La société de spectacle*, 1967<sup>39</sup>), qui reproduit et complète celle du fétichisme de la marchandise. La présentation de ces idées, prévenons-en, va nous éloigner assez considérablement et pour un long moment de la magie proprement et étroitement dite mais va nous permettre de sonder les mécanismes de production sociale des valeurs qui paraissent au fondement des représentations magiques.

\*

### 1. 6. 6.

*Guy Debord. La société de spectacle.*

Le fétichisme de la marchandise - Debord n'emploie guère cette expression, quoiqu'il prolonge simplement la théorie marxiste<sup>40</sup> ; on a dit que son œuvre représente la partie de celle de Marx accessible aux publicitaires ! - intervient prioritairement à travers la représentation que la société se donne d'elle-même, soit dès lors qu'à travers sa propre représentation, via différents médias, elle devient elle-même spectacle. Toute chose, en d'autres termes, n'est plus perçue en

---

<sup>36</sup> Voir I. Roubine *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, 1928, trad. fr. Paris, Syllepse, 2009.

<sup>37</sup> Voir J-Y. Calvez *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970, p. 162 et sq.

<sup>38</sup> Voir F. Bellue « Du fétichisme religieux au fétichisme économique » *Raison présente* 75, 1985, pp. 77-96.

<sup>39</sup> Paris, Gallimard, 1992.

elle-même mais seulement dans l'image qui en est socialement produite. Car les images tendent à devenir autonomes. Les choses finissent par ne plus exister qu'à travers leur représentation, de sorte que le simple fait d'être représenté ou non leur confère une valeur – d'avoir été vu à la télévision est source de prestige, d'être beaucoup cité fait une réputation, etc. L'idée ainsi est assez simple : plus que l'échange marchand, ce qui détermine la valeur des choses de nos jours est d'abord leur simple visibilité, la place qu'elles occupent dans l'espace des représentations collectives, dans l'espace médiatique. La valeur d'une chose dépend de la publicité, au sens large, qui accompagne sa mise en marché.

L'image publique des choses fixe leur valeur symbolique et finalement marchande. Mais par-là, souligne Debord, les choses sont radicalement transformées et même niées dans leur réalité. Car les médias égalisent tout à leur propre mesure. Tout n'a plus de valeur qu'à hauteur de la représentation qu'ils en donnent. Or, traité à la sauce des médias, tout est réduit à l'image la plus simple, la plus rapide, la plus commode. Les médias sont ainsi à même de "récupérer" comme spectacle n'importe quel phénomène - même la révolte contre la société, qui sera réduite à un reportage d'une minute trente dans un journal télévisé ou à un slogan, comme à un type particulier de costume ou de comportement dans une publicité. Au terme de ce "fait hallucinatoire social", comme écrit Debord, la société elle-même disparaît derrière son propre spectacle : est vrai et ne compte d'elle que ce qu'on en voit. Et l'on ne voit plus d'elle que ce qui peut être le plus facilement représenté ; ce qui fait recette, c'est-à-dire correspond à ce qu'on attend de voir ou bien aux images que certains veulent imposer (et paient éventuellement très cher, comme avec la publicité, pour cela).

\*

Ce n'est pas ici le lieu de commenter longuement la fortune qu'auront connue ces thèses de Guy Debord, leurs relais de contestation politique, telle que l'Internationale situationniste (1957) et le rôle qu'elles exercèrent en France en 1968, avant d'influencer le gauchisme américain et européen. Depuis son suicide en 1994, Debord lui-même a accédé au statut de véritable icône contestataire<sup>41</sup> - témoignant ainsi involontairement de la justesse de ses analyses !

---

<sup>40</sup> Voir A. Jappe *Guy Debord*, Paris, Denoël, 2001.

<sup>41</sup> Voir par exemple C. Bourseiller *Vie et mort de Guy Debord*, Paris, Plon, 1999.

Disons rapidement que, quoique un peu courtes (Debord affirme, il ne démontre pas) et quoique énoncées dans un style étonnamment raide et ampoulé (derrière l'agitateur se cachait l'instituteur), les analyses qui viennent d'être présentées étaient suffisamment frappantes pour inspirer une vulgate contestataire d'autant plus présente de nos jours (les publicitaires et consultants en communication aiment beaucoup citer Debord...) qu'elle est finalement plutôt molle et désabusée. Alors que les idéaux de 68 s'étaient enlisés ou, pire, avaient été largement récupérés par les médias, on retint surtout de Debord que tout est devenu spectacle et qu'abattre la société doit conduire avant tout à s'en prendre aux images et à leurs producteurs. Pour certains, la publicité impose ainsi un ordre qui fonde désormais le lien social, remplaçant le politique à une échelle à présent planétaire. Tout est devenu consommable à la mesure de la représentation qu'on en donne<sup>42</sup>. En quoi une large attention fut accordée aux médias, qui n'a pas vraiment contribué à diminuer leur rôle et a fini au contraire par les convaincre eux-mêmes de leur propre importance ! On en est presque venu à croire que la société du spectacle est devenue la société elle-même. Tandis que, de Debord, on retint assez communément que la "vraie vie" a disparu, remplacée par sa représentation – Susan Sontag a pu juger qu'il s'agissait là d'une « spécialité » française, d'un « provincialisme stupéfiant » (*Devant la douleur des autres*, 2002, p. 117 et sq.<sup>43</sup>).

Le succès des thèses de Debord s'explique assez facilement dans le contexte où elles apparurent. Depuis un moment, en effet, les marxistes affrontaient un problème : ils attendaient cette paupérisation des classes laborieuses, inhérente à la logique capitaliste, qui allait précipiter la Révolution. Or, partout, le niveau de vie augmentait significativement. Pour en rendre compte, on se mit alors à expliquer que cela n'était qu'apparent, le capitalisme créant de faux besoins, faciles à satisfaire et usant à cet effet de procédés de contrôle des consciences. Déjà, Vance Packard avait parlé de lavage de cerveau à propos de la publicité, attirant l'attention sur les messages subliminaux (*La persuasion clandestine*, 1957<sup>44</sup>). Les sociétés modernes apparurent ainsi comme de vastes systèmes de manipulation médiatique, portés par un contrôle

---

<sup>42</sup> Voir D. Quessada *La société de consommation de soi. Politique de la publicité*, Paris, Verticales, 1999.

<sup>43</sup> trad. fr. Paris, C. Bourgois, 2003.

<sup>44</sup> trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 1984.

permanent et une répression insidieuse<sup>45</sup> – ceci ayant finalement été étendu à l'ensemble de la planète<sup>46</sup>.

Dès lors, la poursuite des idéaux de justice sociale pouvait paraître naïve. Il fallait plutôt se libérer de l'emprise du "spectacle" et à cet effet produire de la dissonance par rapport aux messages des médias. Par ses vertus anarchiques, "délirantes", le plaisir sembla ainsi un moment être l'instrument de la libération. Cela cadrerait de plus avec un certain freudisme très répandu, invitant à rejeter la culture bourgeoise qui réprime notre nature instinctuelle.

Le texte le plus représentatif à cet égard est *L'homme unidimensionnel* (1964<sup>47</sup>) d'Herbert Marcuse et particulièrement la préface qu'il rédigea pour sa traduction française (1967). Marcuse dénonce nos sociétés closes, qui assimilent pour les réduire toutes les oppositions et qui administrent jusqu'à nos instincts. Neutralisant les éléments antisociaux, la démocratie rend superflue la terreur pour consolider la domination, écrit Marcuse. Et dans un tel contexte, la liberté ne peut correspondre selon lui qu'à la libération de nos besoins non sublimés, réprimés. Sortir de la sensualité génitale pour libérer « la transcendance politique de l'énergie érotique ». Beauté, repos et harmonie opposés à l'héroïsme, à la brutalité, à la force provoquante, à la productivité accumulatrice du travail, à la violation de la nature. Une libération libidinale pour construire un monde pacifié, coopératif et solidaire. Ce sont là des slogans toujours répandus de nos jours. Et à ce point intégrés à l'ordre marchand qu'ils sont repris par nombre de grandes entreprises au titre de leur « Responsabilité sociale et environnementale » ! Tandis que, les révoltes politiques, devenues de simples récriminations nombrilistes invoquent de vagues totems contestataires (l'anticapitalisme, la lutte contre l'ordre « hétéro-patriarcal », ...) et parlent gravement de luttes « intersectionnelles » (féminisme, antiracisme, etc.) pour tenter de cacher des revendications nombrilistes centrées sur des différences sexuelles dont, au bout du compte, la plupart de gens se moquent<sup>48</sup>.

La révolution se reversa ainsi dans l'hédonisme. S'amuser, faire la fête passèrent pour les gestes subversifs ultimes. Seulement, une telle contre-culture ne pouvait que plaire aux médias ! Envahissante, elle généra des comportements de masse anxieux de vivre des moments intenses, "délirants"<sup>49</sup>. Et finalement, si le peuple est bien descendu dans la rue, ce fut pour célébrer les victoires de son équipe de foot ! *You gotta fight for your right (to party)*, est le titre d'une chanson des Beastie Boys (1986).

Pour Debord, cependant, "spectacle" ne désignait pas seulement un ensemble d'images diffusées mais un rapport social médiatisé prioritairement par des représentations. Tout devant

---

<sup>45</sup> Voir par exemple T. Roszak *Vers une contre-culture*, 1969, trad. fr. Paris, Stock, 1980.

<sup>46</sup> Voir M. Hardt & A. Negri *Empire*, 2000, trad. fr. Paris, Exils, 2000.

<sup>47</sup> trad. fr. Paris, Minuit, 1968.

<sup>48</sup> Voir par exemple P. B. Preciado *Dysphoria mundi*, Paris, Grasset, 2022.

<sup>49</sup> Voir J. Heath & A. Potter *Révolution consommée. Le mythe de la contre-culture*, 2004, trad. fr. Paris, Naïve, 2005.

trouver sa contrepartie imagée, les luttes réelles font place à des affrontements symboliques, les arguments cèdent la place aux mythes en se réduisant à des images. Ce n'est pas tant que les représentations masquent la réalité, c'est que saisie à travers des signes la vision du réel est propice à toutes les manipulations.

Les thèses de Debord trouvent en ce sens un bon complément dans l'analyse des mythologies contemporaines de Roland Barthes (présentées en 1. 12. 6. et sq.).

Finalement, dans la société de spectacle, le premier souci est de gérer l'image que l'on projette car c'est elle qui fonde le poids, la valeur sociale. C'est elle qui est le support de toutes les valeurs. De là l'importance qu'auront pris les experts en communication auprès des hommes politiques et des chefs d'entreprises. De là, l'apparition d'un mécanisme de contrôle social inédit, qui consiste non pas à interdire les images mais à les multiplier au contraire, en mobilisant tous les ressorts de l'imaginaire et en comptant sur la réception toute *magique*, c'est-à-dire non critique, des images produites. Car les idées de Debord ont ceci de particulièrement déroutant qu'elles invitent à considérer que *nos sociétés évoluent vers des modes de représentation de plus en plus magiques*.

\*

Dans la société de spectacle, les valeurs apparaissent et se multiplient en même temps que le sens s'évapore. L'un des meilleurs exemples en est offert par les productions artistiques et culturelles – qui à cet égard auront eu au XX<sup>e</sup> siècle un caractère étonnamment précurseur pour l'ensemble de l'économie marchande. On ne compte désormais plus les œuvres présentées comme “cultes”, “mythiques”, “prophétiques”. Autant de formules qui évitent tout jugement sur le fond. Pures représentations qui étalonnent les œuvres au vu de la place qu'elles occupent parmi beaucoup d'autres, au sein d'un espace de représentation. On comprend alors ce personnage du roman de Nick Hornby *Haute-fidélité* (1995<sup>50</sup>), qui ne s'attarde pas à raconter l'histoire d'un film qu'il a jugé très bon, encore moins à décrire l'émotion qu'il a ressentie mais qui indique la place que ce film occupe dans son palmarès personnel du siècle ou de la décennie. L'intérêt pour l'art s'est – magiquement - déplacé des valeurs émotionnelles et esthétiques auxquelles il donnait vie, qu'il faisait naître et représentait, à la valeur dont il est lui-même

---

<sup>50</sup> trad. fr. Paris, 10/18 Plon, 1997.

porteur – une valeur parfois limitée au simple fait d’avoir été original ou rare en son temps. Il y a ainsi une fétichisation des produits culturels, que Theodor Adorno soulignait dans le cas de la musique “classique” (*Le caractère fétiche de la musique*, 1938 & 1956<sup>51</sup>).

*Adorno. Le fétichisme de la musique.*

Aujourd’hui, la musique (dite « classique ») est surtout consommée en tant que support de différentes valeurs - la distinction sociale, l’élévation spirituelle ou esthétique, le recueillement - mais n’est plus écoutée en elle-même, déclare Adorno. Tout se passe comme si les œuvres faisaient l’objet d’une appréciation globale tenant surtout à la valeur culturelle et donc sociale qu’elles paraissent représenter. Au point qu’on se demande si elles sont encore véritablement écoutées.

Le simple déroulement des concerts permet en tous cas d’en douter, pourrait-on ajouter, avec leur atmosphère cérémonieuse et compassée, sensible tant dans le costume des musiciens (la redingote) que dans un respect des œuvres dont le scrupule est parfois poussé jusqu’à l’absurde. De nos jours, ainsi, la *Passion de saint Matthieu* de Bach, pourra être donnée dans son intégralité, alors même que cette œuvre, écrite pour des cérémonies religieuses et non pour le concert, est d’une monotonie interminable - même pour ceux qui confondent cela avec de l’élévation spirituelle ! Toute idée de coupure paraîtrait vulgaire cependant et, devant un public français, on donnera même les récitatifs allemands sans traduction. Aurait-on fait autrement que, de toute façon, à la fin, les exécutants auraient reçu les mêmes applaudissements enflammés. Ceux-ci encore font partie du rituel des concerts “classiques”, comme si ces derniers représentaient une activité prisée en elle-même et se suffisant ainsi, peu important le programme finalement dès lors que les œuvres, quel que soit leur style ou leur qualité, reçoivent à peu près toutes le même accueil et la même écoute. Cela, cependant, est la dernière chose que se diront les spectateurs, qui ne tariront pas d’éloges sur les œuvres qu’ils ont écoutées. Ils en parleront, pour les plus célèbres, comme d’objets sacrés, dont la valeur ne se discute même pas. Dans l’ordre de la perception magique, les valeurs s’imposent de soi. On comprend dès lors que les huées à l’opéra, de nos jours, se concentrent sur les metteurs en scènes, accusés de traiter les œuvres avec irrespect – ce qui leur fournit d’ailleurs comme un brevet de modernité et les pousse à développer des mises en scène toujours plus outrancières.

Le fétichisme musical, explique Adorno, est particulièrement patent dès lors qu’on s’enflamme pour telle chanteuse d’opéra ou tel pianiste, dont très peu parmi leurs admirateurs seraient pourtant capables de reconnaître la voix ou le jeu parmi d’autres si on ne le leur signalait pas. L’appréciation d’une œuvre, d’un artiste est ainsi devenue une affaire de code,

---

<sup>51</sup> trad. fr. Paris, Allia, 2001.

conditionnée par la possibilité d'une reconnaissance reposant essentiellement sur une valeur lui étant tout extérieure - sur une simple image quelque fois (la passion de Callas, l'introversion de Glenn Gould, etc.). Au-delà, l'attitude respectueuse et cérémonieuse et comme obligatoirement enjouée du public témoigne-t-elle d'autre chose finalement que de son manque de culture musicale ? Constatant que l'art est passé, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, de l'Académie au marché, où les ventes fixent la valeur des œuvres et où, réciproquement, la signature d'une œuvre décide de son prix, le critique Karel Teige estimait qu'il ne restait plus qu'à en finir avec l'art, notamment à travers la reproduction mécanisée des œuvres – d'ores et déjà, un artiste professionnel est une anomalie, écrit-il (*Liquidation de l'art*, Textes de 1924 à 1928<sup>52</sup> & *Le marché de l'art*, 1936<sup>53</sup>).

Tout étant recyclé en signes, les biens culturels peuvent être consommés pour leur simple valeur d'échange : on en parle et l'on se montre même connaisseur, on va au spectacle et l'on achète les nouveautés. Mais, à la limite, on ne les écouterait pas. On n'y prendrait guère de plaisir. Les objets culturels sont autant de fétiches qu'on emporte devant soi et qui marquent notre rang, notre personnalité. C'est là une dimension qui n'est guère nouvelle sans doute mais qui tend à supplanter les autres à mesure que les sociétés sont de plus en plus... magiques. Le sens des choses devient assez indifférent. Les choses sont là surtout pour signifier des valeurs. Marc Augé étudie ainsi la formulation d'annonces immobilières et souligne la magie qui s'attache aux termes employés pour décrire les biens mis en vente. Ce sont des maisons de paroles, note-t-il, qui sont ainsi proposées et dont la désignation en mots choisis ("vieille bâtisse", "moulin pittoresque", etc.) veut anticiper symboliquement le plaisir d'y habiter et de les posséder (*Demeures et châteaux*, 1989<sup>54</sup>).

La parole publicitaire se réalise par sa profération même et sa répétition. Il ne s'agit pas d'y croire ou non, d'être convaincu. La publicité ne trompe pas. Elle ne se situe pas dans le registre du vrai et du faux, pas plus que la mode ne s'apprécie en termes de beau et de laid. L'une et l'autre sont des appels à une création collective de valeurs. L'une et l'autre veulent être magiques. On ne les contredira donc pas par des arguments. On ne peut les contester qu'au nom d'autres valeurs – on réputera ainsi la publicité ou la télévision idiotes et vulgaires, etc. Ou bien, il faut se réfugier dans une attitude de rupture, de repli, d'anorexie. Il faut se désenchanter pour ne pas être séduit.

---

<sup>52</sup> trad. fr. Paris, Allia, 2009.

<sup>53</sup> trad. fr. Paris, Allia, 2010.

La mode, le succès peuvent ainsi distinguer des objets, des comportements, des expressions dont l'utilité, le sens et la qualité réels deviennent très accessoires. Un film fait un record d'entrées en salles. On voudrait comprendre pourquoi – en France, particulièrement, toute mode requiert sa théorie, dit-on. Mais ce qu'en disent ceux qui ont vu ce film ne justifie guère un tel succès. C'est que ce dernier ne repose que sur une seule valeur : c'est un film qu'il faut avoir vu ! Adorno voyait dans ce genre de phénomène l'instrument d'une infantilisation généralisée des mentalités. Peut-être assiste-t-on surtout à la constitution d'un monde porté, suivant les nécessités de l'ordre marchand, par la création multipliée de valeurs et leur renouvellement incessant. *Un monde tout magique en ceci mais que nous ne savons pas reconnaître pour tel.* Nous identifions tellement la magie aux sociétés traditionnelles qu'il nous est difficile de comprendre en quoi elle est capable de peser sur les sociétés contemporaines. *Jusqu'à représenter peut-être la principale censure pesant sur ces dernières.*

Plus que toute autre instance, l'espace médiatique fixe désormais la valeur des choses. Si on en parle, celles-ci deviennent importantes. On en parle avec d'autres. Elles acquièrent ainsi comme une valeur d'échange. Que l'on cherche alors à justifier. C'est pourquoi les critiques des médias sont en général inopérantes. On peut dénoncer leur propagande. Mais les gens croient peu à ce que disent les médias. On peut démonter leurs procédés. Mais les gens les connaissent. En revanche, comment penser qu'une chose dont tout le monde parle n'est pas importante ? Ce serait comme de dire que ne vaut rien en elle-même une chose qui est hors-de-prix !

\*

#### *La censure par le spectacle.*

De nos jours, on instruit souvent le procès des chaînes de télévision et notamment de leur manière de traiter l'information : réduite à quelques images, faisant essentiellement place à l'émotion, au pittoresque, qu'on estime être seuls capables d'intéresser l'immense majorité du public, à la convocation de quelques idées ou sentiments communs pour décrypter un événement, avec le souci de ne choquer et de n'ennuyer personne, quitte à cultiver l'insignifiance, en évacuant tout ce qui paraît un peu difficile et laborieux d'expliquer.

---

<sup>54</sup> Paris, Seuil, 1989.

Un exemple parmi énormément d'autres : en même temps qu'un sommet de l'Organisation Mondiale du Commerce à Cancun, au Mexique, des associations altermondialistes organisèrent une année un mini-sommet anti-OMC à Cancon (en France, dans le Lot-et-Garonne), sûres visiblement que cette astuce de nom attirerait les médias. Or ils vinrent en effet mais pour interroger surtout... les habitants de Cancon : comment ils vivaient de se retrouver ainsi sous le feu des médias ! Quant au mini-sommet, quelques slogans furent rapidement cités et l'on vit des militants coiffés d'un sombrero.

Bien entendu, ce sont là des procédés de propagande, que l'on peut dénoncer comme tels, c'est-à-dire comme exerçant une véritable censure. Mais une censure fondée sur la conviction que pour tenir les gens dociles et tranquilles, l'interdiction d'exprimer certaines idées et la surveillance policière sont de procédés incroyablement coûteux et peu efficaces comparés à celui qui consiste à les enfermer simplement dans un imaginaire commun en les bombardant d'images – que celles-ci soient agréables, rassurantes ou terrifiantes. Dans un tel climat, comme en témoignent aujourd'hui les réseaux sociaux, chacun se fige dans ses positions. Et plus on échange, plus le dialogue vire à l'injure, moins on s'écoute et moins on se comprend. Cela jusqu'à la prochaine polémique, qui relancera le débat. La société se fragmente alors et se paralyse dans ses clivages et ses oppositions.

S'efforcer de taire une information est devenu très risqué de nos jours, dans nos sociétés en tous cas. Elle risque de reparaître, beaucoup plus visible et incontrôlable, par d'autres voies. Tandis que pour maîtriser l'information, il suffit d'en organiser le spectacle et l'agenda (une information chasse rapidement l'autre et la fait facilement oublier).

Toutefois, avec la crise sanitaire en 2020, sont revenus des procédés (unanimité des grands médias, discours totalement orientés vers la tension et la peur, dénonciation comme complotiste de toute voix discordante, ...) très proches de la propagande et de la censure militaires.

Les médias construisent le réel. Ils ne le déforment pas, souligne Niklas Luhmann. Les deux guerres du Golfe en ont fourni une parfaite démonstration. Ici, la censure (notamment quant au nombre de morts irakiens) a fonctionné à travers un déversement constant d'informations (la première guerre du Golfe a coïncidé avec l'emprise de plus en plus forte des chaînes d'information en continu) et une présentation de la machine de guerre américaine au plus près (*La réalité des médias de masse*, 2004<sup>55</sup>). Nos sociétés peuvent ainsi être assez

---

<sup>55</sup> trad. fr. Paris, Diaphanes, 2012.

transparentes en même temps que très mal informées. Aux USA, le *Freedom of Information Act* donne un accès assez libéral aux documents administratifs. Mais en 2004 beaucoup d'Américains pouvaient être convaincus que leur pays était entré en Irak pour châtier les terroristes du 11 septembre 2001<sup>56</sup>.

Pour parler de « censure » cependant, le problème est qu'il manque une entremise policière et une volonté politique claire derrière de tels procédés. Nos médias distillent une dictature douce que n'étaye même pas un projet totalitaire, note un auteur<sup>57</sup>. C'est pourquoi les mises en garde contre le danger que les médias représentent pour la démocratie tournent assez vite court. La démocratie ne peut subsister durablement tant que le pouvoir de la télévision ne sera pas complètement mis à jour, prévient Karl Popper (*La télévision : un danger pour la démocratie*, 1993<sup>58</sup>). Mais une telle mise à jour dévoilerait-elle autre chose que des intérêts financiers et l'inévitable conformisme qui leur est propice ? Il ne peut exister de pouvoir incontrôlé en démocratie, estime Popper : avec la télévision, un nouvel Hitler disposerait d'un pouvoir sans limite. Rien n'est moins sûr ! Tant les manières de faire télévisuelles rendent finalement inaudibles les discours radicaux et les instrumentalise à de simples fins de spectacle. Tant *les médias* - c'est sans doute là le constat qu'il faut affronter - *ne permettent plus guère le développement d'un discours politique au sens propre du terme.*

La télévision, ainsi, a sans doute assez largement exténué le marxisme qui, docte, explicatif, ne lui était pas du tout adapté. Le Parti communiste semble n'avoir gardé de véritable audience en France que tant qu'il eut à sa tête un leader, Georges Marchais, acceptant de faire régulièrement le « pitre » à la télévision.

On ne discute plus, note Jürgen Habermas. On montre et l'on réclame une adhésion indifférenciée et acclamative qui correspond au développement de toute une basse psychologie envahissante, disséminant des attitudes et des sentiments prédigérés. La politique se réduit ainsi à la publicité. Les hommes politiques n'ont plus véritablement de programme. Ils affichent surtout leur volonté (*L'espace public*, 1961<sup>59</sup>). C'est que les médias ne cherchent pas à influencer mais à plaire. Soumis à des impératifs de rentabilité, leur souci en présentant des informations n'est pas tant de renseigner, encore moins de faire comprendre, que de susciter un intérêt pour obtenir la meilleure audience. En ceci, bien entendu, les possibilités de manipulation

---

<sup>56</sup> Voir P. Moreira *Les nouvelles censures*, Paris, R. Laffont, 2007.

<sup>57</sup> Voir P. Marcelle *Contre la tv*, Lagrasse, Verdier, 1998.

<sup>58</sup> trad. fr. Paris, Anatolia, 1994.

et de dissimulation dont disposent les médias sont immenses. Ces derniers n'ont sans doute guère, cependant, la capacité de les exploiter pleinement. Ce n'est pas là leur intérêt en tous cas. Une censure idéologique se préoccupe de faire taire ce qui la contredit ou la menace. Les intérêts marchands, eux, sont dénués d'une telle clairvoyance, qui leur est largement inutile, tant qu'ils peuvent *profiter* des changements de la société, quels qu'ils soient, en se les appropriant. En ceci, ils ont des concurrents mais pas d'opposants et c'est pourquoi la critique des médias est si peu efficace en elle-même. Elle peut parfaitement convaincre et être pourtant totalement impuissante à faire baisser les taux d'écoute de manière significative puisque de toute façon tout ce qui est important passe par les médias, aussi nuls ces derniers soient-ils.

*Des sociétés magiquement figées dans le progrès et les modes.*

Sous ce jour, un horizon se dessine pour nos sociétés dans lequel les choses et les modes changeraient incessamment tandis que l'imaginaire social ne serait guère modifié significativement et tandis que tout programme politique ne pourrait guère consister qu'à assurer à chacun la plus grande marge possible de satisfaction individuelle immédiate, sauf à devenir inaudible dans le paysage médiatique. *Nos sociétés redeviendraient ainsi des sociétés traditionnelles figées dans l'innovation et le changement permanent - nous n'aurions plus, en fait d'histoire, qu'une succession de modes et d'intérêts passagers.* En quoi, nos sociétés pourraient bien se hâter de devenir largement magiques. En fait, on ne pourrait même plus véritablement parler de pouvoir dans des sociétés qui, vouées à la consommation, se débarrasseraient bientôt, ne voyant plus trop à quoi il leur sert, du politique comme capacité de la société à s'empoigner elle-même pour se transformer. Dans des sociétés paisiblement livrées à la distinction incessante de tous par rapport aux autres et s'attachant de la sorte à créer des valeurs de manière de plus en plus affirmée comme autant de discriminants identitaires à la disposition des individus. Pour Jacques Ellul, c'est là le régime inévitable des sociétés techniciennes ; des sociétés dont les innovations technologiques assurent l'essentiel de la croissance, des évolutions et de l'enrichissement matériel.

Selon Jacques Ellul, rien ne caractérise mieux nos sociétés, à l'échelle historique, que l'acceptation passive de la capacité de nouvelles technologies à changer nos vies et finalement les hommes eux-mêmes (*La technique ou*

---

<sup>59</sup> trad. fr. Paris, Payot, 1976.

*l'enjeu du siècle*, 1954<sup>60</sup>). Avec l'informatique, note Ellul, un système technicien est même apparu qui unifie tous les autres systèmes et qui conditionne l'alignement de tous les domaines sur une même échappée techniciste vers un progrès de moins en moins imaginable. La technologie, dès lors, régente et transforme toute la société, à travers la croissance illimitée de la bureaucratie (*Le système technicien*, 1977<sup>61</sup>). Mais cette course au progrès n'est qu'une fuite en avant. Elle rend en fait l'avenir impensable. Sans direction d'ensemble, le système technicien s'auto-engendre à travers d'innombrables innovations, des incrémentations. Mais il ne sait pas où il va et est complètement aveugle. Il est même incapable de corriger ses erreurs, notamment écologiques.

Cependant, pour que la technologie puisse avancer sans cesse, il faut que rien ne la retienne en termes de structures sociales ou mentales. Il faut que tout le monde suive l'impératif d'être toujours moderne et finalement post-moderne, pour dire qu'il n'est même plus de but objectif fixé à l'incessant progrès des technologies et des mentalités. De là une idéologie moderniste qui se croit éclairée et qui ne fait que relayer la propagande techniciste. De là, selon Ellul, la joie adolescente des intellectuels à tout déconstruire, en ne sachant proposer qu'une sorte de révolution permanente, notamment en art (*L'empire du non-sens*, 1980<sup>62</sup>). Qu'importe que l'immense majorité des intellectuels se proclament « anti-système », ils ne font que ressasser les lieux communs d'un modernisme techniciste creux, estime Ellul (*Exégèse des nouveaux lieux communs*, 1966<sup>63</sup>). Quand d'autres invoquent un mysticisme de pacotille et de nouveaux dieux (*Les nouveaux possédés*, 1973<sup>64</sup>). Une société technicienne n'a plus de valeurs et la Révolution n'y signifie plus rien (*De la révolution aux révoltes*, 1972<sup>65</sup>). Dépouillant le politique de son pouvoir (*L'illusion politique*, 1964<sup>66</sup>), les sociétés techniciennes se nourrissent de discours mythiques, fondés sur rien mais promettant tout (le transhumanisme en représente aujourd'hui une très bonne illustration, voir 3. 3. 17.). Se crée ainsi un « bluff technologique » qui présente chaque nouvelle technologie comme celle qui changera et arrangera tout et qui force à reconnaître qu'on ne peut y échapper (*Le bluff technologique*, 1988<sup>67</sup>). Le politique est mort. Il ne reste qu'une société libre mais sous contrôle d'on ne sait même plus qui, où l'on ne peut guère s'écarter des modes, dans une prolifération de bavardages laissant une place démesurée aux images (*La parole humiliée*, 1981).

\*

A une époque où, comme écrit un auteur, la vie pour le plus grand nombre de gens consiste à aller d'un travail qu'ils n'aiment guère vers un écran sur lequel d'autres vivent de manière plus intéressante qu'eux et alors que les médias sont ainsi devenus des fournisseurs de

---

<sup>60</sup> Paris, A. Colin, 1954. Voir également *Métamorphose du bourgeois*, Paris, Calmann-Lévy, 1967.

<sup>61</sup> Paris, Le Cherche midi, 2004.

<sup>62</sup> Paris, PUF, 1980.

<sup>63</sup> Paris, Calmann-Lévy, 1966.

<sup>64</sup> Paris, Fayard, 1973.

<sup>65</sup> Paris, Calmann-Lévy, 1972. Voir aussi *Changer de révolution* (1982, La Table ronde, 2015).

<sup>66</sup> Paris, R. Laffont, 1964.

<sup>67</sup> Paris, Hachette, 1988.

divertissements qui, beaucoup plus que de simples passe-temps, apportent des modèles d'expérience, des chances d'auto-reconnaissance et des ingrédients d'identité<sup>68</sup>, ce qui importe est que les pouvoirs marchands – c'est-à-dire tout le monde dès lors que chacun doit gagner sa vie, certains y parvenant beaucoup plus que les autres - profitent d'un système qui n'a pas à être particulièrement organisé et peut donc perdurer indéfiniment, reposant sur la fétichisation de phénomènes de représentation, dont il s'agit de comprendre qu'ils ne reposent pas sur une manipulation mais sont le système lui-même.

Dès lors, s'il s'agit de dénoncer ces représentations comme mythiques ou trompeuses, la dénonciation tourne court car ces représentations n'instillent pas tant dans les consciences de faux arguments que l'on pourrait dénoncer que des désirs et des peurs. Le système n'opprime pas. Il séduit ou effraie. Il est plein de valeurs.

\*

### 1. 6. 7.

*Baudrillard. Le fétichisme de la valeur.*

Pour Jean Baudrillard, le fétichisme de la marchandise décrit par les marxistes est bien davantage issu d'une perversion que d'une aliénation ou d'une duperie. Il tient à la fascination positive que chacun est à même d'éprouver face à un code de valeurs et donc de différences. Il faudrait parler, selon lui, d'un fétichisme non pas du signifié mais du signifiant (*Fétichisme et idéologie : la réduction sémiologique*, 1970<sup>69</sup>).

En acquérant à fort prix un vêtement signé d'un grand couturier, nous ne sommes certainement pas naïfs au point d'ignorer que nous achetons ainsi une distinction sociale qui ne tient guère à une quantité de travail définie. En fait, *c'est précisément là ce que nous recherchons* : une certaine systématisation des signes et la possibilité de les manipuler. Ce que nous acceptons de payer, en d'autres termes, c'est non seulement un vêtement mais également une valeur reconnue, de la puissance sociale captée. Ce faisant, ce n'est alors pas tant l'objet que nous sacralisons que le système de valeurs lui-même, créateur de richesses et, aussi bien, fondateur d'un ordre du monde défini - *certain*. Au terme de cette logique, le système des valeurs d'échange - par lequel chaque chose devient porteur d'un signe, ou plus exactement d'une

---

<sup>68</sup> Voir l'ouvrage - malheureusement effroyablement brouillon et bavard - de G. Marcus *Lipstick Traces* (1989, trad. fr. Paris, Allia, 1998), qui fait largement référence à Debord.

valeur monnayable et donc revendicable - ne peut que s'étendre à des domaines a priori assez éloignés de la stricte valeur marchande, comme la beauté, la sexualité ou les loisirs, souligne Jean Baudrillard (*La société de consommation*, 1970<sup>70</sup>). Toute beauté par exemple sera entièrement inscrite dans des attributs normés et si arbitraires qu'ils ne seront plus le propre de personne - une taille, une couleur de cheveux, de peau ou d'yeux dont on estimera qu'ils font la beauté - tout en demeurant intensément désirables. Car une stéréotypie générale n'abolit pas le désir, au contraire. Sa systématisme fait qu'on ne peut plus lui échapper. Et c'est ainsi que le désir sexuel lui-même relève de modes quant à ses objets - car le désir se tourne naturellement vers ce qui est valorisé et donc valorisant. Le corps des *top models*, en ce sens, n'est pas plus matériel que l'âme, note Baudrillard. Il n'est qu'un support privilégié pour l'objectivation de signes. Il définit une beauté toute fonctionnelle, qui est dans la ligne bien plus que dans le charme ou l'expression – les *top models* sont des femmes photographiées comme des voitures ! Et à ce compte, même la relation à soi peut être consommée à travers des signes. A lire la presse féminine, ainsi, on est belle d'abord pour soi et cela consiste surtout en une hygiène de vie, l'acquisition d'un style, différents soins et pas mal de dépenses. La considération des personnes à qui on veut plaire et à qui l'on plait effectivement, en quoi et pourquoi, devient dès lors très secondaire. Il n'y a plus à s'inquiéter de savoir si les efforts que l'on fait pour plaire plaisent effectivement. Les traits propres, la grâce singulière s'effaçant, la beauté personnelle perd cette connotation élitiste et romantique de génialité corporelle ou de reflet de l'âme pour s'inscrire dans un code. A l'instar des sociétés traditionnelles, note Jean Baudrillard, où tatouages, incisions et déformations tendent à masquer totalement les corps - ne faudrait-il pas envisager sous ce jour les étonnantes modes récentes du piercing et des tatouages ?

Les vacances, de même, pourront être réduites à quelques valeurs simples, achetables sur dépliant : le soleil, la mer, la photo d'un coucher de soleil, etc. Chez les 18-24 ans, le premier critère de choix touristique serait ainsi désormais l'intérêt que les différents lieux possèdent à être postés sur Instagram. Des catégories de perception réduites à des signes globaux, immédiats, qui évitent tout travail d'analyse et qui signifient immédiatement des valeurs, dont le bonheur lui-même. Nos mots, nos expressions se chargent ainsi de connotations d'appartenance et remplissent une fonction de connivence et de reconnaissance bien plus que d'échange -

---

<sup>69</sup> *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Tel Gallimard, 1972.

<sup>70</sup> Paris, Gallimard, 1970.

circulent alors notamment des mots anglais qu'on saurait parfois à peine traduire mais qui sont comme autant de mots de passe.

*La magie de notre monde quotidien.*

De nombreux prolongements pourraient être trouvés aux analyses un peu rapides de Baudrillard. On ne peut que remarquer ainsi qu'à une époque où l'on déplore couramment "la perte des valeurs" et la généralisation du mercantilisme, Baudrillard nous invite à considérer que les "grandes" valeurs morales, politiques ou religieuses qui tendent à perdre leur éclat sont surtout celles qui, exceptionnelles, en appellent à quelque génialité individuelle, tandis que se constitue, tournée vers notre image et la poursuite de notre bonheur, une sphère de petites valeurs quotidiennes d'autant plus communes et prosaïques (un « look » acquis à travers un style de vêtements, une coupe de cheveux) qu'elles sont facilement monnayables. *L'argent représente en effet la valeur la plus systématique et la plus universelle, capable de se substituer à toutes les autres.*

\*

Au total, une demande massive d'originalité et de différenciation s'investit dans des marques et des modes passagères. La plupart de ceux qui suivent les modes vivent cela comme un choix résolument personnel et une différenciation, alors même que les différences individuelles affichées ne marquent que l'obéissance à un code, jusqu'à abolir la personnalité pour lui substituer, à travers des signes distinctifs communs mais vécus comme des attributs identitaires forts, une forme personnelle d'emprunt<sup>71</sup>. Au gré des modes, nous croisons ainsi dans la rue des « êtres sociométriques », dont les habits et parures sont en proie à un recyclage marchand perpétuel mais tenant par ailleurs volontiers des discours agressifs ou ironiques – et totalement stéréotypés – sur « le système ». C'est ainsi qu'avec leur terne costume, beaucoup de cadres moyens paraissent désormais moins soumis aux contraintes marchandes et de mode que les créatifs "bobos", les « alternatifs » ou les rappeurs !

---

<sup>71</sup> J. Baudrillard *De la séduction*, 1979, Paris, Denoël/Gonthier, 1981.

Certains ont pronostiqué à cet égard le grand retour du tribalisme<sup>72</sup>. D'autres ont décrit l'apparition d'un individu consommateur et non plus citoyen, tout entier porté par les discours qui organisent ses propres désirs, choisissant à travers les marques sa propre inscription généalogique, ludique mais toujours révocable. Un individu débarrassé, comme de poids inutiles, de la transcendance incluse dans les liens de parenté ou les rapports de classe<sup>73</sup>. Un individu qui dans son rapport au monde et à lui-même est d'abord un client et que les médias, comme dans un poème de Patrick Bouvet, poursuivent le rêve impossible de saisir "libre" sur leurs écrans (*Client zéro*, 2002<sup>74</sup>).

Néanmoins, il s'agit de comprendre que la consommation, y compris de soi, triomphe justement parce qu'elle n'opprime pas mais trouve son ressort en chacun. Ce ne sont pas les produits qui la créent, car peu importent les signes distinctifs en eux-mêmes finalement. L'important est qu'ils soient signifiants, c'est-à-dire qu'ils marquent des oppositions entre eux. Là est proprement leur *magie*. On répute le consommateur moderne en état de manque perpétuel, condamné à désirer toujours plus qu'il ne peut avoir et toujours insatisfait ainsi. Peut-être participe-t-il plus exactement d'un système de création de valeurs assez excitant car sans cesse et de plus en plus vite renouvelé. Ce qui expliquerait que, quoiqu'on dise de l'aliénation qu'ils provoquent, la consommation et l'appétit pour tout ce qui introduit quelque nouveauté dans nos vies se portent fort bien et sont irrésistibles, quelles que soient les catégories socioprofessionnelles. Le succès mondial d'une firme comme Apple a ainsi été largement porté par nombre de consommateurs s'estimant en marge du « système ».

Le consumérisme est une entreprise collective, souligne le romancier James Graham Ballard, dont l'analyse et la critique du consumérisme sont une constante de l'œuvre (voir par exemple *Que notre règne arrive*, 2006<sup>75</sup>). A travers la consommation, les gens veulent partager et célébrer ce partage. Ils veulent être unis. En faisant les magasins, chacun prend part à une cérémonie collective d'affirmation. La société de consommation est une sorte d'Etat policier mou, estime Ballard. Mais seul le consumérisme peut encore préserver l'unité des sociétés modernes (p. 153 et sq.).

Que les valeurs en viennent à tenir à quelques signes faciles ou purement gratuits mais en tous cas facilement reproductibles, c'est là simplement le destin d'un système d'échange

---

<sup>72</sup> Voir M. Maffesoli *Le temps des tribus*, Paris, Klincksieck, 1988.

<sup>73</sup> Voir D. Quessada *op. cit.*

<sup>74</sup> Paris, Inventaire/Invention, 2002.

<sup>75</sup> trad. fr. Paris, Denoël, 2007.

généralisé, comme le soulignait Marx. Et ce n'est pas en l'occurrence que l'argent mesure toute valeur, c'est qu'il est le médium privilégié de création des valeurs. *Le fétichisme de la marchandise ne repose pas sur quelque effet pervers de l'argent ou du marché mais sur notre aspiration à des systèmes de valeurs. C'est là un phénomène qui n'a rien de magique au sens propre - il ne s'agit pas d'influencer quelques forces occultes - quoique la magie ne s'établisse pas autrement.* Elle repose sur un phénomène de création collective de valeurs.

Parce que tel vin, par exemple, est très réputé, je m'estime fondé à croire que c'est effectivement un très grand vin. Tant de gens le disent que le contraire serait assez incroyable – à tel point que, si je suis déçu en goûtant ce vin, je serais prêt à croire que je ne sais pas l'apprécier. Pourtant, certaines réputations sont sans doute usurpées. Les vins français, ainsi, passent pour être les meilleurs du monde. Cette réputation ne se discutant pas, la France pouvait regarder avec une certaine condescendance les productions d'autres pays. Toutefois, invités à se prononcer à l'aveugle (sans savoir ce qu'ils buvaient) sur la qualité de différents grands crus lors d'un fameux test organisé à Paris en 1976, les experts œnophiles français présents furent incapables de reconnaître les différents crus et donnèrent les meilleures notes à des vins... californiens. Bien sûr, les Français estimèrent que ce test ne prouvait rien mais la haute réputation des vins français fut sérieusement ébranlée. Ebranlée mais non pas ruinée. Alors que le test invitait à se demander si tout le système d'appréciation et de classification des vins n'était pas largement factice, les vins français conservèrent pourtant leur réputation. Il fallut seulement reconnaître la qualité d'autres crus à côté d'eux. Lorsqu'une réputation est installée, largement partagée, nous sommes toujours tentés d'y croire et de la défendre. Nous avons besoin de valeurs ! Qu'importe qu'elles puissent être fallacieuses. Mieux vaut cela qu'un monde instable, sans cesse mis en question. *La pensée magique est cette orientation même, qu'elle explique les choses par l'intervention de forces occultes, le génie d'un créateur ou par tout autre effet, y compris des causes tout à fait rationnelles. Peu importe car elle n'est pas dans ces modes particuliers d'explication mais dans les valeurs qu'elle établit et rend indiscutables.*

Acheter la marque d'un grand couturier, c'est participer d'un système de valeurs communes, s'inscrire dans un ordre et acquérir une certitude sociale. Le monde est lisse ainsi : rien ne vaut que parce qu'on en parle et rien ne vaut que ce qu'on en dit. Ainsi se construit en certitude un système de valeurs qui permet d'agir le monde, c'est-à-dire de le créer. La qualité distinctive de l'homme n'est pas de vivre dans un monde matériel mais de vivre conformément à

un schème signifiant qu'il a lui-même forgé à travers une raison symbolique, signifiante, soutient Marshall Sahlins ; lequel s'oppose ainsi à l'approche selon laquelle les cultures humaines sont élaborées sur la base d'activités pratiques et d'intérêts utilitaires (c'est pourquoi le marxisme est à son avis incapable de comprendre les sociétés traditionnelles). Ce qui est matériel est médiatisé par le symbolique. Il acquiert ainsi une valeur d'échange (*Au cœur des sociétés*, 1976<sup>76</sup>). Toutes les distinctions sociales sont de nos jours mises au service d'une création d'objets, poursuit Marshall Sahlins. Le fétichisme et le totémisme sont les créations les plus raffinées de l'esprit civilisé (p. 268). L'économie produit des sujets pour des objets appropriés autant que le contraire. *Cela revient à dire que la valeur d'échange d'un bien est première et fonde finalement sa valeur d'usage* et cela va à l'encontre tant de l'économie classique que du marxisme.

\*

### **1. 6. 8.**

#### *Magie et marché.*

La science économique postule des consommateurs animés par un comportement rationnel, c'est-à-dire recherchant la maximalisation de l'utilité – la valeur d'usage - qu'ils tirent de ce qu'ils achètent<sup>77</sup>. Le prix de tout bien dépend ainsi de trois choses : 1) du prix des autres biens qui lui sont substituables, 2) du revenu monétaire de l'acheteur et 3) de ses goûts et préférences ; lesquels sont considérés comme donnés et dont on reconnaît juste que, s'ils sont conformes aux goûts de beaucoup d'autres individus, ils sont capables de créer une situation de monopole pour ceux qui proposent un bien à la mode – un bien dont la demande est peu élastique par rapport à d'autres biens substituables et dont le prix peut ainsi considérablement grimper.

Au total, on postule que les utilités individuelles, agrégées à travers le mécanisme du marché, décident pour l'essentiel de la valeur des biens. Or cela est tout à fait "magique" car supposer les consommateurs rationnels signifie trois choses quasiment impossibles : 1) leurs goûts sont réputés cohérents (ils sont capables d'établir un ordre de préférence entre leurs goûts et entre les biens capables de les satisfaire), 2) ils calculent très exactement les coûts

---

<sup>76</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 1980.

<sup>77</sup> Voir par exemple G. J. Stigler *La théorie des prix*, 1966, trad. fr. Paris, Dunod, 1972.

d'acquisition des différents biens et 3) ils prennent toujours des décisions qui maximalisent leur utilité.

A quoi s'ajoute également le postulat que la fonction d'utilité que l'on peut définir en classant les différentes préférences des consommateurs est continue. Gérard Debreu le souligne, sans l'expliciter, dans sa *Theory of value* (1959, chap. 4, 4.6.<sup>78</sup>). La fonction d'utilité aurait autrement peu d'intérêt, écrit-il juste. Par quoi il faut entendre : peu d'intérêt pour la formalisation mathématique car, s'il s'agit de la réalité, que les consommateurs puissent ne marquer aucune préférence pour certains biens ou au contraire des préférences qu'un gouffre sépare est bien entendu fort important.

Certes, ces postulats ne correspondent guère – et même pas du tout ! - à la réalité mais la théorie économique les retient néanmoins et, n'acceptant pas facilement d'en démordre, ne dispose guère d'autres pour les remplacer. Des postulats – là est finalement ce qui leur donne tout leur sens - dont on est bien obligé de conclure que si l'on achète un objet très cher, c'est que celui-ci le vaut bien ! Il est de meilleure qualité, s'il n'a pas forcément une plus grande utilité par rapport à un autre bien substituable. On peut en effet distinguer une conception objective de la valeur, selon laquelle celle-ci, liée notamment à une quantité de travail, existe indépendamment des préférences des acteurs. Ainsi qu'une conception subjective, selon laquelle la valeur dépend de l'utilité ressentie. Mais, dans les deux cas, il s'agit de la valeur d'usage des choses, laquelle est distincte de leur simple valeur d'échange ou de marché et justifie en définitive cette dernière. En termes de salaires, ainsi, les mieux payés sont au bout du compte les plus compétents et les plus utiles.

Le monde va donc très bien comme il est et les prix établis sur un marché le rappellent à tous, puisqu'ils sanctionnent une valeur et ne l'établissent pas. C'est donc que cette valeur existe en soi. A travers leurs calculs d'utilité, les consommateurs la reconnaissent, explique la théorie. Ainsi faudrait-il toujours plus de marché. Il faudrait que rien n'entrave le fonctionnement de ce dernier, qui découvre et consacre les vraies valeurs.

Cependant, une économie administrée peut tout à fait se fonder sur les mêmes principes : en 1855, Napoléon III commanda l'établissement d'une hiérarchie des domaines vinicoles les plus célèbres du Médoc, pour que la valeur marchande des produits obéisse à leur qualité objective. Ainsi fut fixée une valeur différenciée des différents crus et appellations des vins de Bordeaux qui perdure assez largement de nos jours.

---

<sup>78</sup> Yale University Press, 1971.

*La difficulté, en l'occurrence, est d'admettre qu'un marché ne révèle pas plus qu'il ne dissimule des valeurs qui existeraient en soi (la valeur d'échange ne cache pas plus qu'elle ne suit une valeur d'usage qui serait la valeur réelle du bien) mais permet simplement leur formation.* Par rapport à une économie marchande administrée où les prix seraient fixés de manière réglementaire, le jeu du marché ne permet donc pas une meilleure reconnaissance de la valeur intrinsèque des choses. Il autorise plus précisément une destruction et une formation beaucoup plus rapide et renouvelée de valeurs. Il introduit un désordre dont l'effet le plus immédiat est d'offrir des opportunités de profit à un plus grand nombre d'acteurs. En ce sens, il est juste de poser que l'idéal d'un marché est une mise en concurrence parfaite des offres. Toutefois, il est à la fois illusoire et inutile d'attendre que cette concurrence soit parfaite, fondée sur le fait que tout acheteur soit à même de connaître et d'apprécier les différentes offres de manière parfaitement transparente et de leur donner un prix d'équilibre exprimant strictement leur utilité réelle. Un marché n'est pas un tribunal. Il n'a pas à être juste ! Sa fonction est de fixer des prix et non d'établir des vérités. Pourtant, dès ses débuts, la science économique s'est largement construite sur le refus d'un tel constat.

Dans ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776<sup>79</sup>), Adam Smith distingue la « valeur en usage » ou l'utilité d'un bien, de sa « valeur en échange », ce que la possession de ce bien permet d'acheter et il note que ces deux valeurs sont souvent inverses l'une par rapport à l'autre : l'eau, indispensable, ne permet rien d'acheter, à la différence du diamant (I, chap. IV). Mais Smith n'en démord pas : la valeur représente la capacité à acheter le travail d'autrui. Le travail est donc la mesure de toute valeur.

En étant pleinement convaincu, l'industriel philanthrope Robert Owen créa en 1832 une banque où l'on pouvait échanger des bons de travail : l'Equitable Banque d'échange<sup>80</sup> (elle ferma deux ans plus tard mais les systèmes d'échange de temps de travail se sont multipliés dans de nombreux pays et existent toujours, comme les Systèmes d'échange locaux en France).

Ce qui est cher demande beaucoup de travail ; lequel est le prix réel des marchandises. L'argent n'en représente que le prix nominal – bien que ce soit lui qui conditionne largement l'achat, note Smith (chap. V). Le prix réel d'un bien dépend ainsi du travail nécessaire à le produire et le prix de marché, lui, de l'offre et de la demande. Les deux tendent à se rejoindre à

---

<sup>79</sup> trad. fr. en 2 volumes, Paris, GF Flammarion, 1991.

<sup>80</sup> Voir M. Beer *A History of British Socialism*, London, Allen & Unwin, 1948.

long terme, affirme Smith, car il y a une « vraie » demande, celle de tous ceux qui sont effectivement prêts à payer le bien à son prix réel.

Mais voilà que survient une période de deuil national : le profit de ceux qui vendent du drap noir augmente mais pas les salaires de ceux qui l'ont produit. En même temps, le prix des draps d'autres couleurs baisse et les salaires de ceux qui les produisent, admet Smith (chap. VII). Ainsi, la valeur du travail, que représente le salaire, dépend finalement du prix de marché ! Il y a là une contradiction que Smith n'a pas vue, noteront Samuel Ricardo (*Lettre à James Mill*, 2 décembre 1816<sup>81</sup>) et Karl Marx, qui en tirera sa théorie de la survaleur. Mais c'est que si les prix de marché « gravitent » autour de leur prix naturel, selon Smith, les circonstances font que les prix de marché peuvent durablement rester bien plus élevés : tant que l'offre ne suffit pas à répondre à la demande, tant que les vendeurs gardent secret le niveau de leurs profits ou bénéficient de secrets de fabrique, tant qu'ils profitent de quelque rente, comme la qualité des terres et de l'ensoleillement pour les vins de France par rapport à ceux que l'on pourrait produire en Ecosse, tant qu'existent des monopoles ou tant qu'existent des privilèges corporatifs, etc. Et Smith de désigner ainsi comme anormales les conditions les plus courantes des marchés ! Face auxquelles, pour rétablir la justesse des prix, il faudrait une concurrence réelle et pour cela – ce que Smith ne dit pas mais ce qu'il est assez inévitable de déduire – une surveillance étroite et policière du marché pour assurer son bon fonctionnement, très loin du « laisser faire » libéral. *Adam Smith, ce grand pourfendeur des bâtisseurs de systèmes philosophiques, a fondé toute la réflexion économique sur un état de marché concurrentiel presque totalement utopique !*

Pourquoi, cependant, un tel refus de considérer la réalité, chez Smith comme, après lui, l'économie classique en large partie ? Ferdinando Galiani en fournit sans doute une première réponse dès son *Traité de la monnaie* (1751<sup>82</sup>) : le désir de faire science ! Et donc de parvenir, comme dans les sciences physiques, à calculer et à formaliser à partir de quelques principes simples, généraux et constants. Ainsi, ce que Smith tentera de justifier, Galiani le posait simplement : il y a une valeur intrinsèque des choses, affirme-t-il, que traduit leur prix normal ou permanent (le prix naturel de Smith). A long terme, la valeur intrinsèque des biens s'impose par le jeu des échanges. C'est ainsi ! A partir de quoi, Galiani affiche son mépris pour l'obscurantisme de ceux – les ignorants - qui défendent l'idée « commune et peu éclairée » selon

---

<sup>81</sup> *Works & Correspondence*, Cambridge University Press, 1952, vol. VII.

<sup>82</sup> trad. fr. Paris, Economica, 2005.

laquelle les prix pourraient contenir une large part d'arbitraire (I, chap. II). Il y a une force de gravité morale, assure Galiani, faisant qu'il n'y a pas d'accident dans la nature qui puisse porter les choses à une extrémité infinie. La justice et l'égalité finissent donc toujours par l'emporter. Nous sommes en pleine magie ! La « science » - économique en l'occurrence – sert moins ici à comprendre des phénomènes qu'à fixer des valeurs sociales.

Un marché fonctionnant sous des conditions optimales de concurrence serait-il encore un marché ? Si chaque consommateur était à même d'estimer exactement l'utilité de différents biens, le marché ne serait plus nécessaire, sinon comme simple lieu d'approvisionnement. Les prix seraient comme incorporés dans les biens et ils exprimeraient la demande exacte pour ces biens. Ils ne varieraient qu'en fonction de leur disponibilité, donc des aléas de leur production. Beaucoup d'ailleurs estiment que c'est effectivement ainsi que fonctionnent les marchés – au moins pour l'essentiel. De sorte qu'ils tiennent pour influences négligeables celles que sont à même d'exercer l'afflux ou la restriction des disponibilités monétaires, les phénomènes de marketing, comme ceux d'anticipation et de spéculation. Que les prix de certains biens augmentent, on considérera immédiatement que le phénomène tient essentiellement à une insuffisance des offres. Qu'on construise des logements ainsi et les prix immobiliers reviendront à leur équilibre naturel. Malheureusement, les choses sont rarement aussi simples. Tout dépend en fait du prix auquel les nouvelles unités seront proposées. Les prix ne baisseront que si des producteurs adoptent la stratégie de restreindre leurs marges pour gagner sur les volumes (ce pour quoi une subvention incitative de la part de la puissance publique est souvent nécessaire).

Malgré tout, ce sera l'un des principaux dogmes de l'économie classique : sauf pour les rares producteurs et vendeurs bénéficiant d'une rente de biens très utiles et rares, la valeur d'échange, sur un marché parfaitement concurrentiel, tend à être égale à la valeur d'usage, l'utilité des biens étant finalement équivalente au travail qu'ils incorporent et le prix de vente ainsi au coût de revient sans autre marge de profit. Si l'on donnait valeur égale pour valeur égale, le marché ne créerait aucune richesse individuelle, notait ainsi Condillac (*Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, 1776<sup>83</sup>). Et c'est ainsi – en invoquant une concurrence parfaite et illusoire - qu'on ignore complètement les effets des rapports de force entre acheteurs et vendeurs à l'origine de la formation des prix de marché !, commente Marx à propos de cette conclusion de Condillac (*Le Capital I*, 1, chap. IV).

*Pour que les opportunités de profit puissent être multipliées, il faut que l'offre et la demande des biens ne soient pas équivalentes. Il faut que la demande excède l'offre ou, mieux, que l'offre crée sa propre demande. L'intérêt d'un marché est ainsi précisément de permettre que les offres ne soient pas égales et concurrentes aux yeux des acheteurs. Dès lors, lui fixer pour idéal quelque situation de concurrence parfaite n'a de sens que si l'on suppose qu'un marché consacre simplement des valeurs en soi et ne les forme pas ; des valeurs dont chacun, à part soi mais exactement comme tous les autres, serait capable de fixer le juste prix. On veut alors que sa valeur soit inscrite dans le bien lui-même, tenant à ses qualités intrinsèques que le marché se borne à enregistrer, comme s'il était finalement inutile. On croit que son prix est la manifestation concrète de la valeur d'une chose, se moquait Vilfredo Pareto. Après les incarnations de Bouddha, les incarnations de la Valeur ! (*Manuel d'économie politique*, 1906, p. 242, note 1<sup>84</sup>). Et Pareto de douter de la compétence de tout économiste cherchant *la* cause de la valeur d'une chose (p. 246).*

De nos jours, pourtant, sur les marchés d'actions, la notion de "valeur fondamentale" est encore largement reçue : chaque action cotée aurait une valeur intrinsèque dépendant des caractères réels de l'entreprise (rentabilité, parts de marché, etc.) et de son environnement (taux d'intérêts, prix des matières premières, etc.). Etant donné que l'on admet également que les marchés financiers sont efficients, c'est-à-dire que le prix des actifs boursiers reflète en permanence toute l'information pertinente disponible, la pensée financière n'a rien d'autre à faire qu'à expliquer, dans ces conditions, les écarts constatés entre valeur fondamentale et prix de marché réel quand ces deux éléments divergent – quitte à invoquer l'incertitude généralisée auquel est soumis le monde, quand ils divergent par trop fortement lors des crises boursières...<sup>85</sup>

Pourtant, comme le notait déjà Turgot, il est tout simplement impossible de fixer la valeur d'un bien indépendamment de son prix – de fixer précisément la valeur fondamentale d'une entreprise, ainsi, différente du prix de marché de ses actions. On peut certes estimer que telle action vendue aujourd'hui 1 € vaut en fait beaucoup plus. Mais qu'est-ce que cela veut réellement dire, si l'on ne peut réellement la vendre que pour 1 € ? On peut garder l'action plutôt que la vendre, en spéculant sur sa valeur future. Cela ne lui donne pas davantage de valeur réelle ! On peut seulement exprimer une valeur en une autre, comme on ne peut traduire les mots

---

<sup>83</sup> Roma, Ed. Bizzari, 1968.

<sup>84</sup> trad. fr. Paris, Giard & Brière, 1909.

d'une langue qu'avec ceux d'une autre, souligne Turgot. Il n'y a pas une langue où les mots auraient leur vrai sens. L'échange fonde donc toute valeur et chacun des termes de l'échange est également la mesure de la valeur de l'autre terme (*Valeurs et monnaies*, 1769<sup>86</sup>). Par-là, on l'a généralement noté, Turgot s'oppose aux économistes physiocrates. Mais Turgot admet comme ces derniers que toute richesse, en définitive, est issue de l'exploitation de la terre. Il distingue néanmoins valeur et richesse et c'est là sans doute une idée qui, de nos jours encore, ne va pas de soi, tant nous sommes enclins à considérer qu'un marché ne crée rien mais organise seulement la rencontre de demandes et d'offres autour de ce qui a une valeur propre ou une utilité intrinsèque, indépendamment de lui. Exactement comme l'on admet couramment que nous devons avoir une expérience identique de ce que désignent les mots que nous employons pour que le langage ait un sens et nos mots une valeur d'échange.

Il faudra attendre Keynes pour que soient à nouveau identifiés prix et valeur (*Théorie générale*, 1936<sup>87</sup>). Pour l'économie classique, la monnaie n'était qu'une unité de compte, comme l'exprime la loi de Say : les produits s'échangent contre des produits. Ils se servent mutuellement de débouchés. Et le prix de marché tend simplement à égaliser le coût de production marginale du bien et son utilité marginale. Il indique, en d'autres termes, jusqu'où il est encore profitable de produire compte tenu de l'utilité demandée d'un bien. Dans le niveau général des prix, Keynes introduit lui l'impact de la quantité de monnaie en circulation. Mais ceci est une autre histoire...

Pour Turgot, il est donc impossible de définir la valeur d'échange d'un bien à partir de son utilité ou de sa rareté mais seulement par l'échange lui-même (*Lettre à Hume*, 25 mars 1767). C'était là une idée énoncée à l'aube des sciences économiques dont on aura singulièrement négligé la portée. Car si l'échange seul fonde les valeurs marchandes, il faut admettre que le commerce crée effectivement de la richesse, puisqu'il donne positivement leur valeur aux choses. De fait, deux phénomènes en témoignent directement : 1) la valeur marchande d'un bien ne suit pas forcément son utilité relative et peut même s'en écarter de beaucoup, c'est ce que l'on nomme le paradoxe de la valeur ; 2) le jeu des marchés ne crée pas seulement des valeurs mais les remplace aussi bien, de sorte que ce qui paraissait hors de prix hier peut ne plus rien valoir aujourd'hui.

\*

---

<sup>85</sup> Voir J. Quiggin *Economie zombie*, 2012, trad. fr. Paris, Ed. Saint-Simon, 2012, chap. II.

<sup>86</sup> *Formation et distribution des richesses*, Paris, GF Flammarion, 1997.

<sup>87</sup> trad. fr. Paris, Payot, 1969.

*Le paradoxe de la valeur.*

L'eau est indispensable. Elle est pourtant beaucoup moins chère que les diamants, dont l'usage de parure est largement superflu par rapport à nos besoins vitaux. La valeur d'usage de l'un et l'autre bien est ici sans commune mesure avec leur valeur d'échange. C'est là un paradoxe pour la théorie économique classique de formation des prix, puisque la valeur monétaire en l'occurrence ne correspond pas du tout à une maximisation de l'utilité.

Pour s'arranger du paradoxe, on en fit d'abord l'exception qui, par sa singularité, confirme la règle générale. Si on pouvait fabriquer pour un franc des diamants qui en valent actuellement mille chacun, ils disparaîtraient car on en a peu l'usage. Une baisse énorme de leur prix en anéantirait la demande, note Augustin Cournot (*Principes de la théorie des richesses*, 1863, I, chap. VI<sup>88</sup>), qui explique le niveau des prix, comme nous l'avons vu, par la disponibilité des offres. Mais il est peu d'objets dans ce cas, ajoute-t-il. Comme pour rassurer !

Ensuite, l'école autrichienne répondit qu'il faut prendre en considération non pas l'utilité totale des deux biens mais leur utilité marginale. Où l'eau est abondante et parce qu'elle est abondante, son prix est peu élevé parce qu'il est loisible d'en consommer jusqu'à ce que l'utilité d'une unité d'eau supplémentaire, marginale, soit très faible. La demande d'eau est plus que satisfaite sans rencontrer de pénurie. Les diamants, eux, sont très rares (nous avons toujours affaire à la même explication par le niveau de l'offre). De sorte qu'il faut déboursier d'emblée une somme importante pour en acquérir même une seule unité<sup>89</sup>. Il n'y a pas de sens à parler de la valeur d'usage de l'eau, souligne en ce sens Vilfredo Pareto. Il faut parler de son « ophélimité », c'est-à-dire de l'utilité d'une certaine quantité d'eau venant s'ajouter à une quantité déjà consommée (l'ophélimité représente l'utilité d'une quantité supplémentaire d'une chose).

Bien qu'enseignées comme des évidences, de telles explications sont très fragiles<sup>90</sup>. En fait, elles n'expliquent rien du tout ! Parce que les critères d'abondance et de rareté ne peuvent au mieux qu'expliquer les différences de prix de biens dont l'utilité est strictement comparable – ils permettent ainsi de comprendre que l'eau soit chère ici et bon marché là en fonction de sa

---

<sup>88</sup> Paris, Hachette, 1863.

<sup>89</sup> Voir par exemple G. Lipsey & P. O. Steiner *Analyse économique I*, 1966 & 1975, trad. fr. Paris, Cujas, 1985, p. 151 et sq.

<sup>90</sup> On en trouve une réfutation in P. Fabra *L'anticapitalisme*, Paris, Flammarion, 1979, p. 306 et sq.

disponibilité. On a voulu fonder la valeur des biens sur le travail que leur production incorpore, expliquait déjà Auguste Walras. Mais le travail lui-même n'est pas sans valeur (il coûte quelque chose). Il a déjà une valeur d'échange. Faut-il donc ne retenir que l'utilité ? Mais pourquoi alors le plus superflu est-il souvent le plus cher ? Pourquoi un magistrat intègre et éclairé est-il bien moins rémunéré qu'un danseur ? demande Walras. Un bien peut voir son prix grimper ou baisser sans que son utilité varie. L'utilité est certainement une condition pour qu'un bien ait une valeur d'échange mais elle ne donne pas la cause de cette valeur, conclut Walras, qui ne retient finalement que la rareté, le niveau de l'offre encore une fois (*Mémoire sur l'origine de la valeur d'échange*, 1849<sup>91</sup>).

Mais il faut aller plus loin et remarquer que les utilités propres des diamants et de l'eau ne sont pas comparables. En fait d'utilité, un diamant paraît n'en avoir pratiquement aucune, sinon qu'il est beau et qu'il permet de témoigner de sa richesse, de l'estime ou de l'amour que l'on porte à qui on l'offre, etc. Bref, un diamant est surtout utile en ce qu'il paraît précieux. *Il nous est utile précisément en ce qu'il est cher*. A rebours de ce que prévoit l'économie classique, nous avons ici une courbe de demande qui augmente avec le prix d'un bien (on nomme de tels biens des « biens de Giffen »). L'utilité d'un diamant se tire essentiellement de sa cherté, ce n'est donc pas son utilité qui le rend cher. Et sa rareté peut seulement le rendre encore (marginale) plus cher. On assimile un tel phénomène aux effets de mode ou d'entraînement, ou encore à "l'effet Veblen" de consommation somptuaire, phénomènes avec lesquels la demande augmente avec la rareté de l'offre, tandis que selon l'explication classique, le prix augmente avec la rareté d'un bien, face à une demande stable ou croissante.

Dans le cas présent, l'utilité est fonction de la demande et non le contraire<sup>92</sup>. Mais, loin de ne représenter que quelques effets bizarres, un tel phénomène frappe tout bien qui fait l'objet d'une spéculation et ce qui nous abuse en l'occurrence est le terme "utilité", porteur d'une valeur pratique alors que l'utilité prêtée à un bien sur un marché ne marque finalement rien d'autre que l'envie que l'on peut avoir de le posséder. Ainsi, ce n'est peut-être pas à bon droit qu'on voit dans les phénomènes spéculatifs autant d'anomalies dans le fonctionnement des marchés. Permettre la spéculation est finalement la raison d'être de tout marché. *Parce que ce qui définit la valeur d'échange d'un bien est seulement le fait que son prix peut s'accroître ! Ce*

---

<sup>91</sup> in *De la nature de la richesse et de l'origine de la valeur*, Paris, Alcan, 1938.

*qui force à admettre, à rebours de ce que la science économique enseigne, que la demande suit les prix.*

Entre 1997 et 2007, les prix de l'immobilier ont cru de 139% en France, de 171% aux USA, de 189% en Espagne et de 211% au Royaume-Uni ; soutenus par un crédit facile, à taux assez bas – un crédit d'autant plus facile que porté par la hausse de la valeur des biens immobiliers qu'il permettait d'acheter et qui, en retour, le garantissaient. Tant que la hausse continuait, donc, tout allait bien. C'est ainsi qu'apparurent aux Etats-Unis les crédits dit « *subprime* » qui seront à la source de la crise financière mondiale de 2008. Des crédits risqués puisqu'accordés à des emprunteurs dont on savait qu'ils n'auraient guère les moyens d'honorer leur dette si les taux d'intérêt augmentaient (les emprunts étaient majoritairement à taux variables et faisaient l'objet également de soutiens publics) ou si le marché immobilier se retournait. Des crédits risqués mais, par là-même, très rémunérateurs pour les prêteurs, capables d'imposer des conditions d'emprunt élevées à une population presque insolvable et donc très demandés par les investisseurs qui, la crise survenue, incrimineront la complexité des montages financiers (titrisation) à travers lesquels ces crédits pouvaient leur être cédés par les banques, comme si cette complexité les avait égarés.

Rétrospectivement, tout le système paraît avoir reposé sur la croyance en une hausse continue et certaine du marché immobilier et l'on est conduit à se demander comment des investisseurs ont pu définir leur stratégie sur la base d'une croyance aussi évidemment fragile ? Mais en fait il ne s'agissait en l'occurrence ni de croyance ni de réflexion. Dès lors que les crédits *subprime* offraient des rendements parmi les plus rémunérateurs du marché, il devenait impossible de ne pas en acquérir. Des gérants de fonds n'ayant pas voulu s'y résoudre auraient perdu leurs clients (lesquels les accusèrent ensuite et les banques avec eux de les avoir spoliés). *Dans le monde magique de la valeur, l'intelligence ne garantit rien – elle ne vaut rien ! L'opinion qui l'emporte est celle qui convient la mieux à tous*<sup>93</sup>.

Malheureusement, parce que le terme « spéculation » est couramment associé à des épisodes d'euphorie boursière ou immobilière, la formule paraîtra outrancière. Mais si l'on entend simplement par spéculation le fait que l'augmentation du prix de vente d'un bien qui peut

---

<sup>92</sup> Voir H. Leibenstein *Bandwagon, Snob, and Veblen Effect in the Theory of consumers' demand*, 1950 in W. Breit & H. Hochmann (ed) *Readings in Microeconomics*, New York, Rinehart & Winston Inc., 1971.

<sup>93</sup> Voir A. Orléan *De l'euphorie à la panique* in P. Askenazy & D. Cohen (dir) *Seize nouvelles questions d'économie contemporaine*, Paris, A. Michel, 2010.

être revendu ne fait pas baisser sa demande mais peut même l'accroître<sup>94</sup>, la spéculation représente la position optimale de tout vendeur sur un marché. Ce que tout vendeur doit rechercher et ce que seul un marché permet, par opposition à une fixation administrative des prix, par exemple. Un marché crée ainsi de la valeur essentiellement par des phénomènes d'accaparement de la demande. *La situation de monopole – pour un vendeur ou un acheteur – est l'aboutissement logique de la logique de marché, loin d'en représenter la négation.* Certes, un marché peut également obliger les vendeurs à baisser leurs prix, si une concurrence entre eux est créée. Mais si le but des vendeurs est le profit, la spéculation représente pour eux la situation idéale, qu'ils seront forcément tentés d'atteindre par tous les moyens - au sens étymologique, spéculer c'est observer (*speculari* en latin) de manière intéressée, espionner.

Joseph Schumpeter souligne qu'un marché autorise d'abord l'acquisition d'une situation de monopole. Mais il limite cette situation au cas de figure de l'introduction par un unique acteur d'une innovation, bénéficiant ainsi d'une rente de situation avant de la perdre avec l'apparition d'autres innovations (*Capitalisme, socialisme et démocratie*, 1942<sup>95</sup>).

En quoi il paraît bien naïf d'attendre que, de lui-même, un marché soit vertueux : il ne fait jamais qu'entériner des positions de force. Tandis que la meilleure manière de réguler un marché n'est pas tant de lui fixer des barrières ou d'encadrer la formation des prix – cela peut favoriser encore la formation de nouvelles rentes – que d'y introduire plus de concurrence. Une dimension qu'en France les partis de gauche n'ont jamais comprise !

Lénine, pourtant, identifiait impérialisme et monopole et jugeait qu'avec le socialisme seulement, ce que la concurrence a de plus positif (l'esprit d'entreprise, l'énergie, les initiatives hardies) pourrait se manifester de manière massive<sup>96</sup>.

Au total, il faudrait se convaincre que l'idée même d'une valeur d'usage n'est qu'un effet du système de la valeur d'échange, un concept produit par lui, où il s'accomplit et qui se prolonge dans l'idée d'un travail "utile" de production. Au total, conclut Jean Baudrillard, *il faut bien conclure qu'avec son "fétichisme du travail" et sa dénonciation de la valeur d'échange au nom de la valeur d'usage, le marxisme participe finalement tout entier de ce système et n'est*

---

<sup>94</sup> Tandis que l'offre de ce bien n'est pas elle-même significativement réduite, comme lors d'une pénurie – autre cas de figure où la demande suit l'augmentation du prix et dans le cadre duquel des phénomènes spéculatifs peuvent apparaître.

<sup>95</sup> trad. fr. Paris, Payot, 1983.

<sup>96</sup> Cité in G. Labica (dir) *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982, p. 217.

qu'une idéologie secrétée par lui (*Le miroir de la production*, 1985<sup>97</sup>). Ce point, extrêmement intéressant, mérite quelques commentaires.

\*

Walter Benjamin voudra croire que la reproduction mécanisée des œuvres d'art à l'âge moderne condamnait l'art bourgeois, puisqu'en rendant les œuvres largement accessibles elle en abaissait la valeur d'échange (*L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, 1936<sup>98</sup>). Il crut que cela fournissait une arme appropriée pour le combat révolutionnaire et pensa que son texte ne pouvait trouver meilleur accueil qu'à Moscou. Il fut vite déçu, ayant négligé quel fétichisme est à même d'être attaché à... la valeur de l'art. Ainsi s'attira-t-il également les foudres d'Adorno, pour lequel l'art seul pouvait encore s'opposer au processus général de réification industrielle et marchande (*Lettre du 18 mars 1936*<sup>99</sup>). Il est rare que les intellectuels entendent grand-chose à l'économie et la candeur de W. Benjamin était en l'occurrence désarmante. Comment pouvait-il ne pas réaliser que loin de pouvoir leur complaire, sa suggestion heurtait les marxistes de front !

Bien plus lucide que Benjamin, Adorno voit bien que la reproduction mécanisée de l'art peut conduire à sa liquidation, comme l'annonçait Karel Teige. Ce qu'il ne peut accepter. Et, pour l'éviter, Adorno plaide pour un art de plus en plus technique (d'où son goût pour le sérialisme viennois), qui échappera au goût du public. Les prolétaires, juge-t-il, n'ont d'autres valeurs que bourgeoises. Le public ne doit plus accéder à l'art véritable ! Et Adorno de rejeter à ce titre même le théâtre brechtien. De toute façon, écrit-il, dans la société communiste, le travail sera organisé de telle façon que les hommes ne seront plus fatigués ni abrutis au point d'avoir besoin de distraction. En abaissant leur valeur d'échange, Benjamin pensait que la reproduction des œuvres allait empêcher leur fétichisation. Adorno ne veut plus que l'art soit soumis à l'échange ! Les artistes seront donc fonctionnaires. Une vision qui peut paraître assez monstrueuse dans sa morgue élitiste mais qui deviendra une ligne de conduite largement partagée par l'académisme culturel, particulièrement en France.

---

<sup>97</sup> Paris, Galilée, 1985.

<sup>98</sup> trad. fr. Paris, Allia, 2003.

<sup>99</sup> in W. Benjamin *Ecrits français*, Paris, Gallimard, 2003 & Adorno *Sur Walter Benjamin*, trad. fr. Paris, Allia, 1999.

\*

Analysant minutieusement le fonctionnement des marchés et la formation des profits, Marx fut certainement l'un des économistes les plus intellectuellement exigeants et clairvoyants. A ce point que l'on puisse comprendre son agacement constant le poussant à traiter ses collègues de malhonnêtes ou d'imbéciles !<sup>100</sup> Cependant, Marx n'en démordra jamais : les choses ont une valeur réelle, une valeur en soi, qui tient au travail qu'elles incorporent. Il faut que les produits du travail perdent leur statut de marchandises. On ne devrait plus avoir besoin de mesurer une valeur d'échange, écrit Engels dans l'*Anti-Dühring* (1878 & 1894, III<sup>e</sup> Partie, chap. IV<sup>101</sup>).

Or le travail a lui-même une valeur (que matérialise notamment le salaire). Et ne pas le payer à sa valeur réelle est la source d'une survaleur et de tout profit. Le capitaliste qui s'enrichit est donc un exploiteur. Il profite en ceci de la magie des échanges, du caractère fétichiste de la marchandise qui nous fait croire que celle-ci vaut bien plus que le travail qui a coûté pour la créer.

Maintenant, supprimons toute référence à une valeur en soi des choses pour admettre que son prix seul, tel qu'établi dans l'échange, fait la valeur d'un bien, comme pouvaient le soutenir en son temps des économistes « mercantilistes » comme Marx les appelle (en citant notamment Frédéric Bastiat parmi eux) et comme le suggérait Turgot, nous l'avons vu. Alors la théorie marxienne n'en devient pas fausse mais incomplète. Tandis qu'elle perd assez largement sa dimension politique. Parce qu'il se fonde sur une spoliation, en effet, le profit est – c'est la clé de tout le marxisme - la rançon d'une exploitation des travailleurs. Il est injuste et il doit être combattu pour être redistribué à ceux sur la spoliation desquels il a été constitué.

En revanche, si rien n'a de réelle valeur que dans l'échange, on peut tout à fait reconnaître que le profit est lié à une exploitation des travailleurs ou à quelque effet magique de marché ou encore à la quantité de monnaie en circulation (ce que Marx rejette) ou à la qualité des commerçants. *Mais il devient assez illusoire d'attendre une révolution !* Le monde humain

---

<sup>100</sup> Voir par exemple sa réfutation de la théorie de la reproduction de Destutt de Tracy (*Le Capital II*, 1885, trad. fr. Paris, Ed. Sociales, 1977, chap. XX).

n'a de lui-même rien de moral. Les valeurs se forment dans les rapports des individus et profite de leurs inégalités. Cela n'est pas juste mais cela n'est pas injuste non plus. Le capitaliste peut exploiter le travail. Mais, en même temps, il permet au travail d'avoir une valeur réelle et d'être rémunéré. Bien entendu, par rapport à son salaire, le profit du capitaliste ou du marchand – lequel n'existe tout simplement pas comme créateur de valeur dans l'économie aussi bien classique que marxiste - peut être tel que le travailleur se sente lésé. Mais ce n'est pas son employeur ou le marchand qui fixent seuls la valeur d'échange mais ceux qui achètent ou n'achètent pas son bien, dont les travailleurs exploités. Le travail, bien entendu, n'est pas absent de cette valeur mais il est loin de la déterminer seul et c'est pourquoi l'eau vaut bien moins que le diamant et qu'une infirmière est considérablement moins payée qu'une présentatrice télé qui se borne à annoncer la météo. Le travail n'est pas tant exploité qu'il n'est tributaire de la formation toute magique – une « mystification », selon Marx (*Le Capital III*, 1894, chap. I<sup>102</sup>) – des valeurs sociales et des prix.

Par ailleurs, si un bien tire une grande partie de sa valeur d'un effet « magique » de marché, alors le travail peut aussi bien être surpayé, ce dont les travailleurs peuvent bénéficier sous forme d'augmentations de salaires ou de baisse de leur productivité. Un cas de figure que Marx n'envisage guère en supposant toujours que les travailleurs sont plus nombreux que la demande de travail et qu'on peut les licencier facilement. Sans doute cela correspondait-il aux conditions générales de l'économie capitaliste de son temps (quoique certainement pas dans tous les secteurs ni pour tous les postes) mais cela n'en représente pas moins une limite certaine de sa théorie. Si la valeur réelle d'un bien est uniquement le travail qu'il incorpore, il ne peut y avoir en même temps de travail surpayé et du profit. Il est pourtant de règle qu'en général (mais il y a des exceptions), les entreprises les plus profitables servent les meilleurs salaires moyens.

Chez Marx, la valeur-travail apparaît pratiquement comme un reste de l'éthique puritaine. Elle introduit une sorte de justice immanente et fait de la formation du capital, à partir du profit, un comportement injustifiable - comme un péché ! Cela justifie un engagement politique fort pour le combattre mais cela s'effondre si l'on reconnaît que le prix d'un bien est et n'est que le nom d'un désir. Et qu'il incorpore à ce titre bien d'autres choses que le coût du travail, comme les rêves de vie meilleure, les ambitions de statut social, la distanciation vis-à-vis des autres (luxes), y compris au sens le plus concret (immobilier). C'est pourquoi les révolutions ont généralement lieu en phase de croissance, qui augmente les désirs et les frustrations. Et c'est

---

<sup>101</sup> trad. fr. Paris, Ed. Sociales, 1950.

pourquoi, en général, lors d'une révolution, une classe prend simplement la place d'une autre. C'est qu'il n'y a pas de « survaleur » à redistribuer aux travailleurs mais seulement des rentes à accaparer.

Ceci, le marxisme ira de plus en plus jusqu'à le reconnaître (sans jamais, bien entendu, l'avouer). Avec un Debord ou un Bourdieu, l'accent sera porté presque exclusivement sur la dénonciation du fétichisme de la marchandise et de la magie des représentations sociales – et Bourdieu de dénoncer ainsi le rôle des institutions dans la formation et la conservation de cette magie sociale, allant jusqu'à transformer la langue en un instrument de domination (*Ce que parler veut dire*, 1982<sup>103</sup>). Or, éclipsant par là-même les revendications politiques, cette critique s'intégrera facilement à la société marchande.

Ayant de nombreux suiveurs, occupant des places académiques prestigieuses ou accédant au statut d'icônes contestataires, les néo-marxistes deviendront à leur tour de quasi marchandises ! Ce qui pourra conduire à dénoncer leurs dénonciations comme un simple ressassement moraliste et désenchanté<sup>104</sup> ou même comme un discours bien-pensant mais hypocrite, sans qu'il y ait pourtant de contradiction car, encore une fois, le système marchand est amoral. Il crée des valeurs collectives et les promeut ou les abandonne selon qu'elles plaisent ou non. En quoi, la contestation sociale peut très bien rallier le plus grand nombre – cela semble même être le cas dans nos sociétés depuis les années 60. Mais elle sera alors – comme nous l'avons vu pour les productions culturelles – fétichisée. Et c'est ainsi que des publicitaires pourront – sincèrement – se référer à Debord. Sans l'avoir lu la plupart du temps – dès lors que sa figure contestataire est suffisamment reconnue, qu'est-ce que cela leur apporterait de plus !? En quoi il apparaît que dénoncer le caractère fétiche de la marchandise et la magie du monde social ne permet pas de les réduire. Sans doute parce que cela ne suffit pas pour les comprendre.

\*

*La magie est une spéculation.*

D'après l'économie classique ou néo-classique, les opérateurs qui acquièrent des titres en bourse se déterminent à partir d'une évaluation de la valeur fondamentale d'une action (résultant

---

<sup>102</sup> trad. fr. Paris, Ed. Sociales, 1977.

<sup>103</sup> Paris, Fayard, 1982.

<sup>104</sup> Voir par exemple F. Schiffter *Contre Debord*, Paris, PUF, 2004.

des variations des dividendes futurs escomptés, liées à l'activité des entreprises et aux aléas susceptibles d'affecter la vie économique). Les opérateurs peuvent-ils néanmoins demeurer longtemps acheteurs de titres dont la valeur baisse fortement ? Peuvent-ils ne pas céder à la pression psychologique du marché ? L'histoire boursière montre combien il est difficile d'avoir raison seul contre le marché. Il faut donc reconnaître que les opérateurs se déterminent surtout en fonction d'une évolution attendue des cours des actions, en tenant compte de ce qu'ils pensent que les autres acheteurs vont faire (vendre ou acheter le titre). Ils anticipent la demande dont le titre fera l'objet, tout écart par rapport à l'évolution de cette demande étant susceptible d'occasionner une perte ou un manque à gagner<sup>105</sup>. Selon Keynes, ils tentent ainsi surtout de prévoir la *psychologie* du marché.

Cela se nomme spéculation et cela signifie que, sur un marché, un prix est fixé à travers des mécanismes d'imitation – lesquels ont pourtant été tardivement reconnus<sup>106</sup>. Car ce n'est pas là ce qu'enseigne l'économie classique selon laquelle, nous l'avons vu, l'échange intervient entre des acteurs économiques soucieux de maximiser chacun leur propre utilité et parfaitement indifférents, en ce sens, aux choix des autres acteurs. Pourtant Adam Smith expliquait très bien que la richesse ne représente pas le bien-être, lequel pourrait être satisfait de manière très frugale mais tout ce qui est désiré par ceux dont nous recherchons le regard et que, devinant exactement ce que veut la foule, le spéculateur avisé ne précède la foule que parce qu'il la suit servilement, comme le snob (*Théorie des sentiments moraux*, 1759, II, chap. II<sup>107</sup>).

Un phénomène de spéculation, avons-nous dit, se signale par le fait que la demande pour un bien augmente avec son prix ou au moins ne faiblit pas. Le bien, en d'autres termes, possède un prix plus, voire beaucoup plus, élevé que sa valeur d'usage – ce qui est très difficile à établir objectivement, est-il généralement admis, même rétrospectivement pour les « bulles » spéculatives les plus avérées<sup>108</sup> ; mais ceci peut-être parce que cette valeur d'usage est assez illusoire, ce qui n'est pas dit. Pour des biens pouvant être revendus, comme les biens immobiliers, ce phénomène entretient la spéculation du côté des acheteurs, celle-ci représentant un pari sur ce qu'un marché est prêt à déboursier pour l'acquisition d'un bien en plus de ce que

---

<sup>105</sup> Voir A. Orléan « Les marchés financiers sont-ils rationnels ? » *La Recherche* n° 364, mai 2003, pp. 58-62.

<sup>106</sup> Voir notamment C. P. Kindleberger *Histoire mondiale de la spéculation financière*, 1978, trad. fr. Paris, Valor, 2004 & S. Jones *The economics of conformism*, Oxford, Blackwell, 1984.

<sup>107</sup> trad. fr. Paris, PUF, 2003.

<sup>108</sup> Voir par exemple pour la spéculation sur les tulipes hollandaises au XVII<sup>e</sup> siècle, P. M. Garber « Tulipmania » *Journal of Political Economy*, vol. 97 n°3, 1989, pp. 535-560.

vaut ce bien au moment où le spéculateur l'acquiert. Tout se passe alors comme si l'utilité du bien suivait sa valeur et non le contraire. On comprend dès lors que l'usage même du bien peut, au moment où la spéculation s'enclenche, être très incertain ou inexistant – ainsi des valeurs de la nouvelle économie au tournant de l'an 2000, alors qu'on se ruait pour acquérir les titres de sociétés dont on n'était alors en mesure d'estimer ni la viabilité, ni l'utilité réelle.

En regard, un phénomène de mode est lui caractérisé par le fait que la demande provoque la demande, quel que soit le prix. Les phénomènes de mode ne sont pas spéculatifs au sens où il y aurait à travers eux anticipation quant à une valeur future des biens (qui, démodés, ne vaudront plus rien) mais ils correspondent au désir d'une jouissance immédiate. Les phénomènes de mode et les phénomènes d'anticipation spéculatifs ont ceci de commun qu'en eux l'utilité et même l'usage d'un bien suivent la demande qui se porte sur celui-ci et non le contraire. Dans les deux cas joue un "effet *momentum*" tenant à ce que les acteurs s'en remettent au jugement d'une opinion collective pour décider de leur comportement, ce qui peut être rationnel d'un point de vue individuel (mon information personnelle est insuffisante pour être mise en balance avec les évaluations générales) mais ce qui ne fait bien entendu que renforcer le poids de l'opinion collective.

Ce qui est hors de prix aujourd'hui pourra ne plus rien valoir demain : parce que l'usage de la chose se sera perdu (articles démodés par exemple) ou bien parce que cette chose faisait l'objet d'une demande croissant avec son prix, à travers un phénomène d'anticipation spéculative. Cela n'apparaîtra cependant qu'une fois l'effondrement de son prix constaté. Auparavant, il est fort probable que la plupart des acteurs auront expliqué que la hausse était justifiée au vu de tel ou tel déterminant fondamental. Les krachs financiers n'y peuvent rien, en effet. Aussi dévastateurs soient-ils, ils ne servent guère à prévenir les spéculations ultérieures. C'est qu'il y a là un tour de magie : si tous les acteurs partagent la même attente dans la hausse de prix d'un bien, celle-ci devient momentanément vraie – l'utilité, encore une fois, suit la valeur et n'est alors pas reconnue comme un phénomène de spéculation mais bien comme la manifestation d'une demande d'utilité. C'est un phénomène de rationalité autoréférentielle, expliquent Michel Aglietta & André Orléan (*La monnaie entre violence et confiance*, 2002<sup>109</sup>).

\*

**1. 6. 9.**

Les marchés ne sanctionnent pas seulement la rareté d'un bien. Ils peuvent également la créer par un phénomène de demande guidée par les prix, "l'utilité" du bien étant alors précisément d'être cher ou de paraître pouvoir s'apprécier. Et dans un tel cas de figure, *les marchés ne servent pas à fixer le prix de la satisfaction de désirs individuels. Ils créent plutôt, en même temps que des valeurs, des désirs collectifs. En ce sens, les marchés sont de puissants agents de socialisation. Et ce, d'autant plus que leur fonctionnement est libre et tout à fait déséquilibré, monopolistique, permettant à quelques vendeurs d'imposer leurs offres.*

Pour contrevénir un appétit de consommation jugé excessif, on proposait récemment l'adoption d'un *numerus clausus* concernant l'achat de certains biens durables. Au Moyen Age, on voulait assigner à chaque marchandise un prix juste, légal. Un tel contrôle des prix existe encore de nos jours en bien des pays. Il se fonde sur l'idée que les biens satisfont des besoins réels, répondent à des utilités précises, de sorte que leur prix peut être objectivement ou naturellement fixé. Il y aurait ainsi une demande en soi pour certains biens, indépendamment de toute offre, ce qui paraît discutable.

*Le désir est un phénomène social.*

L'économie sourd du désir et ne dérive pas du besoin, écrit Georges-Hubert de Radkowski. L'homme social est un être sans besoins (*Les jeux du désir*, 1980<sup>110</sup>). Peut-être conviendrait-il mieux de dire qu'en société, l'homme n'a que peu de besoins si pressants, si impératifs qu'il soit capable de désirer seul, spontanément. Le désir de posséder n'est pas un instinct mais une réponse sociale. La relation à autrui donne aux objets leur valeur. En termes de sécurité d'abord, c'est-à-dire de pouvoir ou d'impuissance (comment m'assurer l'accès à l'objet ?). En termes de désir ensuite. Les objets de nos désirs nous sont le plus souvent désignés par des tiers, note ainsi René Girard – même et surtout dans le cas de la passion amoureuse (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961<sup>111</sup>). Notre attirance pour telle personne ou tel objet nous semble spontanée. Nous la croyons dépendre des qualités de la personne ou de l'objet. C'est là une perception toute magique, un mensonge romantique, qui nous fait croire

---

<sup>109</sup> Paris, O. Jacob, 2002. Des mêmes auteurs, voir également *La violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1982.

<sup>110</sup> Paris, PUF, 1980.

<sup>111</sup> Paris, Grasset, 1961.

notre désir unique et original. Car à l'origine de tout désir, il y a le spectacle d'un autre désir, dit R. Girard.

“Tout” désir ? Peut-être pas. Retenons simplement que *chaque désir est à même de receler une part de spéculation, au sens où sont particulièrement portés à nous plaire les objets vis-à-vis desquels nous anticipons que le désir des autres doit être fort.* Mais ceci, plus ou moins confusément car, comme le souligne R. Girard, prendre pleinement conscience de ce phénomène inviterait à reconnaître comme modèles de nos désirs ceux-là mêmes, parmi les autres, que nous haïssons par envie ou par jalousie, et dont l'image se confond pourtant avec la nôtre dans la représentation d'une jouissance. *Telle est la magie de notre monde que nous ne percevons guère dans ses valeurs les effets de notre propre spéculation quant à ce que désirent les autres.*

Le succès, en ce sens, est un phénomène spéculatif. Son succès rend n'importe quelle chose irrésistible, tant elle est pleine du désir des autres. C'est une valeur en pleine ascension. Et parce que nous sommes poussés à croire que la faveur publique sanctionne une valeur objective plutôt que notre propre désir, le succès relève de *la magie - dont l'opération la plus courante, à ce titre dans nos sociétés, pourrait bien être la fixation d'un prix de marché.*

\*

### *Monnaie et désirs.*

Bien plus que de remplir le simple rôle d'un instrument facilitant les échanges, la monnaie médiatise les rapports des hommes entre eux, soulignent M. Aglietta et A. Orléan. Si la richesse est, à travers les différents objets qui l'expriment, ce qui focalise le désir d'un groupe, la monnaie est la richesse la plus socialement légitime (par opposition à d'autres biens comme les actifs immobiliers, etc.).

Certes, montre Georg Simmel, la monétarisation des sociétés est une déshumanisation (*Philosophie de l'argent*, 1900<sup>112</sup>). Marx l'avait déjà formulé : comme équivalent monétaire général (que Marx associe historiquement à la montée en puissance de la monarchie absolue), l'argent instaure des rapports durs et froids, à travers des prix uniformes, valant pour tous,

---

<sup>112</sup> trad. fr. Paris, PUF, 1987. Pour découvrir ce texte effroyablement long et pénible à lire mais qui eut une vive influence : J-Y. Grenier & al. *A propos de la "Philosophie de l'argent" de G. Simmel*, Paris, L'Harmattan, 1993 & D. Frisby *Simmel and since: Essays on G. Simmel's social theory*, New York, Routledge, 1992, chap. 5.

indépendants des relations particulières entre individus (*Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859, Introduction<sup>113</sup>).

Porté par cet étalon général, la rationalité calculatrice investit bientôt tous les domaines de la vie. Le recours à l'argent favorise les relations objectales plutôt qu'humaines. Il pousse au développement d'une sociabilité se créant à travers l'acquisition d'objets plutôt que les rapports de proximité. De là, une réification des rapports humains, que diagnostiquait Georg Lukacs (*Histoire et conscience de classe*, 1923<sup>114</sup>) et dont Theodor Adorno et Max Horkheimer estimaient qu'elle était devenue totale (*La dialectique de la raison*, 1947 & 1969, p. 169<sup>115</sup>). Une généralisation du mode des rapports marchands à l'ensemble des relations sociales et personnelles, l'obligation de se comporter en observateur distancié, de calculer en permanence vis-à-vis des autres, devenus comme des objets et même vis-à-vis de soi, voilà la situation propre de l'économie capitaliste, qui est sans issue sans une Révolution à venir ; laquelle, selon Lukacs, restaurera la spontanéité des rapports humains<sup>116</sup>.

A défaut, ceux-ci évoluent vers la schizophrénie, dira Joseph Gabel. La réification du monde et des autres marque les discours de nombreux schizophrènes (*La réification*, 1951<sup>117</sup>).

En même temps, parce que l'économie monétaire fait tomber la nécessité de relations sociales directes et ouvre un droit universel aux prestations des autres, note Simmel (p. 427), la monnaie est un puissant facteur de libération des désirs. Dans le roman libertin *Angola. Histoire indienne* (1746, II, chap. I<sup>118</sup>), de Jacques Rochette de La Morlière, un personnage déclare : je regarde les jolies femmes comme des effets qui sont dans le commerce et où chacun peut prétendre.

L'argent, note Simmel, brise la détermination réciproque de l'être et de l'avoir (p. 397). Dès lors même qu'ils disposent du même pouvoir d'achat, tous les hommes sont égaux. Chacun est libre, à hauteur de l'argent dont il dispose, de choisir les termes et les partenaires de ses échanges. Si tout à un prix, cela ouvre un champ quasi-illimité aux désirs. L'argent ignore les statuts, les servitudes d'honneurs et les hiérarchies, au sens où il est capable de les corrompre ou

---

<sup>113</sup> trad. fr. Paris, Ed. Sociales, 1977.

<sup>114</sup> trad. fr. Paris, Minuit, 1984.

<sup>115</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 1974.

<sup>116</sup> Voir A. Honneth *La réification*, 2005, trad. fr. Paris, Gallimard, 2007.

<sup>117</sup> Paris, Allia, 2009.

<sup>118</sup> *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle I*, Paris, Gallimard, 2000.

de passer outre – sur un marché, le prix n'est plus la chose de quelqu'un. De là, le mépris du commerce dans les sociétés aristocratiques (pp. 77-78). Les sociétés traditionnelles ont une profonde aversion pour l'échange monétaire, fondé sur une référence de prix générale valant pour tous les acheteurs quels qu'ils soient. Le marchandage y est de règle et cela tient tout à la fois à la crainte d'être trompé, d'être dépossédé par des prix généraux, en même temps qu'à l'humiliation ressentie à devoir se plier ainsi à une norme valant pour tous et face à laquelle il paraît finalement préférable de s'emparer des biens par la ruse, la force ou le vol. Un tournant à cet égard fut marqué par la création de l'un des tous premiers grands magasins, le Bon Marché, à Paris, par Aristide Boucicaut en 1852. Ce dernier choisit de réaliser des bénéfices peu élevés par article, compensés par des ventes importantes. Au Bon Marché, on entrait sans obligation d'achat – on pouvait s'y promener – et les prix, fixes, étaient clairement annoncés. Ils étaient les mêmes pour tous. Cela n'était pas tout à fait nouveau (à Paris, la Belle Jardinière vendait ainsi du linge depuis 1824) mais les prix fixes étaient encore interdits à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Boucicaut en fit un principe. Pour écouler de grandes quantités de marchandises, il fallait beaucoup d'employés qui ne devaient pas perdre leur temps à marchander, à se livrer au théâtre de la vente. Il fallait mettre les objets eux-mêmes en spectacle. Telle était particulièrement la fonction des vitrines de verre au rez-de-chaussée. Chaque objet devint ainsi un « hiéroglyphe social », nota Marx.

L'échange n'est donc pas neutre mais repose sur des croyances globales, loin de dépendre directement de quelque valeur intrinsèque des marchandises qu'il se bornerait à exprimer, note François Simiand (*La monnaie, réalité sociale*, 1934<sup>119</sup>). Etudiant *La formation et les fluctuations du prix du charbon en France pendant vingt-cinq ans* (1913<sup>120</sup>), Simiand souligne en effet que le prix ne procède pas de l'arbitraire individuel du vendeur et de l'acheteur mais se fixe autour de différents facteurs sociaux qui le définissent comme une véritable norme sociale entre les agents économiques – de nos jours, ce sont peut-être les salaires, dont les fourchettes peuvent être publiées au niveau national, qui illustrent le mieux ce phénomène normatif dans la formation des prix.

A suivre les manuels de gestion, fixer le prix d'un bien ou d'un service semble assez facile. On prend le prix de revient et on lui ajoute une marge, laquelle est fonction des ventes

---

<sup>119</sup> *Annales sociologiques*, série D fasc. I, 1934, pp. 1-58.

<sup>120</sup> Paris, Rivière, 1925.

escomptées, des pratiques de marché, de la stratégie adoptée, etc. Voilà tout ! Mais en fait, il est rare que les choses se passent ainsi. Très souvent, difficiles à calculer avec précision, les coûts de revient sont mal connus. De sorte qu'on part en fait d'une estimation du prix final pour organiser la production, bien plutôt qu'on ne part de cette dernière pour fixer le prix final. Car plus on imagine que ce dernier sera faible, moins on est enclin à dépenser beaucoup pour produire. Et pour déterminer ce prix final, on se fie d'abord en général à ceux que pratiquent en moyenne les concurrents. A rebours de ce qu'enseigne généralement la science économique – un bien produit trouve son prix de vente sur un marché – c'est la vente qui détermine en fait, la plupart du temps la production. De sorte que celle-ci, également, est une spéculation. Une anticipation de la valeur monétaire des choses. Car le mobile économique n'est pas la satisfaction d'autrui mais la possibilité de capter à son profit la richesse, c'est-à-dire la monnaie dans nos sociétés<sup>121</sup>. Vendre, c'est prendre. Mais vendeur et acheteur peuvent y trouver chacun leur compte, de sorte que la vente n'est ni la guerre ni le vol.

Même dans nos sociétés ainsi, l'abstraction monétaire est loin d'être complète – l'argent y est encore largement fétichisé.

### *La comptabilité mentale.*

Nous usons de monnaies symboliques multiples, montre Viviana A. Zelizer. Mille dollars gagnés au jeu ne sont pas équivalents à mille dollars empruntés à un ami : ils ne seront ni conservés, ni dépensés de la même façon. Les prostituées d'Oslo affectent l'argent reçu des allocations sociales et leurs autres revenus légaux aux dépenses de la vie normale. L'argent gagné sur le trottoir, lui, est "claqué", alors même que, pour la vie normale, les ressources peuvent manquer (*La signification sociale de l'argent*, 1994<sup>122</sup>).

Un tel rangement de l'argent sous des catégories distinctes et même hétérogènes, une telle comptabilité mentale, se retrouvent jusque dans la comptabilité des entreprises, sans doute. C'est ainsi qu'on créera souvent une nouvelle ligne, un nouvel intitulé de dépenses pour justifier celles-ci. Ainsi qu'on plafonnera strictement les dépenses de telles lignes pour dépenser sans compter ailleurs... L'argent ne perd pas facilement sa magie, pour n'être plus que le simple agent neutre d'un calcul d'utilités.

---

<sup>121</sup> Voir F. Rachline *De zéro à epsilon*, Paris, Ed. Archipel-First, 1991.

<sup>122</sup> trad. fr. Paris, Seuil, 2005.

\*

*L'argent, facteur essentiel d'humanité.*

La magie de notre monde quotidien tient à ce que nous en acceptons sans trop les discuter les principales valeurs - jusqu'à nous sentir obligés de les justifier tant nous les croyons, tant nous voulons les croire, réelles. C'est là, nous le voyons, un phénomène d'investissement du monde dont les effets sont extrêmement variés et demeurent assez largement ignorés et mal compris, sans doute. Car, si l'on souligne notre appréhension magique du monde – ainsi des analyses de Marx, Bourdieu et Debord présentées ci-dessus – c'est surtout pour en dénoncer la mystification, l'aliénation. Ces termes, cependant, ne sont guère adéquats. Ils masquent la positivité d'une telle appréhension. Car sans doute la certitude de notre monde est-elle à ce prix. *Qu'une réussite, qu'une distinction, qu'un prix passent pour être la rançon d'une valeur et non le contraire ouvre à chacun la possibilité de tirer profit des autres ! Moralement, on peut déplorer une telle réalité. Mais on ne peut oublier qu'elle contribue puissamment à faire le monde humain, puisqu'elle précipite la formation de valeurs communes. Et qu'en ce sens, même si cela est difficile à reconnaître, l'argent, par son caractère abstrait, est sans doute l'un des plus puissants facteurs d'humanité !*

A défaut, il faut supposer que le monde recèle des valeurs en soi. Qui cependant les définira ? Croire que l'échange reconnaît ou que le travail incorporé représente la juste et réelle valeur des choses, c'est se condamner à être prisonnier de son propre monde et des désirs communs qu'il secrète. Toutefois, croire à rebours que l'ordre marchand pervertit et dissimule les vraies valeurs, c'est se rendre prisonnier d'un monde idéal. Entre les deux, il s'agit plutôt de reconnaître que *les jeux de marché représentent sans doute la forme de violence humaine la plus paisible et potentiellement transformatrice puisqu'elle convertit la dureté des rapports de force en valeurs communément reconnues*. Certes, cela ne se fait pas sans illusions, nous l'avons assez souligné. Mais il est bien plus difficile de déraciner ces illusions que de les créer... Le capitalisme a précipité une socialisation intégrale de la condition humaine à travers la généralisation des rapports monétaires. Comprendre la logique de cette création de valeur seulement permettrait, peut-être, de lever le voile, pour constater que l'homme est en définitive seul producteur de son humanité et l'inviter à se montrer plus responsable à cet égard, notait

Lucien Sebag (*Marxisme et structuralisme*, 1964, p.60<sup>123</sup>). En attendant, le jeu du marché crée de la certitude. Il relève de la magie ainsi, en ce que celle-ci est une perception spontanée, une croyance immédiate, ou n'est rien.

\*

**1. 6. 10.**

*C) La croyance à la magie*

*L'invocation magique.*

La perception magique est une invocation. A travers une marque, un signe, un symbole ou un ensemble de gestes, elle tente de convoquer directement une force, une vertu – une valeur. L'objet ou l'image, ainsi, sont ses instruments. L'image magique, proche en cela de l'image poétique<sup>124</sup>, est à la fois hallucinatoire (elle est l'objet lui-même) et transparente (elle dévoile cet objet, elle le rend manipulable). L'image magique a tout d'une formule. Elle est déjà action. D'où toute une économie des images magiques qui, en général, perdent en précision ce qu'elles gagnent en *vitalité*. Représentations directes - simples figures géométriques quelque fois - elles ne décrivent pas et peuvent donc se permettre de négliger les détails ; sauf peut-être quelques-uns, tout à fait contingents, dont le rôle semble alors d'accréditer la réalité de l'ensemble. Tout comme les formules magiques s'accompagnent le plus souvent de prescriptions extrêmement précises qui leur donnent l'apparence d'un savoir technique poussé. *La représentation magique est moins une image qu'un acte*. Ce dont l'art pariétal, sous certains aspects, semble particulièrement témoigner.

*L'art pariétal était-il magique ?*

L'art préhistorique (terme qui désigne les manifestations artistiques des hommes ayant vécu au paléolithique supérieur, de 40 000 à 10 000 av. J-C) existe sous deux formes : l'art mobilier qui regroupe divers objets et statuettes et l'art pariétal qui concerne l'ornementation des grottes et abris<sup>125</sup>. Dès le départ, cet art semble avoir eu une très large extension : les plus vieilles traces de peintures

<sup>123</sup> Paris, Payot, 1964.

<sup>124</sup> Voir A. Cioranescu « Les mots magiques » *Diogenes* n° 121, janvier-mars 1983, pp. 86-108.

<sup>125</sup> Pour une synthèse récente, voir P. Paillet *Qu'est-ce que l'art préhistorique ?*, Paris, CNRS Ed., 2018. Les limites fixées en termes de dates sont mouvantes et susceptibles d'être fortement modifiées au gré des découvertes. Par ailleurs, savoir laquelle de la sculpture et de la peinture est apparue la première a fait l'objet de longs débats. On s'accorde souvent à dire aujourd'hui que leur apparition aurait été concomitante.

connues à ce stade (une sorte de disque rouge) apparaissent sur une paroi de la grotte d'El Castillo en Espagne et sont datées de 40 800 ans (mais on a trouvé des signes abstraits peints sur des œufs d'autruche qui pourraient remonter jusqu'à 110 000 ans<sup>126</sup>). Toutefois, les plus anciennes œuvres africaines sont uniquement mobilières, ainsi à Blombos en Afrique du Sud (77 000 ans). Tandis que les plus anciennes œuvres pariétales découvertes en Afrique, au sud de l'Égypte, n'ont que 15 000 ans.

Chacun connaît ces représentations de chevaux, de bisons ou de mammouths (mais jamais de végétaux, ni d'éléments naturels comme le soleil ou l'eau<sup>127</sup>) que nos lointains ancêtres ont laissées sur les parois de leurs cavernes – représentations dont l'ancienneté ne fut tout à fait reconnue qu'en 1902 (voir 4. 1. II.). Mais on ne sait pas ce que nos ancêtres venaient exactement faire dans ces grottes, ni pourquoi ils les ont ornées ainsi. C'est là un art poursuivi sur des milliers d'années qui, entre Chauvet (-32 000 et plus) et Lascaux (-15 000), soit 17 000 ans (la même distance temporelle qui nous sépare de Lascaux), n'enregistre que peu de changements malgré des évolutions de styles. Parfois, un animal est représenté atteint par une flèche, comme s'il s'agissait d'un impératif occulte devant faire tomber ses semblables au cours de prochaines chasses. Ou bien le contour d'une main imprimé en positif ou en négatif à côté de l'animal semble signifier une prise de possession magique (voir par exemple les mains autour des chevaux du site du Pech-Merle dans le Lot<sup>128</sup>). Beaucoup de mains paraissent mutilées, ou bien les doigts en sont-ils repliés, comme s'il s'agissait d'un langage codé, comme chez certains peuples chasseurs.

L'art pariétal est réaliste mais on y rencontre pas de paysages et peu de scènes narratives : quelques scènes d'affrontement d'hommes et de bovins mais pas de luttes entre hommes, très peu d'animaux morts ou souffrants ; une ou deux scènes vraisemblables d'accouplements entre humains. Pas de ruminants qui broutent (que l'on trouve dans l'art mobilier), ni de carnivores qui attaquent leurs proies. Pas de confrontations entre animaux d'espèces différentes et pas même d'interactions. Les espèces ne se mélangent pas mais se superposent plutôt (et s'hybrident parfois) au gré des dessins ; lesquels paraissent ainsi souvent comme des brouillons. Pour autant, si des erreurs ou anomalies de représentation existent (des chevaux à sabots fendus par exemple), elles sont rares.

\*

---

<sup>126</sup> La plus ancienne gravure aurait entre 540 000 et 430 000 ans. Elle a été découverte sur un coquillage trouvé à Java. *Homo erectus* en serait l'auteur.

<sup>127</sup> Les animaux les plus représentés sont des mammifères terrestres herbivores. Mais le renne est davantage présent dans l'art mobilier, comme les oiseaux et les poissons et le contraire pour le mammouth. Certaines espèces ne sont représentées, à ce stade de nos connaissances, que par un exemplaire unique : sanglier, loutre, lynx, tortue et même sauterelle (Enlène, Ariège), Belouga (Las Caldas, Espagne), sans oublier les pingouins de Cosquer. Des représentations de plantes sont présentes dans l'art pariétal australien, qui semble plus tardif toutefois (la plus ancienne peinture rupestre australienne connue daterait d'un peu plus de 17 000 ans).

*L'explication magique.*

Edward Tylor fut l'un des premiers à rendre compte des peintures pariétales par le fait que l'homme primitif croyait sans doute qu'entre un objet et son image existait un lien magique. Il fut longtemps le seul. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on interprétait en effet plus généralement l'art préhistorique comme la manifestation d'un simple goût artistique (théorie dite "de l'art pour l'art"). Pour certains, comme Emile Cartailhac ou Gabriel de Mortillet, les hommes préhistoriques cherchaient ainsi simplement l'imitation de la nature et cette démarche met en lumière, selon lui, l'absence complète de religiosité de ces hommes (*i.e.* : s'ils avaient cru en des êtres surnaturels, ils les auraient représentés), contre toute volonté de faire accroire que la religion est naturelle à l'homme (*Le préhistorique*, 1883<sup>129</sup>).

Après Tylor, Salomon Reinach, offrit l'une des premières interprétations magiques des figures paléolithiques (*L'art et la magie*, 1903<sup>130</sup>). Celles-ci, selon Reinach, témoigneraient d'une volonté d'influence exercée par le possesseur d'une image sur l'être qu'elle représente, selon la pratique de *l'envoûtement* (cf. ci-dessus la magie "homéopathique" de Frazer). Dans les peintures rupestres, Reinach croyait également déceler des pratiques relevant du totémisme (un mot alors à la mode). Mais la présence de flèches ou de blessures sur des animaux représentés suffit néanmoins à invalider cette interprétation : le totem est tabou et il est interdit de tuer un animal totémique. Ce point de vue paraît cependant trop limitatif (voir 1. 8. 10.) et l'explication totémique a récemment été reprise par Alain Testart (*Avant l'histoire*, 2012, chap. VI<sup>131</sup>).

Henri Bégouen fut par la suite l'un des défenseurs les plus éminents du rôle magique des fresques pariétales (*Les bases magiques de l'art préhistorique*, 1939<sup>132</sup>). Selon lui, l'accumulation fréquente des œuvres sur un même panneau - où les dessins s'entremêlent parfois de manière inextricable - invalide, en effet, toute idée de décoration ou de représentation, c'est-à-dire d'art ; de même que le choix de certains recoins ou boyaux éloignés où les œuvres ne pouvaient même pas être vues. Seule l'exécution des dessins devait importer, tandis que leur résultat formel n'offrait qu'une importance secondaire – on ne pouvait se tenir debout pour admirer le plafond d'Altamira ! Et sans doute met-on effectivement trop en avant le naturalisme de l'art pariétal, sa représentation exacte des animaux qui nous frappe le plus aujourd'hui, car c'est aussi bien un art de signes, d'ébauches et de figures schématiques, permettant une large réutilisation des œuvres ; pour graver un cheval, par exemple, à partir du tracé d'un ours ou d'un félin. De plus, le milieu n'est jamais figuré, alors même que les animaux sont dessinés en mouvement, en situation, ce qui semble aller à l'encontre du réalisme. Les éléments de l'art pariétal sont naturalistes mais ses représentations elles-mêmes ne le sont pas. La

---

<sup>128</sup> En se fondant sur le rapport de longueur index-annulaire, on y a vu des mains de femmes mais cette conclusion semble assez fragile.

<sup>129</sup> Paris, Reinwald, 1883.

<sup>130</sup> *Cultes, mythes et religion*, 4 volumes, Paris, E. Leroux Ed., 1908, I.

<sup>131</sup> Paris, Gallimard, 2012.

<sup>132</sup> *Scientia*, vol. LXV, 1939, pp. 202-216.

nature n'y est pas représentée. Ce n'est pas un art scénique qui raconterait quelque chose, comme des mythes.

L'art pariétal ne permet pas facilement de distinguer des « écoles », aux styles différents. En Europe, c'est un art incroyablement constant dans ses techniques, de l'Atlantique à l'Oural et pendant des millénaires. Comme si une seule technique avait été connue. De sorte que, même si l'on peut être tenté de le croire - car beaucoup de dessins n'ont pu être réalisés par n'importe qui - l'art pariétal, estiment certains, n'était pas essentiellement fondé sur la maîtrise individuelle de quelques artistes. Lesquels auraient sans doute introduit davantage de variations. Deux auteurs ont ainsi récemment voulu expliquer (tout en recevant un certain nombre de critiques) que les hommes de la préhistoire dessinaient sur les parois des cavernes les contours des ombres chinoises de figurines animales de l'art mobilier (explication qui retrouve le mythe de la naissance de la peinture qui avait cours dans l'Antiquité). Cela expliquerait que les formes soient toujours de profil ou presque, qu'elles n'aient souvent pas d'yeux, ni aucun muscle figuré à l'intérieur de leur contour<sup>133</sup>. Il reste que si cet art reposait sur une tradition forte et dans la mesure où il supposait une maîtrise artistique significative, il devait faire l'objet d'un apprentissage. Ce qui laisse supposer l'existence de corporations d'artistes, de castes peut-être, alors qu'on imagine que les sociétés paléolithique de chasseurs-cueilleurs étaient foncièrement égalitaires<sup>134</sup>.

Parfois, la tête ou une autre partie du corps n'a pas été exécutée : les Egyptiens, note Henri Bégouen, ne faisaient pas autrement pour rendre inoffensif un animal dangereux. De même, les prédateurs (loups, fauves, ours), sont le plus souvent absents des parois des grottes. Par prudence sans doute, comme si l'on avait craint de faire venir le loup en le représentant. L'imprécision des représentations humaines, enfin, semble voulue. Pourquoi ? Bégouen défend lui aussi la thèse de l'envoûtement, c'est-à-dire la croyance à l'existence pour chaque objet d'un double sur la représentation duquel on peut agir pour affecter l'être réel – un double qui, comme les figurines magiques, peut se contenter d'être schématique.

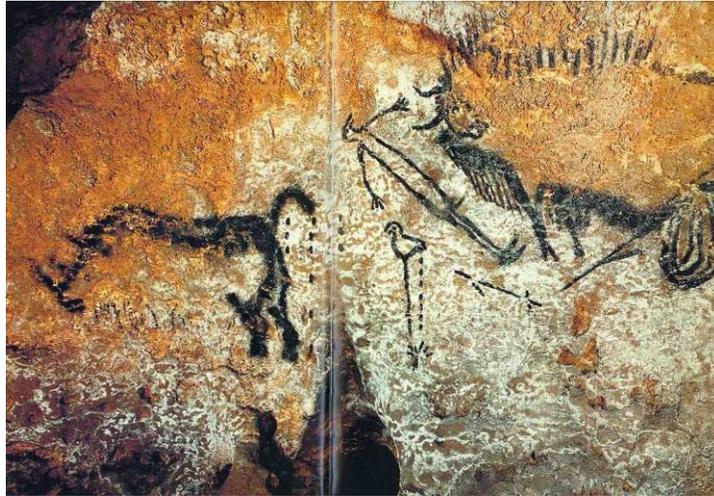
Une atmosphère de mystère, propice au rituel magique, devait par ailleurs être recherchée et cela expliquerait qu'aient été choisies des grottes obscures, profondes, difficiles d'accès, qui n'étaient pas des espaces d'habitation. Le fameux puits de Lascaux où un homme-oiseau gît (peut-être est-il debout en fait) à côté d'un bison qui perd ses entrailles, est à six mètres en contrebas du reste de la grotte<sup>135</sup>. On peut également se demander si les différents emplacements n'étaient pas destinés à accueillir des publics distincts.

---

<sup>133</sup> Voir B. David & J-J. Lefrère *La plus vieille énigme de l'humanité*, Paris, Fayard, 2013.

<sup>134</sup> Emmanuel Guy (*Ce que l'art préhistorique dit de nos origines*, Paris, Société des amis du Musée de l'homme, 2019) a particulièrement exploré l'idée que les sociétés paléolithiques aient pu être inégalitaires, en se fondant sur une suggestion intéressante (le réalisme caractéristique de l'art pariétal européen devait exercer un effet de sidération, donc de prestige et d'ostentation), ainsi que sur un présupposé malheureusement discutable (le réalisme est donc caractéristique des sociétés inégalitaires).

<sup>135</sup> L'étude des pigments utilisés montrent que les dessins de l'homme et de l'animal n'ont sans doute pas été faits au même moment.



Certains dessins ne devaient pouvoir être vus que par des initiés et l'on n'a pas manqué de noter de ce point de vue que, dans les grottes, toutes les empreintes fossiles de pas qui nous sont restées sont celles de pieds nus, bien que le sol dut être froid et boueux, comme si les hommes s'étaient déchaussés par révérence. Ces empreintes par ailleurs sont le plus souvent celles d'enfants - quoique souvent fort jeunes par rapport à ce qui peut sembler être l'âge raisonnable d'une initiation<sup>136</sup>. Quoiqu'il en soit, le contexte mystérieux des grottes, la répartition des dessins en fonction des reliefs et de la topographie des cavernes, ont sans doute eu une signification essentielle et certains évoquent à ce propos des pratiques chamaniques (voir 1. 13. 4.).

#### *L'explication chamanique.*

Selon l'explication chamanique, ce sont essentiellement des visions que nos ancêtres seraient venus chercher dans les dessins habillant le monde souterrain des cavernes, comme s'ils avaient voulu éveiller les créatures endormies dans la roche. Les parois des grottes représenteraient autant de "voiles" franchissables entre divers mondes, les empreintes de main étant un moyen actif de "passer" à travers la roche<sup>137</sup>. Il existe en effet en Australie une représentation de grands mythes que les Aborigènes nomment des "rêves", dans lesquels points et lignes balisent les territoires des clans et où la représentation de mains marquent une communication avec les esprits mais aussi une présence individuelle, souvenir d'une visite ou rituel thérapeutique (à Bornéo, une grotte recueille des centaines de mains datées de 12 000 ans).

On a fait cependant remarquer que, parmi les motifs "entoptiques" (issus de transes), la spirale est l'un des plus représentatifs. Elle semble néanmoins absente des représentations paléolithiques. Par ailleurs, outre qu'elle est pratiquement invérifiable, l'explication chamanique paraît difficilement

<sup>136</sup> Certains ont imaginé que les grottes servaient à la formation de jeunes chasseurs.

<sup>137</sup> Voir J. Clottes et D. Lewis-William *Les Chamanes de la préhistoire*, Paris, Seuil, 1996. Ces thèses sont critiquées par J-P. Demoule « Images préhistoriques, rêves de préhistoriens » *Critique*, n° 606, novembre 1997 ; H-P. Francfort & R. N. Hamayon (dir) *The concept of shamanism: uses and abuses*, Akadémiai Kiado, 2002 & M.

applicable à l'art mobilier. Il existe enfin des sites de plein-air, comme au Yémen ou au Portugal (Foz Coa).

Toutefois, le terme « chamanisme », renvoyant à des pratiques culturelles particulières, est peut-être trop limitatif en l'occurrence. Sans l'employer, Alain Testart reprend l'idée d'une représentation d'un monde des origines dans les grottes, d'un chaos fécond primordial, proche du « temps des rêves » des Aborigènes (*Art et religion de Chauvet à Lascaux*, posthume 2016<sup>138</sup>). On a également pu référer les représentations pariétales au mythe d'une Emergence primordiale des êtres à partir d'une grotte originelle<sup>139</sup>.

#### *L'explication mythologique.*

Une autre interprétation s'est encore faite jour, qui voit dans l'art pariétal l'élaboration d'un langage idéographique<sup>140</sup>, ce qui a été assez largement contesté. André Leroi-Gourhan, lui, a plutôt soutenu que les grottes correspondaient à l'espace structuré d'un véritable système mythique ; expression notamment d'un symbolisme sexuel associant bisons (pôle féminin) et chevaux (pôle masculin), redoublé par des signes géométriques (*Préhistoire de l'art occidental*, 1971<sup>141</sup>). Bien qu'on puisse aussi bien inverser ce symbolisme<sup>142</sup>, pour Leroi-Gourhan l'art pariétal, s'il atteste d'une pensée religieuse – la grotte est un sanctuaire – le fait en un sens durkheimien : il est surtout le reflet des principes organisateurs de la société qui l'engendra (voir 1. 14. 7.). Par ailleurs, note Leroi-Gourhan, l'art pariétal évolua vers une autonomie progressive du trait puis vers une indétermination relative, c'est-à-dire qu'il passa de la représentation de plus en plus maîtrisée des choses à des modulations de rythmes. A l'origine, il devait être directement lié au langage, plus proche d'une écriture que de l'art. Transpositions symboliques inséparables d'un contexte oral perdu, les représentations pariétales étaient des mythogrammes (*Le geste et la parole*, 1964, chap. VI<sup>143</sup>).

Toutefois, les éléments structuraux du système symbolique mis au jour par Leroi-Gourhan, fondés sur certaines constantes statistiques comme l'association des chevaux et des bisons toujours au centre des grottes, tandis que les félins n'apparaissent que dans les coins, etc., ces éléments ont dû être revus à la lumière des découvertes de grottes ornées comme Chauvet dans l'Ardèche (1994)<sup>144</sup>. D'abord, la chronologie stylistique en quatre périodes de Leroi-Gourhan, marquant une évolution progressive de l'art pariétal d'un géométrisme sommaire et frustré à une représentation toujours plus réaliste, y est prise en défaut puisqu'un fort réalisme y apparaît dès 32 000 ans, ce qui invite à penser qu'il n'y a en

---

Lorblanchet et al. (dir) *Chamanismes et arts préhistoriques*, Paris, Errance, 2006.

<sup>138</sup> Paris, Gallimard, 2016. Voir également Jean-Loïc Le Quellec *Arts rupestres et mythologies en Afrique*, Paris, Flammarion, 2004.

<sup>139</sup> Voir J-L. Le Quellec *La caverne originelle : art, mythes et premières humanités*, Paris, La Découverte, 2022.

<sup>140</sup> Voir E. Anati *L'art rupestre dans le monde, imaginaire de la préhistoire*, Paris, Larousse, 1997.

<sup>141</sup> Paris, Ed. d'art L. Mazonod, 1971.

<sup>142</sup> Voir A. Laming-Emperaire *La signification de l'art rupestre paléolithique*, Paris, Ed. A. & J. Picard & Cie, 1962.

<sup>143</sup> 2 volumes, Paris, A. Michel, 1964.

<sup>144</sup> Voir M. Lorblanchet *La naissance de l'art*, Paris, Ed. Errance, 1999.

fait guère eu d'évolution de l'art au paléolithique supérieur (mais certains ne veulent pas croire à l'ancienneté des peintures de Chauvet). Ensuite, les dispositions structurales identifiées par Leroi-Gourhan n'y sont nullement respectées. Félins, ours et rhinocéros, notamment, que l'on croyait rares ou forcément relégués dans les coins les plus reculés des grottes, apparaissent ici à profusion. Alors, l'art pariétal était-il ou non magique ?

\*

*L'explication artistique.*

L'interprétation magique ou chamanique des peintures préhistoriques soulève d'importantes objections et les défenseurs de la prépondérance de la recherche artistique, de fait, n'ont pas désarmé<sup>145</sup>. La prédominance de telle espèce ou de tel sexe représenté, en effet, varie selon les grottes et cela semble être en contradiction avec l'hypothèse magique, car il est peu probable que la chasse ait été à ce point spécialisée<sup>146</sup>. En revanche, le renne qui fut un gibier habituel pour les hommes du paléolithique est rarement représenté ; alors que dans la grotte de Font-de-Gaume, aux Eyzies, une femelle de renne a été représentée agenouillée devant un mâle qui lui lèche le front, ce qui est loin d'évoquer la chasse<sup>147</sup>.

Selon certains préhistoriens, on n'a aucun mal à reconnaître les caractéristiques des animaux représentés (sexe, âge, etc.). Or, si chaque animal représenté est ainsi individualisé, pouvait-il servir d'image magique pour une chasse future ? Si les fresques correspondaient à des rites d'envoûtement, enfin, comment expliquer que la plupart des animaux aient été représentés sans flèches ni blessures ? En regard, il faut reconnaître la part du jeu, de l'invention formelle. A Lascaux, les oreilles de certains chevaux semblent avoir été refaites deux ou trois fois. Et deux chevaux sont peints qui, utilisant les formes d'un boyau, semblent être un seul animal tombant. Les bisons d'Altamira sont campés sous différentes attitudes, comme s'il s'était agi de créer une scène. Sur les parois des grottes, les effets d'animation sont sans doute assez nombreux (le panneau des lions à Chauvet).

---

<sup>145</sup> Sur tous ces débats, voir particulièrement A. Laming-Emperaire *op. cit.*

<sup>146</sup> Voir G-H. Luquet *La magie dans l'art paléolithique*, Paris, Alcan, 1903.

<sup>147</sup> Voir I. Tattersall *L'émergence de l'homme*, 1998, trad. fr. Paris, Gallimard, 1999, p. 38.



Sur un propulseur retrouvé au Mas d'Azil, l'extraordinaire représentation de trois têtes de chevaux, dont l'une nous offre l'une des très rares représentations de la mort au Paléolithique, pourrait camper le même animal à trois âges différents.



*Homo erectus*, déjà, semble avoir pris plaisir à jouer avec les formes de ses outils, avec leur géométrie, témoignant de schémas mentaux qui sont peut-être à l'origine de l'art. Dans le tourbillon de l'imaginaire se confondent sur les parois des grottes hommes, dieux peut-être et animaux sans qu'on puisse véritablement parler d'autonomie iconique pour aucun d'eux<sup>148</sup>. Et sans que l'on puisse être sûr de bien saisir les intentions des artistes. Quatre chevaux sont peints côte à côte à Chauvet : est-ce un troupeau ou un même animal saisi à différents moments ?<sup>149</sup>

Ainsi, encore, de ces figures humaines parfois représentées sous des traits bestiaux (le prognathisme accentué serait l'une des tendances les plus marquées de l'art magdalénien), ce qui pourrait correspondre à un mythe de chasse ou à une allusion à des prédateurs rivaux ou dangereux pour conjurer le mauvais sort. A quelques exceptions près (comme l'homme de La Marche), l'art rupestre

<sup>148</sup> Voir D. Vialou *La préhistoire*, Paris, Gallimard, 1991.

<sup>149</sup> R. White *L'art préhistorique dans le monde*, trad. fr. Paris, La Martinière, 2003.

n'a guère développé de fidélité figurative pour les représentations humaines (ainsi des « hommes blessés », percés de flèches, de Cougnac et du Pech Merle), même dans les visages peints de face (comme à Bernifal en Dordogne) et c'est à peine si l'on peut parler de représentations humaines mais plutôt de chimères, auxquelles s'ajoutent encore quelques monstres et figures fantastiques, comme les "sorcières" du Gabillou ou des Trois-Frères. Dans les grottes, on ne trouve pas de représentations complètes d'hommes, sinon bestialisés, tandis que les corps de femmes, à la différence de l'art mobilier, sont sans tête (comme la Magdeleine-des-Albis).



Au total, l'indécision de ces figures thérianthropes nous renvoie, en fait de facteur explicatif, aux insaisissables intentions des artistes – qui peut-être se voyaient tout simplement assez mal ! Pour LeRoy McDermott, les Vénus paléolithiques sont en fait des autoportraits de femmes enceintes s'étant représentées sans pouvoir s'aider de miroir. Cela expliquerait que ces statuettes soient sans pieds, dotées de seins et de ventres proéminents et leurs têtes indistinctes mais l'explication est loin de faire l'unanimité.

Rien n'interdit cependant de penser que l'art a pu être utilisé par la magie sans être créé par elle. Avant d'être utile, l'art a pu n'être découvert que par hasard et par jeu, comme, par-delà l'ordre du travail, un élément de libre création, de fête et de transgression, écrit Georges Bataille (*Lascaux ou la naissance de l'art*, 1955<sup>150</sup>). Des mots qui étaient alors à la mode... Bataille voulait surtout marquer que, comme à travers l'interdit qui en est inséparable, l'homme affirme sa rupture avec l'animalité par la transgression<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> Genève, Skira, 1980.

<sup>151</sup> Voir J. Durançon *Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1976, p. 134 et sq.

Pour l'abbé Henri Breuil, la théorie de l'art pour l'art et celle d'une intention magique ne s'opposent ni ne s'excluent (*Quatre cents siècles d'art pariétal*, 1952<sup>152</sup>). L'art rupestre paléolithique suppose selon lui des tempéraments d'artistes tout en témoignant de rites et de croyances de fécondité (il ne s'agit pas seulement de tuer le gibier mais d'en assurer également l'abondance, d'où des représentations de femelles gravides) ou de destruction par la chasse.

\*

*Une logique de la valeur.*

Sans doute convient-il d'élargir ce point de vue car aucune des principales interprétations qui ont pu être ci-dessus présentées ne paraît exclusive des autres. Toutes, en fait, auraient bien pu se mêler. Il nous est difficile de l'admettre car l'on a tendance à croire que les entreprises humaines obéissent forcément à une intention dominante ou sont inspirées par un système de pensée précis. Pourtant, dans l'ordre des créations humaines l'action pourrait bien être le facteur décisif – au commencement est l'action ! En l'occurrence, l'occupation et la décoration de lieux mettant en avant l'exercice d'une habilité particulière, offrant un nouveau support à des pratiques ou des systèmes de pensée, en même temps que les suscitait. L'important fut ainsi sans doute d'abord la formalisation d'une pratique remarquable, créatrice en elle-même de valeur.

La dimension la plus manifeste des pratiques pariétales n'est autre et avant tout, finalement, que la prise de possession de différents lieux. Car, en bien des endroits, il aura fallu une ferme détermination à nos ancêtres pour aller, comme à Rouffignac, tout au bout d'un long, très long boyau, dessiner sur des plafonds, là où l'on ne pouvait même pas se tenir debout. Pourtant, souvent, la paroi servant de support a été préparée, la roche a été raclée, rendant le fond plus clair. On a longtemps pensé que l'art rupestre s'était d'abord développé à l'entrée des cavernes pour ne gagner que peu à peu le fond des grottes. Cela ne semble cependant pas avoir été le cas et la démarche contraire peut être envisagée : peu à peu aurait été portée presque à l'air libre et aux yeux de tous des formes d'abord réalisées dans les profondeurs pour quelques initiés.

Sous cette perspective, l'art pariétal fut une entreprise d'envergure qui pourrait bien avoir trouvé sa raison d'être et sa satisfaction dans son propre accomplissement. Qu'elle ait ou non été utile, parce que servant à des pratiques magiques, qu'elle ait matérialisé ou non un système de croyances ou d'organisation sociale, une telle activité a peut-être surtout été inspirée par elle-même – cédant à une irrépressible envie de faire plus, mieux, de surenchérir, qui expliquerait peut-être la superposition, l'accumulation des figures sur des surfaces limitées. Sachant qu'une telle activité fut peut-être alors une source de valeurs, au moins pour les sites qu'elle aura investis de manière différenciée selon les régions. L'art pariétal a peut-être ainsi obéi à l'élaboration d'un imaginaire commun, à partir d'une

---

<sup>152</sup> Montignac, Centre d'étude et de documentation préhistorique, 1952.

cartographie remarquable (rivalités et spécialisations de lieux), en liaison avec différents parcours (pèlerinages, étapes sur les zones de chasse ou de migration, ...) ou conquêtes.

Nos connaissances personnelles en la matière sont bien trop insuffisantes pour en juger mais nous remarquons que l'art préhistorique a pu accompagner, sinon susciter, des mouvements d'ampleur : des coquillages du bord de la mer noire ont pu être retrouvés à 600 km dans la plaine russe. On a pu rapprocher des dessins de Chauvet des figurines de Bade-Wurtemberg, etc. Certains préhistoriens parlent de "provinces" de 300 à 400 km en moyenne (qui s'élargissent au Magdalénien), caractérisées par la circulation d'objets. Ils notent également qu'une grotte ornée est souvent entourée comme de petits "sanctuaires", avec de fortes concentrations des sites, notamment au Gravettien. Certaines grottes, enfin, sont désignées comme des "sites d'agrégation" ou de rassemblement, au centre d'une sphère étendue de production et d'échanges (Altamira, Mas d'Azil, les Eyzies, Isturitz). Mais sous ce jour, l'art pariétal ouvre sur un nouveau mystère car on imagine en général qu'au cours de la préhistoire, l'Europe n'était peuplée que de petits groupes d'hommes isolés. Or, compte tenu de l'uniformité des principes de l'art pariétal, il faudrait admettre une vision collective du monde partagée de l'Espagne à la Sibérie. Mais après tout, au néolithique, de 5 500 à 4 800 environ, la culture danubienne présentera une forte extension, du Danube au Bassin parisien, ainsi qu'une grande homogénéité (la maison rubanée se retrouve partout) avec des populations sans doute à peine plus nombreuses. Il existera de vastes nécropoles collectives, utilisées pendant des siècles, et des sites monumentaux paraissant propices aux rassemblements, comme Stonehenge en Angleterre ou Le Mourral en France.

Quoi qu'il en soit, on imagine difficilement qu'une telle activité n'ait pu donner quelque importance aux lieux où elle s'exerça, de sorte que cette valorisation était peut-être son principal mobile. En quoi, il faut imaginer que ces lieux aient pu faire l'objet d'occupations variées et de conflits – une perspective très rarement considérée malgré les effacements ou la superposition de dessins, malgré que des empreintes de mains puissent apparaître, comme à Cosquer, barrées ou rageusement grattées. Et, au total, on peut nommer cette démarche magique si elle consista à prêter à certains lieux comme une aura qu'ils passèrent bientôt pour posséder d'eux-mêmes, jusqu'à devenir des lieux "sacrés".

Cela ne signifie pourtant pas que l'occupation des grottes répondait forcément ou uniquement à des *pratiques* magiques particulières. Sans doute, en discutant le caractère magique de l'art préhistorique, assimile-t-on de manière trop restreinte en effet la magie à quelque pratique utilitaire alors que la question paraît être plutôt de savoir si l'art pariétal exerça ou non sur ceux qui le réalisèrent une fascination capable de faire naître des croyances et des certitudes. Ce qui serait proprement magique et ce qui pourrait bien avoir favorisé des représentations si naturalistes que leur force de suggestion en était redoublée. Ce qui revient à demander, avec un auteur, si le réel était une valeur de la pensée

préhistorique ou non<sup>153</sup>. En quoi la magie aurait très bien pu favoriser une certaine perception artistique. De sorte que le débat sur le caractère magique ou artistique de l'art pariétal peut paraître largement faussé.

*Un débat faussé ?*

Discuter d'art et de magie à propos des peintures préhistoriques revient à poser une alternative que nos lointains ancêtres n'auraient sans doute guère comprise. Mieux vaudrait se demander si, représentant un animal, les hommes du paléolithique en ont ressenti l'autonomie formelle, la beauté, ou s'ils ont voulu essentiellement marquer que, d'une manière ou d'une autre, ils avaient prise sur lui. Sans qu'il y ait opposition entre eux, le premier point de vue engageait vers un respect du monde découvert dans son immédiateté et le second plus proprement vers une humanisation du monde par reproduction et appropriation de ses formes. Le premier point de vue invitait à un regard de plus en plus analytique et le second, qui semble avoir supplanté le premier au néolithique, à une appréhension symbolique du monde<sup>154</sup>.

La magie nous renvoie moins à une pratique argumentée qu'à une certitude par laquelle l'homme est agi par son monde, qui sollicite de lui des représentations qui ne sont jamais que la marque que peut laisser un être imaginant sur son milieu, avant que le monde ne fasse souci dans sa nature même, donnant alors moins prise à l'action qu'à la réflexion. Or une telle attitude répond assurément à une certitude du monde qui en autorise parfois - mais pas nécessairement - le détournement magique mais qui conditionne en tous cas l'appropriation d'un espace d'une manière stylisée à travers laquelle ne se laisse finalement deviner que l'indépendance de l'esprit par rapport au monde mais sans opposition à lui, sans nette séparation.

Pourtant, nous essayerons encore longtemps, probablement, de trouver – mais on se demande comment – traces du système idéologique qui à nos yeux doit avoir porté l'occupation des grottes. Toutefois, serait-on à même de le retracer, ce système idéologique expliquerait-il l'art pariétal ? Ne sommes-nous pas en quête d'une explication qui n'a jamais existé ? Pas davantage, sans doute, que le christianisme et la scolastique "n'expliquent" le style et les développements de l'art gothique, même si des parentés fortes ont pu être trouvées avec la seconde et même si cet art illustre le premier. Considérons en effet la floraison des cathédrales en Europe à une certaine période du Moyen-âge. Nous rencontrons là, aussi bien, nombre d'éléments symboliques et artistiques sans qu'aucun ne suffise à expliquer pourquoi les cathédrales se mirent à fleurir, dans un style bien précis, à partir d'une certaine époque. Ce que nous sommes invités à reconnaître en revanche, dans les deux cas, c'est qu'une activité humaine d'envergure peut répondre à toutes sortes de buts et de mobiles particuliers et être en elle-même sans raisons réfléchies, comme si au fond elle ne tirait sa justification que d'elle-même. De sorte que si rien n'interdit de penser que l'art pariétal fut la manifestation d'un système de

---

<sup>153</sup> Voir J-L. Schefer *Questions d'art paléolithique*, Paris, POL, 1999.

<sup>154</sup> Ces idées doivent être rapprochées de celles de W. Worringer, voir 2. 1. 5. & 2. 5. 24.

pensée symbolique et même religieux, cela reste assez insondable et ne permettrait même pas d'en rendre compte à coup sûr. Pire, peut-être l'impression d'être face à un système symbolique est-elle à même de limiter les recherches. Ainsi voit-on forcément dans l'art pariétal un art collectif, porté par un système culturel global et non un travail qui ait pu être rémunéré – c'est exactement ce que l'on pensait également des cathédrales au XIX<sup>e</sup> siècle, avant qu'on ne découvre que, comme les pyramides, les cathédrales furent l'œuvre de travailleurs salariés.

Finalement, le plus grand mystère de l'art pariétal pourrait bien être celui de sa disparition avec le Néolithique, la figuration ne réapparaissant pratiquement qu'avec l'art égyptien. L'art figuratif a-t-il fait l'objet d'un interdit millénaire ? Comment ces pratiques millénaires ont-elles pu disparaître en assez peu de temps, en regard de leur exceptionnelle longévité, quoique sur une période trop grande pour envisager des bouleversements rapides, historiques. Bien des cultures ont disparu dans l'histoire mais rarement, comme dans ce cas, sans aucune continuité, ni survivances ponctuelles malgré leur extension sur des territoires immenses.

Ce constat nous renvoie encore une fois à la valeur que pouvait avoir les peintures rupestres. Une valeur inséparable d'une habileté et de savoirs particuliers qui au fil du temps se sont perdus, ou bien ont dérangé ou ont fait peur. Si les grottes étaient comme « sacrées », elles étaient liées à l'organisation sociale et à des systèmes de pouvoir. Est-ce ce qui précipita leur abandon ? Par rapport à l'art néolithique, celui des cavernes évite le monumentalisme (celui des mégalithes ou du très impressionnant hypogée d'Hal Saflieni à Malte par exemple) et même l'ostentation marquée par de fortes différences de styles, de sorte qu'il ne paraît pas correspondre à une manifestation de puissance ou de richesse de la part de chefs.

\*

## 1. 6. 11.

### *Le mana.*

Parce qu'elle est avant tout action, on voudrait que la magie corresponde à la volonté définie de maîtriser le cours du monde en captant ou détournant à son profit une force qu'une sorte d'immaturité intellectuelle interdirait de se représenter clairement. A la suite de Marcel Mauss, on a pris l'habitude de désigner cette force magique du nom de *mana* (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, 1902<sup>155</sup>).

Le terme est commun à toutes les langues mélanésiennes et à presque toutes les langues polynésiennes. La notion a été décrite pour la première fois par le missionnaire Robert H. Codrington (*The Melanians: Studies in their Anthropology and Folklore*, 1891<sup>156</sup>). Le mot *mana* est à la fois un substantif, un adjectif et un verbe d'état

---

<sup>155</sup> *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige PUF, 1985.

<sup>156</sup> Oxford, Clarendon Press, 1891.

signifiant "être puissant", "efficace", ainsi qu'un verbe souvent employé avec un suffixe transitif dans les prières au sens d'une injonction ("bénis", "soutiens"). Il signifie donc tout ensemble le pouvoir du sorcier, la qualité magique d'une chose ou d'un être et sa valeur. C'est, en d'autres termes, un vecteur diffus de pouvoir spirituel d'influence ou d'efficacité symbolique supposé habiter objets et personnes. Il est qualité (ce que possède une chose), substance (une force indépendante qui ne peut être utilisée que par les individus ayant le *mana* : les *tindalo*) et activité (la force qu'exercent les esprits et les ancêtres).

Selon Mauss, on retrouve des équivalents du *mana* un peu partout : chez les Hurons (*orenda*), les Algonquins (*manitou*), dans la notion hindoue de *Brahman*, etc.<sup>157</sup>. Une telle notion nous paraît confuse mais son emploi ne pose pourtant aucun problème à ceux qui y croient. Certains, souscrivant à l'idée d'une "mentalité primitive" (voir ci-dessus 1. 6. 4.), diront donc que cette force fantomale va de pair avec l'état de confusion intellectuelle propre aux premières sociétés ; état dans lequel l'homme, n'ayant pas encore pris lui-même une conscience bien nette de sa propre personnalité, envisage toutes les forces de la nature comme des forces vivantes indéterminées<sup>158</sup>. De là, on dira que la magie, quoiqu'elle se fonde sur un déterminisme imprécis et naïf, est bien une explication causale rudimentaire, dont le *mana* représente un premier élément.

Mais Mauss souligne plutôt qu'une notion comme celle de *mana* n'a pas à être explicitée par la pensée magique car on n'a pas plus besoin de formuler clairement une pareille idée pour en sentir la réalité que d'énoncer les règles de la grammaire pour parler, souligne-t-il. L'imprécision du terme *mana* ne tient pas à une insuffisance de pensée mais traduit de manière positive l'orientation pragmatique d'un état d'esprit davantage concerné par la manipulation et l'interprétation des signes du monde visible que par l'explication des phénomènes du monde invisible<sup>159</sup>.

Le *mana* a beaucoup d'une monnaie ainsi : il est neutre, échangeable et permet de fixer la valeur magique de certains êtres ou choses. Claude Lévi-Strauss suggère en ce sens que le *mana* aiderait seulement, à la manière des symboles algébriques à valeur indéterminée, à construire des relations entre les êtres<sup>160</sup>. Dans son indétermination même, il représenterait un "signifiant flottant", un symbole à l'état pur, gage d'invention mythique et esthétique. En lui-

---

<sup>157</sup> Marcel Granet rapproche également le *tao* chinois du *mana* (*La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 301 note 1).

<sup>158</sup> Voir P. Saintyves *La force magique*, Paris, E. Nourry, 1914.

<sup>159</sup> Voir R. Keesing "Rethinking Mana" *Journal of Anthropological Research* 40 (1), 1984, pp. 137-156.

même, il ne signifierait rien de vraiment précis et pourrait donc signifier à peu près n'importe quoi<sup>161</sup>.

En d'autres termes, pour une pensée qui ne s'élabore pas du point de vue des catégories de la réflexion, le *mana* peut désigner une efficace réelle et non, selon un schéma causal, la représentation d'une force dont le magicien ne serait que l'intercesseur et le dépositaire. Quoiqu'indéterminé, le *mana* n'est sans doute pas une simple métaphore, comme on l'a dit<sup>162</sup>. Il a bien l'objectivité d'un fait et il est même, selon Mauss, le "fait-souche" de la magie, porté par toute une tradition collective.

#### *Caractère social de la magie.*

Ne sont magiques pour Mauss, en effet, que les actes à l'efficacité desquels un groupe entier croit et non les pratiques superstitieuses individuelles, comme celles du joueur. La magie ne peut être comprise comme l'expression d'une émotion individuelle et ne s'y enracine même pas. Dans la magie, tout est fixé et très exactement déterminé. Elle contraint les gestes et les locutions. Le magicien n'invente rien. La société à laquelle il appartient garantit l'efficacité des gestes et l'autorité des idées. La magie est un phénomène collectif qui n'admet pas les initiatives individuelles. Elle n'a d'autorité et ne contraint les esprits que dans la mesure où elle est extérieure au sujet et paraît ne trouver en lui qu'un relais. C'est un fait social, sensible dans le respect impératif de formules transmises par la tradition.

Parce que les individus la reçoivent passivement et comme inconsciemment, la magie est selon Mauss une expression de la société dans son ensemble. De fait, parce que l'attrait qu'est à même d'exercer la magie paraît irraisonné, beaucoup, pour rendre compte d'elle, invoqueront la pression sociale. C'est à l'échelle de la société toute entière qu'ils lui trouveront quelque nécessité. Pour l'ethnologue Edward Evans-Pritchard, ainsi, la magie s'explique d'abord comme un puissant facteur de cohésion, qui permet à un groupe de faire l'économie d'hostilités ouvertes (*Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, 1937<sup>163</sup>).

---

<sup>160</sup> in M. Mauss *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1985, Introduction (1950).

<sup>161</sup> Voir P. Boyer « "The "Empty" Concepts of Traditional Thinking: a Semantic and Pragmatic Description » *Man* XXI (1), 1986, pp. 50-64.

<sup>162</sup> Voir R. Keesing « Conventional metaphors and anthropological metaphysics: the problematic of cultural translation » *Journal of Anthropological Research* 41, 1985, pp. 201-207.

<sup>163</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 1972.

Toutefois, que la magie soit héritée et reçue témoigne, plus encore de la pression sociale, de la logique de la certitude qui tient à ne pas nous placer face au monde dans la position d'un sujet connaissant ; c'est-à-dire de ne pas faire dépendre la vérité du monde de notre réflexion. *La certitude ne nous enracine de manière individuelle dans le monde que dans la mesure même où elle nous dépossède du sens que le monde a pour nous.* On ne peut dès lors se contenter d'admettre que la magie est une croyance erronée qui est cependant requise par l'organisation sociale, car il est peu vraisemblable - même si cela favorise la vie commune - que les hommes agissent seulement par erreur ou par simple stupidité, note Ludwig Wittgenstein (*Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, 1930-1931<sup>164</sup>).

Pour être partagées par toute une communauté, les croyances magiques n'en reposent pas moins sur des jugements. Elles subissent des épreuves et reçoivent des confirmations, notaient Marcel Mauss et Henri Hubert (*Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, 1906, III<sup>165</sup>). La question est donc bien de savoir comment l'on peut croire fermement à ce qui paraît n'avoir guère de justification.

\*

## 1. 6. 12.

*Raisons de croire à la magie.*

On n'a recours à la magie, sans doute, que parce que l'on y croit. Cela ne signifie toutefois pas que la magie se fonde sur quelques croyances précises qui la justifieraient. Nous l'avons dit, le superstitieux peut parfaitement se plier à des rites qui lui paraissent absurdes. Croire en la magie, c'est reconnaître sa nécessité, même si l'on peut la discuter, même si l'on est incapable d'en cerner les raisons. C'est pourquoi il importe peu que la magie réussisse, au sens où cela lui servirait de preuve. La certitude en l'occurrence n'est pas fondée sur une démonstration.

Marcel Mauss cite le cas de Jean Michel, un menuisier qui fut brûlé comme magicien à Bourges en 1623 et dont le procès-verbal de l'Inquisition signale pourtant qu'il n'avait jamais pu réussir une seule expérience magique. Cela ne suffisait pas à invalider la réalité de son art et cela n'empêchait donc pas de l'envoyer au bûcher.

---

<sup>164</sup> trad. fr. Paris, L'Age d'homme, 1982.

<sup>165</sup> *Œuvres*, 3 volumes, Paris, Ed. de Minuit, 1968, I.

Comment croire à ce qui n'a guère de raison ? Il ne peut être question de dire que, dans la mesure où la foi en la magie précède le recours à elle, celle-ci ne connaît pas la possibilité de l'erreur et ne risque donc pas d'être invalidée par les faits. Certes, la pensée magique s'arrange volontiers des à-peu-près de ses prédictions : un sortilège destiné à faire venir la pluie se révèle tôt ou tard efficace : il pleut. Mais alors, comment expliquer qu'on ne s'aperçoive pas qu'il pleut même sans le sortilège ? demande Wittgenstein (*op. cit.*).

Si elle se fonde sur une certitude, la magie ne repose pas sur une façon de voir ou sur une opinion. *Elle n'est pas tant irraisonnée* - après tout nombre de procédés magiques font intervenir un déterminisme causal et ne sont pas sans bon sens - *qu'irréfléchie. Elle est un savoir qui n'a pas à rendre compte de lui-même pour établir sa propre certitude. Il n'y a donc d'erreurs ou d'opinions erronées, dans la magie, que pour un regard extérieur à elle.* Le comportement magique, lui, n'attend pas d'explication parce qu'il se fonde sur une certitude qui est hors de la sphère du vrai et du faux. Tout de même qu'on peut brûler en effigie ou embrasser l'image de la bien-aimée sans rien viser d'autre qu'un sentiment de satisfaction, la magie nous invite à considérer que *nos actes peuvent avoir un sens avant toute réflexion.* Le propre des primitifs est de ne pas agir selon des opinions, des conjectures, écrit en ce sens Ludwig Wittgenstein. On vient voir le sorcier pendant la saison des pluies. Si l'on pensait vraiment qu'il peut faire la pluie, on viendrait le voir pendant la saison sèche. L'important en l'occurrence est de faire quelque chose. Pure certitude immédiate, la magie n'émet pas d'hypothèses ni ne les vérifie. Elle ne fait pas d'expérience pour accroître ses pouvoirs. Elle n'a pas de direction d'évolution en elle-même, écrit Wittgenstein. Là est à la fois sa différence avec la science et ce qui assure sa pérennité.

Si je suis furieux, je frappe la terre avec mon bâton. Je ne crois pas que la terre soit responsable ni que la frapper puisse avancer à quelque chose. Je donne simplement libre-cours à ma colère. Ainsi sont les rites magiques. L'important est seulement, dans ce cas précis, la similitude avec un acte de châtement. Et il n'y a rien de plus à constater que cette similitude, écrit Wittgenstein. La magie n'est en rien une science ébauchée. Elle ne cherche pas à apprendre ni même à réaliser quelque chose de nouveau. De même que la superstition est toute dans un respect, même absurde, de l'ordre et des règles qui soulagent l'angoisse, la magie est efficace par le fait même qu'elle énonce ou opère quelque chose<sup>166</sup>.

---

<sup>166</sup> Voir S. Tambiah *Form and meaning of magical acts: A point of view* in R. Horton & R. Finnegan (ed) *Modes of thought: Essays on thinking in Western and non-Western societies*, London, Faber & Faber, 1973.

On peut dire en ce sens, nous l'avons vu, qu'un présage est à la fois cause et signe. Son existence semble avoir une efficacité en elle-même. Il doit une partie de sa vertu au fait d'être proféré<sup>167</sup>. Et cela éclaire le caractère coercitif et ambigu de la croyance dans la magie que nous avons souligné et qui fait que la certitude qui l'accompagne paraît immunisée même contre la tricherie manifeste, ainsi que l'a noté Claude Lévi-Strauss. Le sorcier prétend extraire du corps d'un patient, par succion, un objet, un caillou par exemple, qu'il avait en fait dissimulé dans sa bouche. Mais cela ne l'empêche pas de croire en l'efficacité de son opération. L'important est l'acte - même symbolique - de guérison (*Anthropologie structurale*, 1958, pp. 192-193<sup>168</sup>).

*Quand penser est agir.*

La magie est avant tout action, soulignait déjà Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932<sup>169</sup>). *C'est un désir extériorisé qui n'a pas encore trouvé sa représentation.* Pour Bergson, la magie s'enracine dans une "logique du corps" (p. 1117). L'homme qui subit une vexation serre d'abord les poings en pensant à son adversaire, dont il pourra finir par tourmenter la figurine. Peu importe alors la ressemblance exacte de celle-ci à la personne qu'elle symbolise, note Bergson. Ce qui compte, en l'occurrence, c'est que l'acte de se venger ressemble à lui-même. L'enfant qui frappe la table contre laquelle il vient de se cogner ne voit pas en elle une personne. Mais il ne soulage pas non plus un simple besoin de frapper. Il vise bien la table mais celle-ci ne lui apparaît que dans une "représentation intermédiaire", écrit Bergson ; représentation liée à celle de l'acte de cogner lui-même, qui est essentiel et qui "emmène la table avec elle" (p. 1081). Selon cette logique, la magie, si elle se développe, pourra invoquer finalement une personne, puis un dieu protecteur. Mais ce recours à des puissances désignées ne doit pas tromper. La magie, souligne Bergson, consiste essentiellement à répéter, en se persuadant qu'il est efficace, l'acte qui donne la perception quasi hallucinatoire de son efficacité quand il est accompli dans un moment d'exaltation. C'est pourquoi elle ne craint pas l'épreuve des faits ; tout de même que pour l'homme religieux le besoin de prier n'est pas contredit par les démentis qu'inflige l'expérience à ses demandes.

\*

---

<sup>167</sup> Voir P-M. Schuhl *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 1934.

<sup>168</sup> Paris, Agora Plon, 1974.

*La magie nous invite à considérer que la pensée est avant tout une conduite, une action.*

Que pour beaucoup de sociétés, elle n'aura été pratiquement reconnue pour elle-même qu'en cela, comme elle l'est encore bien souvent dans nos sociétés. La magie est une façon de penser à travers une conduite signifiante et c'est en ce sens que Jean-Paul Sartre peut parler de magie pour rendre compte des comportements émotionnels (*Esquisse d'une théorie des émotions*, 1938<sup>170</sup>).

*Magie et émotion.*

Dans la magie, écrit Sartre, la conscience ne se contente pas de croire que le rapport des choses à ce qu'elles pourraient être n'est pas réglé par des processus déterministes irréversibles. Elle transforme la nature des choses aussi bien. Dans une réaction brusque d'horreur - comme pourrait par exemple l'inspirer un visage grimaçant collé sur la vitre - le monde se révèle comme magique. Le visage effrayant que je me représente alors n'est pas celui d'un homme devant faire trente pas pour arriver jusqu'à moi, note Sartre. Il est *là*, directement agissant. *Il est immédiatement ma terreur*. L'immédiateté "magique" de la perception régit aussi bien les rapports inter-psychiques et surtout notre perception première d'autrui, note Sartre. "L'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique".

Fondée sur la notion d'intentionnalité, c'est en fait toute la perception du monde et de nous-mêmes selon Sartre qui peut être qualifiée de magique (voir 4. 1. 21.).

Dans l'émotion, le rapport des choses à la conscience est exclusivement magique : les qualités sont saisies comme vraies et l'émotion est subie – elle devient vite contagieuse. La télévision surtout pourrait-on ajouter, beaucoup plus que l'écrit, fournit inlassablement des émotions de proximité et provoque ainsi nos réactions face aux événements. Face à l'écran, nous redevons vite comme un enfant face aux émotions des autres ; comme un bébé pleure en voyant son grand frère pleurer. Il y a ainsi un monde de l'émotion comme il y a un monde du rêve. L'émotion est un phénomène de croyance, écrit Sartre. C'est une chute brusque de la conscience dans le magique. Ce qui répond à une stratégie de certitude. Une émotion comme la

---

<sup>169</sup> *Œuvres*, Paris, PUF, 1959.

<sup>170</sup> Paris, Hermann, 1960.

joie, ainsi, est une conduite magique qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet. Elle anticipe sur sa possession.

Mais la magie offre surtout la possibilité d'adapter le monde qui nous est contraire. Je ne peux attraper cette grappe de raisins. Je murmure : "ils sont trop verts". Je leur confère *magiquement* la qualité qui m'arrange. Il y a là une comédie à demi-sincère, selon Sartre. *Car la conscience ne se borne pas à projeter magiquement autour d'elle des significations affectives. L'essentiel tient au fait qu'elle ne se reconnaît pas à la source de ce qu'elle perçoit. Elle vit le monde qu'elle constitue et, s'émouvant de son émotion, elle renchérit sur elle. C'est dans cet aveuglement même que la magie est certitude, laquelle est finalement un sens agi et non réfléchi.* Derrière la phrase dédaigneuse "je ne veux pas le connaître", prononcée à l'adresse de quelqu'un d'inaccessible, peut bien se cacher du ressentiment (je ne *peux* pas le connaître), note Proust. Mais le vrai sens de la formule est bien "je ne veux pas". Ce n'est pas vrai mais le dire rend heureux, il supprime la distance que nous marque l'autre (*A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, 1918<sup>171</sup>).

Au total, Claude Lévi-Strauss peut souligner que la pensée magique se distingue moins de la science par son ignorance du déterminisme que par une exigence de déterminisme plus impérieuse et intransigeante (*La pensée sauvage*, 1962, p. 18 et sq.<sup>172</sup>). Elle met toute réalité en rapport quand la science admet, elle, des causalités circonscrites et une réalité lacunaire - là étant, nous l'avons vu, ce qui la distingue essentiellement de la croyance (voir 1. 5. I.). C'est pourquoi la magie ne représente pas une forme balbutiante de la science, continue Lévi-Strauss mais le système bien articulé d'une saisie de la nature ajustée à la perception et à l'imagination.

La magie - et c'est en ceci qu'elle est avant tout certitude - est moins une façon dont la conscience comprend son être dans le monde, qu'une manière de *constituer* le monde autour d'elle ; le monde de la vie qui est celui de la certitude.

\*

Au terme de tout ce parcours, qu'avons-nous trouvé ? Que la magie est une perception ou plus exactement un mode de pensée qui ajuste le monde à la perception et à l'imagination. En elle, l'exacte correspondance de la perception et de la réflexion désigne le monde comme

---

<sup>171</sup> *A la recherche du temps perdu*, 4 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1987-1989.

<sup>172</sup> Paris, Plon, 1962.

certitude, à travers une expérience qui le rend, sinon confortable, du moins capable d'être immédiatement investi de valeurs. La magie fait du monde un miroir, qui ne nous rend pas notre image mais nos valeurs. Elle le fait nôtre. De sorte que c'est dans le monde que nous découvrons d'abord nos valeurs. De la réalité des choses, nous ne doutons pas ainsi. Nous sommes en prise avec notre monde. De lui, de son sens, de ses valeurs, nous avons une certitude immédiate, vitale. Cela ne concerne pas seulement l'abracadabra des magiciens. Nous avons voulu montrer combien le monde marchand, de ce point de vue, est magique.

En ce sens, nous avons nommé magique la tendance à poser comme existant de soi des valeurs communes qui sont éminemment relatives puisqu'elles relèvent d'une appréciation, d'un jugement. De l'artiste qui vend le plus de disques, je considère qu'il est le plus grand. Cela est magique dans la mesure où j'oublie de dire qu'il me semble tel et qu'une telle appréciation est liée à un point de vue, à une époque, à un contexte, etc. C'est qu'alors le monde ne serait plus si simple ni si certain ! Comment être sûr que les choses sont bien ce qu'elles sont ? Toute certitude devient problématique s'il faut douter des choses mêmes. Comment redonner un socle assuré au monde de notre vie ? A cet égard, il nous faut à présent nous tourner vers la phénoménologie d'Edmund Husserl.