

Bulletin
de la
Société française
de Philosophie

COMPTES RENDUS DES SÉANCES

Séance du 15 février 1923.

LA MENTALITÉ PRIMITIVE

M. Lévy-Bruhl propose à la Société l'examen des considérations suivantes :

« *Mentalité primitive* » est une expression vague, et même impropre, puisque nous ne connaissons pas de primitifs au sens précis du mot. Mais il est commode de désigner ainsi, d'une manière générale, les façons de sentir, de penser et d'agir communes aux sociétés inférieures.

Étudiée dans ses représentations collectives, la mentalité primitive parait être essentiellement *mystique* et *prélogique*, ces deux caractères pouvant être regardés comme deux aspects d'une même tendance fondamentale.

1^o *Mystique*. — De même que le milieu social où vivent les primitifs est différent du nôtre, le monde extérieur qu'ils perçoivent diffère aussi de celui que nous percevons. Quel que soit l'objet qui se présente à eux, il possède des propriétés occultes sans lesquelles ils ne se le représentent pas. Il n'y a pas, pour eux, de fait proprement

physique. La distinction du naturel et du surnaturel n'existe guère à leurs yeux. Ils ont une foi entière en la présence et en l'action de forces invisibles et généralement inaccessibles aux sens, qui se font sentir de toutes parts. L'ensemble des êtres invisibles est inséparable de celui des êtres visibles. Le premier n'est pas moins immédiatement présent que l'autre. Entre la conception d'esprits qui sont comme de véritables démons ou dieux, et la représentation à la fois générale et concrète d'une force diffuse dans les êtres et les objets, telle que le *mana*, il y a place pour une infinité de formes intermédiaires, les unes plus précises, les autres plus fuyantes, plus vagues, à contours moins définis, quoique non moins réelles pour une mentalité mystique.

2° *Prélogique*. — Ce terme, employé faute d'un meilleur, ne signifie pas que la mentalité primitive constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. La mentalité primitive n'est pas *antilogique*; elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant *prélogique*, j'ai seulement voulu faire entendre qu'elle ne s'astreint pas, comme la nôtre, à éviter la contradiction, même flagrante. Elle ne s'y complait pas gratuitement (ce qui la rendrait régulièrement absurde à nos yeux). Mais elle s'y montre indifférente, surtout quand elle obéit, dans ses représentations collectives et dans leurs liaisons, à la loi de participation. D'après cette loi, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes, présents à un moment donné en un certain endroit, et présents au même moment à un autre endroit éloigné du premier. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques qui se font sentir au loin sans cesser d'être où elles sont.

Il va sans dire que les représentations collectives dont il s'agit ne sont pas des faits de connaissance pure, mais qu'elles comprennent des éléments émotionnels et moteurs, comme parties intégrantes et non pas seulement associées, ce qui les rend très difficiles à restituer pour nous.

A ces caractères essentiels de la mentalité primitive se rattachent, plus ou moins directement, des ensembles de faits observés dans un grand nombre de sociétés inférieures, par exemple :

1° Les caractères communs du vocabulaire et de la structure de leurs langues, bien que diverses entre elles.

2° Leurs procédés de numération.

3° Leur aversion pour les opérations discursives de l'esprit, et la nature concrète de leurs généralisations.

4° Leur indifférence aux causes secondes, et leur appel immédiat, en toutes circonstances, à des causes mystiques.

5° L'importance que les « primitifs » attachent à la divination sous toutes ses formes.

6° Leur interprétation des accidents, des malheurs, des prodiges, de la « mauvaise mort ».

7° Leur misonéisme, etc. *vaine de la nouveauté*.

Sans prolonger cette énumération, il semble donc que l'analyse des faits confirme l'hypothèse selon laquelle la mentalité primitive aurait son orientation et ses habitudes propres. Ni l'espace, ni le temps, ni la causalité ne seraient tout à fait pour elle ce qu'ils sont pour nous. Bref, pour cette mentalité mystique et prélogique, non seulement les données, mais les cadres mêmes de l'expérience ne coïncideraient pas exactement avec les nôtres.

Si les quelques résultats obtenus jusqu'à présent sont exacts, on voit quel intérêt il y aurait à poursuivre l'étude de la mentalité primitive, malgré les difficultés de toutes sortes, trop évidentes, qu'il lui faut surmonter. D'une part, elle constitue une introduction générale utile, sinon indispensable, à l'étude plus particulière des institutions propres à chaque forme définie de société. D'autre part, elle rend possibles, pour la psychologie, normale et pathologique, et pour la théorie de la connaissance, des comparaisons imprévues et fécondes.

DISCUSSION

M. X. Léon remercie M. Lévy-Bruhl d'avoir bien voulu s'entretenir avec les membres de la *Société française de Philosophie* de ses dernières recherches sur la mentalité des primitifs; il considère la discussion qui va s'ouvrir comme le meilleur hommage qu'on puisse rendre à ces remarquables travaux.

M. Lévy-Bruhl. — C'est à moi, bien plutôt, d'exprimer mes vifs remerciements à la *Société de Philosophie* et à son aimable président pour l'occasion qu'ils me donnent de fournir les éclaircissements qu'on voudra bien me demander au sujet de la *Mentalité primitive*. Je tâcherai de résoudre de mon mieux les difficultés qu'on me signalera, et, pour que la discussion soit aussi ouverte que possible, je m'abstiendrai d'en délimiter moi-même l'objet. Je ne crois pas non plus nécessaire d'apporter ici un résumé des résultats auxquels je suis arrivé. Il serait forcément trop rapide

et incomplet, et il n'apporterait rien de nouveau. Peut-être vaudrait-il mieux vous faire connaître en quelques mots comment je me suis trouvé conduit à me plonger, depuis quelque vingt ans, dans des études anthropologiques auxquelles mes travaux antérieurs ne semblaient pas m'avoir préparé.

Comme la plupart des hommes de ma génération, j'ai passé par une période — d'ailleurs assez courte — de chaude admiration pour Herbert Spencer, et en particulier pour ses *Principes de Sociologie* au moment où ils ont paru. J'ai pris un intérêt plus vif et plus durable aux travaux de Sir James Frazer. La richesse d'information du *Golden Bough*, les vues nouvelles qu'il ouvrait sur la nature humaine, la liberté d'esprit de l'auteur, et son beau talent d'écrivain, tout dans cet ouvrage m'enchantait en m'instruisant. Plus d'une fois j'ai fait partager mon enthousiasme à mes élèves de rhétorique supérieure à Louis-le-Grand, et plus tard aux étudiants de la Sorbonne. Puis survint la thèse magistrale de Durkheim, si originale, si riche d'idées, et ses ouvrages qui suivirent, et la création de l'école sociologique française, dont l'œuvre a été si féconde et l'influence si grande. Toutefois, occupé moi-même à des études d'histoire de la philosophie, je me contentais alors de suivre ce magnifique mouvement d'idées en lecteur et en admirateur passionné, sans songer que je pourrais y collaborer. C'est une sorte de hasard qui m'y a amené, et par une route en apparence assez détournée.

Je reçus un jour de M. Chavannes, l'admirable savant dont la mort prématurée a laissé tant de regrets, qui se trouvait alors à Pékin, la traduction en français de trois livres d'un historien chinois. Par curiosité, j'ai voulu les lire : je savais que la traduction était irréprochable, et qu'elle me rendrait la pensée du texte en toute fidélité. Or j'eus beau lire et relire, je ne parvenais pas à découvrir comment les idées de l'auteur s'enchaînaient, et j'en vins à me demander si la logique des Chinois coïncidait bien avec la nôtre. Au cas où la différence serait réelle, il me semblait qu'il y aurait un intérêt philosophique capital à la déterminer, à l'analyser et à en rechercher les causes.

Plein de cette idée, je me mis à lire des ouvrages traitant de la religion et la philosophie chinoises, tels que *The religious Life of China* de M. J.-J.-M. de Groot, et surtout la traduction des livres sacrés de la Chine, et des œuvres de ses grands philosophes. Mais je me rendis compte assez vite que mon effort était condamné à rester vain. Pour saisir ce que je cherchais dans la mentalité chinoise, il aurait fallu, avant toutes choses, être maître de la langue, pouvoir lire moi-même les textes, en discerner les nuances, et

m'entretenir avec les savants du pays. Plus la mentalité que j'avais à étudier était étrangère à celle de l'Occident, moins je pouvais me fier à des traductions pour y entrer. Quant à apprendre le chinois, ni mon âge, ni le temps dont je disposais ne me permettaient d'y penser.

Pourtant, de cette tentative avortée, quelque chose subsistait dans mon esprit : l'hypothèse d'une logique différente de la nôtre, née et développée dans des sociétés elles-mêmes différentes. Était-il possible de la soumettre à l'épreuve des faits ? L'Assyrie, l'Égypte, l'Inde me présentaient à peu près les mêmes difficultés que la Chine. Mais ne pouvais-je me tourner du côté des sociétés dites primitives ? J'y trouvais deux avantages importants. En premier lieu, les documents me seraient directement accessibles : c'étaient des relations écrites en des langues qui ne constituaient pas pour moi des barrières comme le chinois, ou les hiéroglyphes égyptiens, ou les textes cunéiformes. Et, d'autre part, bien des problèmes historiques qu'il est difficile de négliger au sujet des civilisations de l'Égypte, de l'Asie antérieure ou de l'Extrême-Orient ne se posent pas s'il s'agit des sociétés indigènes de l'Amérique, de l'Afrique, et des autres qui ont vécu, pendant de longs siècles, à peu près, ou même tout à fait sans contact avec des civilisations plus avancées. Évidemment, s'il existe une logique différente de la nôtre, c'est là que j'avais le plus de chances de la découvrir, et le plus de facilité pour l'analyser.

Dans l'étude de l'homme telle que les philosophes et les psychologues l'ont conçue et poursuivie, jusqu'à une époque assez récente, était impliqué, et parfois même expressément formulé le postulat suivant : La nature de l'homme est partout identique à elle-même. Sans doute, il y a une grande diversité apparente dans les mœurs, comme dans les langues et les costumes. Mais la couleur locale reste à la surface : en fait, les organes et les fonctions sont partout les mêmes. Les chênes et les peupliers de nos campagnes, disait Hume après Fontenelle, ne sont pas plus semblables à ceux d'il y a six mille ans, que nous ne le sommes aux Grecs et aux Latins. Les philosophes français du XVIII^e siècle admettaient sans discussion ce même postulat, et Auguste Comte n'a vu aucune difficulté à le leur emprunter.

Aujourd'hui, mieux informés, et plus attentifs, pour diverses raisons, à ce que les sociétés exotiques ou inférieures présentent d'original et d'irréductible, nous sommes tentés de ne plus accepter ce postulat, du moins sous la forme simple ou absolue qu'il avait revêtue. Nous nous sentons portés à l'atténuer, à le restreindre. Il n'est pas question d'en prendre le contre-pied. Il est trop clair qu'il

ya des caractères fondamentaux — au point de vue mental comme au point de vue physique — communs à toute l'espèce, et sans lesquels l'homme cesserait d'être homme. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est si cette espèce ne comporte pas des variétés au point de vue de la science psychologique et sociologique comme au point de vue de l'anthropologie physique ; si la structure d'un groupe social, par exemple, n'entraîne pas des conséquences définies dans les représentations collectives, dans les sentiments, dans les façons d'agir des individus qui le composent. Entre les institutions d'une société méditerranéenne et celles d'une société bantoue ou mélanésienne, la différence est bien plus profonde que ne l'imaginait Voltaire ou Hume : la différence entre la mentalité d'un Français et celle d'un Mélanésien ne serait-elle pas aussi irréductible, toutes réserves faites sur les caractères fondamentaux de l'humanité, qui ne sont pas en cause ?

Supposons un instant que nous ayons les moyens de communiquer avec une planète voisine, habitée par des êtres raisonnables et sociables comme nous, et cependant un peu différents de nous, ayant d'autres institutions et une autre mentalité, qui, cependant, nous resteraient intelligibles : de quel avantage la connaissance que nous en prendrions ne serait-elle pas pour la science de l'homme ! Que de lumière l'emploi inespéré de la méthode comparative ne lui apporterait-il pas ! Ne serait-ce pas le commencement d'une période nouvelle ? — Nous n'en sommes pas là. Mais les sociétés dites primitives ne peuvent-elles, en quelque mesure, tenir la place de ces sociétés hypothétiques qui différencieraient ainsi des nôtres ? Ne pouvons-nous tirer beaucoup de l'étude de leurs représentations collectives, des façons de penser, de sentir et d'agir qu'on y observe, en un mot, comme on dit, de leur mentalité ?

Telles sont, très-sommairement indiquées, quelques-unes des considérations qui m'ont conduit aux essais soumis aujourd'hui à la discussion de la *Société de Philosophie*. Comme il arrive presque toujours, au fur et à mesure que j'avais, que je connaissais plus de faits et que j'étais mieux en état de les analyser, les hypothèses initiales d'où j'étais parti se modifiaient profondément. L'idée d'une logique différente de la nôtre, insoutenable à la rigueur, a fait place dans mon esprit à celle d'une mentalité « prélogique », — mot dont je me suis servi faute d'un meilleur, — c'est à dire qui n'est ni *antilogique* (elle serait alors inintelligible pour nous) ni *alogique* (elle serait la confusion même), — mais indifférente, dans certains cas, à la contradiction, parce qu'elle est mystique, et qu'elle obéit aussi bien à la loi de participation qu'au principe de contradiction.

En quoi, demandera-t-on peut-être, les recherches que j'entrepre-

mais différent-elles des travaux si riches de faits, et si instructifs, qui ont rendu célèbres les noms de E.-B. Tylor, de Sir James Frazer, du Dr Rivers et de tant d'autres savants de l'école anthropologique anglaise ? — Je leur dois beaucoup, et je suis heureux d'exprimer ma reconnaissance pour tout ce qu'ils m'ont appris. Mais la voie où je me suis engagé n'est pas la leur. En premier lieu, à l'exemple de Durkheim et de l'école sociologique française, c'est à l'étude des représentations collectives que je me suis attaché, tandis que les anthropologistes anglais, du moins pour la plupart, n'ont pas quitté le point de vue de la psychologie individuelle. Mais surtout, lorsqu'ils décrivent les coutumes, les croyances, les institutions en vigueur dans les sociétés primitives, ils prennent pour accordé que les fonctions mentales sont partout les mêmes, et que, si nous étions à la place des primitifs, *notre esprit étant tel qu'il est actuellement*, nous penserions et nous agirions comme ils le font. Or je pars de l'hypothèse précisément contraire. J'admets que, pour penser et agir comme ils le font, pour que leurs sociétés reposent sur les institutions que nous y constatons, il faut que leur esprit ne soit pas orienté comme le nôtre, que le contenu et les cadres de leur expérience ne coïncident pas tout à fait avec les nôtres, et que, par conséquent, nous devons nous imposer un effort très pénible pour entrer dans leurs façons de penser et de sentir. Peut-être n'y parviendrons-nous jamais complètement. C'est l'avis de quelques-uns des observateurs les plus pénétrants, par exemple de M. Elsdon Best, qui a soumis à une étude si approfondie, et pendant tant d'années, les institutions et les croyances des Maoris de la Nouvelle-Zélande.

L'hypothèse initiale de l'école anthropologique anglaise conduit naturellement à rechercher et à faire ressortir, sous une diversité de surface, la ressemblance essentielle qui existe entre la mentalité primitive et la nôtre. Elle reste ainsi d'accord avec le sentiment commun, et avec les réflexions ordinaires des moralistes : « Grattez le civilisé, vous trouverez le sauvage ». — « Etudiez le folk-lore de nos campagnes, et vous y découvrirez beaucoup de traits identiques à ceux de la mentalité dite primitive, » etc. Sans nier la valeur générale de ces constatations, on peut remarquer qu'elles ne font guère avancer la science. L'hypothèse est peu féconde. Elle conduit à dépister, dans un nombre croissant de cas, des « survivances » ou des ressemblances dont nous ne nous doutions pas. Mais elle s'arrête là. L'hypothèse contraire m'amenait à rechercher de préférence les différences entre la mentalité primitive et la nôtre, à les analyser dans le détail, à en déterminer les conditions, à les étudier dans leurs rapports avec les mœurs et les institutions ; elle ouvrait une voie qui n'aboutissait pas d'avance, dans tous les cas, à quelque chose de déjà connu.

C'est pourquoi, indépendamment des autres raisons qui m'y portaient, j'ai dû la choisir pour hypothèse de travail. Elle promettait un meilleur rendement. Il me semble que cette promesse a été tenue. J'ai cru parvenir à dégager les caractères essentiels — mystique et prélogique — de la mentalité primitive. Ils m'ont permis de rendre compte d'un certain nombre de faits dont on n'avait donné jusqu'à présent que des explications arbitraires, ou simplement vraisemblables.

Je me hâte d'ajouter qu'il ne s'agit encore ici que d'une introduction générale à l'étude de la mentalité primitive, d'un fil conducteur pour guider la recherche à travers un labyrinthe extraordinairement compliqué, dans l'analyse de ces institutions que nous aurions tort, le plus souvent, de croire plus simples que les nôtres. Sachant comment cette mentalité est orientée, quels en sont les habitudes et les principes, nous pourrions mieux la suivre dans ses démarches, d'apparence si déconcertante, et poser les problèmes en des termes qui n'en rendent pas impossible la solution.

Je dois aussi avouer que cette introduction générale est incomplète. Elle n'a envisagé l'activité mentale des sociétés primitives que sous son aspect « mystique ». Elle a laissé de côté tout ce qui concerne les techniques, c'est-à-dire un autre aspect de cette activité qui est d'une importance capitale. J'en ai fait abstraction provisoirement, par nécessité de méthode. Mais je sais que c'est une abstraction, et que l'analyse des techniques serait indispensable à une étude d'ensemble de la mentalité primitive.

Quant aux services que cette étude sociologique pourra rendre — par exemple à la psychologie, à la théorie de la connaissance et à la philosophie en général, — je les crois prochains et précieux. M. Brunschvicg, dans le très bel ouvrage qu'il vient de publier sur la *Causalité et l'Expérience humaine*, en a signalé quelques-uns. Les réflexions de M. Raymond Lenoir, dans l'étude critique qu'il a faite de la *Mentalité primitive*¹, sont aussi très suggestives, et indiquent ce qu'on peut en tirer pour l'histoire de l'esprit humain. Toutefois le temps seul montrera si l'hypothèse à laquelle je me suis attaché est vraiment féconde, et si les résultats obtenus peuvent, en tout ou en partie, être considérés comme définitivement acquis.

M. Mauss. — Je remercie la *Société de Philosophie* de l'honneur qu'elle m'a fait de m'avoir admis parmi ses membres. Peut-être me le fait-elle déjà payer en se donnant tout de suite le spectacle de deux sociologues se dévorant l'un l'autre. Cependant, de même que

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1922.

les chiens esquimaux se combattent vigoureusement à l'intérieur du « pack », de l'attelage, mais sont fort méchants pour les chiens étrangers à la meute, de même il faut prendre garde que les sociologues pourraient faire front, et fortement, contre les philosophes.

En premier lieu, je ne chicanerai pas M. Lévy-Bruhl sur bien des points de sa nomenclature; au fait, et dans son livre et dans son résumé, il nous donne satisfaction, en expliquant en des termes plus abstraits ce qu'il entend par « mentalité », « primitif » et « prélogique ». Cependant, je lui indiquerai que l'équivalence qu'il pose entre « prélogique » et « préliaison » n'est pas exacte, car, justement, le signe de tous les états de conscience collective, et non pas seulement des formes primitives de ces consciences, c'est l'existence de préliaisons. Il y a société quand il y a ensemble d'idées liées au préalable, et toutes les sociétés se ressemblent par là. Enfin je noterai que M. Lévy-Bruhl a rendu justice au reproche que lui avait fait Durkheim (*Année sociologique*, XII, p. 35) d'avoir négligé au profit des « participations » les exclusions d'idées qui sont non moins importantes et qui sont à la base de tout le système considérable des interdits, ou rites négatifs, ou tabous, comme on dit vulgairement. Cependant, je ne pense pas que M. Lévy-Bruhl ait encore fait leur juste part à ces contrastes. Ces oppositions, ces contrariétés, par exemple en divination, sont non moins importantes que les participations sur lesquelles il nous a fait si utilement porter notre attention.

Ceci posé, passons à des critiques plus générales :

1° — M. Lévy-Bruhl et nous sommes également sociologues parce que nous admettons que l'esprit humain a une histoire et que cette histoire ne peut être écrite sans qu'on fasse en même temps l'histoire des sociétés. Car l'histoire de l'esprit humain, c'est l'histoire de l'esprit de ces sociétés et de ces sociétés elles-mêmes. Telle est notre méthode commune.

Mais M. Lévy-Bruhl n'a pas été à mon sens suffisamment historien. D'abord, il n'a pas poussé cette histoire jusqu'aux sociétés modernes. Il n'a donc pas fait la preuve d'une différence entre l'esprit humain primitif et le nôtre. En fait, il existe des ressemblances beaucoup plus profondes que M. Lévy-Bruhl ne le dit. Certes, il réserve la question des survivances, mais il n'est nullement certain que des parties considérables de notre mentalité ne soient pas encore identiques à celles d'un grand nombre de sociétés dites primitives. En tous cas, des groupes nombreux de nos populations, et des tranches importantes de notre spiritualité en sont encore à ce stade, aujourd'hui. Les pratiques divinatoires ne sont plus en usage en Occident, sauf chez des gens superstitieux, ou accidentelle-

ment. Il est vrai, mais les notions de veine, de chance, de hasard, sont les mêmes chez nous que dans les temps anciens ou dans des spiritualités encore plus frustes. De même, en morale et en théologie, la notion de péché et la notion d'expiation fonctionnent-elles chez nous d'une façon si différente que dans les sociétés polynésiennes où notre pauvre ami Robert Hertz les étudiait? Je vais publier dans la *Revue Philosophique* un certain nombre de pages remarquables de Hertz, justement sur ce sujet. Sont-elles plus exemptes de contradictions, plus riches et plus pures dans nos Églises? Doivent-elles même disparaître de nos sociétés? Je ne le crois pas. De même la notion de monnaie. Dans l'un des derniers numéros de l'*Anthropologie* paru avant la guerre, je crois avoir démontré que l'une des origines les plus sûres de la monnaie, c'est la croyance en le pouvoir magique des pierres précieuses ou choses précieuses. En fait, la monnaie porte le nom de « mana » dans les langues mélanésiennes, et les perles des « wampun » sont appelées en algonquin des « manitou ». Mais est-on si sûr que même dans nos sociétés le pouvoir d'achat de la monnaie soit fondé en raison?

2) Il y a plus : non seulement le rapport qui relie les sociétés qu'étudie M. Lévy-Bruhl à nos sociétés modernes est beaucoup plus étroit qu'il ne croit, mais encore les différences qui séparent les mentalités des différentes sociétés qu'il confond toutes sous le nom de primitives sont beaucoup plus considérables qu'il ne semble l'indiquer. A ce point de vue encore, le recul historique manque à ses comparaisons. Je dirai volontiers qu'en Sociologie il faut encore plus d'Anthropologie et d'Histoire. J'irai même jusqu'à dire que l'Anthropologie complète pourrait remplacer la philosophie, car elle comprendrait précisément cette histoire de l'esprit humain que la philosophie suppose. Mais cette histoire ne peut être écrite si on considère que toutes les sociétés même actuellement observables par l'ethnographie sont à un même étage. On parle de primitifs : à mon avis, seuls les Australiens, les seuls survivants de l'âge paléolithique, méritent ce nom. Toutes les sociétés américaines et polynésiennes sont à l'âge néolithique et sont agricoles; toutes les sociétés africaines et asiatiques ont déjà dépassé l'âge de la pierre et sont agricoles et pourvues d'animaux domestiques. Il est donc impossible à aucun point de vue de les ranger sur un même plan. Certes, je veux bien convenir que cette classification fort générale des civilisations ne peut tenir lieu d'une classification de leurs mentalités. Cependant, on le sait, en réalité la mentalité de l'Australien est fort différente, par exemple, de celle de l'Africain : d'abord parce que le milieu social, que les techniques ont permis de constituer, est d'une tout autre densité et d'une tout autre structure et a derrière

soi une tout autre histoire; et ensuite parce que, même au point de vue de cette notion de causalité qu'étudie M. Lévy-Bruhl, il est évident que si, comme il le dit, elle a débuté par des formes religieuses et contradictoires, néanmoins il est clair qu'elle se présente sous des aspects tout différents chez des hommes qui ont des emprises fort différentes sur leur propre milieu. Enfin, il faut tenir compte des dégénérescences, des évolutions aberrantes et, par exemple, ne pas traiter de primitifs les Polynésiens qui sont le produit d'une longue histoire, d'une longue migration, et de toutes sortes de développements en tous sens, même contraires. —

2° — Nous ne sommes pas non plus d'accord sur la méthode à suivre. On a toujours le droit de faire ce qu'on veut et j'en reproche pas à M. Lévy-Bruhl d'avoir fait ces utiles études. La question est de savoir si d'autres n'eussent pas été plus utiles. En premier lieu, je crois qu'il eût mieux valu, au lieu de rechercher tout de suite le caractère général de toutes les catégories dans toutes ces mentalités primitives, rechercher les formes de chacune des catégories pour conclure ensuite à ce caractère général. C'est ainsi, du moins, que nous avons procédé, Durkheim, Hubert et moi, à propos de la notion de genre, à propos de la notion de temps, et que nous pensons que l'on devrait procéder pour la notion d'espace. De même, je persiste à trouver que les indications que nous avons données autrefois sur la notion de « mana » sont plus exactes et plus nuancées que celles qui consistent à en faire une forme de la notion de cause, ou bien que celles trop accusées de Durkheim qui la rattache trop fermement à la notion du totem. De même encore, pour les formes primitives de la notion d'espace, celles-ci supposent non seulement une conception émotive et contradictoire du monde, mais des réactions bien précises et surtout la notion qu'il existe un espace où l'on est chez soi : le camp, le cercle sacré de la ronde, etc. La notion d'espace est, on le voit, liée à la relation d'une société avec son sol.

Or, un tel rapport est tout à fait différent des rapports simples entre ces notions et le principe de contradiction. Mais ceci nous mène au reproche fondamental.

3° — Toute notion, toute représentation collective, comme M. Lévy-Bruhl le soutient lui-même très fermement et très exactement, est liée aux institutions sociales et au milieu social. Or, reconnaissant le principe, M. Lévy-Bruhl en a fait délibérément abstraction. Il en avait le droit, certes; cependant, on peut le lui contester, car, ne faisant, il renonçait à expliquer et, définitivement, se contentait de décrire. Or, quelque intéressante et utile que soit une

description, elle vaut moins qu'une explication. Mais, même ainsi, on rend cette description insuffisante.

Car en laissant de côté ce qui, dans les institutions et les idées collectives, est émotionnel et moteur, et, d'autre part, en laissant aussi ce qui, derrière ces institutions, ces émotions et ces mouvements de la collectivité, est le groupe social lui-même, on aboutit au fond à des descriptions incomplètes. Ainsi, il n'est pas douteux que dans les procès de l'ordalie et de la divination judiciaire fonctionnent des notions du genre de celles que M. Lévy-Bruhl décrit. Mais on peut facilement expliquer la présence de ces notions. La recherche de la cause de la mort n'est que le dernier terme d'une série que M. Fauconnet a fort bien décrite dans son ouvrage sur la *Responsabilité*. Il y a d'abord le groupe social, son émotion, sa volonté de rechercher et de punir le responsable. C'est dans cet état d'âme que s'est faite cette recherche, c'est cet état qui explique ces procédés divinatoires tous chargés de ces éléments moteurs, émotionnels, traditionnels. Et il faut le bien décrire pour ne rien omettre. Ainsi encore, le raisonnement que tient le juge aujourd'hui est certainement un raisonnement logique, mais la règle qui veut, par exemple, que toute mort violente entraîne instruction appartient, même dans notre société, à un autre plan de l'esprit que le plan logique.

4° — Par cette abstraction, je crois que M. Lévy-Bruhl s'est mis hors d'état de comprendre le caractère général même qu'il a si bien dégagé. La « participation » n'est pas seulement une confusion. Elle suppose un effort pour confondre et un effort pour faire se ressembler. Elle n'est pas une simple ressemblance, mais une *ἁμοίωσις*. Il y a dès l'origine un *Trieb*, une violence de l'esprit sur lui-même pour se dépasser lui-même ; il y a dès l'origine la volonté de lier. Par exemple, le rituel totémique de l'initiation tout entier est bien en effet un rituel de « participation » si l'on veut, mais avant tout c'est un rituel de révélation ; il a pour but de montrer aux jeunes initiés que les êtres qu'ils croient être des animaux, par exemple, sont en réalité des hommes et des esprits. Et, d'un autre côté, les rituels efficaces du totémisme sont des efforts pour montrer à la nature, aux plantes et aux animaux qu'on est ce qu'ils sont. De sorte que, même dans ces formes primitives de l'*ἁμοίωσις*, il y a un acte : l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens et des différences et des ressemblances qu'il établit. On peut voir, au musée du Trocadéro, des masques du Nord-Ouest américain sur lesquels des totems sont sculptés. Quelques-uns sont à double volet. Le premier s'ouvre, et derrière le totem public du « chamane-chef » apparaît un autre

masque plus petit qui représente son totem privé, puis enfin un dernier volet révèle aux initiés des plus hauts rangs sa vraie nature, sa face, l'esprit humain et divin et totémique, l'esprit qu'il incarne. Car, qu'on le note bien, à ce moment-là le chef est supposé en état de possession, d'*ἔκστασις*, d'extase, et pas seulement d'*ἁμοίωσις*. Il y a transport et confusion à la fois.

La « participation » ainsi n'implique pas seulement une confusion de catégories, mais elle est dès l'origine, comme chez nous, un effort pour nous identifier aux choses et identifier les choses entre elles. La raison a la même origine volontaire et collective dans les sociétés les plus anciennes et dans les formes les plus accusées de la philosophie et de la science.

M. Lévy-Bruhl. — Je remercie vivement M. Mauss d'avoir bien voulu porter le premier le poids de la discussion, et, tout en me critiquant, de nous avoir instruits avec sa maîtrise habituelle. De ses objections, certaines me paraissent bien fondées, et je les accepte ; il en est d'autres contre lesquelles je ne crois pas impossible de me défendre.

Il est vrai que, sous le nom de « sociétés inférieures » ou de « mentalité primitive » j'ai étudié indistinctement des Australiens, des Africains, des Polynésiens, des Esquimaux et beaucoup d'autres « primitifs », sans paraître tenir compte des différences que l'histoire et l'anthropologie nous montrent entre eux. Mais, en premier lieu, je n'ai entendu analyser que ce qu'il y a de commun dans leur mentalité à tous. Et que ces éléments communs existent, M. Mauss lui-même l'admet, puisqu'il vient de nous dire qu'ils sont encore présents dans nos sociétés actuelles, et qu'il me reproche de n'en pas avoir assez tenu compte, lorsque j'insiste sur les différences de mentalité entre nos sociétés et celles-là. De plus, j'ai essayé, dans la *Mentalité primitive*, de donner moins de prise à cette critique, qu'on avait faite de divers côtés aux *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Par exemple, pour étudier les présages et les pratiques divinatoires, je me suis servi presque exclusivement de faits recueillis à Bornéo, et c'est ensuite seulement que je les ai rapprochés de faits observés ailleurs. De même, touchant les ordales, j'ai étudié successivement des faits constatés en Afrique occidentale, au Congo, à Bornéo, en Australie, etc., en évitant de les mélanger. Mais la nature même de mes recherches, comme je l'ai exposé tout à l'heure, visant à dégager les caractères les plus généraux de la mentalité primitive, m'autorisait et même, à vrai dire, m'obligeait à recueillir des faits significatifs dans des sociétés très diverses.

Aurait-il mieux valu étudier d'abord, séparément, chacune des

catégories, comme MM. Hubert et Mauss l'ont fait pour le temps et le genre ? C'est possible, mais je n'en suis pas sûr. J'ai cru préférable de commencer par les caractères essentiels, par l'orientation propre de la mentalité primitive, considérée dans son ensemble, et, dans mon dernier ouvrage, j'ai précisément essayé de faire voir comment la représentation (et le sentiment) du temps, dans les sociétés inférieures, de même que celle de l'espace, est étroitement liée à cette orientation et à ces caractères généraux, et ne se comprend que par eux.

Reste le « reproche fondamental ». Je répondrai d'abord que je n'ai pas « laissé de côté ce qui, dans les institutions et les idées collectives, est émotionnel et moteur ».

Au contraire, j'ai toujours eu soin de faire à ces éléments leur place, qui est grande. Si je donne l'impression de les avoir négligés, c'est que je n'ai pas réussi à exécuter ce que j'avais dans l'esprit. Sur ce point, il n'y a aucun désaccord de principe entre M. Mauss et moi.

Chose plus grave, la méthode que j'emploie, en fait, ne permettrait que de décrire, et de façon incomplète, tandis que la méthode sociologique stricte explique. Je n'entrerai pas ici dans une discussion qui mènerait loin. Je remarquerai seulement que, pour l'introduction générale que je me proposais, je n'avais pas le choix entre les deux méthodes : celle que j'ai suivie était la seule possible. Pour étudier et expliquer les institutions d'une société donnée ou même d'un groupe défini de sociétés, la meilleure méthode est sans doute celle que M. Mauss préconise. S'agit-il de déterminer les caractères de la mentalité commune à des sociétés de structure différente, le cas n'est pas le même, et l'on est bien obligé de procéder comme je l'ai fait, trop heureux si l'on arrive à décrire exactement. Mes descriptions, dit M. Mauss, sont incomplètes. — Nul n'est plus sensible que moi à ce qui leur manque. Mais je ne pense pas que si j'avais pratiqué l'autre méthode, elles y eussent beaucoup gagné. — Au fond, c'est la conception même de mes recherches que M. Mauss désapprouve ou, du moins, qu'il regrette. Il se demande si d'autres études n'eussent pas été plus utiles. Il se peut qu'il ait raison. J'ai essayé d'expliquer, au commencement de cette séance, par quel enchaînement de circonstances et de réflexions j'ai été conduit à concevoir dans un certain ordre, et sous une forme déterminée, les recherches que j'allais entreprendre sur la mentalité primitive.

Sur la question spéciale des ordalies, il ne m'a pas semblé que, dans les sociétés de l'Afrique occidentale, on fût préoccupé d'autre chose que de découvrir et de détruire le principe nocif qui habite dans le « sorcier », et qui se décèle aussi dans les naissances malheureuses.

M. Mauss. — Mais si.

M. Xavier Léon demande à M. Belot, qui est obligé de partir avant la fin de la séance, quelles observations il avait à présenter.

M. G. Belot. — Je n'ai guère qualité pour prendre le premier la parole, alors que je vois ici des linguistes et des ethnographes plus compétents. Puisqu'on veut bien, cependant, en raison de l'impossibilité où je me trouve et dont je m'excuse, de rester jusqu'au bout de la séance, s'adresser immédiatement à moi, je poserai surtout une question de méthode. Je suis très frappé de ce fait que l'attitude de M. Lévy-Bruhl semble consister à se détourner comme à plaisir des solutions qui semblent s'offrir à nous tout naturellement, et à accentuer les difficultés au lieu de les atténuer. M. Lévy-Bruhl reconnaît qu'il y a forcément quelque homogénéité entre la mentalité du « primitif » et la nôtre, puisque sans cela nous serions incapables de comprendre la première. Qu'il y ait des différences, cela est bien évident. Mais comment les comprendrons-nous si ce n'est en partant de ce qu'il y a de commun ? Et ce que je dis là, à un point de vue tout psychologique, pourrait se confirmer à un point de vue historique. M. Mauss exprimait à l'instant le regret que la thèse de M. Lévy-Bruhl ne tint pas suffisamment compte de la succession des étapes par lesquelles l'esprit humain a passé depuis le stade dit « primitif » jusqu'à celui que nous avons atteint. C'est dire qu'il attache le plus grand intérêt à l'établissement de la continuité entre les deux et par conséquent d'une homogénéité relative. Aussi bien M. Lévy-Bruhl eût-il reconnu, en effet, que, jusque dans nos sociétés les plus civilisées, nous rencontrons des modes de penser tout à fait analogues à celles que nous constatons et qui, parfois, nous étonnent chez l'Australien. S'il y avait chez le primitif une logique vraiment différente de la nôtre et opposée à la nôtre, une logique fondée sur le principe de la « participation » au lieu de l'être sur le principe d'identité, on ne voit pas comment jamais notre logique serait arrivée à s'installer. La continuité de l'évolution humaine serait incompréhensible et impossible, ou bien alors nous assisterions à une conversion, à une révolution mentale, que l'histoire ne nous révèle pas. C'est qu'en effet cette conversion ne se produit nullement dans l'ensemble de la pensée humaine. Elle se produit fragmentairement à mesure que la réflexion atteint un domaine de la pensée, puis un autre. Elle se produit même en chacun de nous, quand il passe de l'attitude irréfléchie, de l'automatisme intellectuel, du rêve ou du verbalisme, à l'attitude réfléchie, raisonnante, objectiviste et critique. Nous pensons en primitifs et selon la « loi de participation » lorsque nous ne « pensons » pas véritablement. Mais, réciproquement, il ne me paraît pas douteux

que lorsqu'il utilise pratiquement des connaissances très directes et très simples, le sauvage pense exactement comme nous, et M. Lévy-Bruhl reconnaît en effet que dans les techniques tout à fait élémentaires, le primitif pense d'une façon positive alors même que, par habitude et peut-être par prudence, il superpose une opération magique et une pensée « mystique » à l'opération technique et à la pensée objective. A. Comte, qui se plaçait, comme tout le XVIII^e siècle, au point de vue de la continuité de l'évolution mentale de l'homme et de l'homogénéité foncière de l'esprit humain à travers les temps, admettait bien les phases différentielles que l'on connaît sous le nom des « trois états », mais il s'efforçait, d'une part, d'expliquer les transitions entre ces phases et, d'autre part, il s'est parfaitement aperçu que l'avènement final de la positivité supposait l'existence d'une positivité initiale sans laquelle ni toute cette évolution ni son couronnement dernier ne se comprendraient absolument pas.

Ainsi donc il semble inévitable qu'on admette chez le primitif un germe, si misérable qu'il soit, de la mentalité « civilisée », mais inversement nous avons, et en nous-mêmes et dans la pensée collective de notre milieu, tous les éléments, toutes les expériences nécessaires pour comprendre la mentalité primitive. Dès lors pourquoi se placer d'emblée au point de vue de ce qu'il y a pour nous d'insaisissable ou d'absurde, disons simplement d'insaisissable, dans cette mentalité, au lieu de chercher dans notre expérience psychologique, dans une analyse assez fouillée de nos façons obscures et confuses de penser, les éléments de l'explication possible? N'est-ce pas en cherchant chez le primitif les germes de pensée raisonnable et positive, en cherchant en nous-mêmes les restes d'une pensée primitive et « mystique » qu'on a le plus de chances d'arriver à résoudre le problème que nous pose le conflit où ces deux formes de pensée nous paraissent se présenter de prime abord, c'est-à-dire, en somme, d'expliquer comment nous sommes arrivés au mode de penser que nous appelons raisonnable, mais aussi comment a été possible, sous la diversité d'aspects, avec la généralité que nous révèlent les remarquables et pénétrantes études de M. Lévy-Bruhl, la forme de pensée qu'il appelle primitive? En d'autres termes je demande simplement s'il convient de se placer, dans des recherches de ce genre, à un point de vue qui, d'emblée, rend l'explication impossible ou, au contraire, à un point de vue qui, sans nous induire le moins du monde à méconnaître les faits, nous les rendra relativement intelligibles et même par là nous permettra de mieux les accueillir. J'ai déjà eu occasion de reprocher à Durkheim de s'appliquer constamment à parler en « bon sauvage », comme s'il

acceptait telles quelles les croyances qu'il décrit. Soit, tant qu'il ne s'agit que de décrire; mais si l'on en restait là, on se fermerait d'emblée le chemin de l'interprétation et nous n'aurions rien qui ressemblât à une science. Un travail comme celui auquel s'est attaché M. Lévy-Bruhl, ainsi que je le lui écrivais déjà lorsqu'il me fit l'amitié de m'envoyer son livre, « se heurte à une difficulté qui affleure à la contradiction : il faut saisir la pensée du primitif telle qu'elle est et, pour cela, se faire en quelque sorte primitif; et, pourtant, il nous faut rester ce que nous sommes si nous voulons la comprendre et l'interpréter ». Mais la difficulté, qui est au fond celle de toute psychologie comparative, est levée, comme je l'indiquais, par la présence en nous d'expériences homogènes à cette « pensée sauvage ». Réciproquement l'étude de cette dernière ne peut-elle pas nous rendre ce service de nous aider à découvrir ce qui reste en nous de sauvagerie mentale?

De cette méthode, qui me semble consister à tourner méthodiquement le dos à l'intelligibilité des faits étudiés, je trouve déjà des symptômes très nets dans les termes mêmes dont use M. Lévy-Bruhl pour caractériser la pensée primitive. Elle est, nous dit-il, *mystique* et *prélogique*. De cette mysticité on nous fournit maint curieux exemple. Mais sa nature profonde n'apparaît guère. Et sans prétendre ici, au pied levé, en rendre entièrement compte, il me semble qu'elle consiste avant tout, dans les cas les plus caractéristiques, dans la confusion bien connue du subjectif et du verbal avec l'objectif. L'école de Mill aurait ici, la plupart du temps, invoqué « l'association des idées ». Le fameux *mana*, par exemple, avec ses virtualités infinies, ses actions affranchies des limites de l'espace et du temps, n'est guère plus que l'objectivation de ce que les psychologues anglais appellent *l'expectation*. Nous savons très bien, par exemple, en quoi consiste le *mana* de la monnaie : c'est le sentiment de la *possibilité* d'acheter une variété indéterminée d'avantages, d'objets ou de plaisirs. Que gagne-t-on à appeler mystiques de telles conceptions, sinon de couvrir d'un masque d'insaisissabilité les états psychologiques définissables qui sont là-dessous? Mystique est un mot qu'il faudra bien, à quelque moment, arriver à définir et à expliciter, à traduire en faits psychologiques précis et connus.

De même, j'avoue ne pas beaucoup aimer le terme de *prélogique*. Celui qui me paraîtrait exact, ce serait celui de *précritique*. Tout le travail de M. Lévy-Bruhl contribue, en effet, à nous montrer que le primitif suit une certaine logique, même dans les pensées qui nous paraissent les plus aberrantes (Voir, par exemple, *Mentalité primitive*, page 504). Le primitif raisonne d'une certaine manière. Ce qui lui manque évidemment surtout, c'est la critique dans l'éta-

blissement de ses prémisses, dans la vérification de ses inférences. Nous comprenons fort bien, par nos propres faiblesses intellectuelles, ce que c'est que penser sans critique. En nous servant du terme précritique, nous disons quelque chose de précis et de positif, ou, mieux encore, quelque chose d'explicatif, qu'il faudrait seulement vérifier, comme toute hypothèse; en disant, *prélogique* je crains que nous ne disions quelque chose d'absolument indéterminé ou même de fallacieux, et qui s'écarte, comme je l'affirmais, de toute hypothèse explicative. Ici encore il semble qu'on s'efforce d'obscurcir les choses plutôt que de les éclairer. On s'étonne, par exemple, que le primitif puisse, sans sourciller, déclarer à la fois : Je suis un émou, et pourtant je suis un homme et, pour expliquer cet apparent paradoxe on imagine toute une logique spéciale. Mais si l'on se réfère à la doctrine de A. Lang sur le totem, qui me paraît de beaucoup la plus solide, même si elle n'est pas complète, on s'aperçoit que cette apparente absurdité se résout à peu près comme se résolvait la difficulté soulevée par Antisthène ou par certains Mégariques qui déclaraient impossible le jugement parce qu'on ne pourrait dire : A est B. Le principe de contradiction, tel qu'ils le concevaient, empêcherait de dire autre chose que : A est A, B est B. Mais nous ne voyons aucune difficulté à dire à la fois : « Je suis homme, je suis Français ». Pourquoi l'Australien en éprouverait-il davantage à dire : « Je suis un homme (comme être vivant) et en même temps je suis un émou (comme membre de mon clan) » ? Et s'il ne peut pas s'expliquer avec plus de précision sur un fait logique qui embarrassait les subtils Grecs du IV^e siècle ; s'il complique cette confusion de pensée de mainte représentation et de mainte croyance qui l'obscurcissent encore, il n'en résulte pas que nous devons lui attribuer, comme si c'était là une explication, une logique spéciale et inintelligible. Il y a bien d'autres cas où la « participation » s'explique très nettement, comme fait « mystique », par une projection de sentiments et de connexions subjectives dans le domaine d'une objectivité elle-même très confusément représentée (Voir, par exemple, page 521). Naturellement je ne prétends pas ici établir en quelques mots une doctrine sur un problème qui a coûté à M. Lévy-Bruhl dix ans de travail et deux volumes de 500 pages. Ce sur quoi je voulais seulement retenir votre attention, c'est sur ce qu'il y a de paradoxal dans une méthode qui semble *a priori* non seulement renoncer à l'interprétation des faits fondamentaux, mais la rendre impossible.

M. Lévy-Bruhl. — Je suis heureux de voir que M. Belot a pu prendre part à cette discussion et je l'en remercie. Son argumentation est de caractère surtout méthodologique et dialectique. Si je l'ai bien comprise, elle tend à montrer que l'objet que je me

propose est, en dernière analyse, illusoire, et qu'en tout cas l'hypothèse de travail que j'ai employée est sans usage efficace. Pour ne pas abuser de l'attention de la Société, je me bornerai à rappeler les considérations que j'ai fait valoir tout à l'heure, d'abord quant à la réalité des caractères propres de la mentalité primitive, et ensuite quant au choix que j'ai cru devoir faire de cette hypothèse de travail et aux résultats qu'il m'a semblé obtenir.

M. G. Belot. — Peut-être ; mais c'est qu'aussi les philosophes et les anthropologistes auxquels vous reprochez de n'être arrivés à rien ne disposaient pas d'une documentation ethnographique suffisante, ni même d'une analyse psychologique bien profonde. A ces deux points de vue, que je ne voudrais pas voir séparer, ils étaient donc mal armés, et là, sans doute, plutôt que dans une erreur de méthode, est la cause de leur échec relatif.

M. Mauss. — Il est possible de concilier les deux thèses. La discussion s'arrête si l'on reconnaît l'existence du symbole. Comme on peut communier par des symboles, comme on ne peut communiquer par eux, et comme ils changent à travers les siècles, les civilisations, les sociétés, les deux thèses sont également vraies à différents points de vue.

M. Parodi. — N'y a-t-il pas, à l'origine des difficultés que certains d'entre nous éprouvent devant les thèses de M. Lévy-Bruhl, une *équivoque fondamentale*, due à l'emploi de termes comme *mentalité primitive*, *mentalité prélogique*, qui sont du langage strictement intellectuel ? On a pu croire que M. Lévy-Bruhl voulait désigner par là des *manières de penser*, au sens propre de ce terme, des types de rapports entre les idées, qui seraient chez les primitifs foncièrement différents de ce qu'ils sont chez nous. Or, une telle affirmation me paraîtrait inintelligible, puisque, comme M. Lévy-Bruhl le reconnaissait tout à l'heure dans son exposé si intéressant et si lumineux, si vraiment les primitifs pensaient autrement que nous, leur mentalité nous serait impénétrable à tout jamais, et nous serions condamnés à ne pas même le savoir, puisque nous pourrions toujours douter que ce contenu mystérieux de leur conscience méritât en aucun sens ce nom de pensée. Et peut-être ne suffit-il pas de dire ici que leur mentalité peut ne pas être entièrement hétérogène à la nôtre : car tout ce par quoi elle nous serait, même partiellement, hétérogène pour autant nous échapperait ; on ne pourrait donc que décrire leurs actes, gestes ou paroles, sans pouvoir rien entrevoir de ce qui les motive et les explique. Mais il semble que, par « mentalité primitive », M. Lévy-Bruhl entende plutôt, au fond, en un sens très général, tout le contenu de la conscience primitive : non pas seulement ses formes ou ses catégories, mais les émotions différentes

des nôtres qui la remplissent et les représentations qu'elles mettent en jeu. Il est clair, en ce sens, que les primitifs doivent avoir une mentalité spéciale — sans doute variable de race à race, — c'est-à-dire des croyances, des préjugés, des associations toutes faites, des représentations habituelles à eux propres ; et nous ne pourrions espérer la pénétrer que dans la mesure où nous connaîtrions l'histoire même de chaque peuplade, les expériences anciennes, les interprétations et les déformations imaginatives qui ont abouti à ces représentations. En d'autres termes, c'est en tant qu'ils ne pensent pas, ou qu'ils appliquent leur pensée à des données imaginatives ou émotives inconnues de nous, que la mentalité des primitifs peut s'opposer à notre mentalité. Mais si l'on voulait leur attribuer vraiment une manière de penser ou une logique propre, c'est-à-dire des catégories et des types de rapports étrangers aux nôtres, alors, encore une fois, nous ne pourrions rien pénétrer de leur mentalité.

M. Lévy-Bruhl. — J'accorde très volontiers à M. Parodi que le mot de *mentalité* ne vaut rien. Il y a treize ans, quand j'ai fait paraître les *Fonctions mentales*, j'avais évité *mentalité*, au risque d'allonger le titre du livre. Aujourd'hui ce terme est passé dans l'usage courant ; les raisons de l'écarter sont donc moins fortes, surtout si, comme j'ai essayé de le faire, on en donne une définition dès le début de l'ouvrage.

Quant au dilemme : ou bien la mentalité des primitifs est vraiment autre que la nôtre, et alors elle est inintelligible, ou bien elle n'est pas vraiment autre, et, dans ce cas, elle s'explique comme la nôtre et par la nôtre, il a le défaut que présentent beaucoup de dilemmes. Une troisième position est possible. Sans que la mentalité primitive soit si hétérogène à la nôtre que nous ne puissions jamais y pénétrer, elle peut contenir des représentations collectives et des préliations de ces représentations telles que du point de vue de nos habitudes mentales on ne puisse en rendre compte. C'est en effet ce qui arrive, comme on peut s'en convaincre par l'étude des faits.

M. Parodi. — Soit. Seulement, si l'on abandonne et le terme et l'idée propre d'une mentalité primitive, sans doute l'accord devient facile, mais la portée des thèses auxquelles on aboutit se trouve aussi singulièrement restreinte ; la pensée prélogique ou mystique ne s'opposera plus à la nôtre que par sa matière même, par l'histoire ou l'expérience vécue où se sont formés ses représentations collectives, ses prénotions et ses préjugés.

Lord Ashbourne. — M. Lévy-Bruhl a dit que, pour Comte, l'homme primitif était, au fond, la même chose que nous, ou, du moins, qu'il était destiné à subir, partout, la même évolution. Il le condamne pour cela, mais il me semble que l'on peut très bien

admettre la thèse de M. Lévy-Bruhl comme *hypothèse de travail* sans exclure le point de vue de Comte, qu'il faut prendre dans ses grandes lignes. Comte n'avait aucune prétention d'être spécialiste dans ces choses. Il lui suffisait que l'homme eût subi et fût partout destiné à suivre, dans ses grandes lignes, la même évolution. M. Lévy-Bruhl a dit plus tard que l'homme primitif, dans le sens où il employait ce mot, était devenu rare. Cela veut dire que les autres hommes ont partout fini par subir la même évolution, et qu'ils se trouvent, aujourd'hui, à de différentes étapes de cette évolution, leur mentalité, à de différents degrés, suivant, dans ses grandes lignes, le même mouvement dialectique que la nôtre.

M. Lévy-Bruhl. — L'observation de Lord Ashbourne est tout à fait judicieuse, et je l'en remercie. Certainement Auguste Comte n'a jamais songé à se poser le problème dont nous nous occupons en ce moment.

M. Weber. — J'ai lu avec beaucoup d'intérêt les deux livres de M. Lévy-Bruhl sur « *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* » et sur « *La mentalité primitive* ». Ils ont largement contribué à m'instruire. Mais il me semble que la conception d'une sorte de participation mystique des êtres et des phénomènes les plus divers, sentiment-croyance plutôt que conception, car il n'y a encore là rien de conceptuel, ne rend compte que d'un aspect de la mentalité primitive. Il y en a un autre, l'aspect technique, l'aspect de l'*homo faber* que vient de rappeler M. Mauss. La « participation » est inapplicable au progrès de la technique, lequel implique un fonctionnement mental, un comportement intellectuel n'émanant ni de la structure sociale, ni des institutions, ni de l'ambiance créée par les représentations collectives. Or ce comportement implique à son tour une notion plus ou moins confuse de la causalité mécanique, qui est le premier germe de l'intelligibilité géométrique et du rationnel. Voici, par exemple, la roue, dont les propriétés et l'usage mécanique sont évidemment liés à une première géométrie subconsciente. Quelle que soit la structure du groupe social dans lequel la roue est employée comme moyen et organe de roulement, l'usage qui en est fait est toujours le même ; il ne dépend assurément pas de la morphologie du groupe, ni des représentations par lesquelles la collectivité prend conscience de soi.

M. Mauss. — Je vous prie de m'excuser si je vous signale que l'exemple de la roue est particulièrement mal choisi. S'il est un instrument dont on soit certain qu'il n'a pas commencé par être tel, et dont on soit sûr de l'origine rituelle, c'est bien la roue.

M. Weber. — Que la roue ait une origine rituelle, je n'y contredis pas ; mais cela est sans importance. La fabrication et l'usage méca-

nique de la roue supposent partout une même compréhension géométrique, un même système de schèmes visuels de mouvements, d'opérations et de résultats, bref un même fonctionnement mental, qui ne doit rien aux sentiments sociaux et aux croyances que le groupe dépose en chacun de ses membres. S'il en était autrement, ni la fabrication, ni l'emploi de la roue ne se seraient développés partout dans le sens d'une appropriation mécanique et d'une régularité géométrique de plus en plus parfaites. Je sais bien que cette intelligence technique n'est pas toujours consciente. Le primitif enveloppe sa représentation intuitive d'un instrument de représentations étrangères à la compréhension exacte et positive de l'instrument; il l'affuble de symboles; il lui attribue des pouvoirs et des vertus magiques qui ont une autre origine que la tradition de fabrication correcte. Dans quelle mesure distingue-t-il ce qui fait qu'un outil remplit sa fonction des circonstances et des événements qui, dans son esprit, donnent au même outil, tantôt un pouvoir supérieur, tantôt un pouvoir très restreint? Ce n'est pas facile à démêler. Il n'est pas facile de se faire une idée claire d'idées essentiellement confuses. Cependant c'est bien là une des tâches de la sociologie en ce qui concerne l'histoire des techniques. Dans la causalité, ne conviendrait-il pas de distinguer la liaison empirique de l'antécédent et du conséquent, et le conditionnement nécessaire? A la liaison empirique s'appliquent les remarques de M. Lévy-Bruhl. En vertu de la solidarité mystique des êtres et des choses, n'importe quoi peut être cause de n'importe quoi. Mais la perception du rapport nécessaire existant entre une structure donnée et un fonctionnement, qui est à la base de toute industrie matérielle, suppose d'autres systèmes d'images. Or c'est de cette perception, je le répète, que sortira l'idée de causalité géométrique et mécanique, c'est-à-dire la causalité rationnelle, intelligible.

M. Mauss. — Une question. Les techniques peuvent-elles se transmettre hors de la société? Ne sont-elles pas du social au premier chef?

M. Weber. — Les techniques s'enseignent et se transmettent par l'exemple et par la vue. Ce ne sont pas les paroles, ni les gestes significatifs, symboliques, qui les définissent, ce sont les opérations convenables, représentées, puis reproduites.

M. Lévy-Bruhl. — Les observations de M. Weber sont fort importantes. Je crois lui avoir donné, au moins en grande partie, satisfaction, en reconnaissant que mon étude de la mentalité primitive reste très incomplète, parce qu'elle a laissé de côté les techniques et leur histoire. Au fur et à mesure que nous saurons comment elles se sont développées dans les diverses sociétés, nous aurons sans doute à corriger l'idée que nous nous faisons de la mentalité primitive. Mais, précisément parce que ces recherches sur les techniques sont encore

loin d'avoir donné tout ce qu'on peut en attendre, je crois sage de ne pas anticiper sur leurs résultats, tout en reconnaissant ce qu'il y a d'original et de fécond dans les travaux de M. Weber.

M. Weber. — M. Lévy-Bruhl sait bien que mes remarques ne sont pas des objections et que je suis au fond d'accord avec lui. Je viens seulement d'essayer de mettre l'accent sur le côté technique de l'activité primitive. Je reconnais d'ailleurs qu'il ne suffit pas d'une analyse dialectique pour éclaircir ces questions.

M. Lenoir. — J'ai déjà eu l'occasion d'exprimer mon sentiment sur l'hypothèse de travail de M. Lévy-Bruhl et d'indiquer que nos divergences portent presque exclusivement sur le détail de la méthode et sur l'interprétation de certains textes. Je ne voudrais pas revenir ici sur des critiques qui risqueraient de nous entraîner dans des discussions d'ordre technique. Je me contenterai d'indiquer que M. Lévy-Bruhl n'a peut-être pas donné aux textes de Cushing et aux procédés de numération décrits dans les *Fonctions mentales* leur véritable importance, s'il est vrai qu'un sentiment aigu de conservation suscite de la part des groupes humains un effort de réflexion qui se porte d'abord sur la vie et sur le corps.

J'en viens à l'écart signalé par M. Mauss, peut-être moins entre M. Mauss lui-même et M. Lévy-Bruhl qu'entre Durkheim et M. Lévy-Bruhl, et j'en voudrais chercher les raisons du dehors, en historien des idées. Autour de 1890, la constitution de l'étude des sociétés comme science supposait un effort méthodologique qui n'allait pas sans prénotions philosophiques. Durkheim cherchait bien dans les travaux des ethnographes et des historiens les données concrètes d'une discipline nouvelle; mais sa nature, l'atmosphère de son époque, l'enseignement de Boutroux, l'action ultérieure de Hamelin lui présentaient de l'ensemble des faits sociaux une conception métaphysique. La notion hégélienne de l'évolution devenait pour lui une hypothèse de travail. C'est sans doute que le passage du complexe confus au complexe différencié, qui correspond bien en un sens au sentiment de vie sociale, assure la prédominance des éléments stables sur les éléments instables. À l'adopter, Durkheim a satisfait des besoins rationalistes qui l'obligeaient à admettre la constance de la nature humaine au point que les *Formes élémentaires de la Vie religieuse* postulent la permanence de l'*Homo religiosus* et font disparaître toute opposition de nature entre la science et la religion. Par là elles rejoignent *Science et Religion* de Boutroux. Et l'on peut s'étonner qu'une discipline appelée à bouleverser les thèmes d'école traditionnels, tourne court et se rapproche de la *philosophia perennis*.

Mais l'époque héroïque de la sociologie est passée; l'empire croissant des sciences de la vie révèle l'inanité du concept d'évolution

de Hegel ou du concept d'évolution de Spencer, dont Renouvier a montré avec justesse qu'il était une simple transposition de l'Hégélianisme. Il fournit à l'étude des sociétés une hypothèse de travail positive, indépendante de toute métaphysique et pleinement formulée par Lamarck. La notion de *transformation*, qui n'implique ni continuité ni finalité, qui n'est pas incompatible avec les phénomènes de convergence et les retours, est issue d'une observation rigoureuse des faits biologiques. Son application aux faits sociaux entraîne à la fois la permanence de certains aspects biologiques fondamentaux, la relativité des structures mentales correspondant à des structures sociales déterminées et la coexistence, dans les grandes sociétés historiques, de survivances et d'anticipations qui altèrent notre adaptation à des conditions d'existence données et nous contraignent à un choix. En se refusant à définir, en se contentant de décrire, M. Lévy-Bruhl a fait sienne cette notion de transformation et accepté certaines de ses conséquences. Il reste qu'il faut peut-être aller plus avant en opérant, comme le fit Rivers, dans les dernières années de sa vie, une jonction plus délibérée, plus volontaire entre la « sociologie » et l'histoire et en ramenant la philosophie à son objet essentiel, le problème de la civilisation.

L'étude des sociétés traverse une phase critique qui l'oblige à abandonner la lettre du Durkheimisme pour en conserver l'esprit. Car de nouvelles questions se posent notamment au sujet de la psychologie collective. La « Sociologie » ne va pas sans une psychologie collective plus ou moins implicite. Aussi n'est-il pas juste de reprocher à M. Lévy-Bruhl d'avoir négligé les éléments émotionnels. Cependant que Durkheim se mettait au courant des travaux de psychologie allemande pour résoudre la question irritante du normal et du pathologique, M. Lévy-Bruhl a précisé, à la suite de Ribot, la place des éléments émotionnels et moteurs dans la pensée primitive. Dans un article de la *Zeitschrift für Psychologie* (1922, Bd. 91 : « Die Völkerkunde und der eidetische Tatsachenkreis, nebst einer Erörterung über Levy-Bruhl's Psychologie der Naturvölker »), M. E.-R. Jaensch témoigne des répercussions que les *Fonctions mentales* ont eues sur la psychologie contemporaine. Il établit, en effet, un parallèle entre les primitifs et le type dit « eidetik », qui peut évoquer avec netteté, en l'absence des objets, des images visuelles, des images acoustiques et des sensations de peau, qui avait été décrit, d'après leur expérience personnelle, par Goethe, le physiologiste Johan Müller et Lazarus et qui fit, de la part de M. E.-R. Jaensch, l'objet de recherches expérimentales dont les résultats furent consignés dans une communication adressée au septième Congrès de Psychologie expérimentale tenu à Marbourg en 1921 : « Ueber die subjektiven

Anschauungsbilder »¹. La mémoire prodigieuse des primitifs, la singularité de leur perception, la clairvoyance des *medicine-men* et des shamans, la déformation mythique des rochers, des arbres et des eaux, le caractère pictural de langues, comme le klamath, la participation mystique, l'art plastique supposent que les primitifs construisent un monde analogue à celui que peuvent construire, à une phase déterminée du développement humain, des adolescents soumis à des modifications dans les sécrétions internes. Sans entrer dans un examen plus complet de cette hypothèse qui ne précise pas les rapports de la tendance eidétique et de l'hallucination et qui paraît rajeunir d'une manière inattendue une des thèses fondamentales de l'*Intelligence* de Taine, il importe ici de retenir l'extension possible de la psychologie normale, la transformation des habitudes organiques et mentales, le rôle de la vision à qui nous attribuerions peut-être une part prépondérante dans la constitution de l'intelligence, si la réflexion sur les sciences n'avait détourné les philosophes, depuis la Renaissance italienne, d'une réflexion sur l'attitude, les œuvres et les théories des peintres et des sculpteurs.

Je voudrais encore attirer l'attention de M. Lévy-Bruhl sur deux points : la participation et les répercussions sur la théorie de la connaissance.

Il importerait peut-être d'abord de déterminer dans quelle mesure les *faits de participation et d'exclusion*, qui ne sont dus ni à la confusion ni à l'association des idées, sont bien l'effet nécessaire de la *perméabilité des émotions*. Soumis à une logique affective, ne sont-ils pas une tentative pour grouper les êtres et les choses à partir d'impressions dominantes intimement associées au sentiment de vie qui affecte à la fois le groupe et l'individu ? Pour l'établir, il importerait de dresser une liste des participations et des exclusions qui correspondent aux premiers essais de classification. J'ai déjà indiqué ailleurs le type de classification biologique adopté par les naturels de l'archipel Bismarck et des îles Salomon. Je n'insiste pas sur ce point.

En ce qui concerne la théorie de la connaissance, M. Mauss estimait tout à l'heure utile de prendre « catégorie par catégorie ». Ce

1. Dans le *Traité de Psychologie rationnelle* constituant le second *Essai de Critique générale*, Renouvier n'avait pas manqué de voir dans l'*imagination*, au sens du monde, une disposition marquée à recevoir des objets simplement imaginés les mêmes impressions que s'ils étaient présents. Il avait noté la singularité en vertu de laquelle les « images d'objets absents acquièrent l'intensité et la netteté qu'elles auraient dans la sensation ; c'est-à-dire qu'elles forcent la sensation même ». Il avait remarqué que « cette sorte de puissance imaginative se rencontrera chez un homme au génie bizarre comme Cardan, ou parfaitement sain d'esprit comme le poète Goethe et le physiologiste J. Müller. » [*Traité de Psychologie rationnelle*. Réédit. 1912, Armand Colin, t. I, p. 243, 244, 245, 246.]

fut peut-être nécessaire à un moment de l'étude des sociétés. Mais persévérer serait commettre une erreur de méthode. Les catégories que nous projetons sur le monde primitif sont l'œuvre historique et contingente des deux siècles de spéculation philosophique conciliant la nouveauté révolutionnaire de la science et les survivances mentales. Leur valeur toute relative est liée aux transformations de la science, à l'évolution des mœurs, au bouleversement des institutions. Sous des formes différentes et dans des domaines distincts, la découverte d'Einstein et la guerre mondiale ont rappelé les métaphysiciens à la modestie nécessaire et dévoilé la vanité de la *Critique de la Raison pure*, de la *Phénoménologie de l'Esprit*, de l'*Essai de Critique générale* et des *Éléments principaux de la Représentation*. Dès que nous nous efforçons de faire abstraction d'habitudes mentales propres à l'Occident moderne, c'est des faits et des faits seuls que nous devons attendre les articulations du réel vécu, senti et pensé par le primitif. Pour le primitif qui ne connaît que des durées concrètes et des situations locales, il n'y a ni temps ni espace, mais un milieu espace-temps qui donne aux idées et aux événements leur qualité, qui attire les choses ou les exclut. C'est seulement dans la civilisation chinoise et dans la civilisation hellénique que l'espace se dégagera sous l'influence de la divination. Semblablement pour le primitif, il n'y a pas de cause. Il y a moins une causalité mystique, que M. Lévy-Bruhl oppose à une causalité appelée improprement *seconde*, qu'il n'y a un sentiment de production liée à un processus moteur, et une interprétation de ce sentiment. S'il en est ainsi, il devient possible d'étudier sa réfraction dans la notion de *mana*. Mais il devient nécessaire d'entreprendre une étude des techniques dans un esprit tout différent de celui qu'indiquait M. Weber. Une étude des techniques entreprise avec les ressources de la science contemporaine ne saurait dispenser de l'étude que les primitifs donnent eux-mêmes de leurs actions dans les textes, les chants et les récits où ils décrivent leur activité créatrice. J'ai essayé par ailleurs de montrer que le problème des techniques, primordial à mon sens, peut être traité d'une manière qui n'est pas en désaccord avec les résultats de la *Mentalité primitive*.

S'il y a bien une mentalité primitive suivant une orientation propre et développant des tendances que les progrès du rationalisme hellénique et du rationalisme de l'Europe occidentale ont permis de refouler sans pourtant le faire disparaître des sociétés contemporaines, elle est liée à des conditions d'existence qui donnent la primauté à la réflexion sur la vie entraînant une sorte de romantisme initial.

M. Lévy-Bruhl. — Les très intéressantes observations de

M. Lenoir sont de nature à faire réfléchir et elles portent loin. En particulier celles qui touchent à la philosophie de Durkheim et à la méthode sociologique en général ne peuvent pas être discutées au pied levé. M. Lenoir voudra bien m'excuser de ne pas improviser une réponse à ce sujet.

Quant aux « catégories », et à la « causalité », il est vrai que ces termes sont entourés d'une atmosphère philosophique, qu'ils emportent avec eux quand nous nous en servons en étudiant les représentations collectives des primitifs et les prévisions de ces représentations. M. Lenoir ne se trompe pas en signalant là un abus de langage, et, chose plus sérieuse, une cause d'erreur dans nos interprétations. Il serait plus sage de s'abstenir ici de la terminologie employée par les philosophes dans la théorie de la connaissance. Elle est commode, mais elle égare. Sur le fond des choses, je crois que les suggestions de M. Lenoir méritent l'examen le plus attentif, et je regrette que le peu de temps dont nous disposons ne permette pas de le faire en ce moment.

M. Piéron. — On a reproché à M. Lévy-Bruhl de ne pas chercher à interpréter la mentalité de non-civilisés par analogie avec notre mentalité propre, de ne pas partir de l'hypothèse de l'unité fondamentale de l'esprit humain plutôt que de l'hypothèse d'une dissemblance. Or, du point de vue de la méthodologie scientifique, qu'il me soit permis, pour avoir fait de la psychologie animale, de soutenir que rien n'est plus dangereux, au contraire, que de se mettre à la place des êtres dont on examine le comportement pour donner de celui-ci une interprétation systématique. Il n'y a pas d'hypothèse à faire, en réalité, mais une attitude à prendre, l'attitude objective, consistant à enregistrer et à relier des faits. C'est grâce à cette attitude qu'on peut éviter les erreurs de l'anthropomorphisme quand on étudie les animaux, et de ce qu'on peut appeler l'« européomorphisme » quand on étudie des « sauvages ». Je suis donc étonné qu'on puisse adresser à M. Lévy-Bruhl le reproche d'avoir adopté, dans une recherche scientifique, une attitude scientifique!

Mais, dit-on, si la mentalité primitive est complètement différente de la nôtre, elle est impénétrable et échappe à toute étude. Evidemment, si la seule méthode était une introspection extériorisée. Mais quand on observe le comportement animal, on le systématise sans chercher à le pénétrer par le dedans; il n'y a pas de raison pour qu'il n'en soit pas ainsi dans l'étude de l'homme. Si un primitif, guéri par un Européen, exige de ce dernier une récompense, en admettant que le fait soit réellement irréductible à notre pensée, rien n'empêche de le rattacher à des séries d'autres faits pour en donner une interprétation, pour en dégager la loi générale.

D'ailleurs, comme on l'a fait remarquer, dans notre pensée de civilisés, et même de philosophes, il reste suffisamment de persistances de la mentalité primitive pour nous permettre de revivre des relations mystiques, ce qui nous satisfait, sans être toutefois nécessaire à l'établissement des lois de cette pensée mystique ; l'imperméabilité est plutôt inverse : c'est la pensée logique élaborée par des siècles d'une certaine civilisation qui peut demeurer inaccessible aux primitifs. Et là est le véritable problème : la mentalité logique résulte-t-elle de certaines structures sociales ou constitue-t-elle une résultante naturelle du fonctionnement de l'organisme humain ? A cet égard un fait m'a depuis longtemps frappé quand M. Lévy-Bruhl a publié ses *Fonctions mentales*. C'est que, chez les mammifères supérieurs, les singes anthropoïdes par exemple, il existe une perméabilité à l'expérience très remarquable, représentant un stade avancé de l'évolution de la mentalité animale ; les recherches de Köhler sur les chimpanzés, entre autres, ont mis en évidence des enchaînements d'actes qui, si nous voulions les revivre, nous apparaîtraient comme des exemples de logique, et qui, en tout cas, manifestent une aptitude à profiter très vite de l'expérience. Or l'homme, avec son développement cérébral plus complet, se montre dans les sociétés primitives relativement imperméable à l'expérience, par un effet de sa mentalité mystique, d'origine collective, qui entraînerait à cet égard une sorte de régression.

Je me demande donc, et ici mes observations rejoignent, je crois, celles de M. Weber et de M. Lenoir, s'il n'y aurait pas une dualité à distinguer dans les faits concernant la mentalité primitive.

Du moment que les sociétés humaines ont survécu, cela implique deux choses : d'une part, que la vie des sociétés était rendue possible par un certain équilibre dans le comportement réciproque de leurs membres, empêchant la dissolution des groupes, et, d'autre part, que la vie des hommes, membres de ces groupes, était rendue possible par leur aptitude à lutter victorieusement contre le milieu.

Dans les relations collectives, la mentalité mystique serait essentielle au maintien de l'équilibre ; elle représenterait le spécifiquement social ; mais les nécessités de la vie maintiendraient, dans les formes d'activité technique en particulier, la perméabilité à l'expérience que le développement de la mentalité sociale ne limiterait que dans la mesure où la vie même n'en serait pas compromise, jusqu'au moment où, dans les civilisations méditerranéennes, l'esprit expérimental reprendrait la suprématie.

Ce ne sont pas là des objections que je fais, car M. Lévy-Bruhl, s'il accentue le point de vue « imperméabilité à l'expérience », si caractéristique en certains cas de la mentalité qu'il étudie, n'éli-

mine pas des faits d'interprétation différente. Ce sont plutôt des questions que je pose, suscitées au biologiste par des études psychosociologiques puissamment suggestives.

M. Lévy-Bruhl. — Je suis heureux de l'approbation que M. Piéron donne à la méthode que j'ai employée, et je le remercie de sa sympathie. Les remarques qu'il a faites ont beaucoup de portée, et il est à souhaiter que nous ayons toutes les observations possibles sur les sociétés de ces singes anthropoïdes qui savent vite profiter de l'expérience. Il va sans dire que, lorsque j'ai parlé de l'imperméabilité des « primitifs » à l'expérience, il s'agit de cas où cette imperméabilité a sa raison dans des représentations collectives et des préliations qui s'imposent à l'individu. Les nombreux faits que j'ai rapportés sont tous de ce genre.

M. Fauconnet. — Je ne pourrais guère que répéter, sous une autre forme, les observations qu'a présentées M. Mauss. Comme lui, je suis beaucoup moins porté à insister sur les divergences secondaires qui m'écartent de M. Lévy-Bruhl, qu'à faire front contre nos adversaires communs. C'est dans l'intérêt même de ses travaux que je lui ai souvent soumis quelques objections, qui impliquent d'ailleurs un plein accord sur l'essentiel. A mon avis, il serait préférable de ne pas parler, en gros, d'une *mentalité primitive*, qui n'est celle d'aucun type de société déterminé. Les sociétés dites primitives forment un groupe mal défini : ce sont, peut-on dire, les sociétés connues par l'observation ethnographique. Je voudrais que des types définis de mentalité fussent rattachés à des types définis d'organisation, le sujet qui pense décrit en même temps que la manière dont il pense. Je voudrais, d'autre part, que la théorie générale des représentations collectives ne se séparât pas, aussi complètement, de l'analyse des institutions dans le fonctionnement desquelles ces représentations entrent en jeu. La *mentalité primitive* de M. Lévy-Bruhl apparaît trop comme une sorte d'entité, comparable à l'état théologique d'Auguste Comte. Les controverses philosophiques auxquelles donne lieu la thèse de M. Lévy-Bruhl procèdent, pour une large part, de ce qu'il isole ainsi, par une abstraction très large et fatalement peu précise, cette *mentalité*. Par ailleurs, les institutions primitives paraissent trop facilement, chez lui, s'expliquer par des erreurs intellectuelles, ce qui nous ramène, par un détour, aux explications des anthropologistes, dont M. Lévy-Bruhl a si bien marqué l'insuffisance.

M. Lévy-Bruhl. — M. Fauconnet sait, sans que je le lui dise, combien je sens la force de ses critiques ; je les ai sollicitées avant toute autre, il y a bien longtemps, et elles ont fait l'objet de longs entretiens entre nous. Je regrette que l'heure tardive m'empêche

d'y répondre comme j'aurais désiré le faire. Mais il reconnaît lui-même qu'elles ne se distinguent pas essentiellement de celles de M. Mauss, et ce que je pourrais lui dire en quelques mots reviendrait donc aussi, en substance, à ce que j'ai répondu à notre ami commun.

APPENDICE

LETTRE DE M. GILSON

Je voudrais d'abord proposer quelques remarques d'ordre général avant de soumettre à M. Lévy-Bruhl une objection. Je me demande si l'on a suffisamment mis au centre de la discussion ce qui aurait dû peut-être en constituer l'objet essentiel. *La mentalité primitive* nous apporte un résultat que, pour ma part, je considère comme aussi définitif en philosophie que l'isolement d'un corps à l'état pur en chimie. S'il est définitif, il faut commencer par le dire, car c'est là un fait capital ; et, s'il ne l'est pas, c'est sur ce point qu'il faut appliquer la critique. On doit juger la méthode au résultat ; j'ai l'impression que nous discutons sur la méthode pour éviter d'en regarder le résultat. Or il me semble résulter avec évidence du livre de M. Lévy-Bruhl qu'il existe un mode de pensée mystique, dont l'idée de participation est caractéristique, et qui nous apparaît comme spécifiquement irréductible à la pensée logique fondée sur le principe de contradiction. S'il en est ainsi, le titre de l'ouvrage se justifie, car il ne signifie pas que toute la mentalité primitive soit mystique, mais que le développement considérable de l'élément mystique chez le primitif est ce qui confère à sa manière de penser et d'agir l'aspect par lequel elle se distingue de la nôtre. Et la méthode, à son tour, s'en trouve éclairée. Car s'il s'agit bien d'isoler à l'état pur un élément psychologique en l'extrayant par voie d'analyse des matériaux où il est encore engagé, le champ d'exploration doit être proportionnel à la généralité du résultat qu'il faut obtenir. Une enquête de ce genre, menée sur une seule société primitive ou sur plusieurs sociétés étroitement apparentées, ne conduirait qu'à un résultat de valeur restreinte. Pour ma part, c'est la méthode suivie par M. Lévy-Bruhl qui a déterminé ma pleine adhésion à ses résultats ; c'est en voyant le recours à l'hypothèse d'un noyau de pensée mystique s'imposer comme la seule explication de coutumes très éloignées les unes des autres dans l'espace et dans le temps, et se dégager des témoignages mêmes d'observateurs qui ne l'avaient pas soupçonnée que j'ai éprouvé le vif sentiment de l'objectivité et de la solidité des résultats acquis.

Je tiens donc à dire qu'à mon sens et dans les limites de ma compétence, un résultat décisif vient d'être obtenu : il est impossible de poursuivre jusqu'au bout l'analyse de la pensée humaine sans y rencontrer un élément spécifiquement mystique, et cet élément s'offre sous un aspect particulièrement favorable à l'observation chez les peuples dits primitifs. L'importance de ce résultat est telle que l'ignorer serait se con-

On peut supprimer
la lettre de
Gilson (600 à
700 mots)

damner à de graves méprises dans l'étude des faits de ce genre. Je n'en citerai qu'un exemple. En même temps que *La mentalité primitive*, je lisais *La Russie et l'Empire des tsars* de Leroy-Beaulieu, ouvrage classique et de tous points remarquable ; or, au début du tome consacré à la religion en Russie, l'auteur cite comme exemple du fétichisme russe la passivité des paysans devant leurs robes enflammées par la foudre. Pour qui a lu *La mentalité primitive*, il est clair que Leroy-Beaulieu se trouve en présence d'un fait dont il ne soupçonne même pas la nature. Attribuer à ces paysans russes, soit une doctrine fétichiste, soit un fonds psychologique de passivité pure en se fondant sur un tel fait, c'est commettre une erreur totale. Leroy-Beaulieu ne la commettrait plus aujourd'hui. Il aurait lu, pages 313-314, des faits exactement conjugués, chez les Bassoutos, à ceux qu'il relate chez des paysans russes ; tout un monde nouveau de représentations insoupçonnées et vivantes chez les hommes qu'il étudiait se serait découvert à ses yeux, et sa psychologie du moujik eût peut-être été moins sommaire qu'elle ne l'a été. Ceux qui n'ont trouvé dans la *Mentalité primitive* qu'un recueil d'anecdotes montrent combien l'entreprise de M. Lévy-Bruhl était nécessaire puisque, même avertis, ils n'ont pas encore compris le sens exact du problème qu'il posait.

Ceci dit, j'en viens à mon objection. Elle ne gênera en rien M. Lévy-Bruhl, j'en suis bien assuré, car elle est purement métaphysique et passera par conséquent à côté de lui. Il me semble cependant qu'ayant accepté tout ce qu'affirme la *Mentalité primitive*, j'ai le devoir de défendre ce que je soupçonne qu'elle nie. M. Lévy-Bruhl a dit et M. Mauss a répété que la sociologie était une science, et leur discussion a porté uniquement sur la meilleure méthode à suivre pour la constituer. Je viens de déclarer assez nettement ce qu'il y a de scientifique à mes yeux, au sens propre du terme, dans le livre que nous examinons. Mais il me semble aussi, et si je me trompe M. Lévy-Bruhl me le dira, que ces résultats scientifiques sont sous-tendus par une préoccupation qui ne l'est pas. En expliquant ce qu'il y a de mystique dans la mentalité qu'il étudie, le sociologue ne condamne-t-il pas ce qui peut en subsister dans la nôtre ? Il y a quelques instants encore M. Lévy-Bruhl en parlait comme d'un des « stades » parcourus par la pensée humaine, donc, semble-t-il, comme de quelque chose qui se trouve définitivement dépassé. Or, ce jugement, qui peut être vrai, ne se trouve cependant pas discuté ni prouvé dans la *Mentalité primitive*, et n'y étant ni discuté ni prouvé, il n'est peut-être pas, cependant, sans y jouer un certain rôle.

D'abord on peut se demander si ce n'est pas sa présence subconsciente qui a déterminé l'adoption de l'épithète de prélogique. Ce que cette épithète désigne, nous dit-on, est un simple aspect du mystique. Encore faut-il pouvoir le définir ; or, le prélogique ne nous est défini que négativement, comme une certaine indifférence à la contradiction. Autant l'analyse du contenu positif du mystique (participation) est instructive, autant cette pure négation l'est peu, et si M. Lévy-Bruhl tient si fort à la marquer, même par un terme que lui-même critique, c'est peut-être que « prélogique » marque la place d'un jugement de valeur qui ne se développe pas ; le mystique est jugé par son extranéité à la logique dont se nourrit actuellement la pensée humaine.

Or, je crois que rien des conclusions positives de M. Lévy-Bruhl ne serait compromis et que peut-être même leur sens serait mieux compris s'il restait entendu que ce n'est pas une absence de logique, mais un

usage du mystique plus considérable et différent du nôtre qui distingue de nous les primitifs ; et s'il restait entendu également que la conclusion du sociologue en tant que tel laisse intact le problème philosophique et métaphysique de la légitimité d'une telle attitude. La pensée mystique n'est pas disqualifiée pour le philosophe par le seul fait qu'elle est indifférente à la contradiction et particulièrement florissante chez des hommes que l'on considère comme inférieurs. Il reste légitime de se demander si le principe de contradiction lui-même aurait encore aujourd'hui une matière où s'exercer, au cas où toute participation serait expulsée de notre pensée ; il reste même à se demander si, l'illusion d'un état « primitif » et périmé une fois écartée, on ne trouverait pas dans le mystique une fonction aussi vitale, aussi connaturelle à notre pensée que sa fonction logique. Je n'ai pas la prétention, dans une simple question, de prouver qu'il en soit ainsi ; je demande seulement à M. Lévy-Bruhl si je me trompe en supposant que son livre suggère une conclusion contraire et s'il estime vraiment qu'elle puisse être *sociologiquement* démontrée ?

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

des circonstances ont retardé, et où paraît une importante étude de lui.

Ces quelques lignes, hâtivement tracées, n'ont pas la prétention de rendre même l'essentiel de cette œuvre si considérable. Notre ami Henri Wallon a bien voulu nous promettre d'en entreprendre une étude complète. Au lendemain d'une séparation brutale, nous avons seulement voulu adresser, au nom du *Journal de Psychologie* à notre ami et à notre collaborateur, notre souvenir ému.

P. G. et I. M.

Charles BLONDEL

INTELLIGENCE ET TECHNIQUES¹

Selon Durkheim, comme on sait, la science est issue de la religion, la pensée logique de la pensée mystique. Selon Lévy-Bruhl, il y a bien des unes aux autres continuité historique, mais il hésite à en affirmer la parfaite continuité génétique. Or Durkheim n'a pas fait état des techniques primitives et Lévy-Bruhl les a provisoirement négligées, sans, pour cela, en dénier l'importance. Pour trancher leur différend, pour résoudre en même temps le problème des rapports présumables de la collectivité et de l'intelligence, n'y aurait-il pas lieu de faire intervenir précisément la considération de ces techniques et, plus généralement, de l'activité psychomotrice, que, pour des raisons peut-être assez différentes, tous deux se sont accordés pour écarter de leur étude ?

En ses ouvrages, si Lévy-Bruhl ne traite pas le problème de la technique, il ne le passe pas toutefois absolument sous silence, mais il l'envisage essentiellement du point de vue des systèmes de représentations collectives, régies par la loi de participation, à l'étude desquelles il consacre son effort. L'existence des industries primitives est un fait. Les tenant donc pour données dans l'expérience et renonçant à s'enquérir de leur origine, Lévy-Bruhl s'est appliqué uniquement à déterminer la manière dont la mentalité prélogique en accueille les résultats, et les entraves qu'elle apporte à leur développement.

Le caractère mystique de la mentalité primitive veut que la constatation d'un phénomène, d'un événement, d'un effet quelconque éveille en elle non pas l'idée d'une cause naturelle à rechercher, mais celle d'une influence immatérielle et occulte, dont la

1. Réflexions et considérations primitivement destinées à figurer dans *L'Introduction à la psychologie collective* (2^e éd., Paris, A. Colin, 1934), et dont elles furent exclues, parce qu'elles en débordaient le cadre.

325 - 367 = 43 p.

20 x 15 x 13

18 000 mots

On peut supprimer les pp. 326-3
la citation de Bergson pp. 339-5, ni
eu. 5 p.
- 5 total 38 p = 16 000 mots

cause naturelle n'est que le véhicule et que, seule, il importe de connaître pour pouvoir en provoquer ou en prévenir les effets, parce que, seule, elle est en réalité efficace.

Quoique, entre leur agencement matériel et les résultats obtenus grâce à leur emploi, le rapport de cause à effet nous semble de nature à sauter à tous les yeux et aux yeux, en particulier, de ceux qui les inventent, les fabriquent ou les manient, les ustensiles, les outils, les instruments que les primitifs forgent de leurs propres mains, et dont ils font un constant usage aux champs, à la pêche, à la chasse ou à la guerre, ne sont pas envisagés dans les sociétés inférieures autrement que les causes naturelles. Leur valeur n'y tient pas uniquement à la manière dont ils sont faits, ni à celle dont on s'en sert, mais, avant tout, aux propriétés mystiques dont, pour remplir leur office, il va de soi qu'ils doivent être pourvus. Si la flèche tue, par exemple, ce n'est pas seulement parce qu'elle est façonnée d'une main habile ou lancée d'une main experte, mais c'est essentiellement parce que les opérations magiques, pratiquées sur elle, lui ont communiqué la mystérieuse vertu d'atteindre et d'abattre le gibier ou l'ennemi.

D'une manière très générale, pour le primitif, « l'action proprement physique demeure inconcevable sans l'action mystique. Ou plutôt il n'y a pas d'action proprement physique : il n'y a que des actions mystiques¹ ». Plus exactement, dans les sociétés inférieures, les esprits n'établissent pas entre ces deux types d'action la distinction qui nous est familière. « Nous ne pouvons nous empêcher de mettre d'un côté les opérations mystiques, et de l'autre les actes qui concourent à produire réellement les effets désirés. Mais ce qui caractérise la mentalité prélogique, et ce qui la rend si difficile à restituer pour nous, c'est que, pour elle, cette distinction précisément n'existe pas ; les opérations de l'une et de l'autre sorte forment un mode d'activité indécomposable² ». Dans ces conditions, l'action physique, en ne se différenciant pas de l'action mystique, s'absorbe, pour ainsi dire, et se fond en cette dernière. Témoin les procédés que certains primitifs emploient pour aggraver ou

guérir les blessures faites par les flèches que nous disons empoisonnées : « Tout se passe ... dans la région du mystique : amis et ennemis du blessé s'y meuvent également. Ce que nous appelons effet physique est aux yeux des Mélanésiens un effet magique. Pour mieux dire, nous distinguons entre les deux, ce qu'ils ne font pas. Selon nous, si la flèche est empoisonnée, c'est que sa pointe est enduite de produits toxiques. Selon les indigènes, elle n'est chargée que de *mana*, dont la puissance est telle qu'elle continue à agir de loin sur le blessé¹. » Dans les représentations collectives, en effet, « le rôle des causes secondes est négligeable, la cause véritable étant d'ordre mystique ». Aussi, quand de telles représentations « occupent leur esprit par avance² », les primitifs, voyant et interprétant les faits à travers elles, se montrent-ils radicalement imperméables à l'expérience et n'arrivent-ils ni à constater ni à isoler, dans le cours des phénomènes naturels, les séquences les plus évidentes, et celles même dont ils sont les propres ouvriers.

Par suite rien d'étonnant si, pour la mentalité primitive, la qualité de la fabrication reste, malgré tout, toujours quelque chose de secondaire, et n'apparaît jamais comme suffisante pour assurer le résultat. « Dès à présent, les faits connus permettent de dire qu'aux yeux des primitifs le rôle de la technique reste néanmoins subordonné. Le plus important n'est pas que les instruments soient bien faits, mais qu'ils soient heureux. Le mécanisme des causes secondes n'a jamais, à lui seul, une efficacité suffisante : le résultat désiré dépend, avant tout, du concours des puissances invisibles³. » Ainsi « les armes dont on se sert à la guerre sont fabriquées avec tout le soin dont les indigènes sont capables : elles témoignent souvent d'une grande ingéniosité qui les rend redoutables et meurtrières. Mais leur efficacité ne tient pas seulement, ni surtout, à leurs qualités visibles et matérielles. Elle dépend essentiellement de la vertu mystique qui leur aura été conférée par des « médecines » ou par des opérations magiques⁴ ». Et il en est de même, d'une façon générale, de tout l'outillage des primitifs.

1. *La Mentalité primitive*, p. 385.

2. *Ibid.*, p. 40.

3. *Ibid.*, p. 350.

4. *Ibid.*, p. 383.

1. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 65.

2. *Ibid.*, p. 283.

Non seulement, de ce point de vue, dans les techniques primitives, le moment le plus important, le seul vraiment essentiel est, par conséquent, l'acte mystique, faute duquel l'habileté de l'artisan se dépenserait en pure perte ; mais, même à la limite, on se passe tout à fait d'elle, car il n'est pas toujours indispensable de disposer d'instruments pour agir, puisque « les moyens matériels ne sont plus nécessaires. Sans employer d'instruments d'aucune sorte, par la seule vertu mystique de son désir, le primitif peut atteindre la fin qu'il se propose »¹. Il peut suffire, par exemple, de souhaiter la mort de quelqu'un, pour que cette mort survienne d'elle-même, sans qu'il soit besoin, pour la donner, d'un geste même symbolique, à plus forte raison, d'une arme ou d'un poison.

À l'égard de techniques déjà singulièrement précises et exactes, que, pour notre part, nous jugeons telles en raison de leurs seuls effets matériels, les analyses de Lévy-Bruhl nous révèlent, dans les sociétés inférieures, une attitude tout à fait paradoxale. D'une part, quand leurs mains s'appliquent à fabriquer leurs armes et leurs engins, « les primitifs n'ignorent pas comment ils adaptent les moyens aux fins qu'ils se proposent, et ils ont une conscience claire de leur technique, souvent si remarquable »². D'autre part, quand leurs esprits s'attachent à s'expliquer l'efficacité des armes et des engins fabriqués ainsi par eux, ils ne l'attribuent ni à leur ingéniosité ni à leur dextérité manuelle ; mais, frappés d'une sorte d'amnésie et d'une espèce de cécité, ils oublient leur propre intervention, ils cessent de voir ce qu'ils ont fait et ils tiennent pour évidente l'action des puissances invisibles, seules efficaces et agissantes.

Le caractère mystique de la mentalité primitive veut également qu'elle exerce sur le développement de la technique industrielle une action inhibitrice.

Ignorants de la causalité naturelle, attribuant l'efficacité de tout instrument fait de main d'homme à l'intervention de pouvoirs occultes qui lui sont mystérieusement impartis, les primitifs ne font pas dans les outils qu'ils utilisent la distinction des pièces essentielles et des détails accessoires. Chaque ustensile, chaque arme

1. *Ibid.*, p. 392.

2. *Ibid.*, p. 350.

a une forme nécessaire dont aucune particularité n'est insignifiante, car qui peut savoir si le concours mystique indispensable n'est pas assuré en l'espèce aussi bien, et même plus pleinement, par les caprices de l'ornementation que par le dispositif mécanique lui-même ? Il faut donc, si l'on veut pouvoir, à juste titre, en escompter les mêmes effets, que toute arme, tout ustensile reproduisent intégralement et jusque dans le détail les armes et les ustensiles déjà en usage. En apportant au modèle des modifications intempestives, on se trouverait, en effet, courir un double risque. D'une part, elles peuvent rompre le lien mystiquement établi entre l'instrument et les pouvoirs dont, dans un but très précis, il doit servir à obtenir l'assistance : à quoi bon alors s'encombrer d'un matériel inutile ? Elles peuvent, d'autre part, à l'insu de tous, provoquer l'entrée en jeu de participations nouvelles et mettre ainsi en action des puissances inconnues, qui, loin de produire l'effet désiré, sont capables, au contraire, d'entraîner des désastres : à quoi bon alors se pourvoir inconsidérément d'un matériel dont l'emploi comporterait de telles conséquences ? « L'innovation la plus insignifiante en apparence ouvre la porte à des dangers, peut déchaîner des forces hostiles, causer enfin la perte de son auteur et de ceux qui tiennent à lui¹. »

D'ailleurs, envisageant tout à travers ses préoccupations mystiques, en présence d'un progrès technique, loin de songer à en faire honneur à l'ingéniosité, à l'adresse et à la persévérance de l'artisan, comme plus un résultat est étonnant, plus il est évident qu'on ne peut l'obtenir sans le concours d'une force magique, la mentalité primitive voit dans le progrès technique un acte de sorcellerie et un sorcier dans l'inventeur, qui, dans ces conditions, peut avoir à payer sa découverte de la vie².

Le conformisme, l'esprit de conservation qui paralysent les industries primitives sont donc commandés aux intéressés par la prudence, prudence à l'égard des puissances mystiques dont il est périlleux de provoquer des manifestations inconnues, prudence à l'égard du groupe dont mieux vaut ne pas éveiller les suscepti-

1. *Les Fonctions mentales*, etc., p. 35.

2. *La Mentalité primitive*, p. 460.

bilités et les inquiétudes si promptes à s'émouvoir. Aussi les techniques primitives tendent-elles à devenir des sortes de rituels qu'au prix de la vie il importe de suivre avec une servilité minutieuse. Comme l'avait déjà vu Espinas, les actes se moulent suivant des formes préétablies¹ et les indications techniques affectent le même caractère de nécessité contraignante que les prescriptions morales².

Un tel état d'esprit n'est pas absolument propre aux sociétés inférieures. A des stades plus avancés de la civilisation, l'industrie humaine s'est trouvée souvent contrariée par des préoccupations du même ordre. La pensée grecque elle-même a connu des scrupules et des hésitations analogues. Dès le VII^e siècle avant notre ère, le tyran Périandre conçut le dessein de percer l'isthme de Corinthe. « Mais une entreprise de ce genre passait pour impie : la Pythie avait défendu aux Cnidiens de percer leur isthme, en déclarant que Zeus aurait bien fait de leur pays une île s'il l'avait voulu. Ce sont probablement les scrupules religieux plus que les difficultés techniques qui firent abandonner le projet³. » Par là nous nous rendons mieux compte du retard irrémédiable que, parmi les populations primitives, doit nécessairement apporter au développement de la technique industrielle une représentation mystique de l'univers, selon laquelle rien absolument dans la nature n'est simplement naturel.

En résumé, il faut bien reconnaître que, si les primitifs ignorent la causalité naturelle et ne songent jamais à y avoir recours pour expliquer quoi que ce soit, ils n'en utilisent pas moins, pour atteindre les résultats désirés par eux, des techniques très précises et parfaitement adaptées à la réalité. Il y a là, entre la théorie et la pratique, un contraste tout à fait paradoxal. Quand il s'agit de techniques existantes, on atténue évidemment ce paradoxe, en constatant, avec Lévy-Bruhl, d'une part, que les primitifs se méprennent sur la valeur de leurs techniques, en méconnaissent l'efficacité et la portée réelles et pensent, par conséquent, leurs actes autrement qu'ils ne les accomplissent, et, d'autre part, que leurs techniques

1. *Les Origines de la technologie*, p. 6.

2. *Ibid.*, p. 35.

3. JARDÉ, *La Formation du peuple grec*, Paris, 1923, p. 129.

restent stationnaires, parce que la mentalité primitive est, de sa nature, rebelle à leur développement.

Mais si ces constatations atténuent le paradoxe, elles le laissent néanmoins subsister en partie et, par surcroît, négligent volontairement un problème essentiel. Elles nous expliquent comment les techniques existantes sont interprétées par la mentalité primitive et pourquoi elles sont, du même coup, retardées dans leur essor. Nous comprenons par là ce que, dans les sociétés inférieures, il advient des techniques, une fois qu'elles ont été inventées : elles sont démarquées, pour ainsi dire, et comprimées par une conception mystique de l'univers. Mais, pour ne rien omettre, il faudrait ne pas se contenter de considérer les techniques primitives comme des données, il faudrait s'inquiéter de leur origine et des conditions dans lesquelles elles furent inventées. Étant donné ce qu'est la mentalité primitive, comment cette invention est-elle possible et même concevable au sein de systèmes de représentations imperméables par leur nature à l'expérience ?

La question, qui est à tous égards capitale, se trouve présenter pour nous un intérêt particulier. Toute technique, du moment qu'elle est efficace, a nécessairement quelque chose d'objectif, puisque, pour agir, comme elle fait, sur le réel, il faut de toute évidence qu'elle y soit adaptée. Elle contient donc en germe, à l'état d'empirisme pratique, dans les gestes qu'elle systématise et dans le dispositif matériel qu'elle institue, la théorie propre à justifier physiquement la systématisation de ces gestes et l'institution de ce dispositif. Ainsi, entre les mains de primitifs, nous saisissons, avec les techniques, une science qui s'ébauche, aveugle, sans doute, et tout absorbée dans l'action et le maniement des choses, mais qui semble n'avoir qu'à faire retour sur elle-même pour se reconnaître et devenir réellement une connaissance. L'artisan mélanésien ou congolais prélude à cette conquête industrielle du monde qui caractérise nos civilisations et dont nous savons qu'elle est une forme impressionnante, mais une forme seulement de sa conquête scientifique. Cependant, même de nos jours, le progrès industriel ne se règle pas toujours sur les progrès de la connaissance. Il lui arrive encore de les devancer et de poser à la science des problèmes dont la solution les comportera nécessai-

rement comme conséquence. Il ne vient, en effet, à l'idée de personne que ce qui est pratiquement réalisable puisse demeurer scientifiquement inexplicable. Toute amélioration apportée à une technique, même quand elle est due uniquement au hasard et que nous ne savons rien absolument de ce qui la légitime, est à nos yeux une connaissance latente, dont, inévitablement, une recherche bien conduite nous livrera tôt ou tard le secret.

De ce que nous possédons maintenant une conscience si nette et si précise du rapport nécessaire entre la science et l'activité industrielle, il serait imprudent de conclure que ce rapport n'existe pas objectivement tant qu'il demeure ignoré des esprits. Les primitifs ont beau ne se rendre aucunement compte de ce qui pourrait valablement justifier leurs procédés techniques. Leurs doigts, qui malgré tout ne s'avouent pas impuissants, n'y mettent pas moins en action tout un savoir implicite, fait de l'accord entre les excitations venues du dehors et les mouvements déclenchés par elles, qui, en exerçant la causalité naturelle, en affirme manuellement l'importance. Les techniques primitives, où ce que nous appelons la connaissance scientifique trouve avant la lettre son application, sont le développement d'une expérience sensori-motrice, qui ne peut évidemment obtenir un tel succès que si, par la rencontre des perceptions et des mouvements qui y répondent, le profil des connaissances réelles se dessine, en effet, dans l'action avant de le faire à la pensée. La question que nous posions tout à l'heure s'élargit, par conséquent, et se précise à la fois. La mentalité primitive est mystique et imperméable à l'expérience ; toute technique, réaliste et soumise mécaniquement à l'expérience, est une forme sensori-motrice du savoir efficace : comment dès lors, dans les sociétés inférieures, même sous l'humble et confuse apparence de la technique, son prélude sensori-moteur, la science a-t-elle pu prendre naissance ?

Du moment, en effet, que les primitifs possèdent des techniques, il est difficile de comprendre comment Durkheim a pu faire à peu près totalement abstraction de l'existence de ces techniques primitives pour présenter la science, non pas seulement comme ayant subi, ce qui est incontestable, au cours de tout son développement des influences religieuses et sociales, mais comme

exclusivement et intégralement issue de la religion et de la société.

Les faits ne nous contraignent-ils, pas au contraire, à distinguer très précisément, avec Piéron¹, dans la mentalité primitive, entre les conceptions mystiques et religieuses, indispensables pour assurer et perpétuer l'équilibre du groupe, et l'activité technique, indispensable pour assurer et perpétuer, entre l'homme et son milieu physique, le contact efficace nécessaire à la conservation et au progrès de l'espèce, et de prendre en considération, dans l'étude du développement de la pensée humaine, aussi bien l'activité technique que les croyances religieuses ? En effet, si Lévy-Bruhl, auquel l'intérêt de la distinction précédente n'a jamais échappé, a dû constater que l'activité technique, dans les sociétés inférieures, ne se pensait pas à l'aide de représentations faites à son usage et qu'elle se déformait, par suite, et se défigurait aussitôt qu'elle se pensait, il y a lieu, cependant, de se demander si, par son insistante présence, par l'efficacité continue de ses interventions, elle n'a pas fini, dans les sociétés capables de ce développement, par s'imposer en quelque manière du dehors, par s'assurer graduellement son autonomie conceptuelle et par modifier du tout au tout, sinon l'ensemble des représentations collectives, du moins le régime même de la pensée, en obligeant toujours davantage les puissances mystiques à compter avec un ordre naturel, dont les plus croyants de nos contemporains estiment qu'il est l'expression de la volonté divine, qui doit à sa toute sagesse de ne pas l'enfreindre à tout coup et hors de propos.

D'une part, donc, l'homme nous est toujours donné avec une société et dans un milieu social qui lui est expérimentalement essentiel. On ne saurait trop le répéter, nulle part, ni dans le présent, ni dans le passé, notre observation ne saisit d'hommes véritablement isolés, et en ce sens, l'individu est un être mythique, tout comme la chimère et la licorne. Ce milieu social se traduit aux consciences par tout un ensemble de manières de sentir, de penser et d'agir qui assurent impérieusement la cohésion du groupe et qui, imperméables à l'expérience, tant que celle-ci n'est pas collectivement agréée, lui demeurent dans leur vigueur toujours plus

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, avril 1923, p. 44.

ou moins rebelles. Se refuser à adhérer à ce système de représentations collectives, c'est, à toute époque, au degré près seulement, s'exposer à se voir moralement, sinon matériellement, retranché du groupe et se condamner à une solitude spirituelle, insupportable toujours, et longtemps, d'ailleurs, irréalisable, tant que, sous les rubriques de raison, de justice ou de vérité, la spéculation n'a pas créé une humanité virtuelle dans la société de laquelle les hérésiarques et les outlaws peuvent retrouver un milieu qui se substitue fictivement à celui dont ils se sont exclus.

D'autre part, l'homme nous est donné avec la nature et dans un milieu matériel, dont il est absolument inséparable et auquel il lui faut de toute nécessité se plier. Le caractère essentiel de cette adaptation de l'homme à son milieu matériel est d'être intelligente, et ce caractère a inspiré à Bergson les admirables vues que l'on sait : « En ce qui concerne l'intelligence humaine, on n'a pas assez remarqué que l'invention mécanique a d'abord été sa démarche essentielle, qu'aujourd'hui encore notre vie sociale gravite autour de la fabrication et de l'utilisation d'instruments artificiels, que les inventions qui jalonnent la route du progrès en ont aussi tracé la direction. [Nous avons de la peine à nous en apercevoir, parce que les modifications de l'humanité retardent d'ordinaire sur les transformations de son outillage. Nos habitudes individuelles et même sociales survivent assez longtemps aux circonstances pour lesquelles elles étaient faites, de sorte que les effets profonds d'une invention se font remarquer lorsque nous en avons déjà perdu de vue la nouveauté. Un siècle a passé depuis l'invention de la machine à vapeur, et nous commençons seulement à ressentir la secousse profonde qu'elle nous a donnée. La révolution qu'elle a opérée dans l'industrie n'en a pas moins bouleversé les relations entre les hommes. Des idées nouvelles se lèvent. Des sentiments nouveaux sont en voie d'éclorre. Dans des milliers d'années, quand le recul du passé n'en laissera plus apercevoir que les grandes lignes, nos guerres et nos révolutions compteront pour peu de chose, à supposer qu'on s'en souvienne encore ; mais de la machine à vapeur, avec les inventions de tout genre qui lui font cortège, on parlera peut-être comme nous parlons du bronze ou de la pierre taillée ; elle servira à définir un âge. Si nous pouvions nous dépouiller

de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication¹. »

Contentons-nous pour le moment de retenir qu'au contact des choses le propre de l'activité sensori-motrice, chez l'homme, n'est pas seulement d'y apporter par ses seuls moyens organiques des réponses appropriées, mais de perfectionner les secondes, en développant artificiellement les premiers, et en interposant, par exemple, la hache entre la main et l'arbre. Une telle activité sensori-motrice n'est pas encore, peut-être, de l'intelligence qui connaît. Elle est, assurément, déjà de l'intelligence qui agit.

En effet, cette activité sensori-motrice, qui est, d'ailleurs, pour l'individu et pour le groupe d'une nécessité vitale évidente et ne saurait jamais être absente, témoigne, dès les sociétés inférieures, d'un bonheur et d'une perfection qui ont frappé tous les observateurs. Mais le travail mental qu'implique le déploiement de cette activité reste latent, pour ainsi dire, et, ne se réfléchissant jamais sur lui-même, ne s'isole pas des moyens concrets qu'il détermine et des fins particulières auxquelles il les emploie. « En poursuivant les occupations nécessaires à leur subsistance », l'esprit des primitifs ne demeure pas inerte. « Mais ces opérations mentales ne se détachent pas des objets matériels qui les provoquent, et elles cessent aussitôt que leurs fins sont atteintes. Elles ne sont jamais pratiquées pour elles-mêmes, et elles ne nous paraissent pas, pour cette raison, s'élever à la dignité de ce que nous nommons proprement pensée². » Pour comprendre un tel mode d'activité mentale, le mieux encore est de faire appel à une sorte d'intuition manuelle et mécanique, où la perception des objets et des circonstances, s'aidant d'une expérience implicite, déclenche le comportement

1. *L'Évolution créatrice*, 1907, p. 150. et *à - dessus*

2. *La Mentalité primitive*, p. 3.

opportun dans sa complexité souvent déconcertante. « La valeur exceptionnelle de certaines œuvres ou de certains procédés des primitifs, qui contraste si fort avec la grossièreté et le caractère rudimentaire du reste de leur culture, n'est pas le fruit de la réflexion ni du raisonnement. S'il en était ainsi, on ne constaterait pas de telles disparates, et cet outil universel leur aurait rendu le même service plus d'une fois. C'est une sorte d'intuition qui a conduit leur main, guidée elle-même par une observation aiguë d'objets qui présentaient pour eux un intérêt particulier. Cela suffit pour aller loin. L'agencement délicat d'un ensemble de moyens appropriés à la fin poursuivie n'implique pas nécessairement l'activité réfléchie de l'entendement, ni la possession d'un savoir capable de s'analyser, de se généraliser, et de s'adapter à des cas imprévus. Ce peut être simplement une habileté pratique, formée et développée par l'exercice, conservée par lui, et assez comparable à celle d'un bon joueur de billard, qui, sans savoir un mot de géométrie ni de mécanique, sans avoir besoin de réflexion, a acquis l'intuition rapide et sûre du mouvement à exécuter, pour une position donnée des boules¹. » Et nous voyons le si regretté Lecène reprendre la même conclusion dans un livre que nous aurons désormais souvent l'occasion de citer, car il nous apporte en ces problèmes les réflexions et les suggestions vraiment capitales d'un chirurgien dont l'activité professionnelle nécessitait le concours de l'esprit et de la main : « C'est en agissant, en répétant tous les gestes et tous les actes nécessaires pour capturer le gibier ou le poisson, en associant des séries de réflexes élémentaires avec un minimum de réflexion consciente que le primitif arrive à créer des outils parfaitement adaptés à leur but et souvent tout à fait étonnants, tels que le fameux boomerang australien². »

Il faut donc reconnaître que l'adaptation sensori-motrice précède la connaissance et que l'acte intelligent devance l'intelligence. Par exemple, Lecène nous dit des primitifs et des premiers civilisés, Égyptiens ou Chaldéens, que, sans connaissances anatomiques ni physiologiques, en présence d'une luxation, ils

1. *La Mentalité primitive*, p. 518.

2. *L'Évolution de la chirurgie*, 1923, p. 25.

faisaient « quelque chose, d'instinct, sous l'inspiration du moment et d'une façon en quelque sorte réflexe¹ », et, par une série de tâtonnements, par la constatation des succès et des erreurs, s'est ainsi constituée en l'espèce une technique toute empirique, consciente de ses fins immédiates et de ses moyens mécaniques, mais ignorante absolument du rapport naturel qui reliait ces moyens à ces fins.

Cette intelligence toute ramassée sur ses initiatives motrices se retrouve dans toutes les sociétés, si peu développées soient-elles. « Des primitifs qui ne prennent aucun intérêt apparent aux liaisons causales les plus évidentes, savent fort bien les utiliser pour se procurer ce qui leur est indispensable, par exemple de la nourriture, ou tel ou tel engin. En fait, il n'existe guère de société si basse où l'on n'ait trouvé quelque invention, quelque procédé d'industrie ou d'art, quelque fabrication à admirer : pirogues, poteries, paniers, tissus, ornements, etc. Les mêmes hommes qui, presque dénués de tout, semblent être situés au bas de l'échelle obtiendront, dans la production d'un certain objet, des résultats d'une délicatesse et d'une exactitude surprenantes². »

De même, Lecène, constatant l'antiquité étonnante des instruments de chirurgie et de ce que leur dispositif a d'essentiel, ajoute : « Tant il est vrai que l'ingéniosité de construction mécanique est chez l'homme un instinct primitif ; l'intelligence réfléchie pourra dans la suite rendre plus efficaces les découvertes de l'instinct de combinaison primitif et en multiplier énormément le rendement, cela va sans dire ; mais les idées essentielles qui ont déterminé la forme même des instruments sont extrêmement anciennes, et ceux-ci sont si bien construits pour remplir leur but qu'il n'y a presque jamais intérêt à les modifier radicalement ; il faut savoir simplement les adapter de mieux en mieux aux besoins nouveaux³. »

Ainsi un instinct de combinaison primitif, qui se traduirait devant les sollicitations du monde matériel par des jeux de mouvements nés d'une sorte d'intuition manuelle, sans que ce que nous appelons proprement la pensée y intervienne encore en détachant

1. *L'Évolution de la chirurgie*, p. 80.

2. *La Mentalité primitive*, p. 517.

3. *L'Évolution de la chirurgie*, p. 106.

problème et solution de leurs connexions sensori-motrices et en en prenant ainsi abstraitement et conceptuellement conscience, semble vraiment avoir, à l'origine des techniques, joué un rôle primordial et tout à fait décisif.

Il est assez naturel, dans ces conditions, qu'on soit d'abord tenté d'adopter une solution toute simple et très commode en apparence. Dans les sociétés primitives, on aurait, d'un côté, le monde physique, la vie matérielle et les techniques, de l'autre, le monde social, la vie sociale et les systèmes de représentations collectives qui y répondent, et, sans prétendre rompre tous les ponts entre la vie matérielle et la vie sociale, on conclurait de cette opposition que, nées du contact de l'homme avec le milieu matériel et suscitées par les nécessités vitales, les techniques sont en leur fond indépendantes des représentations collectives et n'en ont subi que secondairement l'influence. C'est, semble-t-il, en adoptant une semblable manière de voir que Weber, par exemple, a déclaré lors de la discussion sur *La Mentalité primitive* : « Quelle que soit la structure du groupe social dans lequel la roue est employée comme moyen et organe de roulement, l'usage qui en est fait est toujours le même ; il ne dépend assurément pas de la morphologie du groupe, ni des représentations par lesquelles la collectivité prend conscience de soi¹. »

Mais la réalité est, malheureusement, beaucoup plus complexe. Le primitif n'applique pas son ingéniosité motrice à vaincre des difficultés matérielles uniquement pour satisfaire à des nécessités vitales et améliorer son bien-être. La fin qu'il poursuit est très souvent, le plus souvent, peut-être, à l'origine, déterminée essentiellement par des préoccupations mystiques et prélogiques, si bien que, lorsque nous l'ignorons, nous ne parvenons pas à la reconstituer et que, si nous l'apprenons, elle nous paraît plus ou moins inintelligible et tout à fait absurde.

Ainsi que Mauss l'a fait justement observer à la séance de la Société de Philosophie que nous rappelions à l'instant, la première roue semble avoir été la roue à prières, et n'aurait donc pas été inventée pour faciliter les transports. L'espèce bovine aurait été

domestiquée pour des motifs religieux avant de l'être pour des fins économiques ; le char aurait été un objet sacré avant de servir à la locomotion ; et le bœuf aurait été attelé au char pour la célébration du culte avant de l'être à la charrue pour labourer la terre¹. Les premières autopsies ont, peut-être, eu pour but, à en juger par ce qui se constate dans nombre de sociétés inférieures, de rechercher, dans le cadavre des individus présumés sorciers, la présence du principe malfaisant et de vérifier ainsi le diagnostic mystique porté avant la mort. Enfin on sait que les fouilles préhistoriques nous ont livré un grand nombre de crânes dont la voûte porte des ouvertures faites de la main de l'homme, et certaines d'entre elles résultent d'authentiques trépanations, car les bords en sont cicatrisés et témoignent par cette cicatrice que l'opération a été pratiquée sur le vivant et que l'opéré y a survécu. Pourquoi l'homme préhistorique procédait-il à ces trépanations ? Nous ne le saurons jamais en toute certitude. Le plus vraisemblable est d'admettre que ces trépanations sont une forme, particulièrement hardie et dangereuse, de ces mutilations sanglantes dont les sociétés inférieures nous offrent de si fréquents exemples dans les initiations religieuses, les rites de passage et les opérations magiques. Car il est évidemment impossible de supposer qu'elles aient eu alors le but thérapeutique qu'elles ont aujourd'hui, qu'elles aient eu même un but thérapeutique quelconque et plus généralement un but raisonnable².

On conçoit aisément que la considération de ces faits ait amené à prendre une attitude exactement inverse de celle que nous exposons tout à l'heure et à mettre l'accent, dans l'origine des techniques, sur le rôle des représentations collectives. « Entre l'homme, ses désirs, ses besoins et tout ce qui, dans la nature, peut être utilisé par lui, des croyances s'interposent, des idées, des pratiques. Mêlées intimement à la religion et à la magie, les origines des cultures ou celles de la domestication des animaux. Rites en même temps que procédés utilitaires, les premières manifestations du génie industriel de l'homme. On ne se meut point

1. Bulletin de la Société française de Philosophie, avril 1923 p. 37.

1. FEBVRE, *La Terre et l'évolution humaine*, p. 291.

2. LECÈNE, *L'Évolution de la chirurgie*, p. 19 sq.

dans le domaine de l'individuel. Avec combien de raison un anthropologue comme Deniker, dans son livre sur les races et les peuples de la terre, ne classe-t-il pas tout ce qui concerne l'habillement, le vêtement, les moyens d'existence des hommes, parmi les caractères « sociologiques » ? Du « naturel », non, ni du personnel. Du social et du collectif. Pas l'homme, encore une fois — jamais l'homme : les sociétés humaines, les groupes organisés¹. »

Mais peut-être serait-il encore plus conforme aux faits de n'adopter ni l'une ni l'autre de ces positions extrêmes, de ne pas croire les techniques pleinement indépendantes en leur genèse et leur développement des représentations collectives, sans en méconnaître pour cela l'originalité sensori-motrice. Les buts poursuivis peuvent bien leur être imposés par des considérations mystiques souverainement insoucieuses de la portée matérielle des actes qu'elles sollicitent comme des résultats auxquels elles conduisent par rencontre. Pour atteindre ces buts tout mystiques, les techniques n'en imaginent pas moins des séries de démarches qui n'ont, elles, rien de mystique, puisqu'elles se conforment précisément aux nécessités de l'expérience concrète, en répondant à la succession des constatations objectives faites par les sens par une succession symétrique de mouvements exactement concertés. L'homme « a commencé par faire, dit Lecène², dominé par les représentations collectives dont il est pénétré à un degré qu'il nous est toujours difficile de nous représenter, et en suivant les prescriptions traditionnelles, défendues par de redoutables « tabous », des actes rituels variés et absolument irrationnels à nos yeux de civilisés, si nous considérons leur signification, mais parfaitement adaptés à leur but, si nous envisageons l'exécution de l'acte lui-même ». Puis, après avoir décrit la subincision, c'est-à-dire l'ouverture de la face inférieure de l'urètre de l'homme, telle que la pratique le primitif pour obtenir une fistule définitive, Lecène conclut : « Voici donc une opération parfaitement conduite, avec des moyens très primitifs, par un « sauvage » qui ignore l'anatomie et le mécanisme de cicatrisation des plaies, mais qui arrive cependant à son but

avec les outils qu'il a créés, en accomplissant une série d'actes très bien coordonnés. Il ne manque à cette opération de la subincision pour être une véritable opération de chirurgie, au sens où nous l'entendons, que d'avoir un « but » raisonnable pour nous, de retirer par exemple un calcul de l'urètre ou de couper un rétrécissement infranchissable. Le but du primitif est mystique, irrationnel : il fait son opération pour satisfaire à des croyances qui sont à l'antipode de notre façon de comprendre les choses (par exemple nécessité de faire une mutilation sanglante et douloureuse au moment de la puberté), mais il la fait, en un sens, aussi bien que nous, avec des outils qu'il a fabriqués (*homo faber*) et en agissant d'une façon très coordonnée, instinctive si l'on veut employer ce mot peu précis, comme un castor qui construit sa digue. Ce n'est qu'exceptionnellement que le geste réflexe du primitif a une signification thérapeutique (incision d'un abcès superficiel, extraction d'une flèche) », c'est-à-dire compréhensible et légitime immédiatement pour nous.

Par conséquent, dans ces opérations techniques, si étrangement mystiques dans leur but, si minutieusement réalistes et réelles par les procédés qu'elles mettent en œuvre, nous saisissons la double intervention, d'une part, des représentations collectives qui les commandent, et, d'autre part, des initiatives sensori-motrices qui en assurent l'exécution. Car il serait absurde de nier que l'activité technique est souvent guidée chez les primitifs par des intentions que ne leur inspirent aucune expérience objective et aucune réflexion appliquée à une telle expérience. Mais il serait également absurde de prétendre que des représentations mystiques, rebelles et imperméables à l'expérience, puissent, par un inconcevable miracle, imposer à l'activité technique autre chose que leurs exigences et lui dicter, en même temps, les procédés propres à y satisfaire. Si l'activité technique a reçu souvent, si même elle a reçu, peut-être, toujours, en ses formes les plus accusées, son impulsion première des représentations mystiques propres aux collectivités primitives, il faut nécessairement qu'elle tienne d'ailleurs ses moyens matériels, puisque de semblables représentations sont de leur nature incapables de lui en fournir seulement l'idée.

Les exigences mystiques peuvent donc avoir été pour le déve-

1. FEBVRE, *La Terre et l'évolution humaine*, p. 200. > 207

2. *L'Évolution de la chirurgie*, p. 30.

loppement de certaines techniques le prétexte nécessaire. Elles n'en ont jamais été, en tout cas, que le prétexte. Ce développement lui-même a été, évidemment, déterminé par une succession d'initiatives sensori-motrices qui n'ont rien de collectif et qui, assurant la prise de possession matérielle du monde, ont vraisemblablement contribué, dès le principe, comme elles font encore, à en préparer la prise de possession intellectuelle, c'est-à-dire la connaissance objective.

Ces initiatives sensori-motrices, sans lesquelles aucune invention technique ne saurait être même concevable, supposent chez ceux qui sont en état de les prendre une ingéniosité manuelle, des aptitudes réflexes, qui varient d'un individu à l'autre et qui, pour susceptibles qu'elles soient de perfectionnement par l'éducation et par le dressage, n'en sont pas moins en leur fond indépendantes de toute influence collective. S'il est vrai de dire avec Bergson que nos perceptions dessinent dans l'ensemble des images nos actions virtuelles ou possibles, pratiquement la fermeté et la sûreté de ce dessin sont loin d'être les mêmes suivant que nous sommes adroits ou maladroits. La forme des objets n'évoque pas pour tous les hommes, avec la même précision immédiate, la manière la plus efficace et la plus économique de les manier et de les utiliser pour des fins précises. Sans doute, aujourd'hui, qu'il s'agisse de la vie courante ou de l'activité professionnelle, l'immense majorité des gestes que nous faisons sont des gestes enseignés et appris que la régulation collective a éloignés de la spontanéité instinctive du mouvement primitif. Cependant tous nos contemporains « ne sont pas coulés dans le même moule, heureusement, et certains sont rebelles à la répétition servile de ce qu'on leur a enseigné » : ils deviennent « créateurs d'outils, d'instruments mécaniques et de dispositifs ingénieux et nouveaux »¹.

Cette ingéniosité, cette capacité d'invention sensori-motrice n'implique assurément pas l'intelligence, si bien même qu'« on peut regarder, en gros, les aptitudes motrices comme s'opposant aux aptitudes intellectuelles. Il y a des individus fort peu intelligents qui sont adroits de leurs mains, de leurs mouvements en général ; et, au contraire, des intellectuels éminents qui restent

éternellement maladroits »¹. Mais c'est là une constatation dont les intellectuels maladroits ont, peut-être, exagéré la portée. La « dextérité opératoire joue en science expérimentale un rôle sur lequel on ne saurait assez insister. A ne parler que de la physiologie, la valeur des travaux de Sherrington et de Cannon, pour ne citer que ceux-là, tient, en particulier, à l'extraordinaire sûreté de leurs interventions manuelles, et, pour juger des résultats d'une expérience, il ne suffit pas que l'expérimentateur nous dise qu'il a eu l'intention de pratiquer la section ou l'ablation d'un organe, il faut encore que nous sachions s'il a été assez habile pour ne rien couper et ne rien retrancher de plus ou de moins. Impossible, en sciences expérimentales, de séparer la main du cerveau, les initiatives sensori-motrices des initiatives intellectuelles.

Qu'il s'agisse des réalisations ou des aspirations pratiques, nous ne croyons pas exagérer ici pour les besoins de notre cause l'étroitesse du rapport qui relie les techniques et la science, car, soulignons-le au passage, elle se trouve avoir frappé les esprits les plus différents. « On doit remarquer, en général, déclare Comte, que chaque branche principale de la physique peut être envisagée comme consistant essentiellement tout entière dans la théorie exacte et approfondie de quelque instrument capital. Cela est évident ici au sujet de la théorie du thermomètre, à laquelle aboutissent directement toutes les parties importantes de la thermologie physique, et qui comporte même, à plusieurs égards, une utile application de la thermologie mathématique. Pareillement, la théorie du pendule et celle du baromètre se rapportent naturellement à l'ensemble de la barologie. Il en est évidemment ainsi en optique pour la théorie des divers télescopes ou microscopes ; et en électrologie, pour celles de la machine électrique, de la pile voltaïque et de la boussole. La naissance de chaque branche se manifeste toujours par la création de quelque instrument fondamental ; et elle aurait atteint essentiellement son entière perfection, si elle était parvenue à en établir une théorie complète et précise². »
« Si la technique dépend principalement... de la condition de la

1. CLAPARÈDE, *Comment diagnostiquer les aptitudes mentales des écoliers*, Paris, 1924, p. 278.

2. *Cours de Philosophie positive*, édition Schleicher, Paris, 1908, t. II, p. 278, n. 1.

science, écrivait Engels en 1894, il est encore beaucoup plus vrai que la science dépend des conditions et des besoins de la technique. Un besoin technique ressenti par la société donne plus d'élan à la science que dix universités¹. »

Ainsi, tout donne à penser que la connaissance empirique et la science qui en est issue dérivent en grande partie des techniques dont la considération des représentations collectives est en elle-même incapable d'expliquer entièrement la genèse, et il semble impossible, dans ces conditions, d'attribuer, avec Durkheim, à la connaissance scientifique une origine exclusivement sociale et religieuse.

Ce disant, nous ne songeons pas, bien entendu, à prétendre que la science n'ait pas actuellement et n'ait pas eu, peut-être, dès l'origine quelque chose de collectif.

Il est évident d'abord que plus la connaissance scientifique se développe, plus ce développement nécessite une étroite collaboration des intéressés, suppose l'action de ce qu'on a appelé le moment et les circonstances, c'est-à-dire, en réalité, l'action collective du savoir atteint par le groupe sur la curiosité inventive de ses membres les mieux doués, de sorte qu'il est toujours délicat et le plus souvent illusoire de chercher à faire la part précise des individus dans les progrès réalisés. Là-dessus praticiens et philosophes semblent à peu près unanimes. « Une technique reposant sur des données scientifiques (ce qu'est justement la chirurgie) est essentiellement, dans son ensemble, une œuvre collective : aussi la plupart des individus, des faits secondaires et des détails peuvent-ils disparaître sans grand inconvénient, dans une description de son *évolution*² », dit Lecène, qui plus loin³ reprend encore : « Les sciences et les techniques scientifiques modernes sont des œuvres collectives, on ne saurait trop le répéter ; aussi est-il extrêmement difficile quand on retrace l'histoire d'isoler et de nommer des individus, sauf exceptions très rares. » « Au delà et autour de la formule abstraite d'une loi, nous dit à son tour Halbwachs⁴,

d'un tout autre point de vue, mais dans un esprit analogue, il faut évoquer en même temps toutes les autres propositions qui trouvent sur elle leur point d'attache, toutes celles avec lesquelles elle s'articule, et non seulement toutes les expériences des individus qui les fondent, mais le fond social sur lequel elles se sont groupées, et toutes les croyances antérieures qu'elles recouvrent. Tout cet ensemble se retrouve, consciemment ou non, dans la pensée du savant : il sait bien que la fécondité d'une loi scientifique vient de ce qu'elle impose une discipline collective à tous les travailleurs de la science, et en même temps de ce qu'elle résume l'expérience et les tentatives d'explication d'une société qui se continue dans celle d'aujourd'hui, de même que l'homme auquel Pascal la comparait. »

D'autre part, à chaque étape du développement scientifique il se constitue un ensemble de représentations collectives affectées, en tant que scientifiques, d'un coefficient de crédibilité affective qui non seulement les fait accepter par la masse ignorante, mais encore les impose aux savants eux-mêmes. « Jusqu'à Vésale, l'anatomie galénique fut acceptée comme un dogme ; nous verrons quelles difficultés les anatomistes de la Renaissance rencontrèrent pour faire admettre leurs descriptions de la structure du corps humain, quelle que fût l'évidence de ces descriptions, lorsqu'elles n'étaient pas conformes aux œuvres de Galien, considéré comme infallible par tous ceux sur qui le principe d'autorité pesait alors comme un lourd carcan¹. » L'exemple de Harvey est plus démonstratif encore. Au début du XVII^e siècle la physiologie humaine a ressuscité en sa personne, et « son grand ouvrage *De motu cordis* est un véritable chef-d'œuvre d'expérimentation précise². Cependant, « quand on pénètre dans le détail des œuvres de Harvey, on voit combien cet illustre physiologiste, qui fut le médecin et l'ami du chancelier Bacon, était encore cependant imprégné de l'esprit philosophique du Moyen Age : par exemple, Harvey place le siège de l'âme dans le sang : ce liquide représente pour lui la « chaleur innée » et la « chaleur psychique primordiale » ; la circulation du sang est considérée comme l'analogie du « mouvement circulaire des corps célestes ». Ces spéculations de Harvey, qui

1. C. WOLTMANN, *Der historische Materialismus*, 1900, p. 248, cité d'après SELIGMAN, *L'Interprétation économique de l'histoire*, traduction française, Paris, 1911, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 6-7.

3. *Ibid.*, p. 262.

4. Matière et société, *Revue philosophique*, 1920, t. II, p. 117.

1. LECÈNE, *Ibid.*, p. 98.

2. *Ibid.*, p. 151.

ont perdu pour nous non seulement toute valeur, mais même toute signification, prouvent, une fois de plus, qu'un homme, si grand qu'il soit, reste cependant toujours et nécessairement, par quelque côté, l'esclave des idées de son temps¹ ».

Aussi, quand une idée est trop nouvelle et qu'elle heurte, en conséquence, de front les convictions établies, elle a beau avoir les faits pour elle, elle demeure sans écho. A peu près au même moment vers 1847, O. W. Holmes, à Boston, Semmelweiss, à Vienne, démontrent, avec un luxe de preuves où ne manquait, inévitablement vu la date, que la confirmation bactériologique, le caractère infectieux et contagieux de la fièvre puerpérale. Ils avaient, en particulier, pour eux des résultats incontestables, puisque les précautions antiseptiques, instituées par Semmelweiss en raison de la conception à laquelle il était parvenu, avaient, dans sa ville, fait tomber, en deux ans, la mortalité par infection puerpérale de 15 à 1,27 %. Cependant ni Holmes ni Semmelweiss n'obtinrent l'audience de leurs contemporains. Leurs confrères protestèrent à l'envi². Le mémoire de Holmes ne franchit pas l'Atlantique, et, cruellement méconnu, Semmelweiss, honni et persécuté par son entourage, mourut fou par-dessus le marché.

Imbus d'un tel esprit, les savants en viennent à proclamer non seulement qu'il y a des dogmes scientifiques qu'il faut respecter, mais encore qu'il est nécessaire que nous possédions de tels dogmes, qu'il ne suffit point de démontrer qu'une théorie est fautive, qu'il faut en outre lui en substituer une autre pour avoir le droit d'être entendu, alors que, scientifiquement, la démonstration de l'erreur se suffit à elle-même : on peut être sûr qu'on se trompe avant d'avoir atteint la vérité. « En me basant, par conséquent, sur les résultats de mes recherches et sur l'analogie de ces résultats en rapport avec les manifestations cliniques des complications de cette forme infectieuse spéciale, et aussi sur les récentes recherches de Caldarola, de Bonome, de Blake et Cecil, déclare Spiro Livierato, professeur de clinique médicale à la Faculté d'Athènes³, je crois

1. *Ibid.*, p. 155.

2. LECÈNE, *ibid.*, p. 221.

3. Études et considérations sur le facteur étiologique et pathogénique de la grippe, *Presse médicale*, samedi 10 juin 1922, n° 46, p. 500.

ne pouvoir mieux terminer cette note, qu'en répétant les paroles de Gosio : « Nous ne possédons, à l'heure actuelle, aucun fait pour nier la spécificité du bacille de Pfeiffer ; on ne peut pas renier, « en se basant sur les recherches qui n'ont encore rien de définitif, « une doctrine ferme depuis vingt-cinq ans, parce que, pour abandonner un dogme, on doit au moins en posséder un autre que l'on « puisse, d'une façon claire et manifeste, accepter. »

Ceux qui ne sont point savants et reconnaissent ne pas l'être en viennent, de leur côté, à employer la terminologie scientifique sans être en état de lui attribuer une ombre de sens. C'est une forme moderne de la foi du charbonnier. « Il est évident qu'à la triangulation de Laclous M. Proust a ajouté des théorèmes nouveaux et des solutions élégantes ; faut-il dire qu'il a bouleversé la psychologie, comme on dit qu'Einstein a fait la physique ? Il paraît que certains critiques ont comparé l'œuvre de Proust à celle du savant allemand. Étant de ceux qui n'entendent point les théories de cet illustre mathématicien, je ne puis vérifier la justesse d'un tel rapprochement. Dirai-je pourtant qu'il a quelque chose d'assez séduisant pour l'imagination¹ ? » A ce point la connaissance scientifique atteint sa forme la plus grossièrement collective, quand elle compense dans les consciences ce qu'elle perd de son contenu intellectuel par l'intensité des sentiments de confiance, d'admiration et de respect qu'elle suscite en elles, et leur dicte d'accomplir des rites difficiles devant l'autel du dieu inconnu. « Je vais pouvoir attendre l'examen à Paris, préparer mes explications de textes, repasser ces terribles équations où patagent — mon Dieu, tout comme moi — nos plus illustres métaphysiciens, quand il s'agit pour eux d'appuyer leurs raisonnements d'une démonstration mathématique². »

Enfin la science est chose collective pour une raison plus profonde et plus intime. Parce qu'elle est pensée. Ce qu'il y a d'incontestable dans la thèse de Durkheim, ce que les recherches de Lévy-Bruhl ont fortement établi, c'est que la matière et les actions qu'elle détermine ne sont pas primitivement objets de pensée et,

1. Roger ALLARD, Sodome et Gomorre ou Marcel Proust moraliste, *La Nouvelle Revue française*, 1^{er} juin 1922, p. 645.

2. Paul MORAND, *L'Europe galante*, Paris, 1925, p. 115.

surtout, de pensée indépendante. La pensée a porté d'abord sur la société, sur l'activité sociale, sur les représentations religieuses, si l'on veut, mystiques, en tout cas, à l'aide desquelles le primitif imagine son groupe et l'univers à travers ce dernier. En accédant à la conscience réfléchie, la connaissance empirique et la science l'ont trouvée occupée et préoccupée de spéculations qu'elles ont cru d'abord prolonger et dont elles ont, tout naturellement, emprunté la forme et la langue. Dans les panoramas, entre le spectateur et la toile où s'étend un paysage fictif, des objets réels, savamment disposés de manière à assurer l'illusion, établissent la continuité. De la place où on le maintient, le spectateur ne peut dire où cesse devant ses yeux le domaine effectif du tact, du mouvement et de la troisième dimension. De même la science s'est d'abord trouvée jetée comme un pont entre la réalité dont la connaissance exacte faisait sa force, et de mystérieuses idéologies avec lesquelles elle consentait spontanément une alliance illusoire. Témoin Harvey, dont nous rappelions tout à l'heure comment s'unissaient dans son esprit, aux notions expérimentales les plus précises, les plus fumeuses et les plus vaines visions. Témoin encore Bodin, dont les considérations sur les climats et leurs influences prolongent directement les rêveries astrologiques antérieures, sans qu'il se soit rendu compte que les unes et les autres n'étaient ni de même nature ni de même ordre¹. La science a pu se libérer, mais elle ne doit ni oublier un passé dont elle porte encore les traces, ni méconnaître comment la pensée ne s'est appliquée à sa recherche qu'après s'être formée, exercée et assouplie dans de tout autres directions.

Mais, si la science a bien évidemment quelque chose de collectif, il est impossible de lui refuser en même temps un certain caractère sinon antisocial, du moins asocial.

Tout d'abord en ses origines. Dans son article sur *Matière et société*, que nous citons il y a un instant, Halbwachs insiste sans doute sur le caractère collectif de la science, il s'efforce de distinguer profondément entre la prise de possession intellectuelle du monde qu'opère le savant et la prise de possession matérielle qu'en opère l'ouvrier, il n'en reconnaît pas moins que la science

1. FEBVRE, *ibid.*, p. 7.

n'est pas née du contact de l'homme et du groupe, mais de son contact avec la matière, qu'il y a lieu, par conséquent, à l'origine de la connaissance scientifique et expérimentale, de faire large la part des démarches sensori-motrices, qui ont mis l'intelligence en action en passant par l'organisme physiologique et non par le système social : « Certes, la science n'est pas sortie tout d'un coup, tout organisée, de l'esprit humain, et il est probable qu'à ses débuts elle a été conditionnée par les besoins pratiques des hommes et leurs premiers efforts en vue de dominer et élaborer la matière. Ainsi l'impulsion communiquée à l'esprit venait des choses : les divers aspects de la nature matérielle, à mesure que les hommes en éprouvaient la résistance, ont adressé en quelque sorte une série d'appels à nos pouvoirs intellectuels, les ont éveillés et orientés. Il ne manque pas, dans l'histoire des sciences, d'exemples de découvertes dues à une action de ce genre, à l'initiative ou à l'idée heureuse de certains artisans¹. »

Et ce qui est vrai des origines de la science se trouve vrai aussi de ses développements ultérieurs. D'une part, en effet, dans le progrès de la connaissance scientifique, les initiatives sensori-motrices, dont le bonheur se mesure à l'originalité physiologique des intéressés et à leurs aptitudes mécaniques, n'ont cessé, nous l'avons vu, de jouer un rôle fondamental. D'autre part, il faut bien admettre que les concepts scientifiques se sont de plus en plus différenciés des représentations collectives propres à la religion, à la morale ou à la politique, par exemple. Ramassés en systèmes, ils sont bien communs au groupe que constituent les savants qui les utilisent, mais ils ne sont pas pour eux, à proprement parler, objets de croyance, car ils ne sont et ne demeurent crus que s'ils sont objectivement vérifiés, et ce qui les rend communs au groupe, c'est la permanente possibilité de cette vérification. A mesure que la science s'est constituée, plus important s'est fait le lot des vérités dont la caractéristique essentielle est d'être à coup sûr démontrables à tous, pour peu qu'on en prenne le temps et la peine. Les représentations proprement collectives comptent parmi leurs signes intrinsèques les sentiments de respect, de crainte et

1. *Revue philosophique*, 1920, t. II, p. 122.

d'admiration qui les imposent aux individus. Les vérités scientifiques inspirent sans doute, nous l'avons reconnu, des sentiments analogues, et viennent rejoindre par là les représentations collectives ; mais ces sentiments leur sont extrinsèques, et, si elles leur doivent en partie d'être collectives et de dépasser dans leur diffusion au sein du groupe le cercle étroit de ceux qui sont, en effet, en état de les comprendre, elles ne leur doivent aucunement, au contraire, leur valeur scientifique. A la limite, impossible d'établir raisonnablement la moindre analogie entre les notions mathématiques, mécaniques et physiques communes aux membres de l'Académie des Sciences, et les représentations collectives propres à des peuplades vivant sous le régime totémique. Rien ne leur est commun, ni dans la manière dont elles sont faites, ni dans celle dont elles sont acquises et acceptées. Quelque chose évidemment a triomphé avec les premières, qui était complètement absent des secondes. Le jeu des représentations scientifiques, en se développant, en s'affirmant, en assurant graduellement son indépendance, a gagné constamment du terrain sur celui des représentations collectives, et actuellement, bien plutôt que de deux pensées qui se prolongent, nous avons nettement l'impression de deux pensées qui s'affrontent et qui s'opposent, si bien que le progrès de la pensée scientifique se traduit par un bouleversement fondamental des positions initiales : la mentalité primitive pense le monde à l'image de la société, la mentalité scientifique pense la société à l'image du monde, l'œuvre de Durkheim en témoigne toute la première. Et gardons-nous de fermer les yeux sur la portée de ce changement : considérer la société comme une chose, ce n'est pas seulement adopter à son égard une attitude objective et scientifique, c'est renoncer à l'attitude qui, attribuant aux groupements humains un caractère privilégié, s'inspirait de ces sentiments de crainte et de respect propres aux représentations collectives et considérait la société à travers les idées qu'elle nous fournit d'elle-même et les émotions qu'elle suscite en nous. C'est, par conséquent, renoncer à penser collectivement la société et les faits sociaux. Quand l'esprit scientifique aborde la sociologie, par la manière même dont il l'aborde, il témoigne donc de son affranchissement nécessaire à l'égard de tout préjugé collectif, et le caractère de

son ultime démarche est vraisemblablement révélateur de ce qui a entraîné le succès de toutes ses démarches précédentes.

D'ailleurs, il n'y a pas de progrès scientifique sans initiatives proprement individuelles. Sans doute, pour contribuer au développement de la connaissance et de la technique, il faut que ces initiatives ne demeurent pas tout individuelles, qu'elles se propagent et se généralisent dans le monde de la science ou de l'industrie, et, dans ces conditions, si importants que soient les bouleversements apportés par elles dans la théorie et dans la pratique, pour peu que la propagation en soit assez rapide, elles semblent venir à nos yeux prendre, naturellement et pour ainsi dire d'elles-mêmes, leur place entre ce qu'on savait et faisait avant elles et ce qu'on a su et fait depuis, et nous inclinons ainsi à en attribuer le mérite aux circonstances plutôt qu'aux individus. Nous nous convainquons volontiers qu'il était nécessaire qu'elles intervinssent au moment, à peu près, où elles sont intervenues. Si génial soit-il, le savant ou le technicien qui les a eues nous en paraît le prétexte plus que la cause.

Par exemple, au cours du XIX^e siècle, deux découvertes capitales, celle des anesthésiques généraux et celle de la méthode antiseptique, ont révolutionné la chirurgie¹. Qui, hors les spécialistes, se souvient aujourd'hui de Morton et Jackson qui ont inauguré l'anesthésie à l'éther et de Sir J. Young Simpson qui a le premier endormi au chloroforme ? On sait mieux que c'est Lister auquel on doit l'emploi systématique de l'antisepsie, et enfin le nom de Pasteur dont, avec sa rare perspicacité, Lister n'a fait qu'appliquer à la pratique chirurgicale les travaux sur les fermentations et les générations dites spontanées, est connu de tous. Mais, maintenant que la chirurgie est devenue ce qu'elle est, maintenant que la microbiologie a renouvelé, avec la chirurgie, à peu près toutes nos conceptions et toutes nos pratiques médicales, il nous est difficile d'imaginer que ces progrès auraient pu ne pas se réaliser ou même se faire attendre. Vus du point où nous sommes parvenus, le mouvement des idées, leur passage à l'application sont pour nous si évidents qu'ils nous semblent avoir été inévitables. Sans refuser notre admi-

1. LECÈNE, *ibid.*, p. 230 sq.

ration et notre reconnaissance aux génies qui ont tracé les voies, nous en venons à diminuer leur rôle : leurs interventions sont les saisissantes contingences dont se brode une évolution collectivement nécessaire. Tout comme « le nez de Cléopâtre : s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé », toute la face, précisément, c'est-à-dire l'apparence extérieure des événements, l'habit d'anecdotes dont, pour ainsi dire, ils se revêtent, mais non leur cours et leur sens ; car, sans Cléopâtre entre César et Pompée, ni entre Antoine et Octave, sans même César ni Pompée, Antoine ni Octave, les mouvements politiques et sociaux qui emportaient le bassin méditerranéen auraient, en tout cas, abouti à l'empire et à la paix romaine.

Mais à côté des initiatives individuelles qui réussissent et produisent immédiatement tous leurs effets, il y a celles qui demeurent isolées ou qui, pour cesser de l'être, ont besoin de se renouveler à un plus ou moins grand intervalle, et celles-ci nous permettent de juger sans obstacle de l'originalité et de la valeur de celles-là. En 1717, Pierre le Grand acheta, en partie, à Leyde une merveilleuse collection de pièces anatomiques, qui existait encore à Saint-Pétersbourg en 1914. Elle était due à l'ingéniosité opératoire du Hollandais Ruysch (1638-1731). Ses procédés pour injecter les vaisseaux étaient incomparables, mais « il semble bien que Ruysch a utilisé des masses colorées d'une composition secrète, car on n'a jamais réussi par la suite à faire d'aussi belles injections et préparations anatomiques des vaisseaux sanguins que celles qu'il avait su réaliser »¹. A peu près à la même époque, un autre Hollandais, Leeuwenhoek (1632-1723) excelle dans l'établissement et le maniement des microscopes. Grâce à la perfection des appareils dont il disposait et dont il garda pour lui le secret, il découvrit les globules rouges du sang, les spermatozoïdes et la striation des fibres des muscles des membres, observa des infusoires et décrivit des vibrions et des spirilles dans le tartre dentaire. Cependant, après lui, « l'observation au microscope subit un temps d'arrêt de près d'un siècle ; elle tomba même en un complet discrédit, parce que les bons observateurs, qui n'avaient à leur disposition que des microscopes généralement de qualité

très médiocre, furent dégoûtés de l'insuffisance de leurs observations : c'est pourquoi le célèbre anatomiste Bichat, qui vécut tout à fait à la fin du XVIII^e siècle, n'avait qu'une confiance très restreinte dans les résultats de l'observation microscopique et toute son anatomie générale a été faite sans le secours du microscope »¹. Ainsi dépouillée des répercussions qui viennent ailleurs nous la voiler en partie, dans ce splendide isolement, l'initiative du savant apparaît avec tous ses caractères, dans son irréductible individualité. Pour qu'il ait pu la prendre, il a fallu, évidemment, l'effort accumulé des générations antérieures, mais elle n'a pu être prise que par lui, elle n'aurait pu l'être sans lui, puisque les faits nous montrent ici que, prise par lui et en même temps tenue secrète, elle n'a jamais encore été reprise ou n'a pas été reprise avant longtemps par d'autres. Il faut donc bien qu'elle soit née non du temps et des circonstances, mais du savant lui-même, et, en conséquence, la part de l'individu dans la science doit être maintenue à son rang.

En fin de compte tout progrès scientifique se révèle ainsi l'œuvre d'un individu. C'est une nécessité de fait, que nous voyons constater par les esprits les moins suspects de vouloir diminuer la portée des influences collectives. Par Simmel, par exemple : « La réunion des individus peut bien accroître les puissances du sentiment et du vouloir, non celles de l'entendement »² ; et par Comte lui-même : « Si l'entreprise dépend surtout d'une haute valeur intellectuelle, comme au sujet d'une grande conception scientifique ou poétique, il n'y aura pas de réunion d'esprits ordinaires, pour si vaste qu'on la suppose, qui puisse aucunement lutter avec un Descartes ou un Corneille »³. Et plus loin : « La continuité des efforts successifs ne peut être pleinement établie, entre divers individus, qu'à l'égard d'opérations extrêmement simples, et presque entièrement matérielles, où les diverses forces humaines peuvent aisément s'ajouter : elle ne saurait jamais être organisée d'une manière vraiment satisfaisante pour les travaux les plus difficiles et les plus éminents,

1. *Ibid.*, p. 152.

2. Comment les formes sociales se maintiennent, *Année sociologique*, I, 1898, p. 89.

3. *Cours de Philosophie positive*, IV, p. 324.

1. *Ibid.*, p. 153.

où rien ne saurait remplacer suffisamment la précieuse influence d'une persévérante unité ; les forces intellectuelles et morales ne sont pas plus susceptibles de morcellement et d'addition entre successeurs qu'entre contemporains ; et, quoi qu'en puissent croire les défenseurs systématiques de la dissémination indéfinie des efforts individuels, une certaine concentration est constamment indispensable à l'accomplissement des progrès humains¹. »

Et cette nécessité de fait, en prenant conscience d'elle-même, en vient jusqu'à se donner pour une règle, un principe, un devoir et un idéal. Le savant doit s'insurger contre toute pression de la collectivité, il ne doit juger que par lui-même des idées qui s'offrent à lui, selon leur valeur objective et non selon les sentiments qu'elles sont susceptibles d'inspirer et qui, au sein du groupe, leur ouvrent ou leur ferment l'accès des consciences. « La haine de l'autorité sous toutes ses formes, voilà, pour une tête philosophique, le commencement de la sagesse et de la science². »

Peut-être en avons-nous maintenant assez dit pour être en droit de présumer que la dualité de la nature humaine n'offre pas la rigide simplicité que lui attribuait Durkheim, qu'il n'y a pas en nous, d'un côté, une nature psychophysiologique, réduite à la sensori-motricité organique et impuissante à se dépasser, de l'autre, une nature psychosociologique, au compte de laquelle doivent être portés tous les progrès, quels qu'ils soient, dont l'humanité se montre capable, dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'action. L'animal en nous ne se sépare pas ainsi de l'homme, car l'animal en nous est déjà humain. Notre sensori-motricité est susceptible de s'épanouir en intelligence, de se constituer en systèmes de représentations, qui peuvent, sans doute, avoir pris d'abord modèle sur les systèmes de représentations issus des exigences collectives, mais qui, nés du contact de l'homme non avec la société, mais avec les choses, croissent en originalité et en puissance à mesure que ce contact avec la matière, s'affranchissant toujours davantage des préjugés collectifs d'abord massivement interposés entre elle et nous, se fait plus immédiat et plus direct.

1. *Ibid.*, p. 337.

2. J. SOURY, *Le Système nerveux central*, p. x.

Ce que nous reconnaissons en l'homme, si bas que nous le considérons, c'est toujours et déjà l'homme, et il n'y a pas lieu d'opposer en lui l'animal à l'être social, mais l'*homo faber* à l'*homo politicus*, l'humanité qui ouvre dans la nature à l'humanité qui ouvre dans la cité.

Ainsi que le veut Durkheim, le premier terme de la dualité humaine est bien l'animal, l'être psychophysiologique et sensori-moteur. Mais, Durkheim a eu le tort de l'oublier et de le méconnaître, seul pratiquement de tous les animaux, l'animal qu'est l'homme est capable de fabriquer des outils. Sans la vie en commun cette capacité n'aurait pas, sans doute, trouvé d'aussi nombreuses occasions de se manifester. Poussons même les choses à l'extrême et admettons, ce qui ne paraît guère vraisemblable, qu'elle n'en aurait trouvé aucune. En tout cas, cette capacité même ne nait pas en l'homme du contact avec les autres membres du groupe. Elle tient à son organisation physiologique. Elle n'est pas sociale, elle est cérébro-spinale. Elle relève essentiellement du développement sensori-moteur atteint par l'espèce humaine. Par là, et avant toute autre considération, l'homme se situe au sommet de l'échelle animale et dépasse l'animalité proprement dite. Entre les excitations sensorielles venues du dehors et les réactions motrices, le cerveau humain interpose la complexité de sa structure et, corrélativement, la richesse de ses virtualités physiologiques qui assurent à ces réactions une sûreté, une exactitude, une opportunité, une ampleur et une souplesse, dont nul autre animal ne nous fournit, même approximativement, l'équivalent, et qui, psychologiquement, constituent les conditions de l'intelligence, et, en un sens, l'intelligence même ou, du moins, une des formes essentielles de l'intelligence : l'intelligence sensori-motrice, qui, technicienne et praticienne, ne perd jamais le contact des choses dont elle est née et se cantonne ainsi dans le champ plus ou moins étroit que limite sa fragmentaire expérience.

« Les consciences ne se confondent pas avec les choses, dit Halbwachs¹ : mais elles sont capables de se les représenter. En d'autres termes, la nature, pour des hommes, se réduit à une série

1. *Ibid.*, p. 89.

de sensations ou d'images, et ils ne peuvent agir sur elle que dans la mesure où cet ordre de représentations prend une plus grande place dans leur conscience. Mais (c'est là le point essentiel à considérer) ces sensations qui reproduisent en nous la matière sont elles-mêmes conditionnées par l'activité organique de nos sens et de notre système nerveux ; elles ne rentrent donc point dans la catégorie des états de conscience collectifs : ce sont des états mentaux individuels. Ainsi, ce n'est pas en tant qu'il est membre d'une société, c'est en tant qu'il conserve une vie et une conscience organique qui ne se confondent pas avec celles de la société, que l'homme se représente immédiatement les choses de manière à pouvoir réagir sur elles. Il importe peu, d'ailleurs, que la pensée collective n'ignore pas la nature : nous verrons quelle place y occupent, notamment, les conceptions scientifiques de la matière. Il est très concevable aussi, et il arrive le plus souvent, que sur nos sensations se greffent des idées que nous devons aux autres. Inversement, les termes du langage expriment presque tous quelque image matérielle plus ou moins effacée. Cela n'empêche pas qu'entre les représentations des choses ou des actions physiques, et des personnes ou des activités humaines, il n'y ait une différence non pas seulement de nature, mais, au regard de l'appréciation sociale, une opposition de dignité et de valeur. Comment en saurait-il être autrement, puisque, pour agir sur la matière, une conscience doit s'isoler en face d'elle, et détacher son attention de la vie du groupe, puisque, dans la mesure où il entre en contact avec les choses, l'homme est contraint d'oublier ses semblables ? »

Il est tout à fait caractéristique de voir ainsi un sociologue, quelques restrictions et réserves qu'il y apporte, consacrer l'existence dans les consciences humaines de tout un jeu de représentations matérielles s'opposant par sa nature et son origine à celui des représentations collectives. Car ce jeu de représentations matérielles est l'objet naturel et nécessaire de l'intelligence scientifique qui en est l'épanouissement à la lumière de la pensée, et il faut bien que ce qu'il y a d'essentiel dans l'opposition constatée au point de départ entre les représentations en jeu se retrouve, en cours de route, entre les procédés employés pour les mettre en œuvre et, au point d'aboutissement, entre les résultats atteints,

mystique et pratiques religieuses et politiques d'un côté, connaissances et techniques scientifiques, de l'autre.

Par conséquent, il convient de rendre à l'*homo faber*, à ses aptitudes spécifiques et individuelles, le rang et l'importance que Durkheim lui a déniés en portant ses démarches et ses succès partie au compte de l'animal et partie, surtout, au compte de la pensée collective. De l'expérience sensori-motrice à l'outil, de l'outil à la connaissance des lois du monde physique, il y a lieu de concevoir une continuité naturelle, qui peut bien se dérober au premier regard sous des revêtements empruntés aux représentations collectives, mais qu'on ne saurait pour cela éliminer d'autorité, sans démontrer dans le détail comment alors l'outil, né de l'expérience sensori-motrice, et la loi, issue de la mystique collective, en sont venus cependant à se joindre. En admettant que, de l'emploi à la théorie du levier, la notion de mana ait servi d'intermédiaire, ne serait-ce pas là le déguisement uniforme que les idées concrètes puisées dans la considération du réel ont été historiquement obligées de prendre, mais qui, faute de ces idées, incapable qu'il était de leur donner corps par lui-même, n'aurait jamais servi à un tel usage ?

À côté de l'être psychophysiologique, ainsi que Durkheim l'a justement affirmé, il y a en nous l'être psychosociologique. Disons : à côté de l'*homo faber* il y a l'*homo politicus*, qui doit au fait de vivre en société et à la collectivité dont il fait partie de pouvoir accéder à la raison théorique et pratique, à la religion, à la métaphysique et à la morale, de devenir en un mot et d'être l'*homo sapiens*. La société peut bien être une chose pour le sociologue qui s'efforce de la regarder systématiquement du dehors. Pour ses membres, elle est l'ensemble des sentiments, des pensées, des actions qu'elle leur impose et leur inspire, elle est l'idée confuse et puissante qui la figure intégralement à leur conscience. Elle les pénètre, mais elle leur est à son tour perméable, et l'idée qu'ils s'en font, en se développant en système, la leur révèle dans tout son détail. De là, — car l'homme voit le monde moins à l'image de lui-même qu'à celle de la cité et c'est de polymorphisme plutôt que d'anthropomorphisme qu'il faudrait parler —, l'idée d'une connaissance intérieure à son objet et capable de l'épuiser, qui,

transposée de la société au monde, donne naissance aux cosmogonies et aux cosmologies, aux religions et aux métaphysiques, et qui, ne s'arrêtant devant aucune difficulté, ne laissant aucun problème en suspens, suppose un univers pénétrable d'un seul regard et fait tout entier d'idées pour être ainsi à notre merci. L'*homo faber* fait des outils, l'*homo sapiens* fait des systèmes. Gardons-nous ici de considérations de valeur qui ne seraient pas de saison. N'opposons pas le bâtisseur de ponts au forgeron de nuées, ni, à l'inverse, la pensée éthérée à l'industrie vautrée dans la matière. Contentons-nous de constater qu'à côté de l'intelligence sensori-motrice, technicienne et praticienne, qui, née du contact des choses, habituée à leur résistance, se limite naturellement au peu qu'elle fait, il existe une autre intelligence, spéculative et théorique, née au sein de la société, intérieure et coextensive à une réalité morale avec laquelle elle se confond en la traduisant aux consciences, ne connaît pas de bornes à son ambition, puisque, ne différant pas de son objet, elle n'a pas à craindre qu'il lui échappe ou même seulement lui soit longtemps rebelle, et puisque, pour l'atteindre, elle n'a, dans ces conditions, qu'à manipuler convenablement les concepts en lesquels elle le tient d'avance enserré.

L'histoire de l'humanité et de la civilisation est, au fond, en partie celle des rapports de l'*homo faber* et de l'*homo sapiens*, de leurs collaborations et, peut-être, surtout de leurs luttes, de cette longue révolution qui a tiré l'*homo faber* de sa servitude première pour en faire l'égal, puis le compétiteur et même l'adversaire de l'*homo sapiens*.

Si primitives que soient les sociétés que nous considérons, l'*homo faber* et l'*homo sapiens* s'y rencontrent toujours côte à côte. Mais l'*homo faber* se contente d'abord et longtemps d'y agir. L'intelligence technicienne et préscientifique y demeure adhérente aux actes qu'elle commande. Elle ne s'en dissocie pas. L'acte technique ne se double pas de la théorie correspondante, il ne s'explicité pas en représentations objectives, il ne s'organise pas en pensée. L'*homo sapiens* est seul alors à penser. Il dispose à cet effet de la masse des représentations propres à son groupe et des préliations mystiques qui les constituent en systèmes. C'est seulement en se situant dans le plan de ces représentations collec-

tives qu'en agissant il obtient une vision de son acte qui lui permet de le comprendre, de l'embrasser dans un ensemble mental valable pour tous et communicable à tous, de le penser, par conséquent. « L'évidence expérimentale... ne peut le [l'homme primitif] convaincre, puisqu'il ne raisonne pas comme nous : il tend un piège, par exemple, avec toute l'adresse et le soin désirables, mais il est bien convaincu qu'il ne prendra de gibier ou de poisson dans ce piège, si bien construit et si bien placé qu'il soit, que si les vagues forces mystiques qui l'entourent de toute part, le contrariant ou le favorisant à leur gré, lui sont propices ; il dissocie donc ainsi inconsciemment tous ses actes en deux parties distinctes : d'une part, il fait tout ce qu'il peut pour obtenir le résultat qu'il désire avec des instruments ingénieusement construits, qu'il dispose de la façon la plus adroite (mais c'est la partie de son acte la moins importante évidemment à ses yeux) ; d'autre part, il s'efforce de se concilier par des incantations, des gestes rituels, des sacrifices même, les forces mystiques qui seules pourront rendre efficaces ses instruments et les dispositions prises pour les faire fonctionner : cette seconde partie de son acte est de beaucoup pour lui la plus nécessaire, puisque, si les forces mystiques sont contraires, il ne prendra rien, quoi qu'il ait pu faire de par ailleurs. Cette dissociation inconsciente des actions et cette interprétation des succès ou des échecs est absolument générale chez les primitifs et prouve que c'est bien là une forme élémentaire universelle de l'intelligence chez l'homme¹. » A ce stade, l'*homo sapiens* fait ses systèmes sans se soucier aucunement de ce qu'il pourrait apprendre de son actif, mais silencieux acolyte, l'*homo faber*. Il n'y a d'abord de pensée que la pensée collective, mystique et prélogique, qui, des réalités et des nécessités naturelles, ne connaît au fond et n'exprime que les seules réalités et nécessités propres au groupe.

Durant le long effort, grâce auquel, prenant graduellement conscience de lui-même et de l'étendue de ses moyens, il a progressé de la technique inconsciente des premiers jours aux modernes applications de la science à l'industrie et de la pratique tout empirique à la connaissance toute positive, fille des laboratoires où

1. LÉGENE, *ibid.*, p. 33.

les cerveaux et les mains s'orientent réciproquement, l'*homo faber* est durant des siècles demeuré étroitement subordonné à l'*homo sapiens* dont l'autorité et les décrets pesaient sur lui lourdement.

Il a même longtemps été quelque peu méprisé : « Pendant tout le Moyen Age, la chirurgie était considérée comme un art manuel et le chirurgien par conséquent comme un simple artisan : au contraire la médecine était un art libéral et la profession de médecin était noble ; le chirurgien devait être subordonné au médecin dans tous ses actes et n'agissait que par son ordre et sous son contrôle¹. » Fort de son latin et de l'ubiquité de ses théories, devant lesquelles nous perdons le nôtre, le médecin d'alors, apte à tout trancher en paroles, regardait de haut le praticien, qui, tranchant réellement, était obligé de ne pas tout trancher.

De ce mépris pour le manuel il nous est, peut-être, encore resté quelque chose. A lire Halbwachs², il semble bien qu'il faille comprendre que, si habile, si avisée, si intelligente qu'elle se fasse, l'activité ouvrière demeure socialement toujours de moindre valeur et qu'un bon terrassier, comme tel, n'est jamais tout à fait un homme, parce que par homme il faut entendre avant tout l'*homo politicus*, tandis qu'on pourrait aussi bien soutenir que les bonnes soupes sont plus utiles à la société que le beau langage et que l'*homo politicus*, qui s'entend si bien au second, ne connaît rien aux premières.

Longtemps le jeu des représentations collectives a commandé jusqu'au détail des techniques. Au XI^e siècle, par exemple, le chirurgien arabe Albucasis préconisait l'emploi du fer rouge de préférence à l'instrument tranchant, sans probablement d'autre raison que « cette horreur de verser le sang, qui semble si fréquente chez les races sémitiques³ ». Longtemps, surtout, le jeu des représentations collectives a dominé le développement des théories philosophiques et même scientifiques. La philosophie n'est pas née de la méditation directe des réalités proposées à nos sens et à notre réflexion. Elle est partie, au contraire, des idées et des croyances interposées par le groupe entre l'individu et la nature, en le langage desquelles les efforts de la spéculation et de l'expérience, à mesure

1. LECÈNE, *ibid.*, p. 142.

2. *Ibid.*, p. 120.

3. LECÈNE, *ibid.*, p. 125.

qu'ils donnaient des résultats originaux, ont eu d'abord à trouver leur expression.

Dans l'ouvrage qu'il a consacré à la vie et aux œuvres de Platon¹, Wilamowitz-Moellendorf a cru pouvoir affirmer que la théorie platonicienne des idées trouvait finalement son explication dans la tournure d'esprit, alors générale, qui voulait que la Victoire, l'Amour, la Mort, la Crainte fussent des dieux et qui voyait et sentait dans ces dieux non des allégories, non des abstractions personnifiées, mais bien des êtres réels. Il est vrai que cette interprétation n'a pas été accueillie sans réserves. « Est-ce, par exemple, écrivait Bréhier à ce sujet², comprendre à fond la théorie des idées que de nous montrer les Grecs habitués à croire à l'existence de la Victoire et de la Vertu ? Sans doute, c'est là la condition, en quelque sorte matérielle, de la théorie de Platon ; mais combien il est plus intéressant de voir que, pour Platon, ces réalités fixes étaient les conditions auxquelles pouvait exister la science, et de rattacher ainsi la théorie des idées, non à quelque habitude mentale, plus ou moins étrange, du peuple grec, mais au courant spirituel qui a créé la science. »

Les restrictions ainsi apportées par Bréhier à la conception de Wilamowitz ne l'ont pas empêché, d'ailleurs, d'en approuver, depuis, le principe : « On trouve..., dans la philosophie grecque, des traits intellectuels qui n'ont leur analogie que dans une mentalité primitive. Les notions qu'emploient les premiers philosophes, celles de destin, de justice, d'âme, de dieu, ne sont pas des notions qu'ils ont créées ni élaborées eux-mêmes, ce sont des idées populaires, des représentations collectives qu'ils ont trouvées. Ce sont, semble-t-il, ces notions qui leur servent de schémas ou de catégories pour concevoir la nature extérieure. L'idée que les physiologues ioniens se font de l'ordre de la nature, comme un groupement régulier d'êtres ou de forces auxquels la destinée souveraine impose leur limite, est due au transport de l'ordre social dans le monde extérieur ; la philosophie n'est, peut-être, à son origine, qu'une sorte de vaste métaphore sociale. Des faits aussi étranges

1. *Platon*, Bd. I, Berlin, 1920.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, oct.-déc. 1923, p. 587.

que le symbolisme numérique des Pythagoriciens qui admettent que « tout est nombre » s'expliqueraient par cette forme de pensée qu'un philosophe allemand appelait récemment la « pensée morphologico-structurale » des primitifs et qu'il opposait à la pensée fonctionnelle fondée sur le principe de causalité ; comme la peuplade nord-américaine des Zunis fait correspondre à la division de leur race en sept parties, la division en sept du village, des régions du monde, des éléments du temps, ainsi les Pythagoriciens ou même Platon dans *Le Timée* inventent continuellement des correspondances numériques du même ordre. La ressemblance affirmée dans *Le Timée* entre les intervalles des planètes et l'échelle musicale nous paraît complètement arbitraire, et la logique nous en échappe tout autant que celle de la *participation*, étudiée par M. Lévy-Bruhl dans ses travaux sur la mentalité primitive¹. »

En tout cas, la pensée de Bréhier semble ici rejoindre la nôtre. Non seulement, en effet, il distingue le courant de la pensée scientifique de celui de la pensée collective, et, par conséquent, le progrès de l'*homo faber* de celui de l'*homo politicus*, mais encore il reconnaît que la pensée scientifique, pour poursuivre son cours à ciel ouvert, a été longtemps obligée d'emprunter le lit de la pensée collective, puisque l'habitude qu'avaient ses contemporains de considérer comme des êtres réels ce que nous tenons pour des abstractions, a été le détour emprunté par Platon pour définir sa position scientifique.

Alors même que l'esprit scientifique a pris pleinement possession de lui-même, nous le voyons encore, avec plus ou moins de bonne foi, insinuer ses affirmations sous le couvert de prudentes hypothèses, qui lui permettent, en réservant les droits de son mystique adversaire, de se garantir contre lui, ou, mieux même, tourner à son avantage les objections théologiques qui risqueraient le plus de le mettre en péril et y puiser, au contraire, une confirmation inattendue.

« Pour mieux comprendre les suites de ce principe [action du corps mortel sur l'âme], écrivait Ameline², nous croions devoir faire ici une supposition, quoi que nous sachions que quelques-uns

1. *Histoire de la Philosophie*, t. I, 1926, p. 4. (Bréhier)

2. *Traité de la Volonté, de ses principales actions, de ses passions et de ses égarements*, Paris, 1684.

la traitent d'impossible, s'appuient sur l'autorité de S. Augustin : aussi afin qu'on ne puisse rien nous reprocher, ce n'est que comme une supposition que nous la proposons. Si donc par impossible Dieu créoit des hommes qui sans porter la peine du crime de leurs ancêtres, fussent néanmoins chargés de cette nécessité de mourir, de toutes les misères et de toutes les suites dont nous venons de parler ; ces hommes seroient à peu près comme tous tant que nous sommes aujourd'hui sur la terre ; ils seroient soumis aux mesmes faiblesses, susceptibles des mesmes crimes et des mesmes erreurs, et aussi enclins aux plaisirs des sens, et à toutes les autres passions par lesquelles nous nous sentons aujourd'hui comme entraînez. »

« Il ne me reste plus, dans cette préface, déclarait Fontenelle en 1686, en tête des *Entretiens sur la pluralité des mondes*¹, qu'à parler à une sorte de personnes ; mais ce seront peut-être les plus difficiles à contenter, non que l'on n'ait à leur donner de fort bonnes raisons, mais parce qu'ils ont le privilège de ne se payer pas, s'ils le veulent, de toutes les raisons qui sont bonnes. Ce sont les gens scrupuleux qui pourront s'imaginer qu'il y a du danger, par rapport à la religion, à mettre les habitants ailleurs que sur la terre. Je respecte jusqu'aux délicatesses excessives que l'on a sur le fait de la religion ; et celle-là même, je l'aurais respectée au point de ne la vouloir pas choquer dans cet ouvrage, si elle était contraire à mon sentiment. Mais ce qui va peut-être vous paraître surprenant, elle ne regarde pas seulement ce système, où je remplis d'habitants une infinité de mondes. Il ne faut que démêler une petite erreur d'imagination. Quand on vous dit que la lune est habitée, vous vous y représentez aussitôt des hommes faits comme nous ; et puis, si vous êtes un peu théologien, vous voilà plein de difficultés. La postérité d'Adam n'a pas pu s'étendre jusque dans la lune, ni envoyer des colonies en ce pays-là. Les hommes qui sont dans la lune ne sont donc pas fils d'Adam. Or, il serait embarrassant dans la théologie, qu'il y eût des hommes qui ne descendissent pas de lui. Il n'est pas besoin d'en dire davantage ; toutes les difficultés imaginables se réduisent à cela, et les termes qu'il faudrait

1. Édition Hiard, Paris, 1831, t. I, p. 22.

employer dans une plus longue explication sont trop dignes de respect pour être mis dans un livre aussi peu grave que celui-ci. L'objection roule donc tout entière sur les hommes de la lune ; mais ce sont ceux qui la font, à qui il plait de mettre des hommes dans la lune. Moi je n'y en mets point ; j'y mets des habitants qui ne sont point du tout des hommes. »

En un sens on peut donc dire avec Salomon Reinach que « l'histoire de l'humanité est celle d'une laïcisation progressive, qui est loin encore d'être accomplie¹ ». Mais il convient de bien s'entendre. Contrairement à ce que Durkheim et Reinach s'accordent à croire, cette laïcisation ne semble pas consister à débaptiser le sacré, mais à accorder toujours davantage au profane, à la matière de l'observation sensible et de l'activité pratique, l'importance et la considération qui leur sont primitivement refusées. Sans doute, pour trouver leur expression, des idées toutes positives n'ont eu d'autre biais que d'utiliser un vocabulaire dont le sens était originellement tout mystique. Mais cette continuité du vocabulaire ne doit pas nous dissimuler la profonde révolution qui s'est opérée dans les esprits. « La définition aristotélicienne de la tragédie — une *mimésis* ayant pour objet une catharsis —, déclare Piganiol², qui a tant exercé la sagacité des commentateurs, peut être née de la transposition, en termes moraux et symboliques, d'une définition réaliste qui convenait très exactement à la danse primitive, danse de personnages démoniaques ayant une vertu cathartique, danse mimée ayant une efficacité magique. » Ce serait singulièrement fausser la pensée d'Aristote et surtout de ses commentateurs modernes que de l'interpréter en fonction des croyances totémiques. Notre langage scientifique a connu assurément les mêmes transfigurations. La manière dont les choses se sont dites est une chose ; celle dont elles sont venues à la pensée en est une autre. Il faut se garder de les confondre et de croire qu'une idée mystique a engendré une idée positive parce que le langage établit un pont entre les deux.

Enfin, depuis le xvii^e siècle le crédit de la science s'est définitivement affermi et affirmé.

1. *Orpheus*, Paris, 1909, p. 32.

2. *Recherches sur les jeux romains. (La Danse et le drame.)* Strasbourg, 1923, p. 108.

L'état des connaissances scientifiques commande et détermine désormais inexorablement la spéculation, non seulement chez Descartes et Leibniz, pour lesquels la métaphysique prolonge naturellement la mathématique et la physique, mais même chez Bergson : l'intuition, qui seule peut nous livrer la clef de l'univers, a beau s'opposer à l'intelligence et opérer par d'autres voies, il n'en est pas moins indispensable qu'elle s'entoure, pour plus de sûreté, de toutes les informations positives dont dispose le savoir humain, et il est caractéristique de constater dans *Matière et mémoire*, dans *L'Évolution créatrice*, comment au souci bergsonien de dépasser la science s'associe la préoccupation de ne rien négliger de ses données.

Dans tous les domaines aucune recommandation ne vaut aujourd'hui celle de la science. Les sciences naissent sous nos pas. A chaque coin de rue nous sommes conviés à régler scientifiquement tel ou tel détail de notre existence. Le miracle, pour se faire mieux venir des incrédules, s'est installé dans les laboratoires et Appollonius de Tyane opère devant des commissions académiques.

Confiance bien compréhensible. Au cours du dernier siècle le pouvoir de l'homme sur la nature s'est étendu au point que nul n'ose plus dire la limite qu'il ne saurait dépasser. Peut-être suffira-t-il de l'ingéniosité d'un inventeur et d'un artifice de construction pour que nous puissions remonter le passé et revoir de nos yeux Léonidas aux Thermopyles. Or ce pouvoir dont on ne sait plus les bornes tient à un savoir dont les perspectives sont illimitées. Que sont déjà les religions et les métaphysiques, dont les prétendues preuves trouvent toujours des esprits rebelles, à côté de ces synthèses mathématiques et physiques où s'assemblent et se coordonnent avec une splendide simplicité une masse prodigieuse de connaissances concrètes qui, nées des faits et faisant retour aux faits, comptent autant d'adeptes qu'il y a d'individus normaux auxquels on les expose en y mettant le temps et l'application nécessaires ? En vérité, devant les prodigieux résultats théoriques et pratiques que vient d'obtenir la science en quelques dizaines d'années, il est difficile de ne pas se demander si les savants, ces superbes héritiers des artisans primitifs, ne sont pas destinés à être les seuls prêtres et les seuls rois de l'avenir et si la vérité

scientifique, en s'achevant, ne se substituera pas radicalement aux vérités religieuses et métaphysiques, si l'*homo faber* n'évincera pas finalement l'*homo polilicus*.

En réalité, il ne semble pas que la science puisse jamais remplacer la religion et la métaphysique. Toute science part de données qu'elle n'explique pas, parce qu'elle demeure, par définition, puisqu'elle est objective, extérieure à son objet. Ces données premières, l'esprit humain ne perdra, sans doute, jamais le besoin d'en pénétrer le secret, d'en scruter la nature et l'origine, de s'insinuer dans leur intimité pour saisir ce qu'elles sont en elles-mêmes et vues du dedans, d'aspirer à une communion avec l'être qui lui en apporte la connaissance totale et immédiate, de demander, par conséquent, à l'effort métaphysique et religieux les lumières, réelles ou illusives, que la science lui refusera toujours.

D'autre part, tous les individus normaux, sans doute, sont virtuellement capables d'acquérir la science, mais, plus nous irons, plus il leur sera en fait impossible de l'acquérir, vu son étendue. Nécessairement l'immense majorité des hommes acceptera toujours l'immense majorité des vérités scientifiques sans rien savoir ni comprendre de ce qui est susceptible de les démontrer et de leur donner, par conséquent, dans les esprits qualité de vérités scientifiques authentiques. Pour l'immense majorité des hommes l'immense majorité des vérités scientifiques font et feront figure de vérités révélées, s'imposant aux esprits par les mêmes sentiments de crainte et de vénération qui leur imposent les autres vérités collectives.

Enfin la science n'est pas par elle-même et par ses seuls moyens capable de régler la conduite et d'exercer par suite une action morale ou sociale directe. Elle dit ce qui est, elle dit ce qui sera si certaines conditions sont remplies. Entre les différentes choses qu'il est possible de faire, elle nous indique celle qu'il faut faire, si nous la prévenons de ce que nous voulons, si, par conséquent, nous l'interrogeons sur les moyens après avoir choisi notre but. Mais, pour ce choix lui-même, elle ne peut nous donner de conseils ou, du moins, tous les conseils qu'elle peut nous donner sont toujours subordonnés à une préférence initiale à laquelle elle se conforme, mais que nous avons dictée. On pourra, peut-être, démontrer

scientifiquement que, si l'on veut être bon citoyen, il faut se conduire de telle ou telle manière. On ne démontrera pas scientifiquement qu'il faut être bon citoyen. Les questions de valeur, qui sont subjectives et anthropocentriques, échappent à la science, qui est objective et a l'univers pour point de référence. Tout le drame de la philosophie comtienne, le passage du point de vue objectif au point de vue subjectif, roule précisément sur cette incapacité de la science à remplacer ici la religion ou la métaphysique.

Par conséquent, la dualité de l'homme se devine dans l'avenir comme elle se retrouve dans le passé. A côté de l'*homo faber*, si puissants que deviennent ses moyens, si grande que se fasse son autorité, il y aura toujours l'*homo polilicus*. La constatation est d'importance. Elle nous confirme dans l'idée que la science n'est pas, comme la religion, l'œuvre de l'*homo polilicus*, puisque la seconde satisfait à des exigences pour lesquelles la première n'a pas de réponses.

CHARLES BLONDEL.

Henri BERGSON

LA FONCTION FABULATRICE

13. Henri BERGSON, *La fonction fabulatrice* (1932).
Extraits de : *Les deux sources de la morale et de la religion*,
Paris, PUF, 1997 [1932], pp. 106-113 et 148-159.

Le spectacle de ce que furent les religions, et de ce que certaines sont encore, est bien humiliant pour l'intelligence humaine. Quel tissu d'aberrations ! L'expérience a beau dire « c'est faux » et le raisonnement « c'est absurde », l'humanité ne s'en cramponne que davantage à l'absurdité et à l'erreur. Encore si elle s'en tenait là ! Mais on a vu la religion prescrire l'immoralité, imposer des crimes. Plus elle est grossière, plus elle tient matériellement de place dans la vie d'un peuple. Ce qu'elle devra partager plus tard avec la science, l'art, la philosophie, elle le demande et l'obtient d'abord pour elle seule. Il y a là de quoi surprendre, quand on a commencé par définir l'homme un être intelligent.

Notre étonnement grandit, quand nous voyons que la superstition la plus basse a été pendant si longtemps un fait universel. Elle subsiste d'ailleurs encore. On trouve dans le passé, on trouverait même aujourd'hui des sociétés humaines qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie. Mais il n'y a jamais eu de société sans religion.

Quelle ne devrait pas être notre confusion, maintenant, si nous nous comparions à l'animal sur ce point ! Très probablement l'animal ignore la superstition. Nous ne savons guère ce qui se passe dans des consciences autres que la nôtre ; mais comme les états religieux se traduisent d'ordi-

naire par des attitudes et par des actes, nous serions bien avertis par quelque signe si l'animal était capable de religiosité. Force nous est donc d'en prendre notre parti. *L'homo sapiens*, seul être doué de raison, est le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnables.

On parle bien d'une « mentalité primitive » qui serait aujourd'hui celle des races inférieures, qui aurait jadis été celle de l'humanité en général, et sur le compte de laquelle il faudrait mettre la superstition. Si l'on se borne ainsi à grouper certaines manières de penser sous une dénomination commune et à relever certains rapports entre elles, on fait œuvre utile et inattaquable : utile, en ce que l'on circonscrit un champ d'études ethnologiques et psychologiques qui est du plus haut intérêt ; inattaquable, puisque l'on ne fait que constater l'existence de certaines croyances et de certaines pratiques dans une humanité moins civilisée que la nôtre. Là semble d'ailleurs s'en être tenu M. Lévy-Bruhl dans ses remarquables ouvrages, surtout dans les derniers. Mais on laisse alors intacte la question de savoir comment des croyances ou des pratiques aussi peu raisonnables ont pu et peuvent encore être acceptées par des êtres intelligents. A cette question nous ne pouvons pas nous empêcher de chercher une réponse. Bon gré mal gré, le lecteur des beaux livres de M. Lévy-Bruhl tirera d'eux la conclusion que l'intelligence humaine a évolué ; la logique naturelle n'aurait pas toujours été la même ; la « mentalité primitive » correspondrait à une structure fondamentale différente, que la nôtre aurait supplantée et qui ne se rencontre aujourd'hui que chez des retardataires. Mais on admet alors que les habitudes d'esprit acquises par les individus au cours des siècles ont pu devenir héréditaires, modifier la nature et donner une nouvelle mentalité à l'espèce. Rien de plus

douteux. A supposer qu'une habitude contractée par les parents se transmette jamais à l'enfant, c'est un fait rare, dû à tout un concours de circonstances accidentellement réunies : aucune modification de l'espèce ne sortira de là. Mais alors, la structure de l'esprit restant la même, l'expérience acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer pourquoi nous ne pensons pas comme le non-civilisé, pourquoi l'homme d'autrefois différait de l'homme actuel. L'esprit fonctionne de même dans les deux cas, mais il ne s'applique peut-être pas à la même matière, probablement parce que la société n'a pas, ici et là, les mêmes besoins. Telle sera bien la conclusion de nos recherches. Sans anticiper sur elle, bornons-nous à dire que l'observation des « primitifs » pose inévitablement la question des origines psychologiques de la superstition, et que la structure générale de l'esprit humain — l'observation par conséquent de l'homme actuel et civilisé — nous paraîtra fournir des éléments suffisants à la solution du problème.

Nous nous exprimerons à peu près de même sur la mentalité « collective », et non plus « primitive ». D'après Émile Durkheim, il n'y a pas à chercher pourquoi les choses auxquelles telle ou telle religion demande de croire « ont un aspect si déconcertant pour les raisons individuelles. C'est « tout simplement que la représentation qu'elle en offre « n'est pas l'œuvre de ces raisons, mais de l'esprit collectif. « Or il est naturel que cet esprit se représente la réalité « autrement que ne fait le nôtre, puisqu'il est d'une autre « nature. La société a sa manière d'être qui lui est propre, « donc sa manière de penser¹ ». Nous admettrons volontiers,

1. *Année sociologique*, vol. II, pages 29 et suivantes.

quant à nous, l'existence de représentations collectives, déposées dans les institutions, le langage et les mœurs. Leur ensemble constitue l'intelligence sociale, complémentaire des intelligences individuelles. Mais nous ne voyons pas comment ces deux mentalités seraient discordantes, et comment l'une des deux pourrait « déconcerter » l'autre. L'expérience ne dit rien de semblable, et la sociologie ne nous paraît avoir aucune raison de le supposer. Si l'on jugeait que la nature s'en est tenue à l'individu, que la société est née d'un accident ou d'une convention, on pourrait pousser la thèse jusqu'au bout et prétendre que cette rencontre d'individus, comparable à celle des corps simples qui s'unissent dans une combinaison chimique, a fait surgir une intelligence collective dont certaines représentations déroutent la raison individuelle. Mais personne n'attribue plus à la société une origine accidentelle ou contractuelle. S'il y avait un reproche à faire à la sociologie, ce serait plutôt d'appuyer trop dans l'autre sens : tel de ses représentants verrait dans l'individu une abstraction, et dans le corps social l'unique réalité. Mais alors, comment la mentalité collective ne serait-elle pas préfigurée dans la mentalité individuelle ? Comment la nature, en faisant de l'homme un « animal politique », aurait-elle disposé les intelligences humaines de telle manière qu'elles se sentent dépaysées quand elles pensent « politiquement » ? Pour notre part, nous estimons qu'on ne tiendra jamais assez compte de sa destination sociale quand on étudiera l'individu. C'est pour avoir négligé de le faire que la psychologie a si peu progressé dans certaines directions. Je ne parle pas de l'intérêt qu'il y aurait à approfondir certains états anormaux ou morbides qui impliquent entre les membres d'une société, comme entre les abeilles de la ruche, une invisible

anastomose : en dehors de la ruche l'abeille s'étiole et meurt ; isolé de la société ou ne participant pas assez à son effort, l'homme souffre d'un mal peut-être analogue, bien peu étudié jusqu'à présent, qu'on appelle l'ennui ; quand l'isolement se prolonge, comme dans la réclusion pénale, des troubles mentaux caractéristiques se déclarent. Ces phénomènes mériteraient déjà que la psychologie leur ouvrît un compte spécial ; il se solderait par de beaux bénéfices. Mais ce n'est pas assez dire. L'avenir d'une science dépend de la manière dont elle a d'abord découpé son objet. Si elle a eu la chance de trancher selon les articulations naturelles, ainsi que le bon cuisinier dont parle Platon, peu importe le nombre des morceaux qu'elle aura faits : comme le découpage en parties aura préparé l'analyse en éléments, on possédera finalement une représentation simplifiée de l'ensemble. C'est de quoi notre psychologie ne s'est pas avisée quand elle a reculé devant certaines subdivisions. Par exemple, elle pose des facultés générales de percevoir, d'interpréter, de comprendre, sans se demander si ce ne seraient pas des mécanismes différents qui entreraient en jeu selon que ces facultés s'appliquent à des personnes ou à des choses, selon que l'intelligence est immergée ou non dans le milieu social. Pourtant le commun des hommes esquisse déjà cette distinction et l'a même consignée dans son langage : à côté des *sens*, qui nous renseignent sur les choses, il met le *bon sens*, qui concerne nos relations avec les personnes. Comment ne pas remarquer que l'on peut être profond mathématicien, savant physicien, psychologue délicat en tant que s'analysant soi-même, et pourtant comprendre de travers les actions d'autrui, mal calculer les siennes, ne jamais s'adapter au milieu, enfin manquer de bon sens ? La folie des persécutions, plus précisément le délire d'inter-

prétation, est là pour montrer que le bon sens peut être endommagé alors que la faculté de raisonner demeure intacte. La gravité de cette affection, sa résistance obstinée à tout traitement, le fait qu'on en trouve généralement des prodromes dans le plus lointain passé du malade, tout cela semble bien indiquer qu'il s'agit d'une insuffisance psychique profonde, congénitale, et nettement délimitée. Le bon sens, qu'on pourrait appeler le sens social, est donc inné à l'homme normal, comme la faculté de parler, qui implique également l'existence de la société et qui n'en est pas moins dessinée dans les organismes individuels. Il est d'ailleurs difficile d'admettre que la nature, qui a institué la vie sociale à l'extrémité de deux grandes lignes d'évolution aboutissant respectivement à l'hyménoptère et à l'homme, ait réglé par avance tous les détails de l'activité de chaque fourmi dans la fourmilière et négligé de donner à l'homme des directives, au moins générales, pour la coordination de sa conduite à celle de ses semblables. Les sociétés humaines diffèrent sans doute des sociétés d'insectes en ce qu'elles laissent indéterminées les démarches de l'individu, comme d'ailleurs celles de la collectivité. Mais cela revient à dire que ce sont les actions qui sont préformées dans la nature de l'insecte, et que c'est la fonction seulement qui l'est chez l'homme. La fonction n'en est pas moins là, organisée dans l'individu pour qu'elle s'exerce dans la société. Comment alors y aurait-il une mentalité sociale survenant par surcroît, et capable de déconcerter la mentalité individuelle ? Comment la première ne serait-elle pas immanente à la seconde ? Le problème que nous posons, et qui est de savoir comment des superstitions absurdes ont pu et peuvent encore gouverner la vie d'êtres raisonnables, subsiste donc tout entier. Nous disions qu'on a beau parler de men-

talité primitive, le problème n'en concerne pas moins la psychologie de l'homme actuel. Nous ajouterons qu'on a beau parler de représentations collectives, la question ne s'en pose pas moins à la psychologie de l'homme individuel.

Mais, justement, la difficulté ne tiendrait-elle pas d'abord à ce que notre psychologie ne se soucie pas assez de subdiviser son objet selon les lignes marquées par la nature ? Les représentations qui engendrent des superstitions ont pour caractère commun d'être fantasmatiques. La psychologie les rapporte à une faculté générale, l'imagination. Sous la même rubrique elle classera d'ailleurs les découvertes et les inventions de la science, les réalisations de l'art. Mais pourquoi grouper ensemble des choses aussi différentes, leur donner le même nom, et suggérer ainsi l'idée d'une parenté entre elles ? C'est uniquement pour la commodité du langage, et pour la raison toute négative que ces diverses opérations ne sont ni perception, ni mémoire, ni travail logique de l'esprit. Convenons alors de mettre à part les représentations fantasmatiques, et appelons « fabulation » ou « fiction » l'acte qui les fait surgir. Ce sera un premier pas vers la solution du problème. Remarquons maintenant que la psychologie, quand elle décompose l'activité de l'esprit en opérations, ne s'occupe pas assez de savoir à quoi sert chacune d'elles : c'est justement pourquoi la subdivision est trop souvent insuffisante ou artificielle. L'homme peut sans doute rêver ou philosopher, mais il doit vivre d'abord ; nul doute que notre structure psychologique ne tienne à la nécessité de conserver et de développer la vie individuelle et sociale. Si la psychologie ne se règle pas sur cette considération, elle déformera nécessairement son objet. Que dirait-on du savant qui ferait l'anatomie des organes et l'histologie des tissus, sans se préoccuper de leur destina-

tion ? Il risquerait de diviser à faux, de grouper à faux. Si la fonction ne se comprend que par la structure, on ne peut démêler les grandes lignes de la structure sans une idée de la fonction. Il ne faut donc pas traiter l'esprit comme s'il était ce qu'il est « pour rien, pour le plaisir ». Il ne faut pas dire : sa structure étant telle, il en a tiré tel parti. Le parti qu'il en tirera est au contraire ce qui a dû déterminer sa structure ; en tout cas, le fil conducteur de la recherche est là. Considérons alors, dans le domaine vaguement et sans doute artificiellement délimité de l'« imagination », la découpe naturelle que nous avons appelée fabulation, et voyons à quoi elle peut bien s'employer naturellement. De cette fonction relèvent le roman, le drame, la mythologie avec tout ce qui la précéda. Mais il n'y a pas toujours eu des romanciers et des dramaturges, tandis que l'humanité ne s'est jamais passée de religion. Il est donc vraisemblable que poèmes et fantaisies de tout genre sont venus par surcroît, profitant de ce que l'esprit savait faire des fables, mais que la religion était la raison d'être de la fonction fabulatrice : par rapport à la religion, cette faculté serait effet et non pas cause. Un besoin, peut-être individuel, en tout cas social, a dû exiger de l'esprit ce genre d'activité. Demandons-nous quel était le besoin. Il faut remarquer que la fiction, quand elle a de l'efficace, est comme une hallucination naissante : elle peut contrecarrer le jugement et le raisonnement, qui sont les facultés proprement intellectuelles. Or, qu'eût fait la nature, après avoir créé des êtres intelligents, si elle avait voulu parer à certains dangers de l'activité intellectuelle sans compromettre l'avenir de l'intelligence ? L'observation nous fournit la réponse. Aujourd'hui, dans le plein épanouissement de la science, nous voyons les plus beaux raisonnements du monde s'écrou-

ler devant une expérience : rien ne résiste aux faits. Si donc l'intelligence devait être retenue, au début, sur une pente dangereuse pour l'individu et la société, ce ne pouvait être que par des constatations apparentes, par des fantômes de faits : à défaut d'expérience réelle, c'est une contrefaçon de l'expérience qu'il fallait susciter. Une fiction, si l'image est vive et obsédante, pourra précisément imiter la perception et, par là, empêcher ou modifier l'action. Une expérience systématiquement fautive, se dressant devant l'intelligence, pourra l'arrêter au moment où elle irait trop loin dans les conséquences qu'elle tire de l'expérience vraie. Ainsi aurait donc procédé la nature. Dans ces conditions, on ne s'étonnerait pas de trouver que l'intelligence, aussitôt formée, a été envahie par la superstition, qu'un être essentiellement intelligent est naturellement superstitieux, et qu'il n'y a de superstitieux que les êtres intelligents.

L'activité humaine se déroule au milieu d'événements sur lesquels elle influe et dont aussi elle dépend. Ceux-ci sont prévisibles en partie et, pour une large part, imprévisibles. Comme notre science élargit de plus en plus le champ de notre prévision, nous concevons à la limite une science intégrale pour laquelle il n'y aurait plus d'imprévisibilité. C'est pourquoi, aux yeux de la pensée réfléchie de l'homme civilisé (nous allons voir qu'il n'en est pas tout à fait ainsi pour sa représentation spontanée) le même enchaînement mécanique de causes et d'effets avec lequel il prend contact quand il agit sur les choses doit s'étendre à la totalité de l'univers. Il n'admet pas que le système d'explication, qui convient aux événements physiques sur lesquels il a prise,

doive céder la place, quand il s'aventure plus loin, à un système tout différent, celui dont il use dans la vie sociale quand il attribue à des intentions bonnes ou mauvaises, amicales ou hostiles, la conduite des autres hommes à son égard. S'il le fait, c'est à son insu ; il ne se l'avoue pas à lui-même. Mais le non-civilisé, qui ne dispose que d'une science inextensible, taillée à l'exacte mesure de l'action qu'il exerce sur la matière, ne peut pas jeter dans le champ de l'imprévisible une science virtuelle qui le couvrirait tout entier et qui ouvre tout de suite de larges perspectives à son ambition. Plutôt que de se décourager, il étend à ce domaine le système d'explication dont il use dans ses rapports avec ses semblables ; il y croira trouver des puissances amies, il y sera exposé aussi à des influences malfaisantes ; de toute manière il n'aura pas affaire à un monde qui lui soit complètement étranger. Il est vrai que, si de bons et de mauvais génies doivent prendre la suite de l'action qu'il exerce sur la matière, ils paraîtront influencer déjà cette action elle-même. Notre homme parlera donc comme s'il ne comptait nulle part, pas même pour ce qui dépend de lui, sur un enchaînement mécanique de causes et d'effets. Mais s'il ne croyait pas ici à un enchaînement mécanique, nous ne le verrions pas, dès qu'il agit, faire tout ce qu'il faut pour déclencher mécaniquement le résultat. Or, qu'il s'agisse de sauvages ou de civilisés, si l'on veut savoir le fond de ce qu'un homme pense, il faut s'en rapporter à ce qu'il fait et non pas à ce qu'il dit.

Dans les livres si intéressants et si instructifs qu'il a consacrés à la « mentalité primitive », M. Lévy-Bruhl insiste sur « l'indifférence de cette mentalité aux causes secondes », sur son recours immédiat à des « causes mystiques ». « Notre activité quotidienne, dit-il, implique une tranquille et par-

faite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles. Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques¹. » Et un peu plus loin : « Ce qui varie dans les représentations collectives, ce sont les forces occultes auxquelles on attribue la maladie ou la mort qui sont survenues : tantôt c'est un sorcier qui est le coupable, tantôt l'esprit d'un mort, tantôt des forces plus ou moins définies ou individualisées... ; ce qui demeure semblable, et on pourrait presque dire identique, c'est la préliasion entre la maladie et la mort d'une part, et une puissance invisible de l'autre². » A l'appui de cette idée, l'auteur apporte les témoignages concordants des voyageurs et des missionnaires, et il cite les plus curieux exemples.

Mais un premier point est frappant : c'est que, dans tous les cas allégués, l'effet dont on parle, et qui est attribué par le primitif à une cause occulte, est un événement concernant l'homme, plus particulièrement un accident arrivé à un homme, plus spécialement encore la mort ou la maladie d'un homme. De l'action de l'inanimé sur l'inanimé (à moins qu'il ne s'agisse d'un phénomène, météorologique ou autre, dans lequel l'homme a pour ainsi dire des intérêts) il n'est jamais question. On ne nous dit pas que le primitif, voyant le vent courber un arbre, la vague rouler des galets, son pied même soulever de la poussière, fasse intervenir autre chose que ce que nous appelons la causalité mécanique. La relation constante entre l'antécédent et le conséquent, qu'il perçoit l'un et l'autre, ne peut

pas être sans le frapper : elle lui suffit ici, et nous ne voyons pas qu'il y superpose, encore moins qu'il y substitue, une causalité « mystique ». Allons plus loin, laissons de côté les faits physiques auxquels le primitif assiste en spectateur indifférent : ne peut-on pas dire, de lui aussi, que « son activité quotidienne implique une parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles » ? Sans elle, il ne compterait pas sur le courant de la rivière pour porter son canot, sur la tension de son arc pour lancer sa flèche, sur la hache pour entamer le tronc de l'arbre, sur ses dents pour mordre ou sur ses jambes pour marcher. Il peut ne pas se représenter explicitement cette causalité naturelle ; il n'a aucun intérêt à le faire, n'étant ni physicien ni philosophe ; mais il a foi en elle et il la prend pour support de son activité. Allons plus loin encore. Quand le primitif fait appel à une cause mystique pour expliquer la mort, la maladie ou tout autre accident, quelle est au juste l'opération à laquelle il se livre ? Il voit par exemple qu'un homme a été tué par un fragment de rocher qui s'est détaché au cours d'une tempête. Nie-t-il que le rocher ait été déjà fendu, que le vent ait arraché la pierre, que le choc ait brisé un crâne ? Évidemment non. Il constate comme nous l'action de ces causes secondes. Pourquoi donc introduit-il une « cause mystique », telle que la volonté d'un esprit ou d'un sorcier, pour l'ériger en cause principale ? Qu'on y regarde de près : on verra que ce que le primitif explique ici par une cause « surnaturelle », ce n'est pas l'effet physique, c'est sa *signification humaine*, c'est son importance pour l'homme et plus particulièrement pour un certain homme déterminé, celui que la pierre écrase. Il n'y a rien d'illogique, ni par conséquent de « prélogique », ni même qui témoigne d'une « imperméabilité à l'expérience », dans la croyance qu'une

1. *La Mentalité primitive*, Paris, 1922, p. 17-18.

2. *Ibid.*, p. 24.

cause doit être proportionnée à son effet, et qu'une fois constatées la fêlure du rocher, la direction et la violence du vent — choses purement physiques et insoucieuses de l'humanité — il reste à expliquer ce fait, capital pour nous, qu'est la mort d'un homme. La cause contient éminemment l'effet, disaient jadis les philosophes ; et si l'effet a une signification humaine considérable, la cause doit avoir une signification au moins égale ; elle est en tout cas de même ordre : c'est une *intention*. Que l'éducation scientifique de l'esprit le déshabitude de cette manière de raisonner, ce n'est pas douteux. Mais elle est naturelle ; elle persiste chez le civilisé et se manifeste toutes les fois que n'intervient pas la force antagoniste.

.

Considérons par exemple un des plus curieux chapitres de M. Lévy-Bruhl, celui qui traite de la première impression produite sur les primitifs par nos armes à feu, notre écriture, nos livres, enfin ce que nous leur apportons. Cette impression nous déconcerte d'abord. Nous serions en effet tentés de l'attribuer à une mentalité différente de la nôtre. Mais plus nous effacerons de notre esprit la science graduellement et presque inconsciemment acquise, plus l'explication « primitive » nous paraîtra naturelle. Voici des gens devant lesquels un voyageur ouvre un livre, et à qui l'on dit que ce livre donne des informations. Ils en concluent que le livre parle, et qu'en l'approchant de leur oreille ils percevront un son. Mais attendre autre chose d'un homme étranger à notre civilisation, c'est lui demander beaucoup plus qu'une intelligence comme celle de la plupart d'entre nous, plus même qu'une intelligence supérieure, plus que du génie : c'est vouloir qu'il réinvente l'écriture. Car s'il se représentait la possibilité de dessiner un discours sur une feuille de papier, il tiendrait le principe d'une écriture alphabétique ou plus généralement phonétique ; il serait arrivé, du premier coup, au point qui n'a pu être atteint chez les civilisés que par les efforts longtemps

accumulés d'un grand nombre d'hommes supérieurs. Ne parlons donc pas ici d'esprits différents du nôtre. Disons simplement qu'ils ignorent ce que nous avons appris.

Mais fermons cette parenthèse et résumons-nous. A l'origine des croyances que nous venons d'envisager nous avons trouvé une réaction défensive de la nature contre un découragement qui aurait sa source dans l'intelligence. Cette réaction suscite, au sein de l'intelligence même, des images et des idées qui tiennent en échec la représentation déprimante, ou qui l'empêchent de s'actualiser. Des entités surgissent, qui n'ont pas besoin d'être des personnalités complètes : il leur suffit d'avoir des intentions, ou même de coïncider avec elles. Croyance signifie donc essentiellement confiance ; l'origine première n'est pas la crainte, mais une assurance contre la crainte. Et d'autre part ce n'est pas nécessairement une personne que la croyance prend pour objet d'abord ; un anthropomorphisme partiel lui suffit. Tels sont les deux points qui nous frappent quand nous considérons l'attitude naturelle de l'homme vis-à-vis d'un avenir

auquel il pense par cela même qu'il est intelligent, et dont il s'alarmerait, en raison de ce qu'il y trouve d'imprévisible, s'il s'en tenait à la représentation que la pure intelligence lui en donne. Mais telles sont aussi les deux constatations que l'on peut faire dans des cas où il ne s'agit plus de l'avenir, mais du présent, et où l'homme est le jouet de forces énormément supérieures à la sienne.

LE RÉEL ET LE MENTAL

(A propos d'un livre récent)¹

¹ L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*. Un vol. in 8°, xlvii-335 p., Paris, Alcan, 1935 (Bibliothèque de Philosophie contemporaine.)

.....

L'intention explicite de Lévy-Bruhl est de faire ressortir entre la mentalité primitive et la nôtre une opposition irréductible. C'est une conséquence évidemment outrée de sa méthode, dont le principe, incontestablement juste, consiste à condamner radicalement tout essai d'introspection ou d'*Einführung*. Ce n'est pas en s'interrogeant sur lui-même qu'un civilisé a le droit d'expliquer ce qu'il observe chez un primitif. Il peut bien s'affabuler en imagination des façons de faire ou de parler propres au primitif, il n'en garde pas moins les façons de penser propres au civilisé. Il travestit bien plus essentiellement son modèle qu'il ne réussira jamais à se travestir lui-même. Mais nous verrons s'il n'y a pas des procédés de comparaison moins subjectifs.

Une première difficulté est d'imaginer comment la transition pourrait bien se faire entre un système de pensée et l'autre. Elle pourrait être levée s'ils relevaient chacun d'une réalité plus essentielle, dont les degrés ne présenteraient pas les mêmes oppositions conceptuelles. Et sans doute Lévy-Bruhl énumère-t-il, en passant, différentes populations « qui, lors de l'arrivée des blancs, étaient encore à l'âge néolithique, ou même paléolithique » (145); l'idée pourrait donc venir d'un rapport entre certain niveau de la technique et certaines formes d'activité mentale. Telle n'est manifestement pas son hypothèse. Il insiste, au contraire, sur l'indépendance des mythes à l'égard des autres conditions de la vie sociale. Ils sont observables dans des sociétés de type variable et ne sont donc pas « solidaires des institutions ». Ils ont, « malgré la diversité de ces sociétés, un caractère de généralité, on pourrait dire d'universalité » (225). Ils ont comme une pérennité intrinsèque. Les générations successives se les transmettent pieusement « aussi longtemps que des influences perturbatrices n'interviennent pas » (189). Le régime de la société étant sans effet sur eux, ces influences ne doivent pouvoir relever que d'événements ayant sur les croyances mythologiques

[459]

une sorte d'action spécifique. Le domaine de la mythologie serait autonome comme il est universel et homogène.

A vrai dire, le postulat qu'il y a opposition radicale entre la pensée primitive et la pensée moderne fait que Lévy-Bruhl a bloqué les manifestations de l'une et de l'autre, comme si chacune des deux offrait une parfaite cohérence et similitude intrinsèques. Or elles sont loin d'avoir cette unité stable et immuable. Et il lui arrive à lui-même d'indiquer des étapes dans la pensée primitive. « Selon la remarque de M. Mauss, dit-il, on aurait dû réserver le terme de « primitif » pour les Australiens — les seuls en qui subsistent aujourd'hui les traits de l'homme paléolithique, — et, au sujet des autres sociétés, improprement dites primitives, distinguer celles qui sont néolithiques, et les autres, de civilisation plus avancée » (215). Chez toutes le contenu des mythes peut bien être à peu près semblable. Mais le sens qui leur est donné, l'attitude de la conscience publique ou individuelle à leur égard se sont transformés. Et n'est-ce pas essentiellement à cela qu'il faut juger d'une mentalité, d'une pensée ?

A mesure qu'il s'agit d'une civilisation moins primitive, « les mythes sacrés et secrets, constate Lévy-Bruhl, n'ont plus la même importance vitale que chez les tribus australiennes et papoues dont nous avons parlé » (216). Ils cessent d'être la condition intime et constante de ce qui existe. « La reproduction périodique des espèces animales et végétales, et la permanence même des groupes humains, ne dépend plus avant tout de la célébration régulière des cérémonies qui permettent aux hommes dument initiés de communier avec les ancêtres mythiques » (*ibid.*). Il se fait une sorte de clivage entre ce qui est d'expérience concrète et les puissances qui étaient censées supporter cette réalité coutumière par une sorte d'intervention immédiate et constante. Les ancêtres, dont la présence restait immanente dans leur descendance et pouvait être activée par des simulacres en rapport avec leur être et les incidents de leur existence, finissent par s'en dégager sous forme de divinités distinctes, qui reçoivent chacune des traits particuliers, sont différenciées et hiérarchisées entre elles. Du même coup surgissent les fonctions sacerdotales et la pratique des sacrifices. Si les mythes émigrent ainsi vers le domaine plus spécial de la religion, c'est évidemment que le réel et les lois de l'expérience prennent une autonomie croissante.

Mais, d'autre part, il se produit aussi une transformation profane des mythes. Ils finissent par se transmettre sous forme de simples contes dont les « personnages n'inspirent pas aux indigènes les mêmes sentiments que ceux des mythes sacrés » (242). Par exemple, la double nature ou le double aspect d'homme et d'animal qui sont liés à l'être et à la puissance de l'ancêtre totémique deviennent, dans les contes, un motif de honte, sans doute parce qu'il commence à s'y attacher un certain sentiment d'infériorité et de ridicule. Il semble évidemment qu'il puisse y avoir dans la même population coexistence de mythes et de contes. Mais plus grande est la

similitude qui est reconnue à leur contenu, plus devient paradoxale la double attitude qui leur répond. Et n'est-on pas fondé à croire qu'il y a ébranlement croissant du mythe par le conte ?

A cette différence d'attitude, en tous cas, l'explication que Lévy-Bruhl donne de la pensée mythique devrait faire reconnaître une importance essentielle. Les mythes seraient, en effet, le résultat de ce qu'il appelle « la catégorie affective du surnaturel », c'est-à-dire qu'ils seraient fondamentalement de source émotionnelle. Il s'y attacherait des sentiments de crainte et de vénération que les cérémonies rituelles dont ils sont l'objet semblent avoir pour but de renouveler et d'entretenir. Ce sont les mêmes sentiments que ceux dont s'accompagne la constatation d'un événement insolite. Un même mot, *déma* par exemple, désigne à la fois les ancêtres mythiques et tout fait extraordinaire qui est cause de surprise, de réactions affectives.

Assurément l'émotion paraît bien appartenir à des formes primitives de l'activité psychique, et, quand nous la voyons, aujourd'hui, entrer en conflit avec des motifs intellectuels, nous avons l'impression d'une régression. L'analyse de ses manifestations m'a conduit à chercher quelle est sa place dans la conduite humaine. Sans doute ses réactions spécifiques se confondent avec celles que nous appelons végétatives et posturales parce qu'elles répondent aux fonctions viscérales d'une part, au pouvoir qu'a l'organisme, d'autre part, de modifier sa propre forme et ses attitudes pour modeler son équilibre sur les forces extérieures et sur les objets qu'il lui faut affronter. Mais elle organise ces réactions élémentaires de manière à en tirer des moyens d'expression qui sont orientés vers autrui et qui assurent entre individus une liaison psychique, dont bien des rites, destinés chez les primitifs à l'entretenir et à la diversifier, nous attestent l'importance aux premiers stades de la société. Sans doute ses sensibilités d'origine sont exclusivement en rapport avec le jeu des organes et, en particulier, avec celui de l'appareil moteur. Ce sont les sensibilités qui ont été opposées, sous le nom d'intéroceptive et de proprioceptive, à la sensibilité extéroceptive, qui est tournée vers les excitations venues du milieu externe ; ou encore, sous le nom de sensibilité protopathique, en raison de son caractère à la fois primitif et affectif, à la sensibilité épicroitique, qui est celle d'où résulte notre connaissance des choses et de leurs qualités. Mais ces sensibilités répondent aux modifications fonctionnelles et aux attitudes de l'organisme en présence des objets ou des circonstances extérieures. Leur conséquence n'est pas, comme pour la sensibilité extéroceptive, une réaction réflexe ou combinée dans la direction des lieux ou des objets environnants ; c'est une modification du sujet lui-même. Elles relèvent, par l'intermédiaire des attitudes, d'actions plastiques, à tendance mimétique, même vis-à-vis des choses. Aux automatismes que déclenchent et guident les excitations externes elles superposent une intuition, évidemment très globale encore, mais qui est une première prise de conscience

des situations et des objets impliqués par l'attitude correspondante. Plus spéculaires qu'utilitaires, elles paraissent être le premier point de départ de l'activité spéculative, de celle qui introduit dans le circuit de nos réactions la représentation et le concept. Sans doute enfin, une fois développée l'activité représentative et intellectuelle, si la vie affective, au lieu d'en entretenir l'intérêt et l'élan, tend à se manifester pour elle-même sous forme d'émotion, il se produit un conflit où l'image objective des situations et des choses tend à s'obnubiler et à s'éclipser. Mais il n'en reste pas moins qu'avec ses gestes, ses cris, ses imprécations, ses litanies, l'émotion a été entre les individus un premier moyen d'union, qui a précédé le langage descriptif et conceptuel. Et c'est la vie affective qui a donné la conscience de soi pour matrice à la conscience des choses. Sous l'opposition actuelle il faut savoir reconnaître la parenté génétique.

De même, le classement des mythes sous la catégorie affective du surnaturel ne doit pas avoir pour conséquence de les faire considérer comme des manifestations de pensée irréductibles à celles où nous croyons voir l'image du réel. Ainsi que je l'écrivais à propos de l'égoïsme qui semble à Piaget caractériser la pensée de l'enfant, il ne faudrait pas les regarder comme l'effet d'une lentille déformante qui serait intercalée entre l'immuable objectivité des faits et les immuables lois de l'intelligence humaine. Loin d'être un obstacle aux rapports normaux de l'esprit avec les choses, ils sont une étape historique et, peut-on croire, indispensable. Ils ont prélué à la pensée philosophique, comme celle-ci à la pensée scientifique. Sans doute ils nous semblent réfracter la réalité à travers le milieu décevant des émotions. Et, suivant la loi qui fait varier en raison inverse l'une de l'autre la face affective et la face intellectuelle de nos impressions, ils subissent d'autant plus fortement les directions de l'émotion que l'activité conceptuelle de la pensée est encore plus rudimentaire. Mais ils font déjà le trait d'union entre la vie affective et la vie intellectuelle. Ils ne sont pas de pures manifestations d'émotion. Ils y ajoutent des systèmes de pratiques et de représentations qui attestent déjà un décisif effort de l'esprit humain pour s'opposer à la nature afin de la dominer et de la connaître.

Les mythes sont d'abord un premier pas vers la technique. Non seulement ils en ont une : le rituel que se transmettent fidèlement les vieillards, ses dépositaires ; mais ils tiennent lieu des techniques encore inexistantes qui donneraient à l'homme une prise sur les choses. « Les tribus australiennes, qui vivent uniquement de cueillette et de chasse et ne cultivent pas le sol, ne semblent pas connaître d'autres moyens d'assurer la reproduction et la croissance des espèces dont ils se nourrissent que la récitation des mythes, les cérémonies, les danses et la retouche des figures sur les peintures rupestres » (157). Entre l'espèce qui se borne à consommer et à détruire, selon ses besoins, ce qui est à sa portée et une population déjà soucieuse des réserves naturelles où elle puise, l'écart est grand. C'est beaucoup plus

que d'accumuler soi-même des réserves par une simple spoliation répétée de l'ambiance. C'est embrasser mentalement des réalités actuellement inaccessibles ; c'est donner une existence à venir à des réalités seulement supposées ou possibles. Tout l'effort de l'industrie humaine consiste à transformer cette existence imaginée en existence réelle. C'est le pouvoir nouveau d'imaginer la réalité pour agir sur elle qui fait l'importance de l'ère où les mythes ont engagé l'espèce humaine.

Entre les mythes et l'industrie il y a différence de moyens, mais dans les deux cas l'attitude est la même. Sans doute, les tentatives purement mythiques d'agir sur la multiplication des plantes ou des animaux peuvent nous sembler dérisoires en regard des efforts, même les plus primitifs, de culture ou de domestication, comme ceux-ci, d'ailleurs, nous semblent dérisoires en regard de nos procédés mécaniques, chimiques ou biologiques. Mais le programme est identique : capter, pour s'en servir, les conditions de reproduction ou de production. Plus la technique est développée, plus elle devient capable de combiner des conditions artificielles. Moins elle l'est, plus il lui faut mettre globalement en œuvre les conditions naturelles. A la limite inférieure, étant incapable de les susciter, elle ne peut chercher qu'à les faire fictivement revivre. Faute d'intermédiaires réalisateurs entre la représentation et les choses, l'efficacité est attribuée à la représentation elle-même. C'est la période mythique, qui ne régresse que très lentement d'ailleurs devant les progrès de la technique industrielle et qui peut trouver, aujourd'hui encore, des prétextes de survie dans la marge que notre science est bien obligée de laisser au fortuit et à l'accidentel dans les événements du monde.

Les procédés mythiques présentent eux-mêmes des degrés. Le mode d'évocation va de la figuration la plus concrète à l'emploi des symboles et du langage. Faire revivre, c'est d'abord prêter aux puissances à rendre présentes et agissantes ses propres forces, sa personne, son corps. La représentation se réalise par mimétisme. Mais c'est un mimétisme déjà concerté, industriel, rituel ; il a ses outils, sa technique, ses formules.

A cette analyse mentale du réel le langage collabore naturellement au premier chef. Comme le cri est lié au geste, il est lié à l'action. Il la formule en même temps qu'elle s'accomplit. Il en trace la courbe et en exprime l'intention. Dans les cérémonies rituelles sa part est essentielle. Pendant que l'acteur imite l'ancêtre, les initiés font le récit de ses exploits. Non seulement ils expliquent les gestes du mime, mais, selon la fonction spécifique du langage, ils énoncent ce qui ne peut être mimé, ce qui n'est pas actuellement réalisé ou réalisable, ce qui appartient à d'autres lieux ou à d'autres temps. C'est un genre de réalisation différent de la réalisation matérielle ou objective et qui pourtant commence par se confondre avec elle. Une simple analogie verbale tient lieu d'analogie réelle, d'identité substantielle. « Un clan, les Sapi-ze, ainsi nommé d'après un ancêtre mythique, Sapi (ze veut dire gens, membres du clan), a reçu, il y a peu de temps, un nouveau parent totémique : la bête à cornes, simplement parce que cet animal s'appelle en malais *sepi*, et a été connu récemment, sous ce nom, par des Marind qui habitent aux environs de Merauke » (104). Comme lié d'abord d'existence aux choses, le langage ne commence à s'en distinguer que pour servir à agir sur elles. « Tout mot, toute formule prononcée à haute voix agit comme une force, et *a fortiori* quand ils sont de caractère sacré, quand les mythes récités et chantés exposent les hauts faits et les voyages des ancêtres, « créateurs » des espèces vivantes, et fondateurs des institutions » (116).

Ce que l'esprit commence par savoir isoler de ce qu'il regarde comme matière inerte, ce sont les forces dont il la suppose animée et à l'aide desquelles il prétend agir sur elle. Il les confond avec la représentation qu'il s'en fait et l'expression verbale qu'il en donne. Les mots sont des forces physiques avant d'être reconnus pour de simples substituts, pour des symboles. La différenciation ne se fait que très graduellement entre le monde des choses et celui des idées. Encore n'est-elle pas devenue aussi absolue et aussi simple que nous l'imaginons couramment. Sans doute nous savons nettement distinguer aujourd'hui entre le fait d'imaginer les choses et celui d'en éprouver ou d'en modifier les effets. Mais c'est qu'entre les deux se sont insérées des techniques de plus en plus efficaces et complexes qui, faisant le trait d'union, nous permettent de les dissocier. Car dans le fond nous ne pouvons faire autrement que de rapporter nos idées aux choses, de voir des choses dans nos idées. Tant que le passage entre les deux n'est pas réductible à des procédés d'action, nous les tenons nécessairement pour identiques et consubstantielles. Car, pour finir, qu'est-ce que l'essence ou la structure des choses, sinon les formules mentales à l'aide desquelles nous apprenons d'âge en âge à les modifier plus subtilement et à mieux les déchiffrer ? Les mythes ne sont qu'un premier pas dans cette voie. Ils sont le premier survol du réel par la pensée, alors qu'elle ne trouve pas encore dans les techniques objectives de support suffisant.

L'opposition entre la pensée des « primitifs » et la nôtre, elle est bien dans une représentation et même dans une intuition différentes de l'univers ; elle n'est pas dans le fait qu'ils doubleraient le monde visible d'un monde invisible et nous pas. C'est pourtant sur la juxtaposition, ou plutôt l'entremêlement au donné concret d'une réalité inaccessible aux sens que Lévy-Bruhl insiste comme résultant d'une attitude mentale inconcevable pour nous. « La formule : « Toutes choses ont une existence invisible aussi bien « qu'une visible » s'applique aux plantes et aux animaux comme aux autres êtres de la nature (51)... Qu'un indigène aperçoive un ému, un kangourou, ou tel oiseau, tel insecte, tel poisson, tel fruit ; qu'un accident de terrain arrête son regard, aussitôt des légendes ou des fragments de légendes se présentent à sa pensée. La nature ambiante est peuplée d'êtres qui signifient pour lui beaucoup plus de choses que nous en révèle notre expérience, limitée aux données « positives » (54)... Ce qui intéresse avant tout ces esprits, ce sont les puissances invisibles, les pouvoirs et les facultés mystiques des êtres (74)... On a souvent l'impression que l'autre monde [celui des mythes] est pour l'indien la réalité véritable, tandis que le monde

matériel, qui nous paraît être la réalité par excellence, ne serait que ce qu'exprime la formule de Goethe : *Alles Vergänglichliche ist nur ein Gleichniß* (XLVII)... Le monde mythique, à la fois « surnature » et « prénature », est la réalité par excellence. C'est le fondement de la « nature » tout court » (41).

L'un et l'autre d'ailleurs sont également objet d'expérience. Grâce aux mythes, « les primitifs se trouvent familiers avec le monde des puissances invisibles et surnaturelles, aussi réel, et même plus réel encore que l'expérience sensible (81)... C'est parce que ce monde mythique leur est immédiatement présent, révélé par les rêves, par les êtres et les événements étranges et insolites, etc., qu'ils y cherchent de quoi rendre compte de ce qui est donné dans l'expérience ordinaire, ce n'est pas pour satisfaire à un besoin d'explication que ce monde même est conçu ou imaginé (XLVI)... Leur croyance à un monde « imaginaire » n'apparaît plus comme la conclusion d'un raisonnement. Aussi bien, ce monde n'est-il « imaginaire » que pour nous. A leurs yeux, il est réel, et même plus profondément réel que celui de l'expérience quotidienne et commune. Il est, lui aussi, objet d'expérience. Mais cette expérience est surnaturelle, et donc d'une valeur supérieure » (XLIV).

La différence de technique admise, chacune des expressions à l'aide desquelles Lévy-Bruhl essaie de caractériser l'expérience mythique ne pourrait-elle s'appliquer exactement à l'expérience scientifique ? Sans doute, le mythe et la science utilisent des procédés différents pour entrer en relation avec l'invisible. D'un côté les rites, les masques et les songes ; de l'autre les expériences, les instruments et les mathématiques. Mais le monde des ondes ou des atomes avec lequel la physique met nécessairement en rapport celui qui veut agir sur la nature est-il plus accessible aux sens que celui des puissances éparées en toutes choses dont le primitif cherche à diriger l'action par des sortilèges ? Lui aussi ne paraît-il pas plus profondément réel que les données de l'expérience courante et individuelle ? Et s'il y a des degrés entre ceux qui parviennent à y atteindre, entre l'homme simplement cultivé et le savant, n'est-ce pas exactement comme entre le simple initié, qui est seulement au courant des mythes, et le sorcier ou le *medicine-man*, qui sait en tirer des actions efficaces ? Mais cette aperception inégale de la réalité fondamentale — réalité mythique ou réalité scientifique — n'empêche pas que, dans la mesure où elle existe, elle n'enrichisse la vision immédiate des choses. « Comme ces noirs, écrit M^{me} L. Parker, rendaient intéressantes mes promenades avec eux dans la brousse ! Chaque crête, chaque plaine, chaque courbe du terrain avait son nom et, en général, sa légende » (54). Devant ces mêmes aspects du sol, un géologue peut faire éprouver la même sorte d'émerveillement en racontant de quelles révolutions terrestres ils sont les témoins.

Entre le monde mythique et le monde de la science il y a similitude de fonction. Ils sont l'un et l'autre le monde des causes, sous-jacent ou, mieux, mêlé au monde des effets sensibles. [..]

L'intérêt psychologique des nombreux faits relatés par Lévy-Bruhl est de nous faire voir, sous quelques-uns de leurs aspects, les débuts ou même certaines des conditions fondamentales de l'activité intellectuelle. Il ne s'agit évidemment pas d'établir un strict parallèle entre la pensée du primitif et la nôtre, ni entre celle du primitif et celle de l'enfant — trop de conditions majeures, entre autres celles du milieu technique et social, sont différentes —, mais seulement de repérer certains traits essentiels et un certain plan général, qui se retrouvent dans toutes et dont certaines observations faites sur les animaux les plus proches de l'homme peuvent même déjà permettre de reconnaître l'amorce.

Dans les mythes et, sur un plan déjà beaucoup plus abstrait, dans les Idées platoniciennes se combinent, en proportion d'ailleurs inverse, deux tendances qui vont ultérieurement s'affronter, avec une prépondérance variable, dans les systèmes philosophiques et scientifiques de la connaissance. Celui qui paraît dominer dans les mythes, c'est le besoin d'agir sur les réalités extérieures, de modifier, à l'aide des rites, le cours des événements. Mais cet effort a pour conséquence immédiate d'aboutir, par l'intermédiaire des simulacres utilisés et des représentations qui en résultent, à des différenciations qualitatives entre les objets de l'expérience, et à leur répartition dans des catégories, dont la raison d'être est, d'ailleurs, l'efficace qui leur semble attachée. Cette efficace est loin d'être absente des

Idées platoniciennes, qui sont toujours la source de l'être, mais de façon déjà moins intime. Le problème y devient davantage celui du classement et de l'ordre à introduire dans les choses.

Deux voies s'ouvrent alors aux spéculations de l'homme. L'une où s'engage la philosophie classique, en poursuivant la découverte de principes stables sur lesquels soient fondés l'ordre éternel de l'univers et la possibilité de le connaître avec une imperturbable certitude. Pour y arriver, il lui semble nécessaire de se garantir contre les écarts des puissances créatrices, en enfermant dans l'orbe toujours strictement semblable à lui-même d'une causalité domestiquée, mécanisée. Avec Aristote, l'édifice de la connaissance devient essentiellement celui d'une logique, c'est-à-dire l'ensemble des notions et des règles qui permettent de distribuer correctement les objets de l'expérience entre eux. Et par un admirable subterfuge, Kant parvient enfin à éliminer l'efficace de la causalité, en l'isolant dans l'inaccessible chose en soi, et en faisant de la causalité elle-même une catégorie de l'entendement. Appliqué aux réalités naturelles, cet immobilisme aboutit à Cuvier.

Mais, d'autre part, le principe d'action créatrice ou novatrice n'a pas cessé de susciter des tentatives courageusement ou d'abord dénoncées comme suspectes, subversives, maudites, révolutionnaires : la magie, l'alchimie, d'où est sortie la chimie, certain matérialisme pragmatique, l'évolutionnisme. Enfin, après que Hegel eut rompu l'immobilisme kantien, en faisant des antinomies, non plus une limite pour l'intelligence, mais la marche même des étapes par lesquelles la pensée réalise l'univers, surgit le matérialisme dialectique de Marx et d'Engels, pour qui ce sont les étapes de l'action réalisatrice et novatrice qui conditionnent, à chaque moment de la civilisation, les catégories et les conceptions expérimentales au moyen desquelles nous nous représentons l'univers. Sans doute la connaissance et jusqu'à la structure du monde y perdent cette fixité que la possibilité même de la science semblait postuler jadis. Mais la science contemporaine — qui existe — ne nous montre-t-elle pas : à l'échelle atomistique, que la mesure altère le phénomène mesuré ; à l'échelle cosmique, des époques successives, des règnes de phénomènes et d'êtres qui se sont superposés entre eux et qui se modifient mutuellement ; à l'échelle humaine, l'invention de techniques à l'aide desquelles l'homme change la face du monde, sur lesquelles il édifie ses sociétés et par lesquelles il finit par être transformé lui-même ?

Vu dans son ensemble, ce développement ne nous permet plus d'opposer les façons primitives de penser aux nôtres comme radicalement différentes et comme strictement inconcevables. [..]

Il ne paraît donc pas équitable d'opposer comme contradictoire la pensée primitive et la nôtre. « Chez les Australiens, dit Lévy-Bruhl, et même dans beaucoup de sociétés de civilisation relativement « avancée », les mythes et la plupart des légendes et des contes, comme on l'a vu, passent pour des histoires vraies... A notre esprit, au contraire, cette fluidité apparaît incompatible avec les conditions du réel, tant logiques que physiques. Tous, ignorants comme savants, nous nous sentons vivre dans une nature intellectualisée, dont la charpente est faite de lois nécessaires et de formes fixes, correspondant à des concepts. Personne, chez nous, ne peut donc croire à ces contes, hormis les jeunes enfants (314)... Dans les contes de fées.. un chat qui est aussi un homme devient grand seigneur sans cesser d'être chat. En moins de temps qu'il n'en faut pour l'écrire, une citrouille se transforme en carrosse, un gros rat en cocher. Nous sommes ici dans un monde aussi fluide que celui des mythes d'Australie et de Nouvelle-Guinée, et non moins incompatible avec les lois de la nature et les exigences de notre pensée » (316). Mais l'initiation de l'enfant aux lois de la nature et aux images que notre pensée parvient à en donner, aux résultats qu'elle réussit à en tirer, le met en présence d'un merveilleux tout aussi surprenant et même beaucoup plus inconvenable* pour lui. Il suffit, pour s'en rendre compte, de chercher à lui représenter, en regard de ce que voient ses yeux, ce qu'est le soleil, dans quels espaces il se déplace, quelles réalités scintillent dans le ciel étoilé ; de lui demander comment — avec le temps évidemment — le chêne a pu sortir du gland ; de lui montrer, derrière la lumière qu'il allume en tournant le commutateur ou derrière le train qui l'emporte, la chute d'eau que « la fée électricité » a frappée de sa baguette. Ici aussi la transformation de la cascade en électricité, celle de l'électricité en lumière ou force motrice sont quasi instantanées, et, à travers ses transformations, l'électricité ne cesse pas d'être électricité.

En fait, ce sont les mêmes exigences, mais avec l'écart des temps et des techniques, que manifestent la pensée du primitif et la nôtre. L'expérience, dit Lévy-Bruhl, « est homogène et univoque. Elle comprend l'ensemble indéfini des faits que nous pouvons, de façon directe ou indirecte, atteindre, vérifier, et parfois mesurer. Rien de plus » (177). Mais l'objet mesurable est-il bien celui de l'expérience brute ? Entre les deux il y a les formes géométriques, l'utilisation mécanique de la pesanteur, les atomes, à quoi nous savons maintenant réduire tout ce qui n'est pas simple apparence subjective dans le réel. Dédoublément de l'expérience en deux plans, hétérogénéité du

* inconcevable

donné et du pensé, dont nous ne savons même pas nous aviser, tant ils s'impliquent mutuellement dans nos actions et dans nos représentations objectives. Pouvons-nous, dès lors, taxer d'inconséquence les primitifs si « à leurs yeux, selon l'expression de Im Thurm, la forme extérieure n'est qu'un « accident », donc étrangère à l'identité réelle d'un être » (100)? La vraie différence, c'est qu'en l'absence de techniques qui leur permettent d'entreprendre une analyse suffisamment poussée de l'expérience concrète, ayant à la doubler de réalités qui en expliquent la persistance, les liaisons et la productivité, ils ne savent la doubler que d'êtres semblables à eux-mêmes : ce sont les seuls agents dont l'efficace leur soit immédiatement familière et leur permette de distinguer l'action des résultats, la cause de l'effet.

Causalité d'aspect encore exceptionnel, sans doute. Le primitif n'a besoin d'expliquer que l'extraordinaire : ce qui le surprend. « Tant que les choses suivent leur cours habituel, il ne s'avise pas d'y réfléchir. Pourquoi le ferait-il ? Il en tire simplement tout l'avantage qu'il peut (176)... [Les exceptions] font plus d'impression sur ces esprits, et s'imposent plus fortement à leur attention, que l'ordre même de la nature. Non qu'ils négligent de tenir compte des séquences régulières des phénomènes... Mais ils n'ont aucune raison de réfléchir sur ces liaisons de phénomènes qui se vérifient toujours. Elles vont de soi. Elles sont là. On en profite et cela suffit » (40). Certes, logiquement, il peut sembler paradoxal que la question de la causalité, de ce qui représente pour nous l'ordre de la nature, la prévision des phénomènes, leur succession régulière, se pose d'abord à propos des événements qui semblent en opposition avec le cours habituel des choses. Mais il faut bien y voir un fait naturel et nécessaire, puisque la même remarque a été faite à propos des enfants par de nombreux observateurs. Et il est bien évident que, les routines précédant la réflexion, seul un fait insolite est capable de susciter, avec le doute ou la surprise, le besoin de découvrir ce qui peut permettre à l'esprit de retrouver son équilibre, son accord avec les choses, c'est-à-dire ce qui ramènera l'insolite au normal, en le faisant rentrer dans la trame régulière de l'expérience, par le moyen d'un motif, d'une raison, d'une cause. C'est évidemment en ce sens que pour le primitif « *l'extraordinaire fait partie de ce qui arrive normalement* » (295).

L'analyse des réalités quotidiennes qui constituent l'expérience n'est même devenue graduellement possible qu'avec l'aptitude graduelle de l'homme à s'étonner des faits les plus coutumiers, ce qui suppose de sa part le pouvoir d'imaginer éventuellement les choses autrement qu'elles ne sont, c'est-à-dire de se construire un monde idéal avec lequel soient confrontées les données de l'expérience. Devant le fait banal d'une pomme qui tombe, il fallait être Newton pour chercher à se l'expliquer par la loi de la gravitation. Mais ce formidable effort théorique n'a d'abord été possible que sous la pression d'intérêts beaucoup plus immédiats que ceux de la connaissance

pour elle-même. Par là encore, d'ailleurs, la causalité du primitif rejoint celle de nos savants. Pour l'un « l'insolite, l'extraordinaire, n'est jamais fortuit, ni dû à l'enchaînement des causes secondes. Il révèle qu'une puissance sur-naturelle est en action » (176), c'est-à-dire une puissance accessible à l'action des mythes. Les autres postulent le déterminisme, non comme un dogme de tout repos, mais parce que, sans lui, il y aurait une brèche dans nos possibilités d'action, et parce qu'en s'efforçant de le vérifier, de le réaliser expérimentalement, ils ont conscience d'accroître notre pouvoir sur les choses. Dans les deux cas, c'est le même souci, le même besoin de réduire à rien ce qu'il faudrait définitivement abandonner l'espoir de modifier, s'il y avait place dans le cours des choses et dans l'univers pour le fortuit et pour la contingence.

.