

Edward Sapir (1921)

ANTHROPOLOGIE

Tome 1 : culture et personnalité

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée à partir de :

Edward Sapir (1921),

anthropologie

Tome 1 : culture et personnalité

Paris : Éditions de Minuit, 1967, 209 pages. Collection Le sens commun

Traduction de Christian Baudelot et Pierre Clinquart.
Introduction et notes de Christian Baudelot.

Un document expurgé de certaines parties le 16 octobre 2001 à cause
des droits d'auteurs qui protègent ces parties.

Sapir est né à Lauenburg, en Allemagne, le 26 janvier 1884. Sa famille émigra aux États-Unis alors qu'il avait cinq ans. Études primaires et secondaires à New York. Études supérieures d'allemand à l'université de Columbia. C'est là qu'il fit la connaissance de Boas dont il suivit les cours pendant plusieurs années ; cette rencontre décida de l'orientation que Sapir allait donner à ses travaux. Successivement attaché de recherches aux universités de Californie et de Pennsylvanie, il obtint en 1909 son Ph.D. de Columbia. Directeur du département d'anthropologie du Canadian National Museum à Ottawa (1910-1925), puis professeur d'anthropologie et de linguistique générale à l'université de Chicago (1925-1931), il termina sa carrière à Yale où il mourut le 4 février 1939. Il participa à de nombreuses expéditions ethnographiques et fit de longs séjours parmi les tribus indiennes établies sur le continent nord-américain.

L'effort de Sapir pour fonder une méthode qui, combinant les concepts et les méthodes de l'ethnologie et de la psychanalyse, emprunterait à la linguistique son modèle formel, apparaît aujourd'hui comme un programme prophétique des tâches qui s'offrent à l'anthropologie.

Table des matières

AVANT-PROPOS par Christian Baudelot
(Partie supprimée à cause des droits d'auteur)

PREMIÈRE SECTION : *Culture et Langage*

L'influence des modèles inconscients sur le comportement social

Le symbolisme

La parole en tant qu'élément de personnalité

DEUXIÈME SECTION : *Culture et Personnalité*

La personnalité

Émergence du concept de personnalité

Sur les rapports entre l'anthropologie culturelle et la psychiatrie

Ce que l'anthropologie culturelle attend du psychiatre

Psychiatrie, culture et salaire minimum

Sur la méthode analytique d'Oscar Pfister

Sur « instinct et inconscient » du docteur Rivers

Sur Jung : les types psychologiques

Sur la mythologie universelle de H.A. Alexander

TROISIÈME SECTION : *Anthropologie et Sociologie*

Anthropologie et sociologie

La mode

La coutume

Le groupe

Qu'est-ce que la religion ?

Il n'est personne qui n'ait étudié, même superficiellement, la culture française sans avoir été frappé par les qualités de clarté, de lucidité méthodique, d'équilibre, par l'attention apportée dans le choix des moyens, par le bon goût, toutes qualités qui transparaissent en de multiples occasions. Ces qualités ont leur revers. Nous connaissons les systématisations abusives, la timidité ou la superficialité dans l'ordre affectif, l'importance excessive attachée à la forme au détriment du contenu.

Edward Sapir,

Cultures authentiques et cultures inauthentiques.

[Retour à la table des matières](#)

L'ordre qui préside à la distribution de ces vingt essais ne respecte ni la chronologie des publications ni la disposition adoptée par l'édition américaine de Mandelbaum. Si nous avons réparti ces articles en quatre sections distinctes et réuni, au sein d'une même section, des essais publiés à des époques différentes mais fortement apparentées par l'inspiration et par les thèmes développés, c'est moins pour sacrifier à l'esprit cartésien du caractère national français que pour faciliter la lecture et la compréhension d'une oeuvre dont la diversité apparente risquerait de masquer la profonde unité.

LES ÉDITEURS.

[Retour à la table des matières](#)

avant-propos

(Partie supprimée à cause des droits d'auteur)

[Retour à la table des matières](#)

Christian BAUDELLOT

.

première section

culture et langage

[Retour à la table des matières](#)

L'influence des modèles inconscients sur le comportement social ¹

[Retour à la table des matières](#)

Y a-t-il paradoxe à parler d'inconscient à propos du social ? Si le concept est sujet à caution dans le domaine du comportement individuel, combien davantage dans le domaine du comportement social. La société, nous dira-t-on, n'a pas plus d'inconscient que de jambes.

Je veux montrer qu'il n'existe de paradoxe que si le concept de « comportement social » s'applique à des groupes qui agissent en tant que tels, au mépris des individus qui le composent. Seul ce « groupe » mythique est justiciable du mystérieux concept de « comportement social ». Mais nous savons bien que de tels groupes n'existent pas, et le comportement social ne nous paraît pas alors avoir besoin d'un autre « inconscient » que le comportement individuel. Il vaut mieux admettre que toute conduite humaine met en jeu les mêmes mécanismes psychologiques, conscients ou non ; et que le mot « social » n'exclut pas plus « inconscient » que le mot « individuel », pour la bonne raison que « social » ne s'oppose pas vraiment à « individuel ». Toute psychologie de l'individu est psychologie de la société, dans la mesure où le psychologique rend compte des conduites sociales. Certes, il peut être utile d'ignorer l'individu et de penser la conduite sociale comme assumée par de vastes entités qui transcendent l'organisme psychophysique. Mais il faut alors renoncer à expliquer la conduite sociale par le psychologique.

Ce n'est donc pas dans la psychologie du comportement que réside la différence entre conduite individuelle et conduite sociale. Il n'est de comportement qu'individuel ; la terminologie reflète simplement une différence de point de vue. Si l'on s'attache au comportement réel, théoriquement mesurable, d'un individu, ici et maintenant, on parle de « comportement individuel », quelle que soit sa nature psychologique ou physiologique. Inversement, si l'on néglige certains aspects de ce même comportement, si l'on examine seulement ce qui répond à certaines normes de conduites élaborées par l'homme au contact de l'homme et transmises

¹ Publié pour la première fois dans *The Unconscious : A Symposium*, Dummer, N. Y., 1927. Edition Mandelbaum, pp. 544-559.

par tradition, on parle de « comportement social ». En somme, le comportement social n'est autre qu'une somme, ou mieux, un agencement d'éléments de comportements individuels ; ceux qui renvoient à des modèles culturels inscrits non pas dans la continuité spatio-temporelle du comportement biologique, mais dans des chronologies historiques qu'on impute à la conduite réelle à la faveur d'un principe de sélection.

La différence entre les deux comportements n'est pas d'essence, mais de répartition. Il est absurde de dire que le comportement de l'homme est tantôt individuel, tantôt social ; autant dire que la matière obéit alternativement aux lois de la chimie et à celles de la physique atomique ; non, la matière obéit à des lois mécaniques qui sont à la fois chimiques et physiques, selon la description qu'on en donne. Chez l'homme, il est plus simple, dans certains cas, de rapporter une action à l'organisme psycho-physique. Dans d'autres cas, ce qui compte, ce sont des continuités qui dépassent l'organisme individuel et son fonctionnement ; alors, un comportement qui n'est, en toute rigueur, ni plus ni moins individuel que le premier, est pensé en fonction des modèles non individuels qui constituent le comportement social ou le comportement culturel.

Dans les moindres actions humaines, on peut, on doit chercher le social. Prenons le cas de la respiration. Il y a des façons polies de respirer ; d'autres ne le sont pas. On s'imagine que l'individu est maître du rythme respiratoire ; mais qu'on y cherche trace du savoir-vivre ou de la tradition et l'on tombe sur un modèle social. Respiration minutée de l'Hindou yogi ; respiration retenue de qui assiste, entouré de l'appareil solennel des funérailles, à la mise en bière de l'ami défunt ; respiration contrôlée qu'enseigne le chanteur d'opéra à ses élèves - autant de modes de comportement à dominante sociale, qui ont chacun leur place dans l'histoire de la culture humaine ; modes de comportements individuels également, au même titre que la plus ordinaire des respirations, celle où l'on ne décèle pas la moindre trace de social. Il n'y a aucune différence entre une respiration, à condition de l'interpréter comme un comportement social, et une religion, ou un régime politique. Reste qu'il vaut mieux, dans certains cas, analyser le comportement selon le social, et dans d'autres cas selon l'individuel. Simplement, c'est le point de vue de l'observateur, qui est en jeu, et non pas le phénomène lui-même.

Tout comportement culturel obéit à des modèles. Autrement dit, ce que fait, pense et ressent un individu peut s'analyser non seulement à partir des formes de comportement qui appartiennent à son organisme biologique, mais à partir d'un mode de comportement général qui ressortit à la société ; il reste que la genèse personnelle de la conduite est la même, que nous l'appelions sociale ou individuelle. Pour comprendre ce que fait un individu, il nous faut accepter tacitement les modes d'interprétation arbitraires que la tradition sociale nous impose depuis la naissance. Essayez de décrire minutieusement un groupe indigène qui se livre à une activité dont vous n'avez pas la clé - un rite religieux, par exemple. Avec du talent, vous peindrez agréablement ce que vous voyez ou ce que vous croyez voir ; mais ce sera inacceptable, inintelligible, pour les indigènes. Vous trahirez. Vous ne saurez pas ce qu'il faut mettre en valeur. Vous vous appesantirez sur des comportements qui vont de soi pour les indigènes ; vous manquerez les moments importants de l'action qui permettent aux initiés de comprendre la signification complète de la cérémonie. Ce patterning, ou analyse formelle du comportement, dépend étroitement du mode d'appréhension traditionnel du groupe. Des formes et des significations qui paraissent évidentes à l'observateur sont formellement démenties par ceux qui appliquent les modèles ; et inversement. C'est faute de saisir le *patterning* indigène que

nos comptes rendus des manifestations culturelles étrangères sont si pauvres et si erronés. On prendra pour de la bassesse le noble et le sacré ; on verra altruisme et beauté où ils ne sont pas.

Un modèle culturel se définit par sa forme et par sa fonction, et, bien entendu, cette distinction est purement théorique. La fonction est souvent primaire, c'est-à-dire qu'elle cherche à satisfaire un besoin organique, la faim par exemple ; mais elle peut s'altérer, ou encore s'enrichir de significations supplémentaires. Les formes fixes de la tradition s'enrichissent continuellement de nouvelles interprétations fonctionnelles. Il arrive souvent que les vraies fonctions d'un comportement ne soient pas connues, et soient remplacées par une fonction rationalisée. Les fonctions greffées sur les formes se font et se défont ; il faut donc envisager le comportement social d'un point de vue fonctionnel aussi bien que formel. Il ne suffit pas de savoir le pourquoi, il faut également savoir le comment de l'action.

La raison s'attache de préférence aux fonctions. On vous expliquera facilement pourquoi on chante, on parle, on fait des affaires ; mais combien diront comment ? Certes, avec un peu d'attention, on attribuera des formes à ces conduites, mais elles diffèrent sensiblement de celles que vous pourrez découvrir effectivement. Autrement dit, on obéit aveuglement aux modèles de comportement social, mais ils échappent à l'observation. Si nous démontrons que l'homme, dans son comportement social aussi bien que dans le prétendu comportement individuel, obéit à des modèles culturels intimes ; si nous démontrons, en outre, que l'individu ressent plutôt qu'il ne connaît ces modèles, et les applique en toute candeur sans pouvoir les décrire consciemment, alors nous pouvons parler du *patterning* inconscient du comportement dans la société. Inconscient ne veut pas dire qu'un esprit collectif, celui de la race ou de la société, se reflète mystérieusement dans celui des individus ; nous voulons dire que l'individu ignore les contours, les frontières, les significations des conduites qu'il adopte constamment sur le mode implicite. L'« inconscient collectif » de Jung est un concept inutile et peu intelligible. Il complique au lieu de résoudre, et la psychologie de l'individu offre de quoi comprendre celle du comportement social.

Pourquoi l'individu ignore-t-il les formes de la conduite sociale ? Comment expliquer que nous puissions parler, fût-ce par métaphore, d'un inconscient social ? C'est, je pense, que les relations entre les éléments d'expérience qui leur donnent forme et signification sont ressenties intuitivement au lieu d'être perçues de manière consciente. Il est facile de fixer l'attention sur un élément isolé de l'expérience, sensation ou émotion ; il est très difficile de connaître la place exacte qu'il occupe dans la totalité des conduites. Un indigène australien sait parfaitement par quel terme de parenté il doit désigner tel ou tel et sur quel pied entretenir des relations avec lui. Mais il lui est difficile de formuler la loi générale qui inspire ces comportements, alors qu'il ne cesse d'agir comme s'il la connaissait. Et en un sens il la connaît. Mais c'est un savoir intransmissible et ineffable. C'est une façon très délicate, très nuancée, de sentir des relations, éprouvées et éprouvables. Ce savoir est proprement *intuitif*. Trop souvent, on croit posséder un vrai savoir grâce auquel on peut modifier la conduite à son gré ; en fait, on s'aperçoit qu'on obéit aveuglement à des formes de comportement, qu'on sent très finement mais qu'on ne peut formuler précisément. Nous agissons avec d'autant plus de confiance que nous ignorons les modèles qui nous gouvernent. La vie consciente étant limitée, on court à l'échec en essayant de placer sous l'autorité de la conscience les formes de la conduite sociale, même les plus hautes. Un enfant sait, en se jouant, parler la langue la plus difficile ; mais il faut un esprit rompu à l'analyse pour isoler les moindres éléments du

mécanisme linguistique infiniment subtil dont s'amuse l'inconscient de cet enfant. A chercher fiévreusement le moyen de faire passer toutes les formes de comportement du côté du conscient, et à mettre les résultats fragmentaires de l'analyse expérimentale au service de la conduite, on est en train de tuer la poule aux oeufs d'or.

Je donnerai quelques exemples de modèles de comportement social ; ils sont tous plus ou moins inconscients

C'est un domaine infiniment complexe, où une conduite manifeste peut prendre des significations différentes selon les relations qu'elle entretient avec les autres. Les formes de la conduite sont contraignantes et inconscientes ; le sujet normal ne peut donc observer ni concevoir des conduites aux fonctions similaires dans les sociétés étrangères, ou même dans des complexes culturels inconnus, sans leur prêter des formes familières. Autrement dit, *on retrouve toujours inconsciemment ce qu'on subit inconsciemment*.

Prenons d'abord le domaine du langage. Il possède une particularité étonnante ; la signification fonctionnelle de ses formes n'est pas directe, mais indirecte. Sons, mots, formes grammaticales, constructions syntaxiques - tout ce qu'apprend l'enfant n'a de valeur que dans la mesure où la société les a tacitement choisis comme symboles de référence¹. Le langage permet donc d'étudier à loisir comment la conduite culturelle élabore des formes qui sont secondaires par rapport aux nécessités fonctionnelles, et pour ainsi dire construites après coup. Si l'on pouvait expliquer le langage par la fonction, de deux choses l'une : ou bien l'expression linguistique témoignerait d'une grande uniformité, ou bien il y aurait d'étroites relations fonctionnelles entre un langage et la culture de ceux qui l'utilisent. Ces deux hypothèses sont démenties par les faits. Quoi qu'il en soit des autres types de comportement culturel, les formes du langage sont en tous lieux à la fois spontanées et nécessaires, à l'instar de toutes les productions artistiques. Les formes linguistiques n'ont aucun rapport avec les besoins culturels de la société où elles se manifestent, mais, en tant que produits esthétiques, elles offrent une grande uniformité.

Prenons le cas du pluriel en anglais. La forme du pluriel des noms paraît une nécessité évidente. Il n'en est rien. S'il fallait expliquer le pluriel par la fonction, on pourrait s'étonner de le rencontrer de pair avec des adjectifs numéraux, avec des mots qui impliquent déjà d'eux-mêmes la pluralité. Pourquoi « five men » (« cinq hommes ») et non pas « five man » (« cinq homme ») ? pourquoi « several houses » (« plusieurs maisons ») et non pas « several house » (plusieurs maison) ? C'est que l'anglais, comme les autres langues indo-européennes, éprouve le besoin de classer toute expression de forme nominale en singulier et en pluriel ; en vieil-anglais, même l'adjectif, qui est de forme nominale, est inséparable de la catégorie du nombre. C'est ce qui se passe encore aujourd'hui dans d'autres langues indo-européennes. En russe, en français, l'idée de « blancheur » ou de « longueur » doit manifester clairement si elle est attribut d'un ou de plusieurs sujets. Certes, l'expression de la pluralité est utile. Une langue qui ne ferait pas le départ entre l'un et le multiple serait déficiente. Mais cela ne veut pas dire que l'expression du multiple doive prendre des formes aussi complexes que les nôtres. Dans certaines langues, elle fait partie des notions indifférentes. En chinois, le mot « homme » peut signifier « homme » ou « hommes », suivant le contexte. Emprersons-nous d'ajouter que cette ambiguïté est formelle et jamais fonctionnelle. On peut toujours

¹ Voir la définition du symbole de références dans l'article *Symbolisme*, tome 1, p. 52. (N. d. T.).

recourir à des mots exprimant la pluralité (cinq, tous, plusieurs) ou la singularité (un, mon) pour rendre formellement explicite ce qui ne l'est pas. Si l'ambiguïté demeure, c'est qu'elle est utile ou bien qu'elle ne tire pas à conséquence.

Dans certaines langues, le nombre constitue une catégorie nécessaire et riche ; ailleurs, elle est accessoire et facultative ; ailleurs encore, ce n'est pas une catégorie grammaticale, c'est affaire de syntaxe et de vocabulaire. Or, si tout un chacun peut se convaincre de la nécessité de distinguer l'un et le multiple, et sentir que sa langue y pourvoit plus ou moins parfaitement, il faut être bon philologue pour connaître les véritables caractéristiques formelles de l'expression de la pluralité, pour savoir si elle constitue une catégorie analogue à celle du genre et du cas, si elle est ou non liée à l'expression du genre, si c'est une catégorie nominale ou verbale, si elle participe de l'une et de l'autre, si elle influence l'expression syntaxique, etc. La liste est longue et complexe ; le plus savant ne s'y reconnaît pas toujours, alors que le dernier des paysans ou des coupeurs de tête s'en sert avec une sûreté intuitive.

On trouve toutes les formes possibles. Certaines langues sont extrêmement analytiques. C'est le cas du chinois, où l'unité formelle du discours, le mot, n'exprime qu'un seul objet, une seule qualité, activité, ou relation. A l'autre bout de la chaîne, on trouve des langues indiennes extrêmement complexes, de type polysynthétique, où la même unité formelle, le mot, est une phrase en miniature pleine de déterminations formelles hautement spécialisées. Prenons un exemple. Vous admettez qu'on ne peut faire subir à une phrase comme « Ferai-je traverser le fleuve à la tribu en direction de l'Est ? » d'importantes modifications formelles. Penserait-on, par exemple, à faire de l'idée de « mouvement vers l'Est » un simple suffixe verbal ?

Il est une langue indienne mineure, dans le nord de la Californie, le Yana, où non seulement on peut, mais on doit exprimer l'idée sous la forme d'un seul mot, car il n'y a pas d'autre moyen. Voici comment procède cette langue. Le premier élément verbal traduit le fait que « plusieurs personnes vivent ensemble » ou « se déplacent en groupe ». Cet élément, en quelque sorte le « thème » du verbe, ne peut apparaître qu'en tête, jamais ailleurs. Le second élément traduit l'action de « traverser un fleuve » ou de « se déplacer dans la nature ». Ce n'est pas un mot ; c'est un élément qui se rattache nécessairement à un thème verbal ou à un autre élément lui-même rattaché à un thème. Le troisième élément est aussi en position de suffixe, et traduit la notion de « mouvement vers l'Est ». Il fait partie d'une série de huit qui traduisent respectivement le mouvement vers l'Est, l'Ouest, le Nord et le Sud, et le mouvement en provenance de l'Est, de l'Ouest, du Nord et du Sud ; aucun d'entre eux n'a de sens par lui-même ; il n'en reçoit que par sa juste position au sein de la structure verbale. Le quatrième élément est un suffixe qui exprime le factitif, c'est-à-dire l'idée qu'on fait faire quelque chose à quelqu'un, ou qu'on le fait devenir quelque chose ; il implique un acte ou un état particulier. jusque-là, la langue peut se permettre bon nombre de combinaisons formelles. La voyelle du thème verbal initial symbolisait l'intransitif ou le statique. Dès que l'on introduit la notion de causatif, le thème passe dans la catégorie du « transitif » ou « actif », ce qui veut dire que le suffixe causatif, malgré l'apport parenthétique de la notion de direction du mouvement, entraîne rétroactivement le changement vocalique du thème. Nous avons donc maintenant un complexe notionnel parfaitement homogène dont le sens est : « faire traverser un fleuve à un groupe en direction de l'Est ».

Mais ce n'est pas encore un mot, du moins pas un mot achevé, car les éléments qui vont suivre n'ont pas davantage d'autonomie que les précédents. Il faut maintenant ajouter au mot un suffixe temporel indiquant le futur ; puis un élément pronominal indiquant la première personne du singulier, dont la forme n'est pas la même suivant les temps et les modes. Enfin, il y a un élément composé d'une seule consonne, indiquant que le mot, véritable proposition en soi, doit être compris comme une interrogation. Mais voici mieux encore : presque tous les mots de cette langue ont une forme différente selon qu'un homme s'adresse à un homme, ou bien une femme (ou un homme) à une femme. La forme que nous venons d'évoquer implique nécessairement que la question est posée d'homme à homme. Dans les autres cas, on n'utilise pas ce suffixe ; on allonge la dernière voyelle du mot, en l'espèce, la voyelle finale du suffixe pronominal ; cet allongement exprime l'interrogation.

Peu importe le détail de cette analyse ; il faut en tirer les leçons. Tout d'abord, la structure de ce mot n'a rien d'arbitraire, d'accidentel ou même d'étrange. Chaque élément a une place définie par une loi exprimable ; l'enquêteur peut la découvrir ; mais elle échappe totalement à la conscience des sujets parlants. On peut dire que le thème verbal fait partie d'un ensemble d'éléments appartenant à la même classe, comme « être assis », « marcher », « courir », « sauter » et ainsi de suite ; que l'élément exprimant l'idée de traversée s'inscrit dans une classe très riche d'éléments à fonctions parallèles « vers le haut de la colline », « au fond d'un creux », « pardessus la crête », « vers le bas de la pente », « sous », « au-dessus », « au sein de », « hors de », « là-bas », etc.

Pas un seul Indien Yana qui se soit jamais douté de l'existence de ces classifications, ou qui ait imaginé que sa langue les traduisait par les symboles de ses phonèmes, ou par des suites réglées d'éléments formels ainsi que par leur cohésion. En même temps, les Yana sentent et acceptent les relations qui donnent leur sens aux éléments du langage. Une faute sur la voyelle initiale ferait sursauter le Yana ; c'est comme si nous disions « des cheval » ou « vous faisez ». On censure ce genre de fautes comme n'importe quelle erreur de goût : c'est incongru, déplacé ou, en termes rationnels, foncièrement illogique.

Le *patterning* inconscient n'apparaît pas seulement dans les formes significatives du langage ; on le décèle aussi dans les consonnes, les voyelles, l'accent d'intensité, les variations quantitatives, l'intonation. Le système nerveux et l'anatomie n'expliquent pas les sons ni leur dynamique. Chaque langue possède une phonétique où sons et dynamiques sonores ont chacun une place bien précise parmi l'ensemble des sons de la langue. Le son isolé ne se confond pas avec l'articulation ou la perception de l'articulation. C'est plutôt un point situé dans un ensemble organisé, de même que, dans une tradition musicale donnée, un ton est un point situé dans l'ensemble de tous les tons possibles. Deux tons physiquement différents peuvent être esthétiquement confondus ; c'est ce qui se passe lorsqu'on les perçoit comme occupant la même position formelle dans l'ensemble des tons admis. Quand on ne connaît pas la gamme chromatique, « do dièze » se confond avec « do », et apparaît comme une déviation (agréable ou non) de ce ton. Dans notre histoire musicale, la différence entre « do » et « do dièze » est nécessaire à la compréhension de toute notre production, et elle explique aussi que nous rejetions inconsciemment toute musique qui se réclame d'autres principes. Certaines musiques reposent sur des intervalles plus petits encore, qui ne correspondent pas aux nôtres. Il est clair qu'on ne peut rien avancer sur la valeur culturelle et esthétique d'un ton, avant de connaître la tradition tonale à laquelle il se rattache.

C'est ce qui se passe avec le langage. En anglais, il existe une différence objective entre le [k] de « *kill* » et le [k] de « *skill* » ; elle est aussi définissable que la différence entre le [k] de « *kill* » et le [g] de « *gill* » bien qu'elle soit moins marquée. Or, dans d'autres langues le [g] de « *gill* » pourrait passer, être senti intuitivement, comme une sorte de variation mineure du son [k] de « *skill* » tandis que le [k] de « *kill* », plus vigoureux, accompagné d'une plosion, constituerait une unité phonétique à part entière. Les deux sons [k] de cette langue anonyme et les deux sons [k] de l'anglais, bien qu'objectivement comparables et même identiques, sont intégralement différents du point de vue du *patterning*. Les exemples fourmillent.

Bien entendu, le sujet parlant ignore toujours ces phénomènes. Il obéit inconsciemment, et avec une belle loyauté, à des modèles phonétiques tout empreints de social ; ils sont simples à appliquer, mais en fait très complexes et influencés par l'histoire. Une habitude articuloire sera possible dans un certain ensemble de relations, et impossible si l'on change le modèle à laquelle elle se rattache. Un anglophone sera incapable de prononcer une nasale française, mais saura l'articuler convenablement dans un autre contexte, par exemple lorsqu'il voudra imiter un ronflement, ou un cri d'animal. Inversement un francophone est incapable de prononcer le [wh] américain de « *why* » (fortement aspiré) mais il sait pourtant bien souffler une chandelle. De tels actes n'ont de sens qu'au sein de modèles culturels précis, dont l'individu ne connaît normalement ni la forme ni la mécanique.

En somme, l'individu en vient à maîtriser inconsciemment des ensembles formels infiniment complexes à l'aide de processus qui relèvent de la psychologie. Malgré l'étonnante variété des prédispositions psychologiques et des conditionnements qui caractérisent les différentes personnalités, ces modèles ne varient pratiquement pas d'un individu à l'autre et même d'une génération à l'autre. Pourtant, ces formes n'appartiennent pas à l'héritage biologique de la race, et ne s'expliquent que par le social. La langue offre l'excellent exemple d'un important réseau de modèles de comportement dont chacun possède des fonctions à la fois complexes et imprécises, préservé et transmis à l'insu de la conscience. Les formes du langage ainsi léguées sont aussi nécessaires que les réflexes organiques. Nous sommes esclaves de nos habitudes, et le linguiste éprouve le plus grand mal à découvrir la configuration phonétique des langues étrangères. On interprète inconsciemment la phonétique étrangère en fonction des habitudes imposées par sa propre langue. Le Français confond le [s] et le [ʃ] de « *sick* » et de « *thick* » ; sur son modèle, ils occupent le même point. Et ce n'est pas qu'il ne sache les distinguer à l'oreille ; c'est qu'à respecter cette différence, il bouleverserait le sentiment qu'il a de la nécessaire configuration des phonèmes. Il agit comme le Martien qui, ignorant tout du phénomène de la guerre, ne saurait faire le départ entre le meurtre crapuleux et l'héroïsme du champ de bataille... Dans un cas comme dans l'autre, l'individu projette ses modèles.

Tous les comportements culturels illustrent ces mécanismes, mais pas toujours aussi nettement que le langage. La fonction tend à favoriser l'emprise du conscient sur les modèles et à faire oublier leur nature inconsciente ; mais, à bien y regarder, ce ne sont que des différences de degré. Prenons l'exemple des gestes. L'individu et le social s'y mêlent inextricablement ; néanmoins, nous y sommes extrêmement sensibles, et nous y réagissons comme d'après un code, secret et compliqué, écrit nulle part, connu de personne, entendu par tous. Mais ce code ne se rattache pas à l'organique. Au contraire, il est aussi artificiel, aussi redevable à la tradition sociale que la religion, le langage et la technique industrielle. Comme toute conduite, le geste a des racines organiques, mais les lois du geste, le code tacite des

messages et des réponses transmis par le geste sont l'œuvre d'une tradition sociale complexe. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer d'autres sociétés. Le haussement d'épaules d'un juif ou d'un Italien est un modèle de comportement ; celui de l'Américain en est un autre. Ils n'ont pas plus de ressemblance que les formes du yiddish et de l'italien n'en ont avec une phrase anglaise. Il n'y a pas de différence raciale, biologique. La différence réside dans la façon dont sont construits les modèles sociaux qui recouvrent les comportements respectifs d'où on les a extraits pour les comparer artificiellement. L'impassibilité du visage est une recherche à New York, c'est la moindre des politesses pour un japonais. Il faut bien comprendre la relativité du geste et ne pas oublier l'existence des modèles sociaux, faute de quoi on risque de prendre pour des traits individuels ce qui appartient à une culture étrangère ¹.

L'influence des modèles inconscients se manifeste aussi dans la vie économique, et non seulement dans les entreprises, mais dans leurs mobiles. Ce n'est pas toujours le désir d'accumuler les richesses qui est en jeu. On n'accumule, on ne retarde la jouissance du bien que dans la mesure où la société engage à le faire. Les sociétés primitives ignorent souvent l'accumulation du bien. Et même lorsqu'elles éprouvent le besoin d'accumuler, les mobiles qui les y poussent et qui façonnent les méthodes d'acquisition sont souvent tout autres que les nôtres.

Il existe une tribu qui passe pour nourrir une philosophie de la richesse analogue à la nôtre, et pour entretenir le gaspillage et le caractère sacro-saint de la propriété. Il s'agit des Indiens de la côte Ouest de la Colombie britannique ². La ressemblance n'est pas absolue. jamais l'Indien de la cote Ouest n'accumule de richesse pour lui seul, avec l'espoir d'en disposer plus tard selon son bon plaisir. C'est le rêve de l'individualiste moderne : l'Européen ou l'Américain ; l'Indien de la côte Ouest n'en a cure, et ne le comprend même pas. Il ne sépare jamais richesse et déploiement de privilèges honorifiques : emblèmes, danses, chants, noms que lui ont légués des ancêtres de légende. On ne saurait donner un tel spectacle en public sans dépenser en même temps le bien qui s'y attache. Et à quoi bon accumuler ? C'est réaffirmer des privilèges déjà acquis, ou bien, pour un parvenu, afficher des privilèges dont la légitimité est contestée par la tribu. Autrement dit, au-delà d'un certain point, la richesse est un gage de position sociale, et non un instrument qui permet de réaliser des désirs personnels. A la limite, ce n'est pas l'individu qui possède le bien. L'héritage rituel, dont il a la garde provisoire, réclame le symbolisme de la richesse. Lorsqu'il atteint un certain âge, l'Indien de la côte Ouest renonce à ses privilèges au profit de ceux qui, par parenté ou par mariage, peuvent s'en réclamer Si bien qu'il peut être pauvre comme job et conserver tout son prestige. Le concept de richesse que nourrissent ces Indiens est donc sensiblement différent du nôtre ; cette différence ne concerne pas seulement le modèle de la richesse, mais l'ensemble de tous les modèles des deux communautés ou il s'inscrit. Étant donné l'importance de cette différence, il serait futile d'interpréter l'activité économique d'une des communautés en fonction de l'économie extraite du mode de vie de l'autre communauté.

Si les hommes agissent comme ils le font, et ne peuvent faire autrement, ce n'est pas simplement parce qu'ils sont faits ainsi, qu'ils ont telle ou telle personnalité, ou qu'ils doivent s'adapter au risque de périr ; c'est surtout parce qu'ils trouvent plus facile et plus esthétique de

¹ Voir l'analyse du langage et de la personnalité dans l'article intitulé *La Parole en tant qu'élément de personnalité*, tome I, pp. 57-69. (N. d. T.).

² Voir l'article sur les *Indiens de la côte Ouest*, tome II, pp. 107-131. (N. d. T.).

modeler leur comportement sur des formes plus ou moins organisées, dont nul n'est responsable, que personne ne connaît au juste, et que tout le monde attribue comme à l'espace les trois dimensions, à la nature des choses. Il peut être nécessaire de prendre conscience des formes de la conduite sociale pour l'adapter aux changements ; mais, dans la conduite ordinaire de la vie, il est inutile et même nuisible que l'individu analyse consciemment ses modèles culturels. Qu'il laisse cela au sociologue. De même que le cerveau ignore le travail des viscères, la société doit ignorer les formes de comportement social qui nous étreignent ; c'est plus sain. Dans les oeuvres d'imagination, la forme n'a d'importance que si elle nous étreint. Elle perd tout effet si on l'explique, sous forme d'un complexe d'éléments. Ce qui nous intéresse dans la conduite sociale, ce ne sont pas les formes déclarées qui s'imposent à l'attention. Ce sont les milliers de modèles de comportement qui nous échappent et qui ne sont jamais explicités. L'analyse totale, la prise de conscience qu'elle entraîne guérissent mais ne nourrissent pas. Ne lâchons pas la proie de l'expérience pour l'ombre du savoir.

Le symbolisme ¹

[Retour à la table des matières](#)

Le mot symbolisme recouvre un grand nombre de modes de comportement à première vue différents. Originellement, il désignait les objets ou les signes qui permettaient de rappeler ou de mettre en évidence des personnes, des objets, des idées, des événements, une activité, sans avoir de rapport précis (ou de rapport tout court) avec eux. Peu à peu, symbole et symbolisme en sont venus à englober des choses très banales : les boules noires du Non électoral, ou les astérisques qui renvoient le lecteur à une note en bas de page ; des choses plus complexes aussi, comme les drapeaux et les signaux lumineux, qui n'ont pas d'importance par elles-mêmes mais renvoient à des idées et à des actes essentiels pour la société. Il faut, en outre, y rattacher des systèmes de référence hautement élaborés comme la parole, le langage écrit et l'écriture mathématique, car les sons et les signes qu'on y utilise n'ont pas de sens en soi, mais seulement pour qui sait les interpréter en fonction de ce qu'ils représentent. Il existe aussi une poésie symboliste, dont la signification apparente renvoie à des harmoniques. Les relations sociales sont pénétrées de symbolisme ; quand on s'incline devant quelqu'un, c'est parfois devant son rang. Les psychanalystes qualifient de symbolique tout modèle de comportement chargé d'affectivité qui a pour fonction de satisfaire inconsciemment une tendance refoulée : ainsi une personne s'emporte contre un inconnu parfaitement indifférent parce qu'à son insu il lui rappelle son père et réveille en elle une attitude d'hostilité refoulée.

Il apparaît qu'on peut dégager deux facteurs communs à tous les sens du mot symbole. D'abord, le symbole se substitue à un type de comportement intermédiaire ; d'où il s'ensuit que tout symbolisme implique des significations qu'on ne peut pas déduire de l'expérience. Ensuite, il représente une concentration d'énergie ; sa signification réelle n'a aucune commune mesure avec l'apparente banalité du sens immanent à sa forme. Comparez l'innocente fonction décorative de quelques traits de plume disposés au hasard d'une feuille avec l'importance terrifiante de certains autres traits de plume, apparemment non moins fantaisistes, mais où certaine société lit « assassinat » ou bien « Dieu ». Cette bouleversante transcendance de la forme jaillit aussi du contraste entre le clin d'œil involontaire et le clin d'œil complice. Il convient de distinguer deux types de symbolismes. Le premier, appelons-le symbolisme de référence (*referential symbolism*), comprend entre autres la langue parlée, l'écriture, le code télégraphique, les emblèmes nationaux, le sémaphore ; ce sont des procédés de référence, qui sont économiques. Le second est également économique, et nous l'appellerons symbolisme

¹ Publié pour la première fois dans *Encyclopaedia of Social Sciences*, MacMillan, N. Y., 1934. Édition Mandelbaum, pp. 564-568.

de condensation (*condensation symbolism*) ; c'est en effet une forme très ramassée de conduite substitutive qui permet de libérer instantanément une tension affective sous forme consciente ou inconsciente. L'émission télégraphique est un exemple parfait de symbolisme de référence ; le rite de la toilette dans une névrose obsessionnelle offre au psychanalyste le parfait exemple du symbolisme de condensation. Pratiquement, les deux types vont de pair. Ainsi, certaines formes d'écriture, l'orthographe stylisée, les prononciations spéciales, les slogans, sont des symboles de référence ; mais ils prennent facilement l'allure de rites affectifs, et revêtent soudain pour l'individu et pour la société une importance considérable en tant que formes substitutives de l'expression affective. Si l'écriture n'était qu'un symbolisme de référence, les reformes de l'orthographe seraient moins difficiles. Les symboles du premier genre se sont organisés plus tard que les seconds. Ils remontent à des symbolismes inconscients pétris d'affectivité qui, peu à peu, ont pris un caractère de référence tout en se débarrassant de l'affectivité originelle. On brandit le poing devant un ennemi imaginaire ; puis le symbole se détache et signifie la colère, alors que nul ennemi, réel ou imaginaire, n'est en vue. A la suite de cette décharge affective, le symbole devient pour ainsi dire paraphrase de la colère, et il ouvre la voie à une manière de langage. Le langage a dû naître de ces cris dépouillés, décharges d'affectivité qui, originellement, dénouaient la tension affective. Une fois le symbolisme de référence installé par un sous-produit du comportement, il s'est multiplié en stylisant l'objet de la référence. C'est le cas par exemple de l'écriture pictographique. A des niveaux plus complexes, le symbolisme de référence peut n'être qu'une simple convention sociale ; dans un vestiaire, on vous remettra un jeton numéroté en échange de votre chapeau. Moins le symbolisme est premier, moins il est riche, plus il est détaché de contexte originel, plus il se décharge et plus il prend un caractère de pure référence. Autre condition essentielle de son développement : la complexité et l'homogénéité croissantes du matériau symbolique. Ainsi du langage : toutes les significations s'expriment par des structures formelles elles-mêmes constituées par des suites de sons unitaires, apparemment arbitraires. Quand le matériau se diversifie suffisamment, tout en restant homogène, le symbolisme se structure, devient créateur, acquiert une signification autonome et les objets de référence sont fournis par une rationalisation rétrospective. D'où il s'ensuit que des systèmes significatifs très complexes - phrase parlée ou phrase musicale - ont une signification qui dépasse infiniment l'objet de référence. Dans les systèmes de référence très élaborés, la relation entre symbole et objet s'élargit et se diversifie.

Dans le symbolisme de condensation aussi, l'enrichissement du sens va de pair avec le processus de dissociation. Toutefois, la croissance n'est pas la même : le symbolisme de référence prend forme dans le conscient ; l'autre s'enracine au cœur de l'inconscient, et charge d'affectivité des types de comportement, des situations, qui n'ont pas l'air d'entretenir le moindre rapport avec le sens originel du symbole. Tous deux apparaissent donc, à l'origine, toutes les fois que le signe est extrait de son contexte. A partir de là, ou bien il y a élaboration consciente de la forme, et la dissociation fait germer un système de références ; ou bien il y a propagation affective inconsciente, et on obtiendra un symbolisme de condensation. Si une expression symbolique de pure référence est contaminée par une affectivité refoulée primordiale pour le moi (cas de l'emblème national ou du beau poème), les deux symbolismes, théoriquement distincts, se confondent. Ces symboles sont puissants et même dangereux, car les significations inconscientes, très chargées d'affectivité, se rationalisent sous forme de simples références. La société, dit-on, est particulièrement sujette à l'influence des symboles dans les domaines riches en affectivité que sont la politique et la religion. Drapeaux et slogans en politique, croix et chasubles en religion. Mais toute culture est lourdement chargée

de symbolisme, comme tout comportement, même le plus simple ; le comportement est moins fonctionnel qu'il n'y paraît ; il obéit à des impulsions inconscientes et même inavouées ; le comportement est symbole. Les raisons données rationalisent *a posteriori* un comportement qui se trouve à la merci de l'inconscient. Même une théorie scientifique complexe et documentée n'est parfois qu'un symbole des besoins inconnus du moi. Si le savant milite en faveur de ses théories, ce n'est pas qu'il les croie vraies, c'est qu'il les voudrait telles.

Donnons quelques exemples de symbolismes voilés de conduite sociale. L'étiquette en possède au moins deux. Tout d'abord, elle offre aux membres de la société un code très ramassé et très conventionnel, qui exprime le souci que la société témoigne envers ses membres et envers les relations qu'ils entretiennent. Au second niveau, on ignore ces significations, et on interprète l'ensemble de l'étiquette comme un puissant symbolisme de position sociale. Alors il devient important de connaître le code, non plus parce qu'on observe comme il faut les sentiments des amis et des inconnus, mais parce que l'utilisateur prouve son appartenance à un groupe fermé. Les sens attachés à l'étiquette sont si riches qu'on peut, en la respectant intelligemment et littéralement, lui faire exprimer une hostilité plus cinglante que la raillerie ouverte. L'étiquette est une comédie symbolique très raffinée dont les individus et leurs relations sont les acteurs, et la société l'arbitre vendu.

L'éducation est aussi un champ de comportement symbolique. Impossible d'évaluer la direction ni la valeur de ses raisons. Nul ne sait la quantité exacte de latin ou d'histoire que telle ou telle personne devrait assimiler. Les tests d'acquisition sont eux-mêmes des gestes symboliques. Pour le psychologue social, l'éducation est par excellence un réseau de symboles, serré et organisé, qui exprime les besoins de l'homme en société et le guide dans ses relations avec autrui. « Avoir la licence », c'est peut-être savoir, ou avoir su, quelques rudiments d'histoire romaine ou de trigonométrie. Peu importe. Ce qui importe, c'est que le titre permet d'obtenir une situation plus avantageuse qu'une autre pour laquelle ce diplôme n'est pas exigé. La société éprouve des doutes sur la fonction de certains points précis de l'éducation ; elle doit arrondir les angles symboliquement en créant des notions comme celle de culture générale.

Les sens symboliques se reconnaissent aisément lorsque cette valeur, inconsciente ou située dans les franges de la conscience, abandonne un modèle de comportement social ; la prétendue fonction qui, pensait-on jusqu'alors, était largement suffisante pour l'expliquer et le faire agir, perd toute signification et apparaît comme une vulgaire rationalisation. Présider une commission n'a de valeur symbolique qu'à condition de reconnaître deux choses : qu'une fonction administrative place une personne au-dessus de ceux qu'il dirige ; que la société démocratique est idéale, et que les meilleurs y obtiennent automatiquement des postes de responsabilité. Si l'on se mettait à considérer les fonctions administratives comme des automatismes symboliques, la présidence tomberait au rang de symbole pétrifié et perdrait toute valeur.

Il faudrait étudier aussi les symbolismes personnels qui se font jour dans le mouvement des modèles culturels. Ces symbolismes ont d'autant plus de valeur qu'ils échappent à la conscience et déterminent le comportement. L'intérêt qu'on porte à une science peut être une sublimation très raffinée, exprimer l'attachement inconscient envers ce que représente un homme ayant joué un grand rôle dans le développement individuel : distinction des croyan-

ces religieuses, quête de Dieu ; et ces grands desseins symbolisent à leur tout l'amour et la haine refoules. La charité est souvent motivée par le désir inconscient de fouiller des existences qu'on est bien heureux de n'avoir pas à partager. La société elle-même, en mettant au point les mécanismes rigides de la charité, ne peut soumettre l'acte charitable à la critique pragmatique ; elle se contente de considérer l'organisation de la charité comme le geste symbolique par lequel elle allège la souffrance. C'est ainsi que l'individu et la société, dans un ballet ininterrompu de gestes symboliques, bâtissent la pyramide qu'on appelle la civilisation. C'est une construction dont peu de pierres reposent à même le sol.

La parole en tant qu'élément de personnalité ¹

[Retour à la table des matières](#)

Pour peu qu'on y regarde de près, on est frappé de la complexité des types de comportement humain ; rien n'est plus étrange, plus inexplicable, que les détails les plus ordinaires de la vie quotidienne. Ainsi la parole, qu'on peut analyser très finement du point de vue du comportement ; on peut même au cours de l'analyse dégager certaines idées applicables aux problèmes de la personnalité.

Il y a une chose frappante dans la parole : bien qu'elle soit très difficile à analyser, nous la prenons pour guide de l'expérience. C'est peut-être un paradoxe, mais chacun sait, du plus humble au plus savant, que nous ne réagissons pas aux sollicitations du milieu conformément à notre seul savoir. On a plus ou moins d'intuition, certes, mais on sait toujours accumuler les impressions que laisse la parole et s'en inspirer pour sonder intuitivement une personnalité. Quand un homme parle, nous dit-on, c'est qu'il veut faire part de quelque chose à quelqu'un. Ce n'est pas nécessaire. Il se propose de dire quelque chose ; mais ce qu'il dit peut être très différent de ce qu'il avait l'intention d'exprimer. Ce qu'il ne dit pas nous renseigne sur ce qu'il est, et nous serons bien avisés de ne pas fonder notre jugement uniquement sur le contenu explicite de ses paroles. Il faut lire entre les lignes, même si elles ne sont pas écrites en noir sur blanc.

Après avoir examiné la parole sous l'angle de la personnalité, j'en ai conclu qu'on pouvait l'aborder de deux manières ; il y a deux analyses différentes à faire, et elles se recourent étroitement. Il faut d'abord faire la part de l'individu et de la société, dans la mesure où la société s'exprime par la bouche de l'individu. Il faut ensuite examiner les différents *niveaux de parole (levels of speech)*, du plus bas (la voix), jusqu'au plus élevé (la phrase). Nous disons bien d'ordinaire que le langage trahit l'homme, mais nous décomposons rarement cette apparente unité de comportement en ses éléments constitutifs. On a tendance à prêter des idées brillantes à des voix bien timbrées. On s'y laisse prendre de temps en temps, bien que la

¹ Publié pour la première fois dans *American Journal of Sociology*, 32, 1927. Édition Mandelbaum, pp. 533-544. La différence entre *speech* et *language* correspond à peu près à l'opposition saussurienne entre la « langue » et la « parole ». (N. d. T.).

supercherie ne réussisse pas à tout coup. On pourrait analyser la parole sous toutes ses formes sans parvenir à mettre le doigt sur le point précis qui nous incite à juger la personnalité dans un sens ou dans l'autre. Pareils au chien qui sait par cœur son chemin, nous savons ce qu'il faut penser, mais nous ne savons pourquoi.

justifions d'abord l'analyse du premier genre, celle qui cherche à distinguer le social et l'individuel. Il n'y a pas besoin de chercher midi à quatorze heures pour prouver que la distinction s'impose. Nous autres humains n'existons pas en dehors de la société. Un homme au secret fait toujours partie de la société, car il pense, et ses pensées, même pathologiques, se sont formées avec l'appui de la société. En revanche, et malgré qu'on en ait, on ne rencontre pas de modèle social à l'état brut. Prenez le plus simple des modèles sociaux : le mot « cheval », par exemple. Un cheval est un animal à quatre pattes qui se définit par la crinière et le hennissement ; mais en réalité le modèle social correspondant à cet animal n'existe pas à l'état pur. Ce qui existe, c'est le fait de dire « cheval » aujourd'hui, ou bien demain, ou bien hier, Chacun de ces événements est différent. Ils ont chacun quelque chose de particulier. D'abord la voix n'est pas la même. Le sentiment avec lequel j'articule le mot varie, et l'intensité de ce sentiment aussi. On voit bien pourquoi il faut distinguer le social et l'individuel : la société a ses modèles, ses façons d'agir toutes faites, ses « théories » sur le comportement, tandis que l'individu à sa manière à lui d'utiliser ses modèles, en leur donnant juste ce qu'il faut de personnel pour qu'ils deviennent les siens et ceux de nul autre que lui. Nous sommes si curieux de notre individualité, si prompts à voir en quoi les autres diffèrent de nous, fût-ce d'un iota, que nous guettons les variations affectant le noyau du comportement. Qui connaît mal le modèle ne prendra pas garde à ces variations, tant elles sont subtiles. Et pourtant elles revêtent une extrême importance pour nous autres individus; nous risquons même d'oublier que s'il y a variation, il existe du même coup un modèle social collectif. Nous nous croyons souvent originaux ou anormaux ; nous reflétons simplement un modèle social auquel nous prêtons un minimum d'individualité.

Envisageons l'analyse du second genre, celle des niveaux de parole ¹. Si nous examinons comment les gens réagissent à la voix, et à ce qu'elle transmet, nous verrions qu'ils ignorent l'existence de ces différents niveaux. L'homme parle et ce faisant produit certains effets, mais on ne peut pas dire si c'est la voix qui produit ces effets ou bien les idées qu'elle exprime. Il y a plusieurs niveaux dans le comportement de la parole ; les linguistes et les psychologues les considèrent comme des phénomènes distincts, et nous devons les examiner pour nous faire une idée de la complexité du phénomène humain qu'est la parole normale. je les examinerai donc dans l'ordre, en faisant au passage quelques remarques.

Le premier niveau de parole, le plus bas, c'est la voix. Elle fait partie de l'hérédité de l'individu, considéré en dehors de la société ; c'est le plus « bas » niveau, en ce sens qu'il commence avec l'organisme psycho-physique reçu à la naissance. La voix est faite d'un jeu complexe de réactions et, pour autant que je sache, nul n'a réussi à la décrire, ni elle, ni les changements qui l'affectent.

¹ *Les niveaux de parole* ne doivent pas être confondus avec les niveaux de langue. Il s'agit simplement, à l'intérieur d'une parole donnée, des éléments constitutifs de cette parole à un moment donné (physiologie, articulation, sens, etc.). (N. d. T.).

Aucun livre, aucune étude, ne classent les types de voix aucune nomenclature ne traite comme il faut de l'étonnante complexité des phénomènes vocaux. Et pourtant ce sont les subtiles nuances de la voix qui font juger la personne. En gros, la voix est une sorte de geste. Sous l'empire d'une pensée ou d'un sentiment, il nous est loisible de nous exprimer avec nos mains, ou bien à l'aide de tout autre geste, et la voix joue son rôle dans cet ensemble de gestes. Du point de vue que j'adopte, néanmoins, il est possible d'isoler la voix en tant qu'unité fonctionnelle.

On pense d'ordinaire que la voix est un trait purement individuel; or, peut-on dire que nous le recevons en naissant et qu'elle ne varie pas au cours de notre vie ? N'y a-t-il pas du social en elle, autant que de l'individuel ? Nous imitons beaucoup, et nous le savons bien. Si l'on critique notre timbre naturel, nous essayons de le modifier, afin que l'organe de notre parole résonne agréablement aux oreilles de la société. Il y a toujours dans la voix un élément social, comme dans le geste. En dépit du caractère personnel et figé de la voix, nous adaptons inconsciemment notre larynx et nous modifions notre voix. Aussi, lorsque nous prétendons déceler la personnalité dans la voix, nous devons faire la part du social et de l'individuel. Sinon, nous encourons de graves erreurs de jugement. A entendre une voix rauque ou forcée nous pourrions conclure que le locuteur est un rustre. Grossière méprise si l'homme appartient à une société qui vit en plein air, parle d'une voix rude et jure d'abondance. Cet homme avait peut-être naturellement une voix douce, signe d'un psychisme fin, qui s'est graduellement épaissie sous l'influence de la société. La personnalité que nous essayons de démêler se cache derrière ces manifestations explicites et il nous appartient d'utiliser des méthodes scientifiques pour atteindre la voix « naturelle », théoriquement pure. Pour dégager la personnalité d'une Voix, il faut connaître exactement la part de l'individuel : constitution du larynx, respiration, et mille autres facteurs que les biologistes pourraient nous préciser. Ici, on nous dira Pourquoi attacher de l'importance à la qualité vocale Quel rapport avec la personnalité ? En fin de compte, la voix humaine est un produit naturel, un don de Dieu. Certes, mais ne peut-on pas en dire autant de toute la personnalité ? Dans la mesure où l'organisme psychologique forme un tout, nous sommes fondés à donner de l'importance à ce que nous appelons la voix, quand nous sommes à la recherche de ce que nous appelons la personnalité. Reste à savoir si la personnalité s'exprime aussi fidèlement dans la voix que dans le geste ou l'attitude. Peut-être la voix est-elle plus fidèle que l'une et l'autre. En tous cas, il est clair que les phénomènes nerveux qui déterminent l'émission vocale ne sont pas moins personnels que le tempérament nerveux qui commande la personnalité.

Les problèmes des qualités vocales sont passionnants. Malheureusement notre vocabulaire est insuffisant pour qualifier toutes les formes qu'elle peut prendre. On dit que la voix est « fluette », « pâteuse », « haut perchée » ; on dit qu'elle est « nasale », par suite d'un défaut respiratoire. Si nous faisons un répertoire, nous verrions qu'il n'y en a pas deux pareilles. Et en même temps nous sentons que la voix trahit la personnalité. La voix est même un indice symbolique de la personnalité entière. Un jour viendra où, mieux au courant de la psychophysiologie de la voix, nous saurons aligner nos jugements intuitifs sur la qualité vocale sur une analyse scientifique de l'émission vocale. Nous ne savons pas très bien ce qui rend la voix « pâteuse », « vibrante », « blanche » ; ce qui nous trouble dans une voix ; pourquoi il y a des voix indifférentes. J'ai écouté un jour un discours officiel avec l'idée bien arrêtée que les paroles de l'orateur ne m'intéressaient pas. Les remarques avaient beau être judicieuses et pertinentes, sa personnalité ne pouvait m'émouvoir, parce qu'il y avait quelque chose dans sa voix qui ne me plaisait pas, quelque chose qui trahissait sa personnalité. Elle

laissait entrevoir (à ma seule intuition) une certaine façon d'être, une certaine force qui, je le savais, étaient en désaccord avec mon tempérament. Je n'écoutais pas ce qu'il disait, je n'écoutais que sa voix. C'était stupide de ma part, peut-être ; mais je crois que nous faisons tous la même chose et que nous avons raison, non pas intellectuellement, mais intuitivement. Il appartient donc à l'analyse intellectuelle de fonder en raison ce que nous savons par une démarche pré-scientifique.

Essayer d'énumérer les différents types de voix n'avancerait pas à grand-chose. Disons simplement qu'au son d'une voix nous jugeons que « l'homme est sentimental » ; qu'il est « sensible sans être sentimental » ; qu'il est « cruel » - il y a des voix d'une cruauté inouïe. On peut juger au son d'une voix qu'une personne a le cœur tendre, bien qu'elle ait le verbe haut. C'est le pain quotidien de notre expérience. Seulement on n'a pas l'habitude d'attacher une valeur scientifique à ces jugements. En fouillant bien, on pourrait, du moins en théorie, extraire le social et l'éliminer ; c'est une opération très difficile. Certaines personnes ont des voix agréables, mais c'est la société qui les a rendues telles. On pourrait essayer de reconstituer ce qu'elles auraient donné sans cela. Cette qualité centrale, première, de la voix, a presque toujours une valeur symbolique. D'ailleurs ces symbolismes inconscients ne sont pas limités à la voix. Un froncement de sourcil est un symbole d'attitude. Étendre les bras, c'est manifester à notre entourage le symbole d'un changement d'attitude. De même, la voix est en grande partie la symbolisation de l'attitude générale.

Une voix peut connaître bien des déboires ; elle peut perdre sa « forme prédestinée ». Malgré cela, elle reste à découvrir. Ces facteurs de destruction se rencontrent dans toutes les formes du comportement humain, et il faut en tenir compte, comme toujours en matière de comportement. La structure vocale originelle n'apparaît pas du premier coup ; il faut la mettre au jour en faisant éclater les structures sociales et individuelles qui la recouvrent.

Quel est le second niveau de parole ? Ce que nous appelons la voix, c'est la voix proprement dite, plus d'innombrables variations du comportement qui s'entremêlent à la voix et lui donnent sa qualité dynamique. Le second niveau, c'est la dynamique vocale. Deux sujets peuvent avoir deux qualités de voix très analogues et ne pas avoir du tout la même « voix », au sens où nous l'entendons d'ordinaire. C'est qu'on ne fait pas la différence entre la voix et la dynamique vocale. L'un des aspects les plus importants de cette dynamique, c'est *l'intonation*, domaine où le linguiste et le psychologue ont beaucoup à faire ¹.

Le phénomène n'est pas simple. Il existe sur trois niveaux, qui se combinent pour former cette unité de modèle de comportement qu'on appellera l'« intonation individuelle ». Tout d'abord, il y a un élément social très important dans l'intonation, qu'il faut distinguer des variantes individuelles ; de surcroît, cet élément social est double. Certaines intonations sont fixées par le langage : si je dis par exemple : « Est-ce qu'il vient ? », ma voix monte sur le dernier mot. Aucune raison naturelle ne justifie la montée de la voix. On supposerait volontiers que cette habitude est naturelle, mais il suffit de comparer la dynamique d'un certain

¹ L'intonation est à proprement parler l'ensemble des lignes mélodiques que le locuteur utilise pour exprimer les diverses nuances du langage. Elle est, en anglais, à la fois très simple et très contraignante, dans la mesure où elle « donne un sens » à la phrase. Elle peut être ascendante, descendante, ou brisée, mais toujours glissée, et elle consiste en une suite de notes de hauteur différentes axées sur les accents d'intensité de la phrase. Il semble qu'elle obéisse à des lois précises, qu'on a essayé de codifier. Mais elle varie selon les contrées, et aussi selon les individus. (N. d. T.)

nombre de langues pour se convaincre qu'il n'en est rien. L'interrogation peut s'exprimer autrement : particules interrogatives, ou formes grammaticales spécifiques. La langue anglaise exige qu'on fasse monter la voix dans certains types de phrases interrogatives ; cette montée n'est donc pas réellement une manifestation individuelle, quoi qu'on pense.

Allons plus loin. Il existe un second niveau social dans l'intonation : la modulation vocale, en dehors de toute loi linguistique. Il est de règle que, dans une société donnée, la tessiture vocale se cantonne dans certaines limites. La société nous demande de nous limiter à une certaine gamme d'intonations et à certaines cadences précises, c'est-à-dire d'adopter certaines lignes mélodiques qui lui sont propres. Comparez le langage d'un provincial cultivé d'Angleterre et celui d'un fermier du Kentucky : l'intonation est nettement différente, même s'ils parlent sensiblement le même langage. Ni l'un ni l'autre n'osent se départir de leur modèle d'intonation respectif. Et pourtant il n'est pas deux individus qui aient la même intonation. Quand il n'est pas « de chez nous », l'individu représente à nos yeux un type social. L'Américain du Sud, celui de la Nouvelle Angleterre, celui du Middle West ont chacun leur intonation. Mais s'il appartient à notre propre milieu et s'il l'exprime fidèlement, alors c'est à l'individu en tant que tel que nous nous intéressons. Si des gens partagent les mêmes habitudes sociales, nous nous intéressons aux légères différences d'intonation qu'ils manifestent, parce que nous en savons assez sur le fond social qu'ils possèdent en commun pour évaluer ces menues différences. Il ne faut pas juger quelqu'un sur son intonation sans tenir compte de l'intonation de la communauté à laquelle il appartient, ou de celle qu'il a héritée d'une langue étrangère. On ne connaît pas la parole d'un individu tant qu'on n'a pas situé son arrière-plan social. 'Si un Japonais parle d'un ton monocorde, il ne faut pas en conclure qu'il illustre le même type de personnalité qu'un de nos compatriotes parce que l'intonation est la même. A entendre la richesse mélodique du parler d'un Italien, nous risquons de conclure qu'il a un caractère passionné ou original. Pourtant, nous n'en savons rien tant que nous ne connaissons pas la façon dont parlent les Italiens et ce que la société italienne autorise en matière de mélodie vocale. Ainsi, sur le plan individuel, une grande courbe mélodique peut n'exprimer que peu de choses objectivement.

L'intonation n'est qu'un aspect de la dynamique vocale. Le *rythme* joue aussi un rôle. Ici encore il faut distinguer plusieurs niveaux. Les rythmes premiers sont ceux de la langue maternelle ; ils ne sont pas le fait de l'individu. L'anglais a ses lois rythmiques. Les temps forts et les temps faibles sont très marqués. Ce n'est pas que les Anglais aient le verbe énergique ; la langue est ainsi faite que l'Anglais doit obéir à son rythme et accentuer certaines syllabes de certains mots au détriment des autres. Ce n'est pas le fait de toutes les langues. Si un Français accentuait ses mots à l'anglaise, on aurait lieu de penser qu'il est de tempérament nerveux. D'autre part, certains rythmes sont le fait des habitudes sociales de certains groupes et n'ont rien à voir avec les rythmes premiers de la langue. Certains groupes sociaux défendent, chez nous, d'accentuer fortement les syllabes ; d'autres le permettent ou l'exigent. La bonne société manifeste beaucoup moins de latitude dans le domaine de l'accentuation et de l'intonation que le public des manifestations sportives. Il y a donc deux sortes de rythmes à dominante sociale : les rythmes du langage et les rythmes d'expression sociale. Et, une fois de plus, il existe des facteurs rythmiques individuels. Certains anglosaxons ont un rythme plus nerveux, ou bien accentuent plus énergiquement, allongent davantage les voyelles, abrègent les voyelles inaccentuées avec plus de liberté. Les variations individuelles s'ajoutent donc aux variations dictées par la société.

Il existe d'autres facteurs dynamiques que l'intonation et le rythme. Par exemple, le débit de la parole. Beaucoup parlent par saccades, en entrecoupant franchement les groupes de mots ; d'autres parlent à jet continu, même s'ils n'ont rien à dire. Ils ne s'agit pas pour les derniers de trouver les mots nécessaires ; c'est une question de continuité d'expression linguistique. Il est des débits et des vitesses individuelles, des débits et des vitesses sociales. Nous sommes lents ou rapides par rapport à des normes sociales. Ici encore, on ne peut interpréter l'habitude individuelle qu'en fonction des normes sociales en vigueur.

En résumé, le second niveau de conduite du langage comprend plusieurs facteurs : intonation, rythme, débit, vitesse, qu'il faut envisager sur deux plans : l'individuel et le social. Le niveau social à son tour se subdivise en deux : le niveau du modèle social qu'est le langage et le niveau des habitudes extra-linguistiques qui sont celles de la parole d'un groupe.

Le troisième niveau de parole, c'est la prononciation. Ici encore les gens parlent de « voix », alors qu'il s'agit de prononciation individuelle. Qu'un sujet ait une façon à lui de prononcer certaines consonnes et certaines voyelles (timbre particulier, par exemple) et nous incrimons sa voix, peut-être à tort. Dans la prononciation il y a du social et de l'individuel. La société décrète que nous devons prononcer certains phonèmes (*selected consonants and vowels*) qui sont pour ainsi dire l'ossature d'un langage donné. Peu de latitude nous est laissée. On sait que les étrangers qui apprennent l'anglais n'assimilent pas du premier coup les sons particuliers à cette langue. Ils utilisent les sons les plus voisins que leur fournit la leur. Il ne faudrait pas tirer de ces fautes de prononciation des conclusions erronées sur leur personne. Cependant, il existe aussi des variantes phonétiques individuelles dont l'importance est capitale et qui sont souvent révélatrices de la personnalité.

L'un des chapitres les plus intéressants de la conduite du langage (chapitre qui reste d'ailleurs à écrire) est celui du caractère exclusivement symbolique des sons, abstraction faite du sens des mots où ils apparaissent. Linguistiquement, les sons n'ont aucun sens ; pourtant, si on les analyse selon la psychologie, on constate qu'il existe un rapport subtil, mais fugitif, entre la « vraie » valeur des mots et la valeur symbolique inconsciente des sons que prononcent les différents locuteurs. Les poètes le savent intuitivement ; ce que les poètes font consciemment en utilisant les ressources de leur art, nous le faisons inconsciemment à tous les instants sur une échelle plus modeste, mais plus vaste. On a remarqué, par exemple, qu'il y a une façon d'exprimer les formes diminutives de la prononciation. En parlant à un enfant, on change inconsciemment de « niveau de prononciation ». Le mot « *tiny* » (*tout* petit) devient « *teeny* »¹. Aucune règle grammaticale ne justifie ce changement vocalique, mais le mot « *teeny* » paraît avoir un caractère symbolique plus prononcé que « *tiny* » et le symbolisme phonétique nous explique pourquoi. Lorsqu'on prononce le [i] de « *teeny* », il y a très peu d'espace entre la langue et la voûte du palais ; dans le [ai] de « *tiny* », l'espace est très grand au contraire. En d'autres termes, cette fermeture correspond à un geste que l'on ferait pour concrétiser la notion, ou plutôt le sentiment, de petitesse. Cet exemple de symbolisme diminutif est frappant parce qu'il a provoqué l'apparition d'un mot entièrement nouveau ; nous pratiquons constamment cette adaptation symbolique, mais moins ouvertement et à notre insu. Certaines personnes mettent dans les sons plus de symbolisme que d'autres. Un sujet

¹ Le mot *teeny* [taini] ---> [ti:ni] est passé dans la langue; il est familier ou dialectal. Un raisonnement analogue, quoique sur un plan différent, peut se faire en français à propos du doublet (« fainéant-feignant », que l'on peut expliquer aussi par le symbolisme inconscient (N. d. T.).

peut zézayer, par exemple, parce qu'il symbolise à son insu certains traits qui le font passer auprès de ses connaissances pour un homme efféminé (« sissy »). Non pas qu'il ne puisse prononcer correctement les s ; son zézayement est dû au fait qu'il doit nécessairement se trahir. Ce n'est pas un défaut de prononciation ; il existe bien un zézayement dû à un tel défaut, mais il est différent du zézayement symbolique. Il existe d'innombrables symbolismes articulatoires inconscients pour lesquels nous n'avons pas de terminologie usuelle. Mais on ne peut pas discuter utilement de ces variantes tant qu'on ne connaît pas la norme sociale de prononciation et la latitude précise qu'elle autorise. Lorsqu'on se rend dans un pays étranger pour consigner des impressions sur l'interprétation des voix et des prononciations, on n'a rien fait tant qu'on ne s'est pas astreint à examiner les normes sociales dont s'écartent les manifestations individuelles. Tel zézayement peut être exigé par la société et n'avoir rien de commun avec le zézayement à fondement psychologique que nous avons donné en exemple. On ne peut dresser aucune échelle absolue où faire entrer la psychologie de la voix, de l'intonation, du rythme, du débit ou de la prononciation des phonèmes sans déterminer au préalable, et dans chaque cas, l'arrière-plan social de la parole. Ce qui compte, c'est toujours l'écart, jamais la conduite objective en tant que telle.

Le quatrième niveau de parole, celui du vocabulaire, est primordial. Nous ne parlons pas tous de la même façon. Il est des mots que nous n'employons jamais. Il est des mots favoris que nous employons sans cesse. Le vocabulaire trahit la personnalité, mais il faut faire la part des normes sociales. Certaines locutions ne sont pas usitées dans certains groupes ; d'autres portent la marque du lieu, du rang ou de la profession. Nous écoutons un sujet qui appartient à un groupe donné et nous sommes intrigués, peut-être séduits, par son vocabulaire. A moins d'être très perspicaces, nous risquons de confondre la personnalité avec la diction usuelle de la société où il vit. La variation individuelle existe, mais ne peut s'évaluer qu'en fonction de la norme sociale. Parfois, nous choisissons les mots parce qu'ils nous plaisent ; ou nous les évitons parce qu'ils nous ennuiant, nous troublent ou nous font peur. Finalement, faire la part du social et de l'individuel dans la *signification des mots* demande beaucoup de subtilité.

Le cinquième et le dernier niveau de parole, c'est le style. On s'imagine trop souvent que le style est chose littéraire. Le style est un usage quotidien de la parole et il trahit à la fois l'individu et la société. Nous avons chacun notre style de conversation et de discours réfléchi. Il n'est jamais arbitraire ou indifférent. L'individu a toujours sa façon à lui de grouper ses mots et ses membres de phrase. Il serait très difficile de séparer le social et l'individuel dans le style, mais c'est théoriquement une chose faisable.

Résumons-nous. Pour cerner une personnalité d'après la parole, nous avons plusieurs données à analyser : la voix ; la dynamique vocale, à laquelle appartiennent intonation, rythme, débit, vitesse ; la prononciation, le vocabulaire et le style. Considérons ces éléments comme autant de niveaux d'expression (*levels on which expressive patterns are built*). On peut se faire une idée de la configuration individuelle (*individual patterning*) de l'expression sur l'un de ces niveaux et en inférer la configuration des autres niveaux. Mais, objectivement, deux niveaux de parole (ou davantage) peuvent offrir soit une parenté d'expression, soit un contraste. Prenons un cas théorique. On sait que certains sujets, défavorisés par la nature ou par l'habitude acquise, élaborent des réactions de compensation. Soit, par exemple, cet homme efféminé qui zézaye ; son articulation efféminée a toutes les chances de subsister, mais d'autres aspects de la parole, y compris la voix, peuvent manifester des formes de compensation. Il affectera un type d'intonation masculin et, surtout, consciemment ou non, il choisira

ses mots de manière à prouver qu'il est un homme. Nous avons là un conflit intéressant, manifesté intégralement par la conduite de langage. Il se passe ici ce qui se passe dans tous les types de comportement. On exprimera à tel niveau ce qu'on ne peut pas exprimer à un autre niveau ; on inhibera à tel niveau ce qu'on ne sait pas inhiber à tel autre niveau. Il en résulte une « dissociation » qui n'est rien autre, en dernière analyse, qu'un écart considérable d'expression entre des modèles à parenté fonctionnelle. Outre les conclusions particulières qu'on peut tirer des phénomènes de la parole à chaque niveau, il y a beaucoup à faire sur la psychologie de la parole à partir de l'ensemble des niveaux. Peut-être certains phénomènes vocaux insaisissables résultent-ils du croisement de divers modèles d'expression. On a parfois l'impression que la voix transmet deux choses, et existe sur deux plans : un plan « inférieur » et un plan « supérieur ».

Il ressort de ce rapide examen qu'en analysant la parole individuelle niveau par niveau et en les replaçant chacun dans sa perspective sociale, nous nous ménageons une aide précieuse pour le travail psychiatrique ¹. En poussant assez loin l'analyse que nous venons d'esquisser, on aboutirait à des conclusions intéressantes au sujet de la personnalité. Spontanément, nous accordons une importance considérable à la voix et à la conduite de parole transmise par la voix. En général nous n'avons pas grand-chose à dire : « Cette voix me plaît » ou encore « je n'aime pas sa façon de parler ». Il est difficile d'analyser la parole individuelle, en partie à cause de son caractère évanescent et surtout parce qu'on a beaucoup de mal à délimiter ses composantes sociales.

¹ Voir la note de Sapir sur l'emploi qu'il fait des termes *psychiatrique* et *psychiatrie*, dans *Psychiatrie, culture et salaire minimum*, tome I, p. 114, note 2. (N. d. T.).

deuxième *section*

culture et personnalité

[Retour à la table des matières](#)

La personnalité ¹

[Retour à la table des matières](#)

Le mot de « personnalité » désigne ordinairement trop de choses pour entrer utilement dans une discussion scientifique, à moins qu'on ne dise clairement ce qu'il recouvre dans un contexte donné. Parmi les significations usuelles, il y en a cinq qu'on peut isoler avec fruit : ce sont celles qu'utilisent respectivement la philosophie, la physiologie, la psycho-physiologie, la sociologie et la psychiatrie. Du point de vue philosophique, la personnalité est la conscience subjective d'un moi qui ne se confond pas avec les autres objets observables. Physiologiquement, c'est l'organisme de l'individu vu sous l'angle des conduites distinctives qui le différencient des autres organismes humains. Du point de vue de la psycho-physiologie descriptive, on dira que la personnalité est l'être humain en tant que totalité instantanée de réactions physiologiques et psychologiques, entre lesquelles on ne cherche d'ailleurs aucune ligne de partage. Sociologiquement, le mot a surtout une résonance symbolique : la totalité des conduites qui donnent un sens à l'individu en société et le distinguent des autres membres de la communauté, dont chacun incarne, sous forme d'une configuration unique, d'innombrables modèles culturels. Pour le psychiatre, la personnalité est l'individu isolé de l'ensemble psychophysiologique et considéré comme un système réactionnel stable. La philosophie traite la personnalité comme un point fixe de l'expérience ; la physiologie et la psychophysiologie comme un système réactionnel aux possibilités indéfinies, tout en posant entre les états une relation de continuité et non pas d'identité. La sociologie considère la personnalité comme une accumulation progressive, et la psychiatrie comme un système invariable de réactions. Les quatre premières définitions n'ajoutent rien de nouveau à des concepts comme « moi », « organisme », « rôle individuel » et « rôle social ». La plus difficile à comprendre, mais la plus importante, est la définition psychiatrique : la personnalité est stable et typologiquement définie pour longtemps, sinon pour toute la vie. Le psychiatre ne nie pas que l'enfant en révolte contre son père et l'adulte qui, plus tard, professe des opinions subversives, sont deux personnes différentes ; mais il note avec intérêt qu'il peut dégager de la somme des conduites adultes et infantiles le même arrière-plan de réactions physiques et psychiques. Il fonde la stabilité de la personnalité sur un système complexe d'équivalences de conduites : concepts de sublimation, de transfert affectif, de rationalisation, de libido et de relations du moi. On ne sait pas encore à quel stade de l'histoire de l'organisme humain il est bon de considérer la personnalité comme un système accompli, à partir duquel on peut négliger les accidents ultérieurs de l'évolution psychophysiologique. Il est impossible de dire jusqu'à quel stade de la vie on peut faire remonter le concept de système invariable sans provoquer un conflit bouleversant avec l'inconstance manifeste et apparemment illimitée des conduites

¹ Publié pour la première fois in *Encyclopaedia of Social Sciences*, MacMillan, N. Y., 1934. Édition Mandelbaum, pp. 560-563.

individuelles. Si cette conception de la personnalité doit survivre, il lui faut combattre efficacement cette notion de croissance additive vers laquelle notre intelligence pratique doit essentiellement se porter. Le concept de personnalité tel que l'entend le psychiatre recouvre le système réactionnel propre à l'enfant encore épargné par la culture, ensemble de tendances réactionnelles voulues par l'hérédité et par les situations pré et post-natales où il est jeté, jusqu'au moment où les modèles culturels modifient perpétuellement la conduite. La personnalité est un système de modèles réactionnels en germe, et de tendances envers des modèles, qui prennent forme peu après la naissance, ou bien au cours de la deuxième ou de la troisième année. Étant donné qu'on ne sait pas bien si les modèles se modifient ou non au cours de l'existence individuelle ou phylogénique, il serait aventureux de vouloir à tout prix situer le moment où la personnalité se fixe.

La genèse de la personnalité dépend étroitement de la constitution anatomique et physiologique de l'individu, mais celle-ci n'explique pas tout. Les facteurs de transformation qu'on peut classer grossièrement dans la catégorie des influences psycho-sociales de l'enfance sont au moins aussi importantes que les facteurs biologiques congénitaux. Il n'est pas question, étant donné l'état de nos connaissances, d'évaluer l'importance relative de ces deux catégories d'influences. On n'a aucun moyen de les isoler, et il est raisonnable de dire que, du point de vue génétique, le moindre aspect de la personnalité résulte d'une longue et subtile interaction entre les deux.

A coup sûr, la taille, la carrure, le physique en général, influent sur la personnalité. Il convient toutefois de remarquer que l'importance du physique est double. Il peut être lié organiquement à des tendances ou à des traits psychologiques ; il peut aussi servir consciemment ou non de mesure symbolique aux relations qu'entretient l'individu avec autrui, et il appartient alors de plein droit au domaine social. Exemples de détermination physique du premier genre : la relation que Kretschmer a cru discerner entre le type trapu, appelé « psychique », et la personnalité cyclothymique qui, sous sa forme psychotique, se manifeste par la démence maniaco-dépressive ; inversement, les types asthénique et athlétique seraient liés à la personnalité schizothymique qui, sous le coup d'un conflit ou d'un traumatisme, peut dégénérer en schizophrénie. Exemple de détermination du second genre, mis en lumière par Alfred Adler et son école : le sentiment d'infériorité que nourrissent en secret les gens de très petite taille et leur effort incessant pour vaincre ce sentiment en développant des facultés compensatoires comme l'intelligence et la perspicacité, capables de donner au moi une satisfaction seconde que refuse le sentiment d'infériorité physique. Ces deux théories sur la genèse de la personnalité ont sans doute un grand fond de vérité, mais on en a fait trop grand cas.

Les hypothèses les plus fructueuses et les plus savantes émises jusqu'ici sont celles de Freud et de son école ; d'après les psychanalystes, la personnalité comporte trois régions : le ça, entité première, héritage de pulsions ou désirs ; le moi, qui se développerait sur le ça, au fur et à mesure que s'élabore la conscience du réel ; le surmoi, ensemble de forces favorisées par la société qui empêchent l'individu de satisfaire directement les désirs du ça. L'interaction de ces zones de la personnalité, principalement déterminée par le jeu des relations familiales auxquelles le sujet a dû s'adapter dans ses premières années, donne naissance à d'innombrables types de personnalité. Les psychanalystes n'ont pas élaboré de typologie systématique ; ils se sont contenté d'émettre des hypothèses particulièrement fondées sur la clinique. L'école freudienne a fourni nombre d'éléments intéressants et a mis au jour les mécanismes fondamentaux de la personnalité. Il est indéniable qu'une affection immodérée pour la mère ou une

jalousie féroce envers un frère aîné ou un frère cadet peuvent marquer la personnalité pour la vie entière.

On a tenté de faire des typologies fondées tantôt sur des facteurs innés, tantôt sur des critères de l'expérience. La plus remarquable est sans doute celle de Jung. C'est lui qui a opposé introvertis et extrovertis : les premiers aiment à se couper du réel pour trouver, à l'intérieur d'eux-mêmes, leur sens des valeurs et leur identification personnelle ; les seconds mesurent l'expérience en fonction de ce que l'entourage immédiat leur propose. Cette opposition, certes, correspond à une réalité profonde ; mais malheureusement de nombreux psychologues superficiels ont tenté d'interpréter la pensée de Jung à l'aide de critères inconsistants. En outre, Jung divise la personnalité en quatre types fonctionnels : intellectuel, affectif, sensitif et intuitif ; les deux premiers sont « rationnels », les deux autres « irrationnels ». Il vaudrait mieux dire « organisés » et « inorganisés », ce serait moins trompeur. Cette classification fonctionnelle, selon Jung, recoupe la dichotomie introverti-extroverti. La valeur et le champ de ces concepts demandent à être analysés précisément et ce n'est pas chose facile¹. Il y a beaucoup à retenir dans cette classification de la personnalité, et on peut espérer la concilier avec les théories dynamiques de Freud et d'Adler.

Ce qu'il faut faire, à l'heure actuelle, c'est surtout analyser et comparer de très près les images de la personnalité individuelle. Il existe une relation primordiale entre la culture et la personnalité. D'une part, il est indiscutable que les différents types de personnalité influencent profondément la pensée et l'action de toute la communauté. En outre, alors que les anthropologues et les sociologues ne pensent pas que les formes d'interaction sociale façonnent les différents types de personnalité, certaines formes de conduites sociales, même si l'individu s'y adapte plus ou moins, se fixent de préférence sur certains types de personnalité précis. Les modèles agressifs de la vie militaire, par exemple, ne conviennent pas à toutes les personnalités ; les subtilités de la littérature ou de la science ne sont pas à la portée de n'importe quelle personnalité. Si les sciences humaines n'ont pas réussi à rattacher les modèles culturels à des modèles de personnalité en germe, c'est que les phénomènes sociaux sont complexes et l'étude des relations entre l'individu et la société encore balbutiante. Mais on prend conscience de plus en plus que l'étude approfondie de la personnalité est primordiale pour le sociologue.

L'influence de la société sur la personnalité doit finir par marquer petit à petit la psychologie des cultures. Ainsi la culture Eskimo, contrairement à la plupart des cultures indiennes du nord de l'Amérique, est extrovertie ; la culture hindoue correspond en gros à la personnalité de l'introverti intellectuel ; celle des États-Unis est franchement extrovertie, et favorise l'intellect et l'intuition au détriment de l'affectivité ; enfin les cultures latines sont davantage axées sur les sens que celles de l'Europe septentrionale. Les sociologues n'apprécient guère cette façon d'appliquer à la culture les classifications psychologiques, mais il faudra nécessairement en passer par là.

¹ Cf. sur ce point l'article sur les « types psychologiques » de Jung, tome I, pp. 133-136. (N. d. T.).

Émergence du concept de personnalité ¹

[Retour à la table des matières](#)

L'intérêt naturel que nous portons à la conduite humaine paraît sans cesse osciller entre ce qui revient à la culture du groupe et ce qui revient à l'organisation psychique de l'individu. Ce n'est pas la matière qui diffère, c'est simplement le point de référence. Quand il s'agit d'une conduite familière tenue par des personnes familières, notre intérêt prend l'individu pour point de référence. Quand la conduite n'est pas familière (faire marcher une dynamo, par exemple) ou quand ceux qui la tiennent n'entrent pas d'emblée dans le cadre des habitudes sociales (un mandarin chinois en visite, par exemple), nous formulons notre intérêt plus volontiers en fonction de la culture qu'en fonction de la personne. Quand je vois mon fils jouer aux billes, je ne cherche pas à pénétrer l'esprit du jeu. C'est au dossier de la personnalité de l'enfant que seront versées mes observations ; est-il timide ou audacieux, se noie-t-il dans un verre d'eau, est-il bon ou mauvais joueur ? Le jeu de billes n'est que prétexte à faire valoir des faits et des théories concernant un psychisme individuel. Mais quand je regarde un O. S. graisser une dynamo, ou bien un mandarin s'asseoir à la table de l'université où il est reçu *honoris causa*, j'adopte automatiquement le point de vue de l'ethnographe en campagne et j'obtiens vraisemblablement des faits ou des théories sur des modèles culturels : entretien d'une dynamo ou mœurs chinoises.

Généralement, les choses ne sont pas si nettes. Notre intérêt est à la fois culturel et personnel. On ne le sent pas changer de cap. En outre, cette confusion est le lot de la jeune expérience ; l'enfance interprète la personnalité comme institution et prend pour modèle culturel le simple souvenir d'une action dont elle a été le témoin. L'expérience adulte, il est vrai, sait parfois par intuition comment formuler une conduite, selon la culture ou selon la personne : « Ça, c'est bien lui », ou « ceci n'est rien ; il ne faut pas en exagérer l'importance. Tous les Chinois font sans doute la même chose dans ces circonstances-là » : on tempère les interprétations. Certes, la confusion ne vient pas seulement d'un mélange de direction, mais également d'une transposition ou d'une inversion véritable. Une variation foncièrement individuelle peut passer pour une donnée culturelle. C'est ce qui arrive lorsque nous apprenons une langue étrangère auprès d'une seule personne sans pouvoir faire la part de la langue et celle de la parole. Plus souvent, le modèle culturel, alors qu'il ressort bien dans l'expérience, s'arro-

¹ Publié pour la première fois dans *Journal of Social Psychology*, 5, 1934. Édition Mandelbaum, pp. 590-597.

ge une signification beaucoup trop intime. Le charme et le pittoresque sont particulièrement périlleux ; ils ont tendance à devenir plus culturels que personnels, et tirent leur relief contextuel de l'impuissance que manifeste l'observateur à refouler l'interprétation purement personnelle.

Quelle est la genèse de cette dualité ? Pourquoi faut-il découvrir le contraste (réel ou non) entre la culture et la personnalité ou, pour être plus exact, entre un segment de conduite compris comme modèle culturel et un segment de conduite qui apparaît comme élément d'interprétation de la personne ? Pourquoi ne gardons-nous pas cette vision indifférenciée de l'enfance ? C'est probablement que la dualité est nécessaire à la préservation psychique de l'individu, plongé dans un milieu que l'expérience rend de plus en plus complexe et inassimilable directement. L'intérêt que font naître les mots de culture et de personnalité permet un développement intelligent et utile parce qu'ils sont chacun fondés sur un mode de participation entre l'observateur et la vie qui l'entoure. L'observateur peut dramatiser les conduites qu'il enregistre en fonction d'un ensemble de valeurs, d'une conscience qui dépasse le moi et à laquelle il doit se conformer, sur le mode réel ou imaginaire, s'il veut garder sa place dans le monde de l'autorité ou de la nécessité sociale impersonnelle. Il peut également, par une démarche inverse, saisir la conduite comme expression du moi, comme garantie de la réalité de la conscience individuelle en butte à la foule des déterminations sociales où elle baigne. Les observations issues de la participation du premier genre constituent notre savoir sur la culture. Celles qui sont issues de la participation du second genre constituent notre savoir sur la personnalité. Elles sont aussi objectives ou subjectives l'une que l'autre, car elles sont toutes deux des modes de projection d'expériences personnelles sur l'analyse des phénomènes sociaux. On peut réinterpréter la culture selon la psychanalyse ; ce serait le visage faussement impersonnel des valeurs et des définitions que l'enfant assimile sous la férule du père, de la mère, ou d'autres médiatisations du surmoi. L'enfant n'a pas conscience de contribuer à la culture par le truchement de son interaction personnelle ; il est le consignataire passif de valeurs qui lui échappent entièrement, et dont la nécessité et l'excellence ne lui paraissent pas devoir être mises en question. D'où l'on pourrait conclure que les premières formes de l'expérience ressemblent davantage à ce qu'on rationalise par la suite sous le nom de « culture », qu'à l'entité « personnalité » extraite par le psychologue. Nous mettons tous fin à l'enchantement de l'enfance le jour où nous renversons l'image de nos père et mère et où le rapport institutionnel devient rapport personnel. La découverte du monde de la personnalité est apparemment fonction de l'aptitude dont fait preuve l'individu à prendre conscience de sa rébellion et à la valoriser. On montrerait, je pense, que les esprits conservateurs ont du mal à prendre au sérieux l'analyse de conduite à caractère personnel, tandis que les intellectuels de gauche refusent l'analyse culturelle.

On peut se demander si une dichotomie fondée sur le point de vue de l'observateur constitue une bonne voie d'accès à l'étude de conduite sociale. Les motivations qui déterminent le choix du point de vue sont inconscientes, mais simples, comme toutes les motivations profondes. L'étude de la culture en tant que telle - on peut l'appeler sociologie ou anthropologie - est secrètement motivée par le désir de se dissoudre dans l'intégrité rassurante des modèles de comportement déterminés par l'histoire. L'étude de la personnalité, au contraire - on peut l'appeler indifféremment « psychologie sociale » ou « Psychiatrie » -, est motivée par le besoin pressant que ressent le moi de s'affirmer positivement. Les disciplines culturelles et les disciplines psychologiques veillent toutes deux soigneusement à préserver l'objectivité de leur idéal ; en fait, on constate très vite que ni le modèle culturel, ni la personnalité en tant

que tels, arraches qu'ils sont à la réalité de l'expérience, ne peuvent en fin de compte échapper au subjectivisme subtil qui empoisonne secrètement les définitions même de ces disciplines. En tant que disciplines préliminaires, chargées d'accumuler et de passer les faits au crible de l'esprit critique, de poser des problèmes importants de conduite humaine, elles sont irremplaçables. Mais tôt ou tard il faut que leur obscur désaccord de principe laisse place à une objectivité qui le surmonte. Cette objectivité ne sera pas formelle et neutre ; elle devra tenter l'impossible pour replacer dans le contexte vivant et premier de leur existence tous les modèles culturels, et pour restituer toutes les données génétiques de la personnalité à leur matrice sociale. Tout cela n'est pas simple. La psychologie sociale où doivent se fondre les disciplines conventionnelles de la culture et de la psychologie entretient des rapports avec ces domaines paradigmatiques, comme l'étude de la langue parlée entretient des rapports avec la grammaire. La grammaire est l'une des disciplines culturelles les plus exactes, les plus rigoureuses et les plus complètes ; mais si l'on veut faire appel à la grammaire pour éclairer la conduite, alors ses définitions, ses significations et ses classifications doivent pouvoir être reformulées dans le cadre d'une psychologie sociale qui est de loin la meilleure chose qu'on puisse trouver dans ce domaine. Ce qui est vrai de la grammaire l'est aussi de l'organisation sociale, de la religion, de l'art, de la mythologie, de la technologie, et de tout segment ou groupe de segments que, par tradition ou commodité, nous extrayons des contextes de conduites humaines.

Que nous ignorions systématiquement l'individu et les interrelations qu'il entretient avec autrui, notre compréhension de la culture n'en souffre guère. L'analyse culturelle, telle qu'elle est pratiquée, ne constitue nullement une étude de la conduite ; c'est une description méthodique qui se défend d'évaluer, ou qui évalue implicitement une conduite à définir ultérieurement, mais laissée généralement dans le vague, peut-être par la force des choses. La « culture » de l'anthropologue est la somme arithmétique des modèles de comportement les plus frappants ou les plus pittoresques qu'il a pu extraire personnellement de ses propres carnets ou qu'il s'est fait extraire oralement par ses informateurs. Cette « culture », généralement construite sur des données qu'on connaît mal, a presque nécessairement je ne sais quel pittoresque qui fait croire (à tort, si l'on s'en tient à la rigueur du fait psychologique) à une vitalité interne. Les cultures si bien décrites de nos monographies ethnologiques et sociologiques n'ont pas, ne peuvent pas avoir, l'objectivité à laquelle elles prétendent. Quelle que soit leur précision, la façon dont on les fait entrer dans des structures ne peut être que fallacieuse et artificielle. On n'y peut rien tant que nous nous en tenons aux méthodes avalisées par l'ethnologie orthodoxe. Essayez d'appliquer les conclusions d'une monographie à un individu précis de la communauté en question : chaque énoncé pris séparément manifeste, dans le meilleur des cas, quelque vérité ; mais le complexe de modèles qu'on nous offre ne saurait sans absurdité passer pour un ensemble significatif d'expériences, réelles ou virtuelles, chez la personne que nous avons prise pour exemple. Les cultures ne sont généralement que des ensembles de modèles de pensée ou d'action, extraites du contexte où ils ont été observés ; ils possèdent autant de significations qu'il y a d'individus dans le groupe ; enfin, s'ils doivent s'articuler en structures psychiques (tant au niveau de l'individu que du groupuscule, ou du groupe *stricto sensu*), c'est au prix d'une mise en relations très complexe (évaluation, apparentements et incompatibilités, priorités, virtualités) qui ne saurait être élaborée à partir des données de l'enquête proprement dite.

Plus on essaie de comprendre une culture, plus on y décèle les traits particuliers de l'organisation de la personnalité. D'abord les modèles se présentent selon une distribution pure-

ment formelle et logique. A mieux y regarder, on s'aperçoit qu'une chaîne de symboles relie des modèles ou des fragments de modèles avec d'autres modèles dont l'aspect formel est entièrement différent. Derrière les formes schématiques de la culture se cache un réseau secret de relations ; celles-ci dessinent des formes entièrement nouvelles qu'on serait en peine de découvrir dans la table des matières. Ainsi, un geste, un mot, une généalogie, une croyance religieuse peuvent s'unir impromptu pour donner un symbolisme de statut. Si l'étude de la culture consistait simplement à aligner et à décrire de façon exhaustive l'infinité des modèles de comportement faussement indépendants qui sont légués de génération en génération par des processus sociaux, il n'y aurait pas lieu de proposer une nouvelle méthode d'enquête. Les difficultés ne surgissent qu'à l'instant où l'on mobilise ex *abrupto* les énoncés de l'anthropologie culturelle pour élucider les conduites. Cela fait, on se fie les mains ; la conduite n'est pas une reconstitution synthétique de modèles élémentaires dont chacun serait une entité analysable présentant une continuité historique et une répartition géographique ; c'est au contraire le creuset originel d'où l'on a extrait ces modèles. Par conséquent, si l'on peut parler de croissance culturelle, ce n'est pas à la façon d'une histoire reconstituée à partir de l'histoire composite des modèles pris séparément, mais bel et bien à la façon de l'évolution d'une personnalité. Cette « culture » complète, virtuelle, qu'analyse l'ethnologue, est le rendez-vous de systèmes d'actions et de systèmes d'idées qui débordent mollement les uns sur les autres ; par une sorte de réflexe verbal, on arrive à leur donner l'apparence d'un système de comportement fermé. Or, il y a une chose à ne pas oublier : ce système fonctionne seulement (si tant est qu'il ait une fonction) dans la mesure où fonctionnent et réagissent les uns sur les autres les systèmes d'action et d'idées qui ont crû dans l'esprit de certaines personnes précises. On a beau dire, la culture n'est pas impersonnelle ; de vastes domaines, au lieu d'être « véhiculés » par le groupe ou la communauté, sont l'apanage exclusif de certains individus-clés, et ceux-ci, par la force des choses, leur donnent un cachet tout personnel. S'ils viennent à disparaître, la culture perd sa rigidité, son objectivité ; elle se dégonfle à l'instant, et l'on voit bien vite ce qu'elle est : une fiction conceptuelle commode.

Une fois que l'anthropologue culturel a accompli les recherches préliminaires indispensables qui l'ont mené aux formes déclarées de la culture, une fois qu'elles lui ont fourni l'objectivité de référence en lui livrant le secret de leurs formes, de leurs séquences temporelles et de leur répartition géographique, alors commence pour lui la tâche la plus ardue et la plus importante : interpréter la culture qu'il a obtenue par analyse, en fonction de la compréhension de personnalités réelles de qui il tient précisément ses renseignements. En changeant d'informateur, il change nécessairement de culture. L'anthropologue culturel n'a aucune raison d'avoir peur du concept de personnalité ; mais il ne faut pas (péché de jeunesse) en faire une entité mystérieuse qui se dresse contre la culture ici et maintenant ; il s'agit bien plutôt d'un *profil* d'expérience qui tend toujours à former une unité psychologique significative et qui, en se hérissant de symboles, crée en définitive ce microcosme culturel dont la « culture » officielle n'est guère qu'un agrandissement métaphorique et mécanique. Adapter au problème de la culture le point de vue qui appartient naturellement à l'étude de la genèse de la personnalité ne va pas sans entraîner une réévaluation des ingrédients culturels.

Beaucoup de problèmes actuellement à l'ordre du jour passent à l'arrière-plan tandis que des modèles de comportement dont l'évidence et l'universalité ne semblent pas mériter l'attention de l'ethnologue se révèlent tout à coup primordiaux. L'ethnologue se retrouvera un jour en fâcheuse position : ne lui faudra-t-il pas s'enquérir de bien humbles détails et chercher à savoir, par exemple, si le père est pour son fils un guide indulgent ou bien s'il lui serre la

vis, alors qu'il devra négliger la question de l'appartenance de l'enfant au clan du père ! En somme, introduire le point de vue de la personnalité revient à éliminer l'exotique et le bizarre dans les cultures étrangères et à mettre en évidence d'autant plus clairement la large base humaine ou croît toute la culture. Il est un profond lieu commun qui voudrait que toute la culture soit nourrie par les besoins d'une humanité commune ; tous les anthropologues le croient, mais leurs écrits ne le montrent guère.

On trouvera dans le développement de l'enfant une excellente application des remarques qui précèdent. On peut s'étonner que l'ethnologie ait fait si peu de place au problème génétique particulier de l'acquisition de la culture par l'enfant. Dans le langage de l'ethnologie, la dynamique culturelle semble se définir intégralement par le monde de l'adulte, elle se transmet exclusivement par les adultes, de génération à génération, et de groupe à groupe. L'enfant qui, humblement, douloureusement, s'oriente dans l'univers de la société où il est venu, sans normalement sacrifier son statut psychologique immédiat de moi significatif, l'enfant est un laissé pour compte. Cet oubli surprenant est imputable au fait que l'anthropologie s'est laissée induire en erreur par une métaphore aussi commode que dangereuse. Celle-ci voudrait nous faire croire que la culture est une espèce de prêt-à-porter de comportement livré pièce à pièce, mais sans solution de continuité, à la curiosité passive de l'enfant. Je crois que c'est précisément ce prétendu caractère tout-fait de la culture qui nous empêche au premier chef de comprendre ce qu'elle est, ainsi que ses changements, et les rapports qu'ils entretiennent avec la personnalité individuelle. La culture n'est pas le moins du monde un donne. Seule le fait croire une convention verbale de pure politesse. Sitôt que nous nous plaçons du point de vue de l'enfant qui fait l'apprentissage de la culture, du point de vue des définitions et des virtualités de la personnalité qu'il ne faut jamais perdre de vue un seul instant et qui, dès le départ, sont destinés à évaluer, interpréter et modifier tous les modèles culturels, sous-modèles, ou ensembles de modèles auxquels elle sera soumise, alors tout change. La culture n'est plus un donne, mais quelque chose à découvrir progressivement et comme à tâtons. On voit alors immédiatement que des éléments de culture qui sont montés au firmament culturel d'une personne ne se lèveront jamais à l'horizon culturel d'une autre personne. Constatation fondamentale que l'anthropologue ignore régulièrement. L'ethnologue systématique a peut-être de bonnes raisons de négliger ces variations de modèles, mais c'est un oubli inexcusable chez l'anthropologue théorique qui veut installer la culture dans le cadre d'une étude générale de la conduite humaine. En outre, l'enfant charge inconsciemment les divers éléments de culture de significations différentes, selon les conditions biographiques qui accompagnent leur accueil. Il est très important de savoir si un rite religieux lui parvient par l'entremise d'un père autoritaire ou l'indulgence badine de l'oncle maternel. On n'a pas le droit de dire non plus que le mode d'accueil des sollicitations musicales soit indifférent. Le fait que le frère aîné est d'ores et déjà un pianiste admiré dans le petit cercle de famille peut fermer à jamais à l'enfant les portes de l'expression musicale tout entière. Il grandira dans l'incompréhension des valeurs musicales, se persuadera qu'il est né sans don musical et se verra refuser les joies d'un secteur important de la culture de son groupe.

Si nous prenons le point de vue génétique pur, les problèmes de la culture se voient insuffler une vie nouvelle, qui facilite beaucoup leur reformulation. Le symbolisme, la domination et la subordination des modèles, la force relative de l'affectif, la dualité et la transmissibilité, la capacité d'isoler certains modèles en systèmes clos - les problèmes de dynamique se dressent, et ils sont nombreux. On ne peut dans l'abstrait leur apporter de solution. Ils réclament de patientes recherches et les réponses ne seront pas simples, tant s'en faut. Qu'il

nous soit permis d'énoncer le problème suivant, crucial et difficile : étudier soigneusement l'enfant de la naissance jusqu'à l'âge de dix ans, pour déterminer l'ordre dans lequel apparaissent les modèles culturels et les fragments de modèles dans son univers psychique, étudier le rôle joué par ces modèles dans le développement de sa personnalité ; enfin, à l'expiration de cette période de dix années, chercher dans quelle mesure exacte la culture officielle du groupe est douée d'existence à ses yeux. En outre, quel est le degré de systématisation consciente ou inconsciente qu'aura atteint l'enfant dans les modèles et les symboles culturels. Problème difficile, certes, mais non pas impossible. Tôt ou tard, il faudra que les psychologues génétiques s'y attaquent. Je gagerai volontiers que le concept de culture qui émergera alors présentera, malgré sa confusion et son incomplétude, une importance plus grande, plus vitale, plus solide pour la pensée sociologique que les tables des matières, sagement dressées au nom de tel ou tel groupe, que nous avons l'habitude d'appeler des « cultures ».

Sur les rapports entre l'anthropologie culturelle et la psychiatrie ¹

[Retour à la table des matières](#)

Nous nous proposons de montrer qu'il existe, entre les problèmes de l'anthropologie culturelle et ceux de la psychiatrie, des rapports plus étroits qu'on ne veut bien le dire. Toutefois, nous commencerons par montrer que ces deux disciplines du comportement humain paraissent offrir un contenu et des fins diamétralement opposés.

En gros, l'anthropologie culturelle met l'accent sur le groupe et les traditions du groupe aux dépens des fluctuations du comportement individuel. Elle prétend dévoiler les modèles généraux d'action, de pensée ou de sentiment dont le réseau complexe constitue la culture d'une communauté. Qu'il s'agisse en dernier ressort de dégager une chronologie d'institutions caractéristique de l'histoire humaine, de dresser un inventaire universel des modèles et des catégories culturelles ou encore de décrire scrupuleusement le plus grand nombre de cultures possibles pour induire des lois fondamentales de sociologie - voilà sans doute qui influence l'esprit et la méthode des recherches sur la culture. Mais, dans tous les cas, l'analyse s'inspire du même principe. L'individu est un porteur passif de traditions, ou, en termes plus dynamiques, celui qui concrétise, sous mille formes possibles, des idées et des modes de comportement implicitement inhérents aux structures ou aux traditions d'une société donnée. Ce que les individus manifestent de commun à travers leurs relations, tel serait le véritable objet de l'anthropologie culturelle et de la sociologie. Si l'on enregistre comme tel un témoignage individuel (chose très fréquente en ethnographie), cela ne veut pas dire qu'on attache du prix à l'individu, entité adulte et singulière, mais qu'on le prend pour échantillon de la communauté ².

¹ Publié pour la première fois dans *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 27, 1932. Édition Mandelbaum, pp. 509-521.

² Cf. l'article intitulé : « Ce que l'anthropologie culturelle attend du psychiatre », tome I, pp. 105-112. (N. d. T.).

A vrai dire, nos monographies sont truffées d'affirmations qui, malgré leur formulation générale, reposent sur le témoignage d'une poignée d'individus (parfois d'un seul), considérés comme les porte-parole de la communauté. Quand l'anthropologue se renseigne sur les systèmes de parenté, sur les rites, la technologie, l'organisation sociale ou les structures linguistiques, il fait le vœu que son informateur épouse assez étroitement l'intelligence et les intentions de son groupe pour les transmettre fidèlement, et du même coup éliminer de la recherche son propre facteur personnel. Les hommes de terrain qui travaillent sur les coutumes et les croyances indigènes savent plus ou moins les dangers de cette méthode ; on fait généralement en sorte de soumettre à vérification les témoignages individuels. Malheureusement, ce n'est pas toujours possible ; aussi nos monographies offrent-elles pêle-mêle tous les degrés possibles de généralité, souvent même à l'intérieur d'un seul volume. Ainsi le témoignage de n'importe quel Indien Haïda des îles de la Reine Charlotte normalement constitué révélerait que sa tribu est divisée en deux phratries exogames, les Aigles et les Corbeaux. Il n'entre aucun élément personnel dans cette information ; c'est comme si nous disions que les États-Unis sont une république gouvernée par un président. Certes, les renseignements d'ordre social ou politique peuvent prendre un sens différent selon l'idiosyncrasie du témoin ; certes, les individus interrogés peuvent interpréter différemment ces idées-forces, génératrices d'action, et leur conduite s'en ressentir. Mais ceci est une autre histoire. Les structures fondamentales sont généralement claires et impersonnelles. Pourtant, tout n'est pas aussi tranche que l'organisation politique, la terminologie de parenté ou l'habitat. Que penser par exemple de la cosmogonie des Indiens Bella Coola de la Colombie britannique ? Non seulement les cinq mondes-gigognes qu'elle décrit n'ont pas leur pareil parmi les tribus de la côte Nord-Ouest mais l'homme interrogé par Boas est le seul et unique informateur à la rapporter. Est-ce que cette cosmogonie reflète fidèlement les croyances de la tribu ? Est-ce une élucubration personnelle ? L'homme a-t-il brodé sur une tradition plus simple, qui serait le patrimoine de tous les Bella Coola ? Ici l'élément personnel prend une importance gênante. Toutefois l'anthropologue croit (ou veut bien croire) que les atteintes ainsi portées à la sérénité de son jugement sont trop rares pour mettre sa science en péril.

La psychiatrie est un chirurgien de la médecine ; elle prétend diagnostiquer, analyser et, le cas échéant, guérir les troubles du comportement individuel lorsqu'à l'examen clinique le patient manifeste des dispositions très anormales envers son milieu physique et social. Le psychiatre est le spécialiste des maladies « mentales » comme le dermatologue est celui des maladies de peau et le gynécologue, celui des maladies féminines. Mais il y a une différence considérable entre la psychiatrie et les autres spécialités. Celles-ci s'intéressent à un champ anatomique précis, matériel, qu'une exploration méthodique permet de soigner d'une manière toujours plus appropriée et plus efficace ; le champ de la psychiatrie n'a d'autres limites que celles du comportement humain, pris dans son acception la plus large et la moins organique. Par convention, la psychiatrie et la neurologie vont de pair ; les médecins veulent dire par là que les maladies ont toutes, en dernier ressort, une origine organique, et qu'on peut, du moins théoriquement, les circonscrire dans des secteurs plus ou moins précis de l'appareil physiologique. Nul n'ignore au demeurant que le savoir du neurologue est une chose, et que la technique du psychiatre en est une autre. Malgré qu'ils en aient, les psychiatres ont dû se contenter d'une panoplie de syndromes, de quelques jongleries verbales en guise de diagnostic et d'une poignée de recettes thérapeutiques censées résoudre les cas d'espèce. Aussi la psychiatrie perd-elle tout crédit auprès des autres spécialités ; les psychiatres eux-mêmes, importunés par une formation médicale inutilisable, secrètement irrités de ne pouvoir mettre au service de leur thérapeutique l'aspect purement biologique de leur formation, exagèrent

l'importance du biologique pour ne pas se laisser distancer par leurs prestigieux confrères. Enfin les psychiatres honnêtes et intelligents se sont avisés que la psychiatrie n'y était pour rien, et qu'il fallait bel et bien incriminer le rôle que la médecine générale voulait lui assigner.

Ces dissidents (Freud fut le plus grand d'entre eux par l'audace et la richesse de la pensée) ont jeté un regard nouveau sur ce qu'on appelait les maladies nerveuses et les maladies mentales. Ils ont montré qu'elles seraient souvent l'aboutissement logique de systèmes d'idées et de sentiments que l'individu élabore au cours de son expérience. Ces systèmes représenteraient pour l'inconscient la résolution symbolique des difficultés profondes que le malade rencontre en essayant de s'adapter au milieu humain. Autrement dit, ce ne sont pas les organes qui sont morbides ni même leurs fonctions, c'est l'expérience même. On n'explique pas que quelqu'un soit mal embouché en invoquant la perte de quelques dents ou une malformation maxillaire ; on n'explique pas davantage le délire de la persécution et les hallucinations du rang social par une défaillance locale du système nerveux ou par un dérèglement endocrinien. Même les psychiatres de la vieille école ont été ébranlés par les découvertes de Freud et de ses disciples, mais notre propos n'est pas de les examiner, fût-ce brièvement. Ce que nous voulons montrer, c'est que la psychiatrie est en train d'évoluer ; de science médicale qu'elle était, à jamais incapable d'accomplir un seul progrès, elle est devenue une spécialité qui se dit médicale par tradition et par courtoisie, mais qui est obligée d'affronter, *que cela plaise ou non*, les problèmes vitaux de la psychologie et de la sociologie pour autant qu'ils menacent le bonheur et l'équilibre de la personne humaine. Le champ d'action de la psychiatrie n'est donc pas à proprement parler l'organisme humain, mais l'univers plus fluide, plus intelligible aussi, des relations humaines et des idées qu'elles font naître. Les médecins qui croient assister à la résurrection du vieux mythe de l'« âme » montrent le bout de l'oreille ; ils avouent tacitement que l'expérience est la somme arithmétique des processus physiologiques dont chaque individu est le siège. La même naïveté métaphysique fait dire, contre toute raison, qu'une table, un chapeau, une chaise ou une église se définissent clairement par la structure de leurs atomes et de leurs molécules. Si A déteste B, l'aime passionnément, le jalouse, le redoute, ou encore l'aime et le déteste à la fois, cela ne peut venir que des conjonctures de l'expérience. Si nous dégageons petit à petit tout un réseau de relations morbides entre A et B puis, grâce à des extrapolations successives, entre A et B d'une part et le reste de l'humanité d'autre part, nous découvrons des modèles de comportement qui n'en sont pas moins réels ou même tragiques, pour n'être pas imputables à une défaillance et à un dérèglement du système nerveux ou de toute autre fonction organique. Ce qui ne veut pas dire inversement que la défaillance et le dérèglement organiques ne puissent provenir d'un état morbide affectant les rapports humains. Un rictus chronique ne peut-il déformer la bouche, une tumeur secrète troubler nos digestions ? La psychiatrie, nous le voyons bien, est en train de se délester, lentement et péniblement, des superstitions somatiques de la médecine ; elle est sur le point de prendre une revanche en restituant au psychique de vastes domaines que la théorie et la pratique médicales s'étaient réservés. Il faut bien laisser à l'avenir le soin de faire parmi ces interprétations psychologiques la part de la vérité et la part du mythe.

Il y a donc tout heu de penser que, si la problématique de l'anthropologie culturelle et celle de la psychiatrie sont différentes au départ, il leur faut, tôt ou tard, lier leurs destins. Affirmer que la culture est une entité impersonnelle qui transcende l'organique constitue une assez bonne hypothèse de travail ; mais elle risque à la longue de décourager l'étude dynamique de la genèse et de l'évolution des modèles culturels, car on ne peut raisonnablement les

dissocier de ces ensembles intellectuels et affectifs que sont les individus. L'erreur méthodologique commise en dernier ressort par le psychologue est moins évidente que l'erreur homologue de l'ethnographe, mais elle n'en est que plus sournoise et plus menaçante. Les mécanismes inconsciemment élaborés par les névroses et les psychoses ne sont à aucun moment des systèmes clos, enfermés dans les limites biologiques d'un individu. Nous n'allons donc pas d'abord opposer terme à terme modèles sociaux et comportement individuel - normal ou morbide ; nous allons voir au contraire quel sens peut prendre la culture en fonction du comportement individuel, et si l'individu peut être considéré comme le véritable porteur de la culture du groupe. En choisissant d'examiner les problèmes pratiques du comportement et non pas les problèmes tout faits que nous offrent les spécialités classiques, nous débouchons dans le domaine de la psychologie sociale ; elle n'est pas plus sociale qu'individuelle ; elle est, ou devrait être, la science-matrice dont sont issus et les problèmes impersonnels et abstraits que formule l'anthropologue et ces explorations indiscretes dans le vif du comportement humain qui constituent le travail du psychiatre. Soit dit en passant, ce qu'on appelle la psychologie de l'individu n'est qu'un agrégat disparate ou des bribes de physiologie voisinent avec des notes fragmentaires sur des modes de comportement artificiellement élaborés par le psychologue. Cette discipline mort-née est incapable de formuler quoi que ce soit de cohérent ni sur l'individu ni sur la société ; espérons seulement qu'elle finira par déposer son bilan au profit de la physiologie et de la psychologie sociale.

La psychiatrie n'a pas dédaigné l'anthropologie culturelle. Les psychanalystes ont beaucoup fait appel à elle pour étayer la théorie de « l'hérédité des caractères raciaux ». Au cours des névroses et des psychoses, les malades régresseraient, sous l'empire de mécanismes symboliques, vers une mentalité primitive inconnue des esprits normaux aujourd'hui, mais qu'on observerait à l'état pur dans les institutions de certains peuples.

Par des voies mystérieuses qui échappent aux concepts de la biologie ou de la psychologie, les expériences culturelles du primitif seraient léguées à sa postérité sans qu'elle s'en doute. Entre le contenu des rites primitifs, et, d'une façon plus générale, entre les comportements symboliques du primitif d'une part, les rites et le symbolisme apparemment singuliers des individus qui éprouvent des difficultés morbides à s'adapter au milieu social d'autre part, il y aurait des ressemblances extrêmement nombreuses et extrêmement troublantes ; à telle enseigne que les secondes apparaissent comme l'héritage vivant d'archétypes intellectuels et affectifs. Aussi, nous dit-on, il y a intérêt à étudier la culture du primitif ; elle éclaire étonnamment le sens profond des modes de comportement névrotiques, qui sont inexplicables autrement. L'examen clinique des symboles de la névrose nous révèle, camoufle ici à l'extrême, ce qui affleure la surface de la mentalité primitive, encore soumise à un régime archaïque.

Les psychanalystes apprécient l'aide que leur apporte l'anthropologie culturelle mais peu d'anthropologues apprécient en revanche les raisons très particulières qu'ont les psychanalystes d'apprécier leurs résultats. L'anthropologie n'a que faire de l'hypothèse de l'inconscient collectif, et il ne voit pas d'un bon oeil qu'on analyse les conduites primitives dans un sens différent de celui où on analyse les formes modernes de conduites sociales. On n'a pas le droit, pense-t-il, d'analyser les rites, le totémisme ou les systèmes successoraux à partir des symbolismes découverts ou inventés par les psychanalystes, pas plus d'ailleurs que les formes complexes de la conduite sociale d'aujourd'hui. Il penserait plutôt que, si les ressemblances souvent soulignées entre le névrose et le primitif ne sont pas fortuites, ce n'est pas

parce que le névrose est l'héritier d'un atavisme culturel, mais parce que tous les êtres humains, à tous les niveaux de culture, ont une psychologie foncièrement primitive ; on ne voit pas pourquoi un symbolisme inconscient où l'individu trouve une satisfaction substitutive ne se socialiserait pas dans les manifestations de l'activité humaine.

L'assistance que prête l'anthropologie culturelle à la psychiatrie n'est pas aussi mystérieuse, aussi vague, aussi clandestine que le mysticisme psychanalytique voudrait le faire croire. Elle est beaucoup plus simple et beaucoup plus saine ; elle est aussi beaucoup plus près de la surface des choses. A bien y regarder, l'anthropologie culturelle manifeste un scepticisme du meilleur aloi à l'égard du concept de « conduite normale ». Sans nier la tyrannique utilité du normal dans telle ou telle société, elle considère les manifestations extérieures de l'adaptation normale comme des critères excessivement élastiques. Elle doute fort que, dans une société primitive observable, ces critères soient plus proches de ceux qu'on impute à l'homme archaïque, vierge de tout antécédent historique, que chez un Chinois ou un Écossais contemporain.

Dans certains cas, c'est à se demander au contraire si les critères du primitif ne sont pas moins « archaïques ». On pourrait s'amuser à renverser les rôles, et imaginer qu'à la faveur d'une psychanalyse un Indien Pueblo ou un Toda très ritualisé se dépouilleront au point de « régresser » jusqu'à la condition primitive d'un fils de professeur américain, et peut-être jusqu'à celle du professeur lui-même - et ce n'est pas une plaisanterie. Exprimons la querelle entre l'anthropologue et le psychanalyste en termes plus significatifs, et disons que le psychanalyste a confondu deux concepts : l'archaïque au sens psychologique, conceptuel et théorique, et l'archaïque au sens littéral et chronologique. On ne sait pas gré à l'anthropologue de dévoiler l'archaïque au sens psychologique. On lui sait gré de constamment redécouvrir le normal. C'est extrêmement important pour le psychiatre et pour ses semblables : la personnalité n'est pas déterminée par un processus collectif d'adaptation au « normal », mais par la nécessité de s'adapter au plus grand nombre de modèles de pensée et d'action, selon les contingences de la naissance et de la vie.

La culture d'un groupe, si l'on en croit l'anthropologue, n'est autre que l'inventaire de tous les modèles sociaux du comportement ouvertement manifestés par tout ou partie de ses membres. Le lieu de ces processus, dont la somme constitue la culture, n'est pas la communauté théorique qu'on appelle la société ; la « société » est en vérité un vocable culturel que des individus en position de relations réciproques utilisent pour s'expliquer certaines formes de leur propre comportement. Le véritable lieu de la culture, ce sont les interactions individuelles et, sur le plan subjectif, l'univers de significations que chacun peut se construire à la faveur de ses relations avec autrui.

Chaque individu est donc, à la lettre, le représentant d'au Moins une sous-culture, surgen de la culture collective du groupe auquel il appartient. Il représente souvent, sinon régulièrement, plusieurs sous-cultures ; le degré de conformité entre la conduite sociale d'un individu donné et la culture typique ou collective d'un groupe varie énormément.

Il n'existe pas d'exemple de modèle culturel ou d'ensemble de modèles qui renvoie littéralement à la société en tant que telle. Aucune manifestation d'ordre politique, familial, religieux, magique, technique ou esthétique qui soit en prise directe sur la société ou sur un segment mécaniquement ou sociologiquement isolé de la société. Le fait d'être inscrit dans la

mairie d'une grande ville sous tel domicile définit bien peu le citoyen Dupont en fonction des modèles culturels commodément classés sous l'appellation de « municipalité ». Mais la vérité psychologique et proprement culturelle de cette inscription varie énormément. A supposer que le citoyen Dupont paye des impôts sur une maison sise dans l'arrondissement, laissant entendre qu'il l'occupe pour le restant de ses jours ; à supposer en outre qu'il connaisse personnellement certains employés de la mairie, alors sa domiciliation peut aisément devenir symbole de situation dans son univers de significations ; cette situation est du coup aussi clairement définie, sinon aussi importante, que celle du citoyen Dupont père-de-famille ou grand-joueur-de-belote. La domiciliation, en l'occurrence, peut se manifester sous forme de comportements spécifiques et divers. La division administrative et ses fonctions réelles ou supposées peuvent, aux yeux du citoyen Dupont, devenir une réalité objective et impersonnelle au même titre que la pluie et le beau temps.

Mais il existe sûrement un autre Dupont qui est peut-être le voisin du premier ; celui-ci ne se doute même pas que la ville est divisée en arrondissements, qu'il fait automatiquement partie de l'un d'entre eux, et qu'à ce titre il a des droits et des devoirs, qu'il se soucie ou non de les accomplir. L'administration a beau ne faire aucune différence entre les deux citoyens, et on a beau dire que l'arrondissement et les fonctions qui s'y rattachent sont une réalité impersonnelle à laquelle tous les membres d'une société doivent se plier, on voit bien qu'il s'agit d'une clause de style sociologique. Nos deux individus ont une culture fondamentalement différente ; toutes proportions gardées, ils pourraient être respectivement italien et turc. Ces différences culturelles ne sont pas estimées à leur juste importance ; d'abord, dans la vie quotidienne, elles n'ont pas l'occasion de se manifester plus clairement ; ensuite, l'économie des relations interpersonnelles et les ambiguïtés complices de la parole conspirent à remodeler toute conduite observée en fonction des significations individuelles pertinentes. Le concept de culture, entre les mains de l'anthropologue, n'est qu'une fiction statistique ; il est clair que la psychologie sociale et la psychiatrie doivent finalement l'amener à faire de ses vocables un usage plus réfléchi. Ce n'est pas le concept de culture qui induit sournoisement en erreur, mais le secteur métaphysique qu'on lui assigne généralement.

Il est clair que tous les traits culturels n'ont pas la même importance pour le développement de la personnalité, car ils ne sont pas uniformément repartis dans les systèmes d'idées des différents individus. Certains modes de comportement et d'attitudes sont si pénétrants et si contraignants que l'individu le mieux isolé n'a aucun espoir de leur résister. Ainsi, les symboles de l'affection et de la haine ; les harmoniques des vocables chargés d'affectivité ; les implications essentielles et les détails d'ordre économique ; beaucoup de ces modèles sont contraignants pour la plupart des hommes, mais l'intensité de la contrainte n'est pas strictement proportionnelle à leur signification « officielle » (par opposition à la signification intérieure, psychologique). Aussi l'emploi d'une épithète mal sonnante à peu d'importance aux yeux de la loi ; mais elle peut exercer sur la psychologie une fascination, engendrer un défaut, qui dépassent de loin la portée d'un modèle de comportement aussi grave que le détournement de fonds ou telle pensée scientifique. On ne connaît pas parfaitement une culture qu'on étudie sous l'angle de la personnalité tant que les degrés de contrainte attachés à chacun de ses aspects et de ses implications ne sont pas clairement définis. Sans doute, il y a des modèles culturels dont la signification autant que la forme sont universelles, mais il n'est que trop facile de se tromper dans ce domaine et de conclure à des équivalences qui n'existent pas.

D'autres modèles ne sont réels et contraignants que pour certains individus ou certains groupements, tandis qu'ils demeurent lettre morte pour le reste du groupe. Ainsi des idées, des attitudes et des modes de comportement propres à certaines professions. Nous connaissons tous l'existence de ces micro-univers de significations. Le crémier, l'actrice de cinéma, le physicien, le chef politique se sont construits des univers anonymes, incommunicables ou qui, dans le meilleur des cas, se supportent réciproquement. Dans les sociétés aussi complexes que la notre, une mythologie tacite permet d'ignorer la signification personnelle des sous-cultures. Chez un individu, le fond commun des significations et des valeurs reçues se spécialise hautement, se trouve accentué ou contredit par des types d'expérience et des modes de signification qui sont loin d'appartenir à tous les hommes. Si nous comprenons que les participations culturelles spéciales résultent pour une part d'un contact avec des traditions limitées, pour une autre d'une identification avec les groupes imposés par la biologie ou la société (famille, classe d'un lycée, club), alors nous voyons ceci : le lieu (locus) psychologique véritable d'une culture est *l'individu ou une liste nominative d'individus*, et non pas un groupe économique, politique, ou social. « Individu » ne désigne pas simplement ici un organisme biologique qui se conserve grâce au choc physique ou à ses substituts symboliques ; il s'agit de cet univers de formes, de significations et de conduites symboliques qu'un individu tantôt connaît et dirige, tantôt perçoit intuitivement et laisse faire, tantôt ignore et subit.

D'autres modèles culturels n'exercent aucune contrainte, ni générale, ni spéciale. Ce sont des modèles de « marge » ou de « référence » ; ils figurent en bonne place dans l'appareil conceptuel du théoricien mais ne jouent guère de rôle chez l'individu normal. Ainsi, l'analogie linguistique qui crée le pluriel *unicorns* (les licornes) possède une force considérable que le linguiste doit éclaircir¹ ; mais son importance psychologique, qui ne laisse pas d'être réelle, est moindre que celle de l'ostracisme frappant certains mots orduriers, ostracisme dont à son tour le linguiste est tenu à juste titre de faire état. De même, la circonscription administrative qu'on appelle le ward (municipalité) a beau, politiquement parlant, être de même nature que l'État, ou même que le territoire national tout entier, il en va autrement dans l'esprit des citoyens. Psychologiquement, la circonscription est saisie par rapport à des entités aussi riches que « New York » « le Sud », la « 5e Avenue » ou les « quartiers pauvres », de même que dans une grande ville, la propriété embryonnaire des banlieues est saisie économiquement par rapport à la richesse immobilière du centre des affaires. Certains parmi ces biens culturels de marge sont éprouvés comme tels par l'immense majorité des participants de la « culture globale » (si l'on peut encore risquer cette formule). La marginalité d'autres modèles n'est éprouvée que par certains individus ou certains groupements. Aux yeux d'une vedette de cinéma, le monde des valeurs très riche où évolue le physicien paraît à coup sûr marginal, au même titre qu'une fiction juridique ou une virtualité linguistique.

Un homme d'affaires très terre-à-terre attribue peut-être à l'actrice et au physicien deux secteurs adjacents ; l'un est « vif », l'autre « mou », dans la même frange d'« insignifiance ». La culture est donc infiniment variable, non seulement dans son contenu manifeste, mais encore dans la répartition des accents d'intensité psychologique qui frappent les éléments et leurs implications. A notre échelle, nous aurons donc affaire à deux sortes de cultures, les cultures de groupe et les cultures individuelles.

¹ Cf. article intitulé : « L'influence des modèles inconscients sur le comportement social », tome I, pp. 40-47. (N.d.T.).

C'est une subtile interaction entre les deux systèmes qui modèle la personnalité : les systèmes d'idées qui ressortissent à la culture globale et ceux que se crée l'individu à la faveur de participations spéciales, que l'organisme individuel réclame sous l'empire de ses besoins physiques et psychologiques. L'organisme ne peut en effet prendre possession de l'héritage culturel tel qu'il lui est offert ; il doit le refondre plus ou moins pour l'adapter à ses besoins. Plus on examine cette interaction, plus on éprouve de difficultés à faire le départ entre la société, unité culturelle et psychologique, et l'individu, membre de la société dont il doit épouser la culture. Si l'on veut être réaliste, on ne saurait formuler aucun point de psychologie sociale dont les prémisses reposent sur l'opposition traditionnelle entre individu et société. Il convient presque toujours d'envisager la nature exacte et les implications d'une constellation d'idées qui fait pendant au « modèle culturel » de l'anthropologue, d'établir les relations qu'elle entretient avec d'autres constellations, de voir comment elle se modifie à ses contacts, et enfin, par-dessus tout, de préciser exactement le lieu de cette constellation. Ce lieu ne coïncide pas avec la société, sauf dans un sens exclusivement philosophique et conceptuel, et il coïncide rarement avec la *psyché* d'un individu. Dans les cas extrêmes, le complexe ou modèle culturel peut être une épave arrachée à un psychisme singulier, ou bien encore la simple résurgence, au cœur d'un psychisme, de certaines idées latentes que ravive un contact avec des consignataires symboliques : livres ou musées. En général, le lieu culturel est un ensemble assez conséquent de personnes appartenant à un groupe, dont chacune éprouve une communauté d'intérêt réciproque en face du modèle culturel envisagé. Nous savons que l'individu-hors-de-la-société est une fiction psychologique. On n'a pas osé comprendre encore que, psychologiquement parlant, les groupes formels ne sont pas autre chose ; qu'avec le voisinage géographique, on est encore bien loin d'approcher l'infinie variété des combinaisons sérielles qui sont, en toute rigueur, les milieux authentiques de la culture.

L'« ajustement » (adjustment) comme on l'entend d'ordinaire, est un concept superficiel ; il désigne uniquement le produit fini du comportement individuel, jugé du point de vue des exigences réelles ou supposées d'une société donnée. En réalité l'ajustement est fait de deux processus distincts, et même contradictoires. Il implique que l'individu se plie aux exigences de comportement du groupe, faute de quoi il se condamnerait à l'isolement et à l'inefficacité ; mais il implique également qu'il préserve, et qu'il fasse sentir dans les opinions et les attitudes des autres, tout l'univers de valeurs et d'idées très particulier qu'il s'est construit plus ou moins inconsciemment au cours de son expérience. Théoriquement, ces deux tendances à l'ajustement doivent se concilier sous forme de modèles de comportement qui sacrifient aux deux séries d'exigences.

L'individu court de grands dangers s'il renonce aux modèles culturels qui sont devenus les symboles de sa propre participation. L'ajustement extérieur aux nécessités sociales peut réclamer cette désaffection ; l'individu peut aussi, consciemment, le désirer avec passion. Mais s'il veut éviter la discordance et l'affaiblissement de sa personnalité, il doit veiller à ce que toute concession soit compensée par l'apport d'un symbolisme psychologique équivalent. Vus de l'extérieur, les ajustements trompent souvent sur leur signification psychologique. Ainsi le vrai psychiatre ne fait aucun cas de la façon dont on appréhende d'ordinaire les comportements politiques qu'on oppose par les qualificatifs de « radical » et de « conservateur »¹ ; il sait, en effet, qu'un même type de comportement, jugé de l'extérieur par plusieurs individus, peut avoir des significations différentes, sinon antinomiques. L'un sera conserva-

¹ *Radical* désignait à l'époque le militant d'extrême gauche, marxiste, socialiste ou progressiste (N. d. T.).

teur par pusillanimité ou par courage insigne. L'autre sera d'extrême-gauche parce que son organisation psychique fondamentale lui donnera une confiance totale dans l'avenir, ou bien, au contraire, son courage ne sera que le contre-coup de la peur qu'il éprouve devant le trop connu.

Les conflits qu'entraîne cette rivalité incessante entre les ajustements ne sont nullement aussi aigus chez tous les individus. La genèse des systèmes d'idées est suffisamment variable, et au cœur d'une culture prétendument uniforme et à travers les mélanges d'éléments culturels appartenant à des cultures prétendument distinctes ; il naît toutes sortes de symbolismes ou de valorisations différentes au sein des multiples sous-cultures et des systèmes symboliques individuels qui fleurissent dans un même groupe. C'est dire que certains systèmes d'idées sont, beaucoup plus que d'autres, menacés de disparition. Même en admettant (ce qu'on ne peut pas sérieusement refuser) que des différences individuelles congénitales sont à l'origine des dépressions nerveuses, il n'en reste pas moins que de tels « échecs » individuels ne se comprennent pas exclusivement à la faveur d'un examen, même poussé, du physique et du moral de l'individu. Pareil échec réclame qu'on examine son système d'idées sous l'aspect d'une entité culturelle plus ou moins autonome qui n'a cesse de lutter sans espoir pour survivre dans un milieu décourageant.

Disons crûment qu'une psychose, par exemple, manifeste à la fois la trop grande résistance de l'individu aux forces qui le minent et, eu égard à son propre univers de valeurs, la pauvreté de son milieu psychologique. Les conflits culturels, qui sont monnaie courante dans le monde moderne, créent un malaise d'où peuvent jaillir, dans certains cas, des symptômes névrotiques et des dépressions nerveuses ; mais ils ne peuvent à eux seuls provoquer de graves bouleversements psychologiques. Ceux-ci ne sont pas les fruits de conflits culturels généraux, mais de conflits limités et intimes, dans lesquels les systèmes d'idées se fixent sur certaines personnes, ou sur les représentations de certaines personnes qui comptent beaucoup pour l'individu en tant que porteurs de valeurs culturelles.

La société ne cesse de réaffirmer les significations personnelles des symbolismes contenus dans les sous-cultures individuelles. C'est du moins ce que l'individu aime à croire. Quand il s'aperçoit qu'il n'en va plus ainsi, il ne sait plus où il en est ; cette espèce d'instinct de conservation qui, à travers toute l'histoire de la culture, s'attache à préserver les systèmes d'idées, le coupe brutalement d'un univers impossible. La psychose et le destin historique des idées et des institutions montrent clairement l'opiniâtreté avec laquelle les constellations d'idées et leurs implications tiennent tête à un milieu matériel dont les exigences sont moins psychologiques que physiques. Le problème de l'ajustement biologique ou même de l'ajustement du moi, dont traite la sociologie, est relativement simple. A la lettre, il est vrai que « l'homme ici-bas éprouve peu de désirs et qu'ils sont de courte durée ». Malheureusement, il leur impose toujours ses propres conditions. Ce n'est point assez de satisfaire ses besoins matériels, de réussir dans ses entreprises, d'accorder ou de recevoir de l'affection, d'atteindre chacun des buts stipulés par les psychologues, les sociologues et les moralistes. L'économie de la personnalité, qui est en dernière analyse comparable, sur le plan psychologique, aux plus grands systèmes d'idées et aux plus grandes cultures, a pour loi fondamentale d'existence sa propre conservation ; ceux qui cherchent délibérément à en définir les fonctions, à en sonder l'intention et la direction, sont des gens qui pratiquent une rationalisation estimable, avec l'ambition de « faire quelque chose ». Les psychiatres d'aujourd'hui doivent montrer de la compréhension non seulement envers les variations de la personnalité mais encore envers

les différences de valeurs qu'entraînent les variations. Les psychiatres qui sont compréhensifs seulement dans la mesure où ils se défendent de critiquer quiconque s'en remet à leurs soins, les psychiatres qui se contentent de guider le malade dans le chemin qui lui permet de renouer avec l'accomplissement des rites de la société, ceux-là sont peut-être de bons mécaniciens de l'âme ; ce ne sont pas nécessairement des hommes qui explorent avec amitié les phénomènes de l'esprit, tout en respectant la direction et le propos fondamentaux de chaque personnalité.

Puissions-nous espérer que des psychiatres de talent entreprennent un jour l'étude des cultures exotiques et primitives, non pas avec l'intention frelatée d'accomplir une croisière pour le compte des esthètes de Greenwich Village, non pas pour écrire une anthologie de contes de fées psychanalytiques, mais bien pour essayer de comprendre, mieux que ne le permettent nos propres cultures, comment évoluent les idées et les symboles, et en quoi ils éclairent le problème de la personnalité.

Ce que l'anthropologie culturelle attend du psychiatre ¹

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque j'étais étudiant, j'ouvris un jour le livre de J. O. Dorsey, *Sociologie des Omahas*, et tombai sur la formule suivante : « Deux-Corbeaux n'est pas de cet avis. » je fus troublé : c'était une sorte de démission ; l'auteur refusait de relever le défi, de peser ses sources, de donner aux anthropologues qui se respectent la nourriture qu'ils attendent. Il s'en remettait au lecteur, en espérant qu'il serait assez perspicace pour faire la part du vrai et du faux. Eh bien, non, je me trompais : Dorsey était un précurseur. Il vivait en contact étroit avec les Indiens Omaha et savait à qui il avait affaire. Ni à une société, ni à des spécimens d'hommes primitifs, ni à un fragment de culture primitive, mais à un certain nombre d'individus, quantité finie et indéfinie ; des gens qui se payaient le luxe de ne pas se ressembler, non seulement dans les domaines strictement privés, mais aussi dans ceux qui dépassent l'individu, ces domaines que l'anthropologue attribue explicitement à une société précise douée d'une culture précise. Deux-Corbeaux, Indien autorisé, pouvait donc se permettre de nier l'existence même d'une coutume, d'une attitude ou d'une croyance qu'un autre Indien, non moins autorisé que lui, avait données pour vraies. A moins de nier le problème et de dire que Dorsey, l'anthropologue, a mal compris ce qu'on lui disait, il convient de s'interroger sur le sens de la formule : « Deux-Corbeaux n'est pas de cet avis. »

Le problème consiste à savoir si une anthropologie peut décrire et analyser impersonnellement des coutumes, en laissant entendre que les besoins et les préférences de l'individu sont quantités négligeables. On prône tant et tant l'objectivité idéale de la sociologie, on parle si gaillardement de lui appliquer les méthodes de la physique et de la chimie qu'il faut poser la question franchement. Prenons un exemple. Smith et un Indien nommé Deux-Plumes s'accordent pour dire que 2 et 2 font 4. Quelqu'un rapporte que « Deux-Corbeaux n'est pas de cet avis ». Sachant que l'opinion des deux premiers est commune à tous les hommes ayant normalement voix au chapitre, on cloue le bec à Deux-Corbeaux. On ne dira même pas qu'il se trompe. On pensera qu'il est fou. En ce qui concerne les problèmes complexes des sciences de la nature, n'auront voix au chapitre que ceux qui détiennent, ou sont censés détenir, les techniques permettant d'interpréter les leçons impersonnelles de l'univers.

¹ Publié pour la première fois dans *Psychiatry*, 1, 1938. Édition Mandelbaum, pp. 569-577.

L'histoire des sciences regorge de *mea culpa*, mais les erreurs commises n'ont aucune valeur en soi ; on les oublie. La confusion où est mis le savant fourvoyé intéressera le psychologue ou le psychiatre, mais les tenants de la science pure n'en ont cure.

La sociologie peut-elle agir de même ? Certainement pas. Prenons un cas limite. L'ordre de l'alphabet, comme chacun sait, est d'une rigidité absolue ; personne ne songerait à le bouleverser. Supposons qu'un rebelle prétende intervertir A et Z. S'il ne s'en ouvre à personne, nul n'y trouvera à redire. S'il contredit ses enfants et soutient que Z est la première lettre de l'alphabet, les choses iront mal ; son prestige paternel ne pèsera pas lourd dans la balance. Nous disons que cet émule de Deux-Corbeaux est fou, et, s'il s'agit de comprendre son délire et sa conduite, peu chaut au psychiatre de savoir qu'il conteste l'ordre de l'alphabet ou bien que 2 et 2 font 4.

Ici nous éprouvons des doutes. La comparaison est-elle exacte ? Pas tout à fait. Il existe une différence dans le possible. Quel que soit le nombre de Deux-Corbeaux contestant que 2 et 2 font 4, les mathématiques n'en souffriront pas beaucoup, même s'ils retardent leur progrès. Par contre, qu'il s'en trouve suffisamment pour vouloir intervertir A et Z, et nous avons ce que nous appelons une nouvelle tradition, un nouveau dogme, une nouvelle théorie, une nouvelle façon de penser, dans le domaine culturel nommé alphabet. Ce qui était au départ une aberration incontrôlable, et peut-être une sorte de psychose, paraît à même de perdre son aspect personnel, à la suite d'une sorte d'« infection » sociale, pour revêtir l'impersonnalité de la coutume. La raison en est simple. Quoi qu'en pense la majorité au sein d'une communauté, rien n'empêche humainement un alphabet de commencer par Z et de finir par le symbole vocalique A. Le consensus de l'histoire, de l'anthropologie et du bon sens nous apprend que l'ordre des lettres n'est « nécessaire » qu'à certaines conditions, et que cette nécessité peut très bien, dans un certain ensemble de relations humaines, être agité par un conflit de possibilités, qui se résoudra éventuellement par une nouvelle « nécessité ».

A vrai dire, si nous réfléchissons à notre Deux-Corbeaux et à ses dénégations perpétuelles, il faut bien admettre qu'il n'a jamais tort. Cela n'offre peut-être guère de sens aux yeux du sociologue mais, dans la méthodologie des sciences en général, il ne faut pas l'oublier. Le fait que Deux-Corbeaux, ce rebelle, puisse faire école, montre bien que sa désobéissance à la coutume risquait dès le départ de se transformer en comportement culturel. Le rebelle qui malmène les vérités de la physique, de la chimie ou des mathématiques n'est pas le même que celui qui joue aux quilles avec la coutume, que ce soit en théorie ou en pratique. Le second est beaucoup plus dangereux que le premier. Certes, il risque d'être cloué au pilori par ses semblables ; mais on ne peut pas l'accuser de contredire l'essence des choses. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il ne pense pas comme les autres, dans un domaine où, bien qu'inutiles et humbles, l'opinion et le goût personnel ont, aptes tout, leur mot à dire.

Tout cela n'a rien d'original. Mais on ne voit pas assez combien c'est important. Si le critère ultime des valeurs, et même de l'existence, dans le domaine de la conduite sociale, n'est qu'un *consensus omnium*, il faut bien que l'anthropologie culturelle pèse les analyses des modèles « sociaux » ou « culturels » au trébuchet de la réalité individuelle. Si les gens régressent vers l'analphabétisme par suite de troubles politiques, la « réalité » de l'alphabet s'estompe. L'ordre des lettres reste le même dans l'esprit des rares personnes qui n'ont pas tout oublié, mais un Deux-Corbeaux qui intervertirait A et Z ne passerait plus pour un fou comme naguère. On est prompt à saisir l'importance de l'individuel dans les champs de

modèles culturels appelés « goûts », « idéaux », « préférences personnelles », parce qu'ils sont plus souples. A analyser le moindre segment de « conduite sociale » ou de « culture » individualisées, on constaterait deux choses. D'abord, si variable, si souple qu'elle paraisse à première vue, elle résulte en fin de compte d'une histoire culturelle infiniment complexe, dont les fils les plus divers s'entretiennent au moment et à l'endroit précis où la préférence, le jugement individuels sont formulés (cette terminologie est « culturelle »). Ensuite, et réciproquement, le modèle analysé a beau paraître nécessaire en pratique, l'individu peut toujours, du moins théoriquement, en modifier la forme et la signification, et contaminer autrui (cette terminologie est « psychiatrique » ou « personnaliste »). Autrement dit, la différence entre les problèmes de la sociologie et les problèmes de comportement individuel est dans le degré de spécificité ; ce n'est pas une différence de nature. Tout énoncé de conduite qui, explicitement ou non, fait valoir les expériences réelles, intégrales, de personnalités précises ou de types de personnalité, est une donnée psychologique, psychiatrique, et non sociologique. Mais si l'on renonce à décrire précisément le comportement d'un ou de plusieurs individus réels, aussi bien que le comportement d'un type d'individus physiquement et psychologiquement défini ; si, au contraire, pour les faire ressortir clairement, on extrait du comportement certaines virtualités de conduites individuelles communes à divers individus (modèle interpersonnel. ou « social »), alors on fait de la sociologie.

Si Dorsey nous dit que « Deux-Corbeaux n'est pas de cet avis », il y a une raison. Non que « Deux-Corbeaux » soit mal renseigné ou qu'il se paie la tête de l'ethnologue. Ce n'est pas davantage que l'ensemble de ses habitudes sociales, sa « culture », soit différente de celle que l'introspection ou l'observation eût révélé chez un autre Indien, ou même chez tous. Si la question posée par l'ethnologue demandait une réaction personnelle, la dénégation de Deux-Corbeaux ne pose pas de problème. Mais même si elle se plaçait sur le plan du « fait objectif », nous ne devons pas être autrement surpris. Imaginons que l'ethnologue ait demandé aux Indiens : « La moitié A de votre tribu comprend-elle sept ou huit clans ? » Tous ont répondu huit ; Deux-Corbeaux affirme qu'il n'y en a que sept. Comment est-ce possible ? Il peut se faire que l'un des clans ait disparu depuis longtemps, mais que tous les informateurs se rappellent avoir connu le dernier survivant du clan, à présent décédé. Ils sentent que, même disparu, ce clan a encore une place théorique dans la description de l'organisation tribale. Peut-être existe-t-il une cérémonie, un emplacement, qui appartiennent en propre au clan disparu et dont on se rappelle la fonction originelle, ce qui lui conserve un semblant d'existence. Quant à Deux-Corbeaux, il avait peut-être des raisons de haïr le clan disparu, à la suite d'une brimade exercée contre un sien parent, en des temps fort reculés. Ce ressentiment personnel, joint au fait que le clan a réellement disparu, peut très bien faire dire à Deux-Corbeaux, en toute honnêteté, que les clans sont au nombre de sept. L'ethnologue ordinaire ne cherchera pas les tenants et aboutissants d'une réponse simple à une question simple. La réponse « correcte » peut être indifféremment sept ou huit. Ici le problème est très simple. Quant à Deux-Corbeaux lui-même, il n'avait pas tort, bien que les apparences fussent contre lui. Il avait raison à sa manière, sur le plan des faits, et sur le plan des motivations personnelles.

Nous dirons alors que toute affirmation sur la culture, et quel que soit son degré de généralité, doit se fonder sur le témoignage d'une ou de plusieurs personnes de chair et d'os, aux yeux de qui l'affirmation est douée d'une valeur réelle au sein du système de relations qu'elle entretient avec autrui. Dans ce cas, il faut bien reconnaître que tout individu dans un groupe offre des particularités culturelles qu'il ne partage pas avec tous les membres et qu'il peut

même être le seul à posséder. Au lieu d'envisager les variations individuelles à partir d'une prétendue objectivité de la culture, il faut donc faire la démarche inverse. Il faut faire abstraction de la culture et analyser le mieux possible les actes et les pensées quotidiennes d'un certain nombre d'individus habitués à vivre en commun. Nous serons alors contraints d'admettre l'existence de certaines constantes à l'intérieur de ces relations interpersonnelles ; ces relations sont douées de permanence, mais elles sont également sujettes à de notables modifications de forme et de signification à mesure que le temps s'écoule et que le personnel se renouvelle, comme le veut l'histoire des groupes humains.

Cette façon de voir les choses est évidemment psychiatrique ¹. Que le psychiatre croie ou non en l'existence de modèles culturels, d'esprit de groupe, de tendances historiques ou même de missions, il ne peut pas ne pas croire en l'existence des personnes. Les personnalités sont peut-être des fictions élaborées par les sociologues, les ethnologues et certains psychologues, mais le psychiatre doit les accepter pour argent comptant. Rien de plus réel, aux yeux du psychiatre, que la personnalité, les modifications qu'elle subit entre la naissance et la mort, la continuité qu'elle manifeste sous forme de conscience et de référence du moi (*ego reference*). Sous cet angle, la culture n'est autre que l'assemblage commode ou, au mieux, la théorie globale des modes de comportement réels ou virtuels extraits des réalités vécues de la communication, que ce soit sur le mode du comportement déclaré ou sur celui de l'imaginaire (*fantasy*). A ce compte, même l'alphabet devient une donnée de recherche sur la personnalité. L'alphabet n'a pas le même sens pour tout le monde. Certains l'aiment outre-mesure, d'autres l'exècrent, la plupart s'en désintéressent. Pour une minorité, c'est un simple instrument ; pour les autres, il offre tout un éventail de connotations qui vont du sentimental au poétique. Il faudrait n'avoir plus le sens commun pour souhaiter qu'on étudie l'alphabet sous cette forme hautement individualisée. Pour tout dire, le jeu n'en vaudrait pas la chandelle. Le sens total de l'alphabet pour X est si proche du sens qu'il revêt pour n'importe quel individu Y qu'il vaut mieux analyser et expliquer la relation qu'il entretient avec les autres modèles culturels selon une description impersonnelle, culturelle ou ethnologique. Le fait que X ait eu plus de mal à apprendre l'alphabet que Y, ou qu'il l'oublie, en vieillissant, plus vite que lui, prouve clairement le rôle que joue la psychiatrie dans le plus froid, le plus indifférent des modèles culturels. Ils sont tous chargés de significations psychiatriques, que le sociologue néglige habituellement, mais qui peuvent, à l'occasion, forcer son attention. Il convient alors de traduire en termes de psychiatrie le matériau ethnologique.

Le psychiatre a donc un rôle à jouer. La dynamique culturelle, sociale et historique, doit s'étudier à la lumière des relations réelles entre les hommes. On peut surseoir à l'échéance de cette analyse ; on ne peut pas l'éviter. Devant l'importance que prend l'étude de la personnalité, devant l'évidente souplesse de l'adaptation à autrui, comment prétendre que les problèmes soulevés par les relations humaines ne seront jamais résolus par le recours à des jugements simplifiés sur la société et sa réserve de modèles culturels ? Les variations et les incertitudes que méprisait hier l'ethnologue constitueront demain les aspects de la conduite auxquels s'attachera le sociologue. En effet, c'est la variation qui permet de définir la norme, son existence et son sens ; c'est l'étude minutieuse, compréhensive du comportement individuel dans le milieu normal de l'homme, à savoir la société, qui permettra en définitive d'émettre sur la société et sur la culture des jugements dont le contenu soit autre chose que de

¹ Sur l'emploi que fait Sapir des termes *psychiatrique* et *psychiatrie*, voir la note 2 de l'article intitulé *Psychiatrie, Culture et Salaire minimum*, tome I, p. 114, note 2. (N. d. T.).

faciles abstractions. Si le sociologue s'intéresse aux réalités, aux tendances, aux valeurs, il lui faut étudier les effets que produisent, les uns sur les autres, les individus de tempérament et de milieux différents. Ethnologie et sociologie sont notoirement inaptes à découvrir ces réalités. Et cela est dû, en partie, à l'erreur fondamentale qui consiste à poser en principe la réalité objective de modèles sociaux et culturels impersonnels.

La causalité implique la continuité, comme la personnalité elle-même. Le réel qu'exprime le sociologue est discontinu. Aucune philosophie de la causalité en sociologie ne peut être mise sur pied tant que les phénomènes passent pour avoir une existence et un ordre en soi : c'est seulement après les avoir traduits en faits de comportement sous-jacents (ce qu'ils n'ont jamais cessé d'être), qu'on s'achemine vers une compréhension de la causalité. C'est facile à vérifier. On comprend aisément comment l'expérience de l'individu modifie ultérieurement la conduite de sa vie. Certes, notre savoir est beaucoup trop fragmentaire, mais rien n'empêche d'imputer au courant de ses expériences cette causalité que nous admettons d'emblée dans l'univers physique. Nous pouvons parler d'une causalité sociologique ; on mettrait bout à bout, habilement et rapidement, les relations de cause à effet que nous avons l'habitude de discerner dans l'expérience individuelle, les imputant à une réalité sociale qui exprime le besoin de rendre compte aussi économiquement que possible des événements proprement humains. Demain, le psychiatre aura pour tâche de lire les relations de cause à effet dans l'histoire humaine. Le moment n'est pas encore venu, parce que sa théorie de la personnalité est trop précaire et parce qu'il accepte sans esprit critique l'analyse impersonnelle de la société et de la culture que l'ethnologie a mise à la mode. L'anthropologie culturelle a donc besoin du psychiatre ; mais, pour l'instant, son rôle se borne à soulever des questions judiciaires.

Psychiatrie, culture, et salaire minimum ¹

[Retour à la table des matières](#)

Toute science de l'homme élabore un ensemble d'hypothèses tacites permettant à ses chercheurs de travailler avec le maximum d'économie et de généralité. L'exemple classique est celui de la science économique. Trop occupée à formuler une théorie générale de la valeur, de la production, des marchandises, des prix, de l'offre et de la demande, elle n'a pas le temps d'approfondir la nature et les fluctuations des causes biologiques et psychologiques de la conduite sans lesquelles ces réalités économiques n'ont pas de sens. L'ensemble des hypothèses biologiques et psychologiques que formule l'économie s'incarne dans l'image pétrifiée d'un homo aeconomicus dont les motivations sont réduites au strict nécessaire : il suffit qu'elles rendent naturelles et nécessaires les données de la conduite économique dans notre société. L'économiste en vient à ne plus apercevoir les motivations réelles et à substituer des fictions aux embarrassants contours de la vie.

Le cas de l'économiste n'est pas exceptionnel. C'est celui de quiconque se penche sur l'action et la pensée humaines, non pour chercher l'homme, mais pour chercher ordre et loi dans l'action et dans la pensée. Ces hommes-là finissent par admettre que les régularités de forme et de cheminement qu'ils découvrent dans certaines catégories privilégiées de comportement humain sont dues à une nécessité interne propre à ces catégories, et non pas à une incessante fluctuation des motivations concrètes qui agitent, ici et maintenant, des individus précis. La terminologie même des multiples sciences de l'homme prouve à quel point on perd de vue le concept d'homme en méthodologie. L'économie parle de la « circulation des marchandises » sans analyser de près les faits qui modifient la demande ; si elle le faisait avec réalisme, on verrait le rôle que jouent la haine des autres groupes, le développement de la superstition, le succès des spectacles frivoles, les grandeurs ou les misères de la vie hôtelière, chacune de ces catégories de motivation faisant surgir à son tour des problèmes complexes de relations interpersonnelles directes et symboliques, En art, nous parlons d'équilibre des volumes ou d'équilibre des teintes comme si nous étions des démiurges à tu et à toi avec la loi de l'attraction universelle ; pas un instant nous n'imaginons que les imperfections visuelles ou acoustiques, les pressions indirectes de la mode sur les « significations », ont quelque

¹ Publié pour la première fois dans *Mental Health*, 9, 1934. Édition Mandelbaum, pp. 578-584.

chose à voir dans ce problème « esthétique » : créer des « proportions agréables » dans le domaine de l' « art ». En linguistique, les phonèmes isolés, les mots et groupes de mots, sont devenus si vivaces que l'on parlera de « mutations phonétiques régulières » et de « perte des genres » sans se soucier de savoir qui parle, quand, ni pour quoi dire à qui.

La science contre l'homme.

Je voulais simplement montrer que la science, dans la mesure où elle intervient dans le domaine de l'homme et de ses soucis quotidiens, soulève une grave difficulté pour ceux d'entre nous qui souhaitent une véritable « science psychiatrique » ou « science des relations interpersonnelles »¹. La voici. Pour la plupart d'entre nous, il y a deux savoirs sur l'homme. Toute science humaine partielle (économie, sciences politiques, esthétique, linguistique) a besoin d'hypothèses fondamentales sur la nature de l'homme pour emmagasiner les propositions et les données qui lui sont propres. Ces images fragmentaires sont disparates et contradictoires ; lorsque, par un tour de passe-passe philosophique, on les combine elles ne correspondent nullement aux individus hautement organisés et mouvants que nous sommes contraints de connaître et de saisir, même aux dépens de notre intérêt bien compris. Celui qui se consacre à l'esthétique a tout intérêt à formuler des généralisations hâtives sur la « nature esthétique » de l'homme, qui lui laissent le champ libre pour développer les propositions, pour enregistrer et expliquer les faits qui l'intéressent en tant que spécialiste, lui, ses collaborateurs et ses prédécesseurs. Les remarques spontanées sur les « belles » choses ou les « belles » structures (arrangement d'idées, par exemple), celles qu'on peut attendre d'un enfant ou d'une personne simple, incapables de manier des concepts de l'esthétique et de les ranger consciemment au sein du vocabulaire personnel qui constitue leur univers, on n'en tient pas compte parce qu'elles seraient étrangères au propos de l'esthétique, naïves, frappées d'impureté conceptuelle. Le spécialiste, selon les cas, sourit ou s'impatiente. Moins le fossé est profond entre l'idée que sa profession le conduit à se faire de l'homme (un organisme qui crée et reconnaît le beau) et ce qu'il voit (un organisme psychobiologique), moins il aura de mal à abandonner les rigides contours de la science au destin de toutes les constructions de l'histoire. Ces esprits synthétiques accueillent avec plaisir tout ce qui les délivre des certi-

¹ J'utilise les mots « psychiatrie » et « psychiatrique » alors que je pourrais dire « psychologie » et « psychologique » ; c'est pour bien mettre en évidence que la personnalité totale est le point de référence de tous les problèmes de comportement et de tous les problèmes de la « culture ». Une étude partielle du comportement - par exemple une enquête statistique sur l'attitude manifestée par les enfants de sept à onze ans pour l'apprentissage de la lecture, n'est pas, à mon sens, « psychiatrique », parce qu'on s'attache à un objectif foncièrement arbitraire, malgré l'intérêt qu'il présente, et nullement proposé par la structure de la personnalité et les relations qu'entretiennent entre elles les diverses personnalités. C'est de la « psychologie », de la « psychologie appliquée », de la « pédagogie » ou de la « psycho-pédagogie ». De même, n'est pas « psychiatrique » l'analyse descriptive ou historique des modèles de « comportement collectif » - rites ou artisanats ; c'est de l' « ethnologie », de « l'histoire culturelle » ou de la « sociologie ».

Inversement, chercher en quoi les mécanismes de la lecture développent ou entravent l'imagination d'un type d'enfant constitue une étude proprement « psychiatrique », parce qu'on fait appel à la personnalité totale. L'analyse des symbolismes dans les rites ou l'artisanat est également « psychiatrique », à condition que les symbolismes soient compris comme étant en relation étroite avec les types de personnalité. On n'ose pas risquer « personologie » ou « personnaliste », qui seraient les ternies propres. J'utilise donc « psychiatrie » dans un sens qui n'est pas purement « médical ». J'ai toutefois une excuse. Les psychiatres, en cherchant les causes de la conduite morbide, sont allés beaucoup plus loin que les « psychologues » et les « sociologues » dans l'analyse des problèmes fondamentaux posés par la structure de la personnalité, le symbolisme et les relations humaines (N. d. A.).

tudes et des nécessités de leur science dévitalisée et, leur faisant rebrousser chemin, les renvoie face à face avec les limites d'une expérience trop promptement et trop bien assimilée (« guérie », dirait le psychiatre).

Quiconque se nourrit de l'austérité des sciences de l'homme doit, s'il ne veut pas perdre la face, s'aliéner l'homme lui-même. Les lois de l'économie deviennent plus « réelles » que les hommes qui cherchent à gagner leur vie. Les nécessités de l' « État » écrasent de tout leur poids conceptuel le désir qu'ont les hommes de vivre en paix. Les lois de la syntaxe sont plus « réelles » que les efforts désespérés du bègue qui tente de se faire comprendre. La beauté absolue d'un tableau, d'un poème, ou leur absence de beauté compte dans l'univers ; mais on n'a cure de savoir si quelqu'un, à leur contact, éprouve une émotion.

Certes les univers imaginaires sont les plus nobles substituts qu'on puisse inventer pour remplacer l'exploration précise des recoins du réel, laquelle nous est à jamais refusée. Mais ne pas estimer comme il faut les noyaux de conscience d'où ont surgi toute la science, tout l'art, toute l'histoire, toute la culture, sous forme de sous-produits symboliques nés du besoin pressant et humble d'établir des relations significatives entre les hommes, c'est commettre un suicide. La théologie de l'économie, de l'esthétique, et des autres sciences de l'homme nous écrase aujourd'hui, comme hier celle des dieux et de leurs fidèles. On ne peut se permettre un seul instant d'oublier l'unité d'expérience de l'individu. Tout énoncé sur l'homme et sur sa place dans la société qui n'est pas rigoureusement conforme à l'expérience individuelle n'a de vérité qu'éphémère et technique. Aussi modifions sans crainte, élaguons, élargissons, redéfinissons, restructurons, réorientons nos sciences de l'homme ; car elles ne renvoient pas à un ordre naturel dont le sens serait autre que les perceptions et les valeurs éprouvées directement par l'individu.

Homo Oeconomicus.

Examinons le sens du problème suivant : « gagner sa vie. » Il n'est pas simple, quoi qu'en pense l'économiste. Si l'économiste entend dire que A gagne 1500 dollars par an, il se contente de s'assurer que ce salaire correspond aux services rendus. S'il découvre que A est « *Full Professor* »¹ dans une université, il remarquera que ce salaire est bien au-dessous de ce qu'on paye aux États-Unis pour ce travail. C'est tout ce qu'il dira ; sauf s'il est lui-même professeur ou fils de professeur, auquel cas il ajoutera un commentaire de son cru sur la précarité du statut auquel sont soumis les membres d'un secteur important de l'intelligentsia américaine. Mais, à strictement parler, le salaire de 1500 dollars que touche A doit s'interpréter à la lumière d'un mécanisme purement économique : équilibrer la demande pour les services que rend A avec les offres de ceux qui peuvent les rendre au tarif dont A se contente. L'économiste se moque de savoir que la médiocrité du salaire de A est due au fait qu'il appartient à une secte religieuse sans ressources qui ne peut faire mieux pour les « *Full Professors* » de ses universités ; ou encore que A est un millionnaire épris de pédagogie, voulant faire œuvre utile aux moindres frais pour la société ; problèmes aussi saugrenus que pour un physicien la couleur du corps en chute libre ; l'économiste laisse cela au sociologue.

¹ Le titre de « *Full Professor* » est, dans l'enseignement supérieur américain, le plus haut degré du cursus universitaire (N.d.T.).

L'économiste ne livre sur la personnalité de A que la quantité nécessaire et suffisante pour illustrer un aspect peu ordinaire de la loi de l'offre et de la demande.

Pour être juste, il faut remarquer qu'il n'est guère plus ému par les efforts de B, qui tente de joindre les deux bouts avec 500 dollars par an, fût-il démontré qu'il a femme et enfants, et qu'au demeurant ce n'est pas un millionnaire honteux. Si B était également « Full Professor », l'économiste aurait lieu de s'alarmer devant la décrépitude d'une classe à laquelle il porte, du fait de son appartenance, un intérêt qui n'est pas purement mathématique. Mais non, B n'est pas « Full Professor » ce n'est qu'un fermier, et l'économiste est vite rassuré tout va pour le mieux pour B et, si B tire le diable par la queue, du moins tout va pour le mieux pour B-le-fermier, puisque ses gains rentrent dans les limites du revenu agricole américain et, ajoutera volontiers l'économiste, il appartient à l'une de nos classes sociales les plus utiles. Ici encore l'économiste excelle à placer B aux coins stratégiques de l'espace et du temps où s'équilibrent certains facteurs d'offres et de demandes. Toutefois si le souci de la personne, pour ne pas dire le souci humanitaire, le préoccupe outre-mesure, il sera vite rasséréiné : le revenu moyen du fermier américain étant largement supérieur à 500 dollars, B, qui appartient au monde agricole, ne doit pas se décourager. A tout le moins, si B ne montre pas un optimisme débordant, que ceux qui s'inquiètent à son sujet se rassurent. Certes, B n'est peut-être pas un débrouillard, mais l'économiste n'insiste pas. Mieux vaut se cantonner dans la générosité statistique et déclarer que B est particulièrement défavorisé par ses coordonnées spatio-temporelles. Il n'est pas question de s'attarder sur la personnalité de B, son milieu « culturel », la nature des jugements de valeur et des « symbolismes » de la société *et* de B qui concourent à accorder à ce fermier un si maigre revenu ; ce ne serait pas « scientifique ».

Allons plus loin. Non seulement l'économiste est prêt à qualifier de « normaux » ou de « naturels » des revenus que le premier venu, ou même le sociologue, qualifieraient de « trop bas » ou d' « anti-naturels », d'un point de vue qui dépasse le champ des « lois économiques » ; il est encore prêt à qualifier de « normaux » ou de « naturels » des revenus que personne, au grand jamais, ne saurait brasser, à moins de faire subir aux personnalités des récipiendaires des déformations infiniment étranges, incroyables, romanesques, symboliques - pour tout dire, fantaisistes et trompeuses. Si un indiscret, un impertinent petit profane glissait à l'oreille de l'économiste qu'à son avis le revenu de 500 000 dollars dont peut se prévaloir C (vice-président de la banque X, actionnaire de la compagnie Y, concessionnaire du champ de pétrole Z au Mexique, sans compter les innombrables autres services qu'il rend à l'humanité) n'a rien à voir avec l'ensemble des réactions physiques et psychologiques de l'organisme psycho-physique de C, par exemple avec le fait que C se repose sur la Côte d'Azur ou est en train de former une secrétaire financière, l'économiste perd patience. S'il daigne répondre, il déclarera qu'il se moque de la personnalité de C, qui est et demeurera à jamais une inconnue; que C rend à la société exactement les services qu'elle demande, et reçoit exactement le salaire que la société « reconnaît » afférer à ces services ; ce qu'on peut lui dire au sujet de C ne l'intéresse pas : autant aller raconter à un professeur d'alphabétologie que de sales gamins sont en train de barbouiller un mur de briques avec de gros mots au lieu d'étudier les tragédies de Shakespeare.

En désespoir de cause, concluons que l'économiste a raison ; il se moque des personnes, comme l'alphabétologue se moque de la littérature, le numismate des mœurs des rois de Bactriane, le théologien de l'explication scientifique des miracles. Ces spécialistes ont chacun un logos (*universe of discourse*) dont ils sont très fiers, grâce auxquels ils définissent

convenablement leur moi et gagnent de quoi vivre - un point c'est tout. Ces logos fragmentaires et arbitraires ont à leur actif une excellente terminologie, des principes plus ou moins solides, plus ou moins autonomes, et un aperçu, fût-il marginal, d'un moment extrêmement limité de la conduite humaine (y compris l'idée que l'homme se fait de la conduite divine).

Il n'y a rien à redire une fois qu'on a compris clairement que le spécialiste des sciences humaines ne s'intéresse pas à l'homme mais à la science, et que toute science a la voracité destructrice d'un rite obsessionnel. Ne nous faisons pas d'illusions : le savant ne peut rien nous dire sur l'homme qui ne soit exprimable en fonction des définitions et des démarches verbales de son logos - beau domaine féérique qui par moments se souvient que l'homme est un organisme fait d'expériences mais qui ne plonge jamais dans la totalité de cette expérience. Ainsi l'économie décrit bien les opérations techniques qui se déroulent dans le « champ économique » ; c'est un concept clairement défini, un type précis de *logos* qui n'entretient avec l'univers du comportement vécu que des relations fragmentaires et souvent imaginaires : l'économie ne peut nous offrir une vision concrète de *l'homme*, même lorsqu'il s'agit d'une action fragmentaire, celle de gagner sa vie : en effet, la part de vécu qui entre dans cette action n'intéresse pas l'économiste.

L'Homo Humanus.

Or, c'est ce vécu qui nous intéresse, nous qui ne sommes pas économistes. Nous voulons savoir en quoi A, B, et C sont influencés par l'acte de gagner leur vie (tout juste, mal, OU largement) ; dans quelle mesure le fonctionnement économique de A, de B et de C a de l'importance, non seulement pour eux et ceux qui dépendent étroitement d'eux, mais pour tous les êtres qui entrent en contact avec eux et, par-delà cette importance empirique, aux yeux de la science même. Non pas d'une science « en cartes », ayant de puissants intérêts conceptuels à protéger, mais d'une science de l'homme complète, une science qui essaye par tous les moyens d'accueillir au sein de son propre logos universel les jugements de valeur de l'homme en situation (*experiencing human being*). On reprochera à cette science d'accumuler dangereusement toutes sortes d'opinions disparates, depuis les vagues aspirations d'un humanisme à base de théologie et de classicisme jusqu'aux incidences sentimentales de l'hygiène mentale louant l'action directe. C'est trop de pessimisme. Pendant des siècles, il a fallu choisir entre l'atomisme et les mondes imaginaires de la philosophie, mondes trop ambitieux, régis par l'idée que l'intelligence humaine pouvait contempler l'univers mais non pas y scintiller. A l'heure où la philosophie se spécialise hautement comme critique de la validité et des conditions de possibilité des jugements, ne voit-on pas apparaître deux disciplines (et toutes deux se confondent en excuses sur leurs garanties scientifiques), qui envisagent les événements humains et les relations personnelles sous la forme la plus conceptualisée possible. Ce sont l'anthropologie culturelle et la psychiatrie - deux mots bien mal choisis, mais dont il faut se contenter pour l'instant.

Anthropologie culturelle et psychiatrie.

Chacune a son *logos*, mais ils sont l'un et l'autre assez larges pour prendre, si les circonstances le permettent, l'aspect de véritables sciences de l'homme. Les « anthropologues culturels » ont à leur disposition la richesse même du détail culturel et, bien mieux, les variations

formelles de conduite sociale qui influencent profondément la personnalité ; s'ils le désirent, ils peuvent dépasser les problèmes techniques de définition, de répartition, d'organisation et d'histoire culturelle pour approfondir les significations plus intimes que la culture revêt aux yeux des individus et des groupes significatifs. Quant au psychiatre, il lui est loisible de dépasser les théories de la désorganisation pour celles de l'organisation de la personnalité, lesquelles, à la longue, ne signifient rien si elles ne sont étayées par l'étude du milieu culturel où l'individu lutte sans répit pour s'exprimer. Il suffit de peu de chose en somme : que l'ethnologue empiète légèrement sur les terres en friches de la psychologie ; que le psychiatre maraude quelques pommes oubliées sur le rameau d'or de l'ethnologie.

Jusqu'ici, la plupart de ces savants - si l'on peut les honorer de ce qualificatif - ont eu peur de s'aventurer trop avant dans les vastes domaines qui s'ouvrent devant eux. Cela s'explique : par crainte de perdre les signes extérieurs de la considération au sein de leurs propres disciplines, dont la position est précaire encore dans la hiérarchie des sciences, ils affichent une morgue soucieuse qu'on prend facilement pour de la modestie ou de la retenue. Mais ils possèdent un grand avantage, du moins pour l'étude de l'homme : ni l'un ni l'autre ne croient, au plus profond d'eux-mêmes, que l'économiste, le spécialiste des sciences politiques, l'esthéticien, qu'aucun d'entre ces experts qui se spécialisent dans un aspect isolé de la conduite humaine soit à même de penser justement ces conduites. L'ethnologue sait bien qu'on ne parle pas d'économie sans parler du même coup de religion ou de superstition ; le psychiatre sait bien qu'on ne parle pas d'économie sans faire allusion à la santé et à la maladie mentales. Dans l'ensemble, le plus sûr paraît être de garder cela pour soi et de faire comme si l'on se contentait d'enchaîner là où l'économiste s'est arrêté. Aussi, en tant qu' « anthropologues culturels », ne cherchons pas trop à savoir en quoi le jeu des « forces économiques » influence A, B et C ; contentons-nous de murmurer, entre haut et bas, qu'un revenu de 500 dollars par an ne contrecarrerait pas les tendances paranoïaques de B, mais que le donjuanisme de C et sa secrète insatisfaction auraient pu s'atténuer s'il avait gagné 5000 dollars au lieu d'un salaire de misère. A 500 dollars il est si facile d'être paranoïaque et si difficile d'être un Don Juan ! Et C, à propos, n'a rien d'un Apollon...

Facteurs économiques de l'adaptation.

L'économie joue un grand rôle dans la répartition des « modèles culturels » et influence la santé de l'esprit. Nul n'en ignore, et les faits sont là, malheureusement. Des professeurs de faculté, avec leur petit salaire de 1500 dollars, ne peuvent guère aller à l'Opéra : ils sont promis à une vie simple et à une grande activité intellectuelle. S'ils sont en bonne santé, heureux en ménage et relativement intelligents, ils peuvent, eux et leurs épouses, s'arranger pour ne pas tomber jaloux du banquier, de l'agent immobilier et de leurs épouses respectives, concilier un puritanisme bon teint avec un abonnement à *The Nation* et se construire un petit univers culturel acceptable. Après tout, dans 1500 dollars, il entre trois salaires de 500. Mais que la santé leur donne du souci, que le ménage soit boiteux, que leur intelligence soit, comme c'est le cas généralement, tout juste moyenne, alors un salaire de 1500 dollars ne leur permet pas de s'acheter ce qu'il faut de culture pour ne pas éprouver à l'égard du banquier, de l'agent immobilier et de leurs épouses respectives cette jalousie torturante qui, nous disent les psychiatres, n'est d'aucun profit ni pour les voies digestives ni pour l'organisation de la personnalité.

Aussi est-on tenté de penser que le salaire de 1500 dollars d'un professeur titulaire est pour quelque chose dans l'appauvrissement culturel que manifeste peu à peu l'univers de A. Il suffit qu'il ait une vitalité normale pour se jeter de la poudre aux yeux, ainsi qu'à ses voisins, aux « trustees »¹ de son université et surtout à l'économiste qui, ayant froncé le sourcil devant la menace que A faisait peser sur la courbe des traitements des professeurs titulaires, l'a rejeté dans les ténèbres extérieures.

A première vue, les difficultés de A sont résolues par une sorte d'ironie apologétique que prisent fort les esprits cultivés. Ici, certaine école de psychologie sociale prouverait même que A a grandement enrichi sa propre culture et celle de la société. On n'irait pas jusqu'à dire qu'il a enrichi celle de sa femme, mais ses enfants, s'ils sont vigoureux, ont pu ramasser quelques miettes de valeur ou, plus exactement, quelques expériences ambivalentes dont l'embellissement de la mémoire fera plus tard des miettes de valeur - pour ne pas dire une philosophie, tant est puissante la magie de l'illusion. Mais le charme de A ne se porte plus - un peu comme l'aimable fard, naguère à la mode, aux pommettes des candidats à la consommation. Or voici qu'un romancier compétent entre dans la danse : il nous raconte avec talent comment son héros se sent de plus en plus isolé, de plus en plus malade ; les « trustees » de l'université s'intéressent à la santé mentale de ses étudiants ; avec des regrets, on le met à la porte ; il faut en passer par là ; dans une crise de désespoir, il fonde une nouvelle religion et donne au romancier-à-la-mode l'occasion de commettre un nouveau chef-d'œuvre (que la femme de l'économiste, sinon l'économiste, lisent avec délices) ; le voilà donc qui enrichit à nouveau, mais plus passivement cette fois-ci, le fonds des valeurs culturelles américaines, lorsque, brutalement, incapable de savoir si elle l'aime ou le déteste, sa femme se suicide. Il faut croire que les 1500 dollars ne pesaient pas assez lourd pour éviter le drame. Le psychiatre ou l'ethnologue oseraient-ils affirmer que 500 dollars de plus n'auraient pas eu d'influence psychiatrique ou culturelle ? La petite pointe d'ironie eût pu grossir, car ces 500 dollars auraient permis à notre homme d'offrir à son épouse une robe assez chic pour paraître au thé annuel du banquier (j'oubliais de préciser que cet homme est aussi « trustee » de l'université) qui a pour but de permettre aux « trustees » de mieux connaître le corps enseignant. Mais non ; il souffre d'isolement ; elle aussi. Et s'il savait tout, le romancier-à-la-mode aurait bien d'autres choses à ajouter.

Tout cela (l'économiste est formel, et il a raison) n'est que du vent : si le cœur leur en dit, les sociologues peuvent s'embarrasser de ces billevesées. On ne leur demande pas d'être scientifiques. Mais c'est leur plus cher désir. Certes, ils mettent en fiches les cas d'espèce, mais, avec leurs renseignements, on a tout juste de quoi formuler des vérités générales (ainsi : les professeurs titulaires sont moins bien payés dans le Sud que dans le Nord) ; c'est trop peu pour comprendre A. Sinon, ce serait marcher sur les brisées du romancier et aucun esprit scientifique ne peut, en tant qu'homme de science, se permettre pareille fantaisie. Aussi faut-il se tourner vers le psychiatre et lui demander de bien vouloir ajouter cette loi (faut-il dire « loi », « observation », « principe » ? On verra plus tard). « Quiconque est assez raffiné, assez sensible et représente assez bien les hautes sphères de la culture américaine pour se faire nommer « Full Professor » dans l'une des universités, pays ne saurait, s'il est marié, et compte tenu du coût des symboles extérieurs de son rang, être heureux ou même à son aise quand son salaire est quatre fois moindre (chiffre approximatif) que le revenu moyen du

¹ Faisant partie du conseil d'administration d'une université privée, le *trustee* est particulièrement chargé de la gestion financière, mais son influence s'exerce dans d'autres domaines (N. d. T.).

banquier ou de l'agent immobilier de la communauté à laquelle il appartient, à supposer que les trois quarts restant (chiffre approximatif) soient plus ou moins compensés par des valeurs subsidiaires telles que l'appartenance à des sociétés scientifiques et la fréquentation d'une littérature difficile, mais relativement onéreuse. On avancera que, pour cette personne, 1500 dollars par an est un salaire bien au-dessous de la cote d'alerte. En l'absence de puissants facteurs de préservation, comme une santé exceptionnelle ou un ménage très heureux, un tel salaire doit être considéré comme un facteur de détérioration pour la personnalité du professeur. »

Si le psychiatre pousse des hauts cris, en protestant que c'est mélanger la psychiatrie et l'économie, il faut lui rappeler gentiment que les personnalités vivent dans un milieu physique et que le fait de gagner sa vie est l'un des facteurs essentiels de l'adaptation au milieu. Nous ne sommes pas en mesure de faire nettement la différence entre les pressions innées de l'organisme, tant physiques que psychologiques, et les pressions « extérieures ». Dans la pratique, elles sont fatalement mêlées et bien malin qui dira leur importance relative. Et un revenu trop bas a une influence au moins aussi importante sur la santé mentale qu'un complexe d'Édipe refoulé ou un traumatisme sexuel. Le psychiatre ne peut-il avoir la franchise d'attirer l'attention sur les maux qu'entraînent le chômage et l'insécurité économique ? Contrairement à la *vox populi*, souvent accusée de préjugés sentimentaux, le psychiatre a la réputation d'un bienfaiteur ; il serait écouté.

Quant au paysan famélique dont le revenu ne dépasse pas 500 dollars, il a trop à faire, du matin au soir, pour savoir si sa santé est bonne ou mauvaise et si son ménage est heureux ou non. Le travail n'attend pas ; les journées chargées se suivent ; il a du mal à joindre les deux bouts ; il n'arrive pas à payer ses hypothèques ; il bénit les répits qu'on peut lui laisser. La névrose est un luxe ; il s'accuserait plutôt de paresse ; il y a tant à faire ; mais aussi préfère-t-il soupçonner le voisin de faiblesse d'esprit plutôt que d'user sa salive à se lamenter sur les tristes effets de la pauvreté. Les gens de sa classe n'ont guère de contact avec les psychiatres. « Marche ou crève ». Dans le premier cas, on n'éprouve pas le besoin de graduer la qualité psychologique de la performance. Bonheur, abattement, apathie, jalousie, ambition, c'est bon pour les romans ; mais la mauvaise récolte de pommes de terre, les vaches à traire, pas de foin au marche, il n'y a que ça de vrai. Or, pour que le psychiatre, le poète ou le romancier se penchent sur le cas de cette personnalité usée et appauvrie, il faut qu'elle soit illuminée par une morbidité à sensation : religion, sexualité. L'ennui de la routine quotidienne, les essais futiles, la lutte incessante de l'esprit - qui sont bien plus importants - ne méritent pas l'analyse du psychiatre.

Tout cela passe pour de la roupie de sansonnet ; aussi bariole-t-on les faits avec des lambeaux de folklore ; on invoquera les séquelles d'une culture de pionnier qui avait sa richesse et ses joies. Cette culture-là s'est putréfiée, et notre fermier n'est guère qu'une Cendrillon maussade de l'économie et un parasite culturel. Non seulement il mériterait que le psychiatre enquête sur ses conditions de vie et les rende publiques, mais je dirais que *c'est son droit*. On comprendrait peut-être mieux les folies religieuses, le lynchage et divers fléaux de la vie américaine d'aujourd'hui si l'on se penchait sur les données psychologiques de notre vie rurale.

Quant à C, le psychiatre a de tout temps analysé ses états d'âme, ses conflits, ses aspirations. Il a ses troubles, ses dégoûts et ses futilités, et nous sommes heureux de savoir que

notre expert se met de bon cœur à son service. La vie humaine est sacrée - tarte à la crème du XIXe siècle ! - et C devrait être plus heureux, à condition de laisser le psychiatre définir le bonheur, qui pour lui est probablement synonyme de santé mentale. Mais nous laissera-t-on remarquer que pour un C malade, il y a des milliers de A et des milliers de B qui ne valent pas mieux ? Nous n'essaierons pas de chercher ce qui tourmente C ; les livres de psychiatrie ne manquent pas qui expliquent comment on peut être riche et malheureux. Peut-être souffre-t-il d'un mal économique - ce sentiment obscur et pervers de culpabilité qui nous étreint, dit le psychiatre, lorsque nous essayons d'équilibrer notre utilité sociale avec le montant de notre revenu ? Ici encore le psychiatre a des chances de se faire entendre. L'hygiène mentale et même la psychiatrie, pourraient - pourquoi pas ? - prescrire un abattement de salaire à ceux dont la prospérité outrepassé les besoins et les désirs secrets, mettant du même coup leur santé mentale en péril. Dans ce domaine aussi, il reste beaucoup à apprendre.

Sur "la méthode psychanalytique" d'Oscar Pfister ¹

[Retour à la table des matières](#)

La psychologie freudienne a connu un destin qu'on aurait pu aisément lui prédire. Accueillie d'abord avec un mélange de dérision et de dégoût, elle n'est plus aujourd'hui menacée ; bien plus, elle connaît (faut-il dire malheureusement ?) un franc succès dans tous les milieux.

Certains poètes retrouvent des accents whitmaniens pour chanter la libido de Jung, l'une des conquêtes métaphysiques de l'école psychanalytique ; des médecins d'occasion vous dénouent comme un rien des « complexes » homosexuels chez un névropathe après une demi-heure d'entretien. Il y a des gens profondément convaincus de l'importance bouleversante des mécanismes psychotiques mis au jour par Freud et qui, sans ignorer les critiques auxquelles s'expose une certaine théorie psychanalytique, admirent les perspectives innombrables qu'elle offre à la recherche. Ceux-la osent espérer qu'une popularité quelquefois équivoque ne viendra pas entraver l'étude des problèmes irritants soulevés par la psychologie de Freud. Il nous faut, de toute urgence, sonder cette nouvelle psychologie avec la plus grande objectivité. Il faut surtout chercher comment la concilier avec son aînée, la psychologie orthodoxe des états conscients. Il faut enfin éliminer impitoyablement ce qui paraît superflu ou tant soit peu gratuit. L'attitude polémique qu'adoptent les psychanalystes à l'égard des maîtres de la vieille école, toujours sceptiques, n'est pas faite pour durer. Il faudra bien que les écoles ennemies aboutissent à quelques compromis et trouvent un *modus vivendi*.

jusqu'ici, le brillant inventeur de la psychanalyse l'a marquée de sa griffe ; autour du centre vital de la théorie, plus d'un trait porte la marque du maître ; ce qui reste inappréciable, c'est d'avoir prouvé qu'il existe, au sein de l'inconscient, des complexes affectifs et des tendances refoulées directement issues de la vie instinctive qui transparaissent dans la vie consciente sous forme de phénomènes psychiques apparemment décousus - rêves, actes manqués, actions obsédantes, symptômes névrotiques. On peut croire à l'exactitude des

¹ Publié pour la première fois dans *The Dial*, 63, 1917. Édition Mandelbaum, pp. 522-525.

grands principes freudiens sans accepter aveuglément les à-côtés de sa psychologie - interprétation apparemment partielle des perversions sexuelles, nature composite de l'instinct sexuel. A tout le moins, chaque élément finira par reprendre la place qui lui est due. C'est ce qui s'est produit avec la théorie évolutionniste: il n'y a pas longtemps que le principe de la sélection naturelle, que Darwin avait surestimé, a repris sa vraie place parmi les autres facteurs. Jusqu'ici, les Psychanalystes semblent prêts à prendre le freudisme pour argent comptant. On n'entend à l'occasion que des critiques de détails. Même la tendance de Jung, dont on fait grand cas, ne cherche qu'à généraliser et à exploiter des aspects douteux de la théorie freudienne. Je pense surtout à la façon dont Jung érige le symbole en principe d'interprétation et à l'audace avec laquelle il applique les principes de la psychanalyse individuelle aux phénomènes culturels.

Envisageons maintenant l'appareil théorique mis en place par le psychanalyste. On peut se demander, abstraction faite des détails analytiques et de la technique, ce que l'école freudienne a apporté de nouveau à la psychologie. Avant tout, une attitude et une méthode nouvelles au service de l'exploration du psychique. La psychologie orthodoxe, si elle renie la vieille théorie des facultés mentales, n'a jamais su concevoir le vaste appareil des phénomènes individuels comme un tout organique enraciné dans la plus primitive des formes de psychisme connues, les instincts. Il serait exagéré de prétendre que la psychanalyse a su reconstituer la hiérarchie des phénomènes psychiques ; elle montre toutefois plus de compréhension envers la dynamique propre du psychisme individuel, et elle est de ce fait mieux armée pour mettre au jour peu à peu la chaîne évolutive qui relie l'instinct au psychisme complexe. La psychanalyse saisit des tranches entières de vie psychique dans le vif de l'expérience ; elle ne distille pas le psychisme goutte à goutte, pour en faire des coupes microscopiques ou des tableaux analytiques. En somme, l'ancienne psychologie est une anatomie de l'esprit ; la psychanalyse pose les jalons d'une physiologie, pour l'instant bien sommaire encore. A reconnaître clairement la différence de méthode, on constatera que les deux psychologies ne sont nullement antagonistes. Elles saisissent différemment leur objet. A la longue, on verra qu'elles sont indispensables et parfaitement compatibles.

En second lieu, il faut savoir gré à la psychanalyse d'avoir étudié la nature et le fonctionnement de l'inconscient. Pour elle, ce n'est point le *deus ex machina* négatif qui permet d'expliquer à peu de frais la mémoire et de poser en principe la continuité de la personnalité. C'est la coulisse, combien réelle, combien active, d'où sont tirées les ficelles qui font danser les marionnettes du moi conscient. La psychologie de Freud a dénoncé l'erreur monumentale qui consistait à poser naïvement la conscience comme un système clos dont les motivations s'expliquaient crûment par référence au seul conscient.

Une des perspectives les plus riches, quoiqu'elle soit à mon sens négligée par les psychanalystes, est celle qu'ouvre la conception quantitative de l'affectivité et de la volonté. Il ne s'agit pas de mesurer des réactions en laboratoire dans des conditions expérimentales, mais lorsque la psychanalyse dit que certaines tendances affectives ne passent pas toujours dans la conscience et sont en partie refoulées dans l'inconscient ou transparaissent sous d'autres formes, elle nous parle bien de phénomènes quantitatifs. Il semble qu'on évoque nécessairement un total théoriquement mesurable d'affectivité et de volonté. qu'on peut ensuite fractionner et faire entrer dans toutes sortes de combinaisons.

Les concepts que fait naître cette hypothèse sont à peine élaborés. je ne serais pas surpris si la formulation quantitative des phénomènes psychiques, aujourd'hui en germe, donnait un jour à l'analyse du fonctionnement psychologique une rigueur dont nous n'avons guère idée.

Il faut également inscrire à l'actif du freudisme des découvertes mieux délimitées que nul ne conteste. Genèse et thérapeutique des névroses et, à un moindre titre, des psychoses (qui relèvent de la démence) ; fréquence et importance fondamentale de la formation des symboles au sein de l'inconscient, qu'il faut absolument comprendre pour éclairer les problèmes religieux et esthétiques ; analyse et interprétation des rêves ; importance primordiale du psychisme sexuel, non seulement dans ses fonctions propres, mais sous ses formes apparemment les plus lointaines ; résonances sur la vie adulte des expériences psychiques de l'enfance et tendance constante à régresser vers elles ; éclaircissements sur la question du déterminisme mental. On pourrait citer d'autres points, tantôt convaincants, tantôt contestables. Pour tout dire, il n'est pas de révolution scientifique qui ait aussi spontanément, aussi heureusement ouvert des perspectives annexes. Il est vrai que ni les problèmes, ni les solutions ne sont encore parfaitement clairs. Mais ce que nous avons vu promet évidemment les plus beaux résultats que la science de l'esprit ait jamais atteints.

Sur “instinct et inconscient” du docteur Rivers ¹

[Retour à la table des matières](#)

Le Dr Rivers n'a examiné qu'une seule catégorie de malades : des combattants, chez qui le conflit psychique responsable de la névrose était sans doute lié à l'instinct de conservation éveille par le danger. L'hystérie et la « névrose d'angoisse » décrites par Freud sont ici des réactions morbides en présence du danger, qui inhibent la panique sans faire accepter à l'organisme l'agression réelle que réclame la survie.

Les symptômes décrits par le Dr Rivers dans ce livre ressemblent trop à ceux que Freud et quelques autres attribuaient à la sexualité pour que nous pensions avoir affaire à un type de névrose particulier. Il faut donc conclure que l'une des deux interprétations, celle de Freud ou celle du Dr Rivers, a besoin d'être rectifiée, ou étoffée au contact de l'autre. Nous nous permettrons de remarquer qu'on a peut-être trop insisté sur le rôle déterminant de certains types de « complexes ». Les instincts réprimés qui se cachent sous ces complexes n'ont rien à voir avec les systèmes de réactions bien cloisonnés que les discussions psychologiques laissent apparaître ; on découvre que la cause physiologique ultime de la névrose réside dans le modèle d'activité nerveuse implicite auquel obéit l'organisme individuel. Ce modèle fonctionne de manière permanente et se déclare sous une forme morbide lorsque certains éléments constitutifs s'irritent sous le coup d'une émotion.

Tous les individus sont en proie à des conflits pathogènes ; d'où il s'ensuit, semble-t-il, que la névrose se définit par un facteur quantitatif. Certains modèles nerveux ont une élasticité que d'autres n'ont pas. On ne pourra jamais analyser rationnellement le refoulement et la névrose tant qu'une théorie ne nous dira pas à quelles lois obéit la pulsion nerveuse : quantité relative, vitesse, accélération, et diffusion - en d'autres termes, tant que nous n'aurons pas décrit les rythmes nerveux essentiels de l'organisme.

En attendant, le livre du Dr Rivers ne laisse aucun doute ; le Dr Freud et ses émules ont surestimé l'influence de la sexualité dans les conflits pathogènes ; toutefois il reste vrai que le conflit sexuel est l'un des plus éprouvants que l'organisme humain ait à souffrir. C'est dans le

¹ Publié pour la première fois dans *The Freeman*, 5, 1922. Édition Mandelbaum, pp. 528-529.

domaine de la psychologie pure que le freudisme se serait montré le plus précieux. Les détails précis de sa théorie du « complexe d'Oedipe » comme image normative, l'interprétation trop rigoureuse de certains symboles, ou la nature strictement sexuelle de certaines réactions infantiles sont presque toujours sans fondement, ou bien encore sont victimes d'une fausse perspective ; mais le Dr Freud a eu le mérite inappréciable de démonter les rouages fondamentaux du psychisme. Le complexe affectif, le refoulement occasionné par un conflit, l'extériorisation symptomatique des tendances refoulées, le transfert affectif, la canalisation ou la mise en commun des tendances, le psychisme de la régression, autant de précieuses découvertes sur les mécanismes de l' « âme » humaine. A ces concepts, comme à quelques autres, la psychologie tient beaucoup ; mais ils lui serviront de pierre angulaire, et leur sens ne lui apparaîtra pas tout de suite dans toute sa richesse. Le Dr Rivers nous aide à les comprendre, mais sur le mode implicite. La nouveauté des cas et des hypothèses, le primat du mécanisme sur le contenu, voilà qui nous offre la précieuse pierre de touche de l'antithèse.

Sur Jung : "les types psychologiques"¹

[Retour à la table des matières](#)

Il faut tourner la dernière page pour s'apercevoir qu'on vient de lire une oeuvre peu commune. C'est un livre souvent sec, parfois incompréhensible, où le raisonnement est toujours elliptique ; c'est que le Dr Jung accepte intuitivement comme données élémentaires des concepts et des fonctions de l'esprit que d'autres atteignent au prix de laborieuses synthèses, si tant est qu'ils y parviennent. Mais c'est un livre envoûtant. Il exploite une seule idée, qui brille fixement comme un *eurêka*, un *eurêka* un peu inquiétant. Il y a des gens extrovertis, ou prédisposés à l'extroversion, et des gens introvertis ou prédisposés à l'introversion. Certes, c'est une classification qui n'a rien d'insolite ni de nouveau. Nul n'ignore que certains d'entre nous éprouvent de l'intérêt pour les accidents et les particularités du milieu ; que d'autres sont portés sur les idées générales, et qu'ils aiment à se replier sur eux-mêmes, à méditer, à pratiquer l'introspection. Il faut ajouter que Jung propose d'autres oppositions fondamentales : c'est ainsi qu'il met en regard l'émotif et le cérébral. Mais c'est méconnaître la pensée de Jung que de réduire l'objet de l'antithèse à un degré d'intérêt ou encore à un champ d'attention. Il ne s'agit nullement d'une question d'intérêt.

Pour parler comme Jung, c'est le débit naturel de la libido qui est en jeu. Le moi se voit jeté au milieu de puissances écrasantes et complexes. C'est un sauve-qui-peut désordonné ; il cherche à se créer des liens et des croyances pour survivre, à se persuader qu'il compte pour quelque chose, à sentir qu'il a le dessus. ou qu'il est sur le point de l'emporter. Il y a deux façons d'atteindre à cet accord nécessaire entre la déréliction du moi et l'agressivité du monde, et ce n'est pas affaire de choix, mises à part les compensations secondaires qui couvrent, sans l'ôter, la situation fondamentale. Ce sont les lois mécaniques héréditaires de la libido qui en décident. Ces variations héréditaires de l'instinct d'adaptation ne sont-elles que des réinterprétations psychiques, ou bien traduisent-elles des variations élémentaires de rythme, d'intensité, de rapidité, ou de qualité nerveuse² ? On l'ignore absolument, et peu nous importe.

¹ Publié pour la première fois dans *The Freeman*, 8, 1923. Édition Mandelbaum, pp. 529-532.

² Voir l'article précédent.

L'extroverti cherche son salut dans l'intelligence avec l'ennemi. Il refuse de se laisser intimider par l'objet, et de se réfugier dans la douce intimité de l'esprit. S'il regarde à l'intérieur de lui-même, il se heurte à la froideur d'une chambre abandonnée. Instinctivement, il se détourne vers l'objet, et oublie tout ce qui n'appartient pas au milieu extérieur, milieu matériel ou spirituel. Il fait corps avec lui. Toute abstraction lui coûte, et parfois le déchire, car elle le précipite derechef dans un monde, dans un système de valeurs, qui ne sont pas faits pour le recevoir. Aux yeux d'un authentique introverti, l'extroverti offre un spectacle à la fois divertissant et déroutant. Le premier voit le second se repaître goulûment de l'écorce des choses ; il découvre non sans dépit que l'autre, s'il n'a pas de *lieu où* refléter sa personnalité, progresse pourtant dans l'univers avec une sûreté alarmante. L'introverti se dit que la naïveté est payante. A ses yeux, l'objet a toujours un je ne sais quoi d'hostile, d'étranger, d'illégitime. Il n'est pas nécessairement sans intérêt, mais il faut en prendre et en laisser. L'introverti a appris à s'adapter au réel en l'élaguant, à n'y voir, à n'y ressentir, que le strict minimum dont peut s'accommoder impunément le refuge infiniment biscornu *où* séjourne son moi. Il ne peut pas faire comme si l'objet n'existait pas ; il le traduit donc, l'interprète, le minimise si besoin est, de façon à l'émasculer et à le rendre encore méconnaissable. L'extroverti se dissout dans l'objet; l'introverti le retaille aux dimensions de son psychisme, en supprimant ce qui le rend à nul autre pareil, et pour le supprimer, il s'abstient de le comprendre, de le sentir ou de l'apprécier. C'est parce qu'il est avide d'éprouver le monde qu'il devient peu à peu insensible à certaines sollicitations légères ou éphémères. Il trouve que l'introverti se monte le cou, et voit de fabuleux trésors dans une poignée de pépites, tandis que l'introverti, à son tour, plaint l'extroverti de faire accoucher son inutile montagne d'expérience d'un souriceau de réflexion, de connaissance ou de sentiment. L'extroverti demande : « Où a-t-il été chercher ça ? ». L'introverti, « Que va-t-il en faire ? ».

Mais il n'est que trop facile de se tromper sur cette opposition. Il faut prendre garde de ne pas affadir la pensée du Dr Jung, de ne pas l'assimiler hâtivement à des notions familières : adaptation et désadaptation, bonne et mauvaise conduite, comportement normal et anormal. L'introversion a ses ratés, ses génies et ses imbéciles, comme l'extroversion. Elles ont chacune leur pathologie. Mais une chose est certaine. Aucun des deux types, s'il est pur, ne rend justice à l'autre. L'introverti ne peut pas comprendre parfaitement l'extroverti, car il ne peut se résigner à ce qu'il juge comme une existence par procuration. A ses yeux l'extroverti est trop superficiel ; c'est un être qui déserte en permanence le séjour de l'esprit. Quant à l'extroverti, il n'arrive pas à se persuader que, sous la réserve de l'introverti, sous son apparente désaffection pour le monde extérieur, peuvent se cacher un véritable trésor d'expérience subjective, et une sensibilité dont ses propres réactions devant le monde ne peuvent égaler l'acuité. Cette incompréhension réciproque peut dégénérer en hostilité silencieuse ; elle peut aussi fouetter l'imagination, et engendrer des cultes de héros et des engouements surprenants.

Ceux qui ont lu les *Études de psychologie analytique* du Dr Jung se souviendront qu'il avait, dans une première tentative de classification, assimilé l'introverti à l'intellectuel, et l'extroverti au sensitif. Il a abandonné cette équivalence très contestable. Le Dr Jung est convaincu, et le lecteur l'approuvera, qu'il ne faut pas confondre la classification fondée sur l'attitude d'ensemble (type extroverti, type introverti) et celle qui se base sur le fonctionnement du psychique. Mais le Dr Jung a-t-il raison de distinguer quatre types fonctionnels de personnalité ? Sans doute une personnalité donnée s'impose-t-elle dans le monde en faisant de préférence appel à l'intellect, ou à l'affectivité, ou à l'intuition, ou à la sensation. Il serait toutefois dangereux de tomber dans le dogmatisme, et d'affirmer qu'il y a huit types bien

tranchés qui résulteraient du recoupement entre les deux classifications. C'est bien trop scolaire, nous en sommes persuadés, pour être légitime et fructueux. On ne voit guère pourquoi par exemple un concept premier, celui de « sensation », est assorti au concept de « raison » ; quant à l'« intuition », on a du mal à en faire un type fondamental du fonctionnement psychique. L'expérience considérable que possède le Dr Jung dans le domaine clinique l'autorise peut-être à postuler l'existence de ces quatre types, mais il n'en apporte pas la preuve dans son livre.

Pourquoi y a-t-il quelque chose d'étrange et d'inquiétant dans cette grande idée des « Types psychologiques » ? Parce qu'une fois de plus nous ne sommes plus protégés par un système de valeurs absolu. Si l'introverti et l'extroverti sont aussi antithétiques que le proclame le Dr Jung, il ne faut pas espérer les voir obéir aux mêmes vérités. Faut-il alors se résigner à une nouvelle relativité du psychique, et demander simplement à la psychologie de décrire clairement les démarches de certaines attitudes mentales ? On ne peut pas croire que l'esprit humain acceptera de rester sur un schisme. Jusqu'à la fin des temps, sachons qu'il lui faudra des orthodoxies.

Sur la mythologie universelle de H. A. Alexander ¹

[Retour à la table des matières](#)

Les psychanalystes ont récemment désigné à l'attention mythes, tabous primitifs et autres fantaisies populaires inspirées par la religion. Excellente occasion de soulever quelques problèmes brûlants. Que faire de tous ces mythes ? Faut-il chercher un sens à ces serpents à plumes, à ces monstres affames, à ces enfants nés d'une vierge, à ces déluges ? Pourquoi reviennent-ils sans cesse comme autant d'obsessions et pourquoi les rencontre-t-on partout dans le monde ?

On peut tenter d'aborder le mythe selon la psychologie ou selon l'histoire. Le psychologue l'accepte pour argent comptant : c'est une formation psychique homogène. Il ne se demandera pas si le héros et les péripéties ne se sont pas ajoutées les unes aux autres en un pot-pourri d'éléments isolés. S'il se laissait jamais gagner par ces idées stériles, il verrait peu à peu toutes ses données lui fausser compagnie. Les formules d'interprétation psychologique seraient très valables, mais les oiseaux mythiques ne se laisseraient pas prendre à ce sel-là. De même que la mythologie biblique s'est accommodée d'une bonne exégèse jusqu'à l'avènement d'une critique plus perfectionnée, l'application des formules psychologiques wundtiniennes ou freudiennes à la structure du mythe ne peut donner de résultats que si on a bien mené d'abord une critique historique. On ne peut commencer à interpréter que lorsque l'analyse a été conduite à son terme.

Celui qui étudie le mythe en historien insiste sur l'analyse destructrice. Il ne se contente pas d'accepter le mythe tel qu'il est. Il y découvre une synthèse d'éléments dont chacun a des antécédents historiques, une filiation particulière. Le même élément peut revenir dans des ensembles tout différents, et revêtir des significations antinomiques. Au-delà ou en-deçà de la répartition géographique des mythes, il peut mettre au jour la distribution plus subtile des éléments constitutifs, matériaux assemblés de mille manières dans les mythes. Au psychologue qui les interprète, il pourra demander : comment savoir que ce mythe, que cet épisode particulier, constituent à proprement parler une création homogène de l'esprit ? Qu'est-ce qui

¹ Publié pour la première fois dans *The Nation*, 112, 1921. Édition Mandelbaum, pp. 525-528.

permet de sous-tendre le mythe par une continuité psychique, quand la rencontre de ses éléments est due aux contingences de l'histoire ? Mais la réponse se fait attendre, car l'historien et le psychologue se brouillent. L'histoire et la psychologie ne sont certes pas des ennemis héréditaires ; elles ne découvrent leur antagonisme que dans le feu de l'action. Elles pourraient trouver un compromis, si elles s'affrontaient résolument au lieu de s'apostropher par-dessus un mur de malentendus. Trop souvent, l'historien croit avoir épuisé la signification d'un phénomène quand il a réussi à l'inscrire dans une séquence, à lui trouver des relations extérieures, à évaluer sa durée. Il désavoue les fantaisies du psychologue pour n'être pas conformes aux exigences de l'histoire, même s'il prend plaisir à ces constructions imaginaires. Si on lui représente que son étude historique n'explique pas la naissance et l'évolution d'un mythe, non plus que de telle notion ou de telle institution à fondement social, il répliquera qu'il n'appartient pas à l'histoire d'exhumer les causes psychologiques des éléments significatifs d'une culture, que ces causes sont en dernière analyse des variables de la psychologie individuelle, et qu'il ne faut pas compter les démêler quand des siècles, voire des millénaires, nous en séparent.

Cette réponse ne rive pas son clou au psychologue, qui cherche dans la mythologie un contenu et des motivations proprement psychologiques. Avant de s'élancer à corps perdu, il devrait toutefois peser clairement les difficultés auxquelles il s'expose. Il y a deux problèmes à résoudre : à quel stade de l'analyse le psychologue peut-il intervenir avec succès ? Ensuite, comment passer de la psychologie individuelle connue, à la psychologie diffuse qui baigne ou semble baigner le mythe « hérité sociale » ? Que signifient réellement les analogies entre certains mythes historiques, issus de la « conscience populaire », et les rêves d'un individu, les fantasmes des psychismes anormaux ? Les mythes, en tant qu'histoire, ou en tant qu'institution, ont-ils nécessairement la même signification psychique inconsciente que dans le rêve et le symptôme psychotique ? L'histoire de la Croix comme motif de décoration va-t-elle rigoureusement de pair avec celle du symbole religieux ? L'histoire de l'une embrasse-t-elle, explique-t-elle celle de l'autre ? Ne sont-elles pas indépendantes, tout en se recoupant ? Et la croix a-t-elle le même sens pour tous les psychismes, fût-ce pour tous les croyants ? Poser ces problèmes parallèles, c'est, je crois, envisager la psychologie du mythe sous un jour nouveau et plus prometteur.

Le psychologue n'a pas tort de chercher la psychologie dans le mythe, mais son ingénuité historique fausse ses interprétations. Il me semble qu'il n'y a pas *une* psychologie du mythe, mais deux au moins. La première cherche les causes déterminantes de la forme culturelle. C'est au fond cette psychologie sélective et créatrice qui joue dans l'histoire de l'art. Les mythes ne sont pas des manifestations isolées. Ils varient selon les lieux et les époques, surtout parce qu'ils obéissent à certains modèles. Il serait ingénu de prétendre que ces variations caractéristiques sont engendrées directement par des variations profondes dans la psychologie du peuple créateur. La psychologie cumulative du mythe en tant que modèle social intéresserait au plus haut chef l'historien ; or c'est elle que le psychologue dégage le moins bien. C'est la psychologie qui inspirera un jour toute l'histoire de la culture, car elle manifeste, de génération en génération, une recherche et un perfectionnement de la forme qui aboutit à la destruction et au remplacement de cette forme même. Pour s'emparer du bastion des Psychanalystes, il faut que la psychologie du mythe (et des autres manifestations culturelles) découvre au préalable une psychologie de la « libido de la forme » au niveau de la société. La psychologie est encore trop jeune pour savoir comment s'y prendre. Pendant les premiers temps, une science reste qualitative, toute entière occupée de son objet ; plus tard

seulement elle formule ses problèmes de façon mathématique, et perçoit les quantités, la direction, la forme.

La deuxième psychologie du mythe s'occupe des significations psychiques, conscientes ou non, qui s'attachent aux éléments constitutifs de la mythologie, Or, si l'histoire de la culture nous apprend une chose, c'est bien ceci : les formes demeurent, mais leur signification psychique varie énormément selon les époques et les individus. Le contenu psychique n'est pas doué de permanence. Il peut varier d'intensité et il peut se transformer complètement. Il peut également glisser d'une forme à l'autre, et les psychanalystes sont particulièrement bien placés pour savoir de quoi il s'agit. je suis convaincu qu'on raisonne mal si l'on part du « contenu psychique latent » de certains rêves ou des symptômes névrotiques pour aboutir aux motivations psychiques du mythe de forme analogue. Les symboles, comme les autres formes traditionnelles, sont à même de recevoir indifféremment toute espèce de contenu qu'a un moment donné, dans un lieu donné, la psychologie de l'individu ou la psychologie sociale veulent bien lui assigner. Peu importe que les mythes aient été ou *non motives* par certaines tendances inconscientes du psychisme ; on se refuse à penser qu'ils puissent symboliser indéfiniment ces tendances. Soyons raisonnables ; le mythe n'est pas doué de cette permanence symbolique que lui supposent de nombreux psychanalystes ; par contre, l'histoire du mythe se comprend essentiellement à partir d'une psychologie des tendances formelles. Certes, des symbolismes comme celui de la sexualité peuvent entrer en ligne de compte ; ils fournissent des interprétations secondaires, ou figurent à titre d'influences auxiliaires dans l'inconscient individuel et, partant, dans l'inconscient collectif.

troisième section

anthropologie et sociologie

[Retour à la table des matières](#)

Anthropologie et sociologie ¹

[Retour à la table des matières](#)

De même que la vie des peuples sans écriture repose sur une économie qui est, dans sa simplicité, comparable à la machine économique d'une société moderne, de même aussi qu'ils possèdent tous un système cohérent de croyances et de pratiques religieuses, une tradition artistique, des symboles linguistiques appropriés pour communiquer pensées et sentiments, de même toutes ces sociétés s'organisent selon des formes diverses. Il n'est pas d'exemple d'hommes vivant en commun qui ne possèdent un minimum d'organisation sociale. Nulle part il n'existe de horde où les rapports entre les hommes sont entièrement anarchiques.

La promiscuité sexuelle, par exemple, dont les anthropologues d'autrefois avaient fait le sujet favori de leurs spéculations, n'existe sans doute que dans leurs livres. Chez aucun des peuples primitifs qui ont été l'objet d'études sérieuses et dont les comportements se conforment aux modèles de leurs traditions, il n'apparaît que les relations sexuelles échappent à toute réglementation. Ou bien cette « licence » est condamnée par le groupe lui-même parce qu'elle transgresse une règle, comme c'est le cas chez nous, ou bien il n'y a point de licence. C'est le cas des Todas de l'Inde et de nombreuses tribus australiennes organisées en classes matrimoniales ; la c'est un mode de comportement fixe par les institutions qui découle naturellement de la division du groupe en unités plus réduites ; seules certaines d'entre elles sont autorisées à entretenir des relations matrimoniales : il s'ensuit que le « groupe de mariage », d'ailleurs assez rare, n'est nulle part l'indice d'une anarchie sociale. Il illustre, au contraire, la fixité de certaines formes traditionnelles de classification sociale, et son esprit ne s'apparente en aucune manière à la promiscuité théorique ou à la vie clandestine des sociétés civilisées.

Si l'on objecte que les mariages entre sous-groupes trahissent une certaine anarchie parce qu'ils méconnaissent la spécificité naturelle des individus, il suffira de faire observer qu'il

¹ Publié pour la première fois dans W. F. Ogburn and A. Goldweiser, *The Social Sciences and their Interrelations*, Houghton Mifflin, 1927. Édition Mandelbaum, pp. 332-345.

existe beaucoup d'autres formes de classification sociale qui, à elles toutes, confèrent une personnalité sociale à l'individualité biologique tout en lui fournissant des occasions multiples de participer à la société : tous les membres de la même classe matrimoniale n'appartiennent pas nécessairement au même totem ; ils n'entretiennent pas nécessairement les mêmes rapports de parenté, réels ou supposés, avec les autres membres de la tribu ; pour la chasse ou les cultes ancestraux, ils ne relèvent pas des mêmes territoires ; la place qu'ils occupent dans la hiérarchie sociale fondée sur l'âge et sur des aptitudes reconnues par tous peut n'être pas du tout la même ; du reste, la différence entre les sexes donne lieu, à elle seule, à d'importantes conséquences sociales, comme la spécialisation économique, l'infériorité de la condition féminine, dont l'exclusion de certaines activités rituelles. Les modalités varient, naturellement, selon les tribus et les aires géographiques.

La société primitive - Le parti pris évolutionniste.

La sociologie des primitifs existe, et celui qui désire analyser comme il faut les rapports sociaux de notre propre société ne peut se permettre d'ignorer les données fournies par l'étude des peuples primitifs¹. La plupart des sociologues le comprennent ; mais, ils ne comprennent pas toujours aussi clairement qu'il nous est interdit de ne dégager dans la société primitive qu'une série d'éléments qui nous permettraient de déduire la préhistoire de notre propre civilisation.

Se prévalant de la théorie biologique de l'évolution, les premiers anthropologues admettaient tacitement que les traits caractéristiques de la vie primitive comme le totémisme, la filiation matrilineaire, les groupes matrimoniaux ont marqué les étapes nécessaires d'une évolution aboutissant à la société d'aujourd'hui. Or, l'histoire ne fournit aucune preuve que les premières tribus teutoniques, ou l'on s'efforce à voir l'origine de la civilisation anglo-saxonne, soient jamais passées par le stade du groupe matrimonial ; il est douteux qu'elles aient connu une période totémique ; quant à inférer une organisation en clans patrilinéaires, ce serait pour le moins téméraire. Les plus brillants de ces anthropologues étaient si convaincus de pouvoir retrouver grâce à la méthode comparative les mêmes phénomènes sociaux, chez tous les peuples primitifs, il était si clair pour eux que les us et coutumes devaient suivre les mêmes chemins pour l'humanité toute entière, qu'ils n'hésitèrent pas à attribuer à la période pré-historique de la culture anglo-saxonne des coutumes et des types de classification sociale que l'étude des indigènes d'Australie, d'Afrique et d'Amérique du Nord leur avait rendus familiers. C'était devenu pour eux un réflexe que de rechercher des « survivances » de traits primitifs dans les sociétés évoluées, et il était rare qu'ils n'en découvrent pas.

parenté patrilinéaire ; moitié héréditaire, famille maternelle qui descend d'une ancêtre originelle; classe matrimoniale); l'âge, la génération, le sexe, et la fonction (groupes définis par l'activité ; sociétés religieuses, militaires et médicales ; unités définies par des privilèges héréditaires ou par la richesse). Il existe beaucoup d'autres types d'associations qui ne se laissent pas classer aussi facilement. En fait, les unités ne cessent de s'entrecouper. Un clan

¹ Il n'est pas question ici de dresser un tableau systématique des différentes unités sociales des populations primitives. M. A. Goldenweiser en donne un aperçu satisfaisant dans les chapitres d'Early Civilization consacrée à la Société. Il indique que ces unités se fondent sur le lieu ; la consanguinité (famille, au sens étroit du mot, groupes consanguins, grossièrement définis par les systèmes de termes de parenté ; clan ou groupe de parenté matrilineaire ; gens, ou groupe de

ou une gens peuvent constituer en même temps une unité territoriale ou exercer une influence prépondérante sur un village qui comporte d'autres dans ou d'autres gentes ; une société religieuse peut être en même temps un groupe d'âge ou un groupe masculin (ou féminin), une famille maternelle peut être l'unité sociale qui a le privilège de donner son chef au clan auquel elle appartient, etc. (N. d. A.).

Critique de l'évolutionnisme classique.

Plus critiques, les écoles anthropologiques qui suivirent consacrèrent beaucoup de leur temps et de leurs efforts à contester ou à détruire les séquences ingénieuses mais hypothétiques qu'avaient élaborées leurs prédécesseurs. On s'aperçut progressivement que la théorie des phases sociales successives ne coïncidait pas avec les faits laborieusement rassemblés par les ethnographes. Les évolutionnistes se plaisaient à professer que le groupe de parenté (clan) remontait à une très haute antiquité. On croyait que les formes les plus anciennes de ce type d'organisation étaient régies par une filiation matrilineaire. S'il reste vrai qu'un grand nombre de tribus primitives sont organisées en groupes de parenté matrilineaires (Australie), il est également prouvé que d'autres tribus, qui ne peuvent se prévaloir d'aucune avance culturelle sur les autres, étaient organisées en clans patrilineaires.

Ainsi, à bien examiner la répartition des groupes de parenté chez les Indiens nord-américains, il n'est pas évident que les Omaha des plaines, chasseurs de bisons organisés en groupes de parenté patrilineaires (*gentes*) aient connu une culture plus raffinée, ou aient représenté un type d'organisation sociale plus évolué que les Haïda, les Tlingit, ou les Tsimshian ; ces groupes de parenté matrilineaires (clans) n'ont en effet pas empêché ces derniers de développer un système infiniment complexe de castes et de privilèges, de créer un art dont l'originalité et la complexité dépassent de très loin les tentatives rudimentaires des tribus des plaines et de mener une vie de pêcheurs sédentaires. Une foule d'autres exemples empruntés à la vie des indigènes américains montreraient que les tribus organisées sur le mode matrilineaire représentaient en général un stade de développement culturel plus récent que celui des tribus organisées sur le mode patrilineaire et cela indépendamment de ce qui peut se passer en Australie, en Mélanésie ou ailleurs. Les tribus iroquoises confédérées, les Creek (golfe du Mexique) qui vivaient en cites, et une grande partie des Pueblos (Zuñi et Hopi), tous des agriculteurs dont le mode de vie et l'organisation politique étaient manifestement plus évolués que ceux des chasseurs Omaha, n'ont-ils pas représenté des exemples classiques de sociétés matrilineaires ? Il serait possible de pousser plus loin la critique et de montrer que les tribus nord-américaines les plus primitives (Eskimo, Athabaskan de la vallée Mackenzie et du centre de l'Alaska, populations balanophages de Californie) n'étaient pas organisées en groupes de parenté du tout. Mille autres faits attestent qu'il était vain d'avancer des schémas unilineaires d'évolution sociale, que des formes prétendument typiques de sociétés archaïques n'ont jamais vu le jour dans certaines régions du globe, et que la même série formelle n'a pas nécessairement le même sens dans des lieux différents.

L'ancienne évolution schématique retomba dans le chaos proverbial de l'histoire. Il devint clair que la culture humaine était douée d'une extraordinaire souplesse : l'homme, dans les différentes parties du monde, avait créé des types très différents d'organisation sociale ; chacune avait beau comporter des traits convergents, ils échappaient à toutes les formules de la théorie évolutionniste.

Cette critique remettait en question les rapports de l'anthropologie et de la sociologie. Si l'anthropologie se montrait incapable de fournir au sociologue un aperçu clair sur les origines de la société et sur les phénomènes sociaux les plus lointains de la préhistoire, en quoi pouvait-elle contribuer à l'édification d'une théorie générale de la société ? Indépendamment de leur charme ou de leur pittoresque, que servait d'étudier des curiosités comme le totémisme ou l'exogamie clanique chez les Noirs d'Australie ou les Peaux-Rouges américains ? Si l'anthropologie a dû renoncer à nous livrer une matrice pour construire l'histoire sociale de l'homme, ses résultats n'en sont pas pour autant des rebus. Il est possible, il est même probable que l'anthropologie, aujourd'hui plus que jamais, a beaucoup à nous apprendre sur le comportement de l'homme en société, mais nous devons nous résigner à ne pas attendre de ses enseignements une réponse aux questions arbitraires qui lui ont d'abord été posées.

L'erreur fondamentale de l'anthropologie classique (et d'une grande partie de l'anthropologie moderne) fut de considérer l'homme primitif comme le précurseur de l'homme civilisé ; la tentation était grande d'interpréter son rôle non pas en fonction d'une culture en expansion, riche de virtualités complexes et régie par une dynamique propre, ni en fonction d'une situation historique ou d'un environnement géographique, mais en fonction d'une chronologie hypothétique et par conséquent tronquée. La perspective de l'anthropologie moderne est plus large, et beaucoup moins formelle. Ce que le sociologue est en droit d'espérer des observations de l'anthropologie, ce n'est pas l'histoire toute faite, ou la pseudo-histoire qui s'est donnée le nom d'évolutionnisme social, mais un aperçu sur les modèles et les mécanismes essentiels de la conduite sociale. Cela signifie, entre autres choses, que nous devons accorder une attention au moins égale aux nombreuses ressemblances qui rapprochent les types d'organisation sociale des peuples primitifs de ceux des cultures évoluées, qu'aux différences spectaculaires qui les opposent.

La famille, cellule sociale de base.

Les premiers anthropologues furent frappés par l'importance et la stabilité de la famille dans la vie moderne. Ils posaient en principe qu'il n'est pas de trait dans une société évoluée qui ne provienne nécessairement, au terme d'une évolution, d'un élément différent ou même contraire existant dans la société primitive : la famille, telle que nous la connaissons aujourd'hui, ne serait apparue que tardivement dans l'histoire de l'homme ; les peuples primitifs contemporains ne posséderaient qu'un sens atténué de la réalité familiale ; l'archétype de cette institution sociale serait le groupe de parenté plus étendu qu'est le clan. Ainsi la famille apparaît-elle comme la mutation ou le substitut, progressivement élaboré et quelque peu idéalisé, d'un groupe de parenté plus encombrant, uni par des liens plus tyranniques. Une analyse plus attentive révèle au contraire que la famille est une unité sociale presque universelle, et constitue le noyau de l'organisation sociale par excellence. Ce n'est pas l'étude des clans, des gentes, et des autres types de groupes de parenté élargis qui nous livre le secret des origines de la famille, c'est l'inverse. La famille, avec ses liens paternels et maternels, ses relations de parenté soigneusement établies, son système d'appellations, est la seule structure sociale que tous les hommes connaissent dès leur naissance. C'est la structure qui a le plus de chances de servir de noyau, ou de modèle, aux autres cellules sociales. Ceci permet d'interpréter le développement des groupes de parenté et des institutions de même genre comme la prolifération de l'image universelle de la famille. La terminologie de l'affiliation ou

de la non-affiliation clanique n'est qu'une extension de la terminologie des relations spécifiques qui s'établissent à l'intérieur ou à l'extérieur de la famille. La famille moderne représente la persistance d'une structure sociale ancienne, non l'émergence d'une nouvelle. Le clan et les gentes ont fleuri, çà et là, sur un rameau qui vit encore. Le dénominateur commun à toutes ces sociétés primitives, ce n'est pas le clan, la gens, ou la moitié comme tels, mais l'extrême importance attachée au principe de parenté. Ce qui explique que la famille puisse être, pour un temps, progressivement éclipsée par un ou plusieurs de ses surgenes.

Diffusionnisme et induction historique.

Un exemple comme celui-ci prouve combien les données de l'anthropologie sont précieuses pour saisir l'arrière-plan historique des phénomènes sociaux. L'anthropologie peut en effet refuser de se complaire dans des panoramas gigantesques de préhistoire sans renoncer à reconstruire l'histoire des sociétés primitives. Des efforts considérables sont aujourd'hui déployés qui visent à reconstituer par induction l'histoire des peuples primitifs ; le grand mérite de cette entreprise est qu'elle ne prétend pas reconstruire l'histoire universelle de l'humanité ; elle tient au contraire le plus grand compte des conditions géographiques et régionales. Les anthropologues ont aujourd'hui cessé d'étudier les institutions sociales comme les manifestations générales d'un schéma idéal dont les particularités ne seraient que les avatars. On s'efforce au contraire de dégager les détails d'une institution ou d'une pratique sociale donnée dans un secteur choisi, d'étudier sa distribution géographique ou, s'il s'agit d'un complexe d'éléments divers, la distribution de chacun de ces éléments, et de dégager progressivement, par inductions successives, un tronçon étroitement délimité de l'histoire de la société. On attache le plus grand prix à la découverte de séquences continues dans ces distributions, et l'on croit que l'interprétation la plus explicative est fournie par la diffusion progressive d'un trait social donné à partir d'un point d'origine.

On ne se contente pas de constater l'existence de clans matrilineaires chez les Haïda des îles de la Reine Charlotte, et d'opérer un rapprochement avec les clans matrilineaires des Zuñi ou des Hopi. Ces faits isolés ne signifient rien. S'il apparaissait que les clans de ces deux régions étaient similaires jusqu'au moindre détail de leur organisation et de leur fonctionnement, que ces régions étaient reliées par une série continue de tribus intermédiaires organisées en clans matrilineaires, on aurait de bonnes raisons de penser que les organisations des Haïda et des Zuñi-Hopi sont les dérives d'un processus historique unique. Mais ce n'est pas le cas. Leurs organisations claniques sont très différentes, et leurs territoires séparés par de vastes régions peuplées de tribus qui ne connaissent pas le clan. L'anthropologue en conclut que la similitude des structures sociales constatée dans ces deux régions éloignées n'est pas due à une histoire commune, mais à une convergence favorable. Rien ne lui permet d'affirmer que les circonstances qui ont présidé au développement du clan étaient les mêmes dans les deux cas. D'un autre côté, le système clanique des Haïda, par sa structure, son type de localisation, ses associations totémiques, ses privilèges et ses fonctions, est en tous points identique aux systèmes claniques d'un grand nombre de tribus voisines (Tlingit, Fleuve Nass, Tsimshian, Bella-Bella, Kitamat). D'où l'on conclut que ce système social n'a vu le jour qu'une fois dans cette région, et qu'il a progressivement été assimilé par des peuples auxquels il était originellement étranger. On ne finirait pas d'énumérer des exemples analogues de diffusion étendue et continue, mais limitée à une zone précise (les clans matrilineaires et les classes matrimoniales en Australie, les associations masculines en Mélanésie, les classes

d'âge dans les plaines nord-américaines, les castes en Inde) ; dans la plupart des cas, il est légitime d'induire que leur expansion est principalement due à l'imitation d'un modèle originellement circonscrit dans un secteur géographique précis.

Parallélisme et développement social.

L'intérêt porté aux faits de diffusion et aux déductions historiques qu'ils autorisaient ont éclipsé les phénomènes de convergence ; on a même été jusqu'à les nier. S'il est indispensable que ceux qui étudient l'histoire et les variations structurelles de la société soient conscients du rôle que l'emprunt de modèles sociaux a joué à toutes les époques et à tous les niveaux de culture, ils ne devraient pas pour autant négliger l'existence et la portée des coïncidences externes. Les anthropologues répugnent aujourd'hui à étudier pour elles-mêmes des institutions sociales particulières, en dehors de leur contexte historique. L'illusion évolutionniste est encore trop récente et le risque de céder à des interprétations « psychologiques » est évident. Mais l'anthropologie ne peut se permettre d'ignorer plus longtemps des faits troublants : développement indépendant de groupes de parenté en différents points du globe, tendance universelle à la formation de sociétés religieuses ou rituelles, avènement des castes professionnelles, symboles différentiels propres aux unités sociales, et bien d'autres. Ces phénomènes sont trop persistants pour ne pas receler un sens profond. Il est légitime de supposer qu'à la longue c'est de leur examen que le sociologue tirera les plus riches enseignements.

Peu d'anthropologues ont approfondi ces problèmes. On s'est livré sans vergogne à des rapprochements sommaires entre des phénomènes sociaux variés ; c'est le cas de la tentative brillante mais peu convaincante de Rivers qui voyait dans la terminologie des systèmes de parenté le reflet des formes d'organisation sociale, selon lui fondamentales. Mais l'élucidation véritable des représentations ou des concepts fondamentaux, en majeure partie inconscients, qui sous-tendent l'organisation sociale, est à peine ébauchée. D'où la position paradoxale de l'anthropologue ; il dispose d'une masse impressionnante de matériaux, d'un grand nombre d'homologies frappantes qui ne sont pas nécessairement dues à un contact historique ; il est convaincu que ces phénomènes ont un sens profond, mais il est incapable de le déchiffrer. L'interprétation anthropologique a beau s'engager dans une impasse, les données fournies par l'étude des peuples primitifs réclament une interprétation. Les explications historiques, aujourd'hui à la mode, souvent très discutables, ouvrent la voie à une interprétation de la société ; elles ne sont pas, en soi, des interprétations. Bornons-nous à jeter un coup d'œil sur certaines de ces convergences formelles dont témoignent les sociétés primitives ; elles intéressent l'anthropologie et la sociologie aussi bien que la psychologie sociale de la forme, qui est à peine esquissée.

L'imgo de la parenté.

On a souvent remarqué que le principe de la parenté tendait, parmi les sociétés primitives, à prendre le pas sur les autres principes de classification sociale. Un bon exemple nous est fourni par les tribus de la cote Ouest du Canada. Ici, l'intégrité du groupe local est très solide : c'est le village, qui possède un chef reconnu. Et pourtant, dans les légendes, ne voit-on pas souvent une famille, ou un clan, émigrer avec ses maisons et ses pirogues après avoir essayé

une avanie, et s'en aller fonder un nouveau village ou rejoindre des parents établis ailleurs ? Il est historiquement prouvé que les structures claniques ou familiales d'un village sont remaniées de temps à autre, à cause de la forte cohérence interne et de la relative mobilité des groupes de parenté. Chez les Nagas de l'Assam, le village en tant que tel ne connaissait guère l'esprit de communauté et de solidarité ; il était scindé en clans virtuellement hostiles, qui vivaient séparément et se tenaient perpétuellement sur un pied de défense. Ici, le sentiment d'une solidarité fondée sur les liens de parenté, stimulée, il est vrai, par les rites de la vengeance et de la chasse aux têtes, transforme le village en un nid de ligueurs. Ces exemples démontrent qu'une organisation sociale puissante peut violer les lois de la raison, de l'intérêt des parties, et même des nécessités économiques. Le visage que prend ce phénomène dans le monde moderne est assez clair. Là, un clan Haïda refuse de subordonner ses petites fiertés à l'intérêt général du village ; une nation refuse aujourd'hui de donner à un secteur économique (par exemple, l'industrie de la soie) des chances de réussir à l'échelon international. L'idéologie est la même ; dans un cas comme dans l'autre, le modèle d'un groupe ou, en termes psychologiques, son « imago » (clan, nation), exerce une telle pression sur les consciences qu'elle menace sérieusement les avantages qu'apporterait l'adoption de modèles entièrement différents, solidaires, et plus accueillants (défense collective du village, efficacité de la production et de la distribution d'une catégorie de marchandises par ceux qui les ont produites).

Fonctionnalisme et formalisme en sociologie.

On a tendance, aujourd'hui, à définir les associations humaines par leurs fonctions. Il est clair que des conseils d'administration, des organismes scientifiques, des municipalités, des partis politiques et des milliers d'autres types d'organisation sociale s'expliquent sans difficulté si l'on y voit le résultat des efforts d'individus, animés des mêmes intentions, et poussés par les mêmes intérêts, se proposant d'atteindre des fins précises. Mais, lorsqu'on considère des types d'organisation qui sont plus profondément enracinés dans le passé de notre histoire (famille, nation, État), on s'aperçoit que leur fonction est moins claire. Elle est, ou bien presque inconsciente, comme dans le cas de la famille, ou bien inextricablement mêlée à des sentiments, à des fidélités que la notion de fonction, réelle ou supposée, ne suffit pas à expliquer. Il est possible de définir l'État par ses frontières et sa fonction, mais l'histoire s'ingénie à nous prouver que l'État, tel que ses actes nous le font connaître, se refuse et à rester en place et à ne s'occuper que de ses propres affaires.

Il est pourtant évident que l'État moderne, en limitant son intervention en même temps qu'il l'étend à d'autres domaines, tend à se définir de plus en plus clairement par sa fonction. L'union du trône et de l'autel, par exemple, dont on pensait autrefois qu'elle était inhérente au concept d'État, s'est relâchée ou s'est dissoute. La famille même, la plus ancienne et sans doute la plus tenace des cellules sociales, voit sa cohésion et ses contraintes menacées peu à peu par les empiètements d'unités fonctionnelles qui lui sont extérieures.

Quand on compare la société primitive à la nôtre, on est aussitôt frappé par le rôle subalterne que joue la fonction dans la formation des groupes sociaux. S'il existe des groupes fonctionnels, ils sont, en général, secondaires par rapport aux groupes fondés sur les liens de parenté, le territoire ou le statut. Toutes les espèces d'activités communes tendent nettement à revêtir les formes sociales proposées par le groupe. Ainsi, chez les Indiens de la côte Ouest,

l'admission aux associations rituelles ou aux sociétés secrètes a beau théoriquement dépendre d'un pouvoir qui s'acquiert auprès des esprits tutélaires, dépositaires des rites d'initiation, elle est surtout l'apanage de certaines familles. La société Cannibale des Kwakiutl n'est pas l'association spontanée d'hommes et de femmes qui seraient doués d'un pouvoir de suggestion exceptionnel ; elle se compose d'individus autorisés par des traditions familiales à danser la Danse Cannibale et à accomplir les rites de la société. Chez les Pueblo, le clergé des fraternités religieuses majeures se recrute toujours dans des clans particuliers. Parmi les tribus des Indiens des Plaines, l'administration du camp, pendant la chasse annuelle au bison, n'est pas confiée à une équipe expressément constituée pour ce propos, mais à des associations groupant les gens du même âge, chacune servant à tour de rôle (Arapaho), ou à des groupes de parenté (Omaha), ou à d'autres séries de cellules sociales fondées sur d'autres critères. Nous devons toutefois prendre garde de ne pas surestimer l'importance de ces faits, car nous savons que les interférences entre les diverses organisations sociales sont monnaie courante dans les sociétés primitives ; encore demeure-t-il exact que la fonction découle ici de principes de classification qui lui sont étrangers, la parenté entre autres. A la longue, et à mesure que la population s'accroît et que le travail se divise, les groupes fonctionnels interfèrent plus librement avec ce qu'on pourrait appeler les groupes de statuts naturels. Les mécanismes de la vie en société devenant plus complexes, les fins que se propose un groupe donné finissent par s'imposer à la conscience sociale ; si ces fins apparaissent suffisamment contraignantes, le groupe qu'elles unifient peut ravalier au second rang les unités sociales fondées sur d'autres principes. Ainsi le clan tend-il à s'atrophier à mesure que se développent des institutions politiques, de la même manière qu'aujourd'hui l'autonomie de l'État s'efface au profit des fonctions supra-nationales. Gardons-nous de croire que le développement progressif des structures sociales s'accompagne d'une main-mise accrue de la fonction. Le caractère pragmatique de la pensée moderne ne trouve rien là que de naturel, mais l'anthropologie et l'histoire découvrent au contraire que tout groupe social, une fois en place, tend à persévérer dans son être ; la fonction peut s'altérer au gré des époques et des lieux. L'une des plus grandes contributions apportées par l'anthropologie à la théorie sociologique est, sans conteste, le principe de l'équivalence fonctionnelle des divers types d'unités sociales.

Chez les Indiens des Plaines, qu'ils soient organisés en groupes de parenté ou en bandes territoriales, la décoration vestimentaire (quand elle n'implique pas une référence symbolique à une vision, auquel cas elle devient une affaire strictement personnelle) n'est pas l'apanage de certaines femmes ; elle ne varie pas davantage selon les groupes de parenté ou les territoires. La plus grande partie des motifs décoratifs sont à la libre disposition de toutes les femmes de la tribu. Il est démontré que, dans certaines tribus des Plaines, les femmes ont fondé des corporations ou des communautés artisanales pour apprendre les techniques de fabrication des mocassins et autres articles du même genre ; mais si les groupes fonctionnels fondés sur le sexe se réservaient l'usage de certains motifs particuliers, cela serait simplement le signe que la décoration vestimentaire n'a rien à voir avec l'organisation générale de la tribu. Les mêmes faits s'interprètent tout à fait différemment lorsqu'il s'agit des tribus de la côte Ouest, comme les Haïda ou les Tsimshian. Ici les clans possèdent chacun un emblème symbolique ; ces emblèmes sont souvent représentés sur les vêtements de manière très stylisée ; l'expression artistique est étroitement liée à l'organisation sociale. La représentation stylisée d'un castor ou d'un épaulard sur une coiffure ou un tablier de danse devient ainsi un privilège du clan ; il sert du même coup à le définir et à l'identifier.

Autre exemple d'une fonction identique ou similaire dévolue à des groupes sociaux différents ; le jeu rituel de « Lacrosse »¹ chez plusieurs tribus nord-américaines de l'Est. Les Iroquois et les Yuchi, dans le Sud-Est, étaient tous deux divisés en clans (groupes de parenté matrilineaires), mais, tandis que les Iroquois mettaient aux prises leurs deux phratries ou groupes de clans, chez les Yuchi le jeu opposait les deux grands groupes statutaires, les « chefs » et les « guerriers » ; l'appartenance à ces groupes était régie par la filiation patrilinéaire, et non matrilineaire.

Transfert des modèles sociaux (transfer of social patterns).

Ces exemples n'ont rien d'exceptionnel ni de singulier ; on pourrait les multiplier à l'infini. Pour peu qu'on ait dépouillé un corpus abondant en données de ce genre, on en retire le sentiment très vif qu'il existe des types d'organisation auxquels il est impossible d'attribuer des fonctions constantes ; mieux, le soupçon se fait jour que beaucoup de groupes sociaux dont la fonction justifie aujourd'hui clairement l'existence ont pour origine des structures, que des réinterprétations successives ont rendues méconnaissables au cours du temps. Ce qui ne manque pas de soulever un problème important : une attitude psychologique ou une manière d'agir propres à un groupe social peuvent-elles se transmettre à un autre groupe où cette attitude et cette manière d'agir sont moins pertinentes ? La réponse ne fait aucun doute : ces transferts se sont souvent produits au sein des sociétés primitives comme dans les nôtres. Voici l'exemple frappant du transfert d'un modèle de sensibilité (*pattern of feeling*) à une fonction pour laquelle il n'est absolument pas fait. Sur la côte Ouest, le don psychique qui conduit certains hommes ou certaines femmes à devenir shamans est si personnel que le shamanisme refuse à peu près partout de se soumettre aux normes sociales de la tribu. L'habileté ou la prédisposition personnelles comptent beaucoup plus que le statut formel. Il n'empêche que le sentiment de la hiérarchie et la notion de privilèges familiaux sont si forts que certaines tribus, comme les Tlingit et les Nootka, ont fait du pouvoir shamaniste un privilège héréditaire. Dans la pratique, bien entendu, la théorie doit se prêter à quelques compromis : il est chez les Nootka des fonctions shamanistes qui doivent être accomplies par les seuls héritiers du privilège, mais dont la réalisation exige la possession d'un pouvoir surnaturel qui peut faire défaut au titulaire. Ce dernier est ainsi amené à recourir au stratagème suivant : il délègue l'exercice de sa fonction au shaman authentique, qui reçoit des émoluments sans jamais pouvoir prétendre au titre de shaman. L'esprit de cette opération ressemble beaucoup à la procédure moderne qui consiste à signer des documents au nom d'un roi qui ignore tout de leur contenu.

Autre exemple révélateur de transfert à un niveau élevé de culture : l'organisation complexe de l'Église catholique romaine. Nous avons ici affaire à une bureaucratie qui ne répond ni à une recherche d'affectation personnelle, ni à des demandes pressantes d'emploi et qui ne peut non plus raisonnablement s'expliquer par les nécessités de l'esprit religieux au service duquel elle se place. On a toutes les raisons de penser que cette organisation est, dans une large mesure, un décalque de la structure complexe de l'administration romaine. Que la religion juive et les sectes évangéliques aient une organisation infiniment plus lâche ne signifie pas que les fidèles soient face à face avec les impératifs de la religion. Tout ce qu'on

¹ Le jeu de Lacrosse est apparenté au hockey. Il se joue avec une balle et une « crosse », sorte de butte incurvée à l'extrémité et garnie d'un filet (N. d. T.).

peut dire, c'est que dans leurs cas, la religion a revêtu des formes sociales empruntées à un modèle plus souple, un modèle plus conforme aux autres habitudes de la vie sociale.

Il ne fait pas de doute non plus que certaines de nos attitudes devant des unités sociales contemporaines convenaient mieux à des structures aujourd'hui disparues. Qu'on analyse objectivement la notion moderne d'État et qu'on mesure à quel point son équilibre dépend d'ententes internationales ; on s'apercevra que l'individu moyen y engage plus de sentiment que les faits ne l'y autorisent. On reporte ainsi sur l'État des sentiments que justifiaient davantage des unités sociales autonomes, comme la tribu et la nation indépendante. Il n'est pas absurde de soutenir qu'un attachement trop passionné à l'État peut entraver son bon fonctionnement. Il est difficile d'envisager avec objectivité les problèmes sociaux et politiques dont les répercussions sont pratiques. Mais l'un des résultats les plus féconds de la recherche anthropologique est précisément de faire comprendre combien varient, indépendamment les uns des autres, les concepts de modèle social, de fonction, et les attitudes intellectuelles qui leur sont associées. Cette idée contient le germe d'une philosophie sociale des valeurs et des transferts et rejoint d'une manière très suggestive des concepts psychanalytiques comme celui de l'« imago » ou du « transfert affectif ».

Espace, temps et société.

La psychologie moderne est amenée à faciliter notre compréhension des phénomènes sociaux par l'attention qu'elle accorde à la projection des formes et des rythmes des représentations mentales, comme aux symboles concrètement engagés dans les valeurs et les relations sociales. Nous nous bornerons ici à indiquer que ces deux sortes de projection sont amplement représentées dans les sociétés primitives et que, pour cette raison, l'anthropologie a un grand rôle à jouer pour leur ménager, dans une théorie sociologique, la place qui leur revient. Si elles agissent avec une efficacité comparable dans notre société, elles apparaissent moins nettement dans les articulations de l'organisation sociale ; des actions réfléchies et rationnelles, la prise de conscience croissante des fins de l'organisation les nivellent et les détruisent.

La projection sur le comportement social d'un sens inné des formes est l'œuvre de l'intuition ; elle ne constitue qu'un moment du fonctionnement de l'esprit qui s'exprime avec le plus de clarté dans les mathématiques et qui trouve dans l'expression plastique et musicale sa forme esthétique la plus pure. On a souvent remarqué la netteté et la symétrie avec lesquelles de nombreuses sociétés primitives disposaient les éléments de leur organisation sociale, et la perfection, pour ne pas dire la recherche du parallélisme dans la distribution des fonctions selon les groupes. Chez les Iroquois, les Pueblo, les Haïda ou les Australiens, tous les clans sont construits sur des modèles très voisins, et pourtant, le système des conduites propres à un clan n'est jamais identique à celui d'un autre. Nous trouvons également (et sa fréquence d'apparition est significative) une tendance à exprimer l'idée qu'ils se font de la structure sociale par un usage réglé de l'espace et du temps. Les clans Omaha ou les bandes Blackfoot occupent des positions définies dans le cercle du camp ; les clans des tribus Nootka ou Kwakiutl étaient disposés selon un ordre prévu, et siégeaient selon des règles fixes aux assemblées rituelles ; à chacun des clans Hopi était assigné l'un des points cardinaux ; chez les Arapaho, les classes d'âge étaient hiérarchisées selon leur ancienneté et assuraient pour un an, à tour de rôle, l'administration du camp ; en Afrique, certaines tribus bantous divisaient

l'année en périodes qui correspondaient aux divisions territoriales. Ces phénomènes, qu'on pourrait aisément multiplier, ont sans doute une portée beaucoup plus grande que celle qu'on leur reconnaît généralement. Nous ne prétendons pas que la tendance à exprimer un rythme intérieur suffit à les expliquer ; mais il est hors de doute que c'est un élément qui contribue puissamment au développement de tous les parallélismes et de toutes les symétries sociales.

Associations symboliques.

On connaît l'importance des symboles qui sont attachés à des groupes sociaux ¹. Les slogans politiques, les pavillons nationaux, les emblèmes des loges maçonniques ou les insignes de la royauté ne sont aujourd'hui qu'une pâle image du pouvoir attaché aux symboles sociaux par les sociétés primitives. L'ensemble le mieux connu est cet ensemble de phénomènes complexes, infiniment variés et extrêmement répandus qu'on s'accorde à grouper sous le mot de totémisme. L'importance majeure du totémisme ne réside pas dans l'assimilation magique de l'individu ou du groupe à un animal, une plante ou à d'autres objets tenus pour religieux (des assimilations de ce genre sont courantes dans ces sociétés, mais ne sont pas nécessaires, ni même particulières au totémisme) ; elle est plutôt dans la cristallisation de toutes les valeurs attachées à une unité sociale autour d'un symbole concret. Ce symbole reçoit en plus une charge affective indépendante de son essence propre ou de l'essence qu'on lui suppose, qui provient de ce qu'il représente l'ensemble des expériences vécues par les ancêtres du groupe ou par le groupe lui-même. Le totémisme correspond tout à fait à la représentation que se fait un chrétien sincère de la croix, qu'il identifie dans son esprit à un système cohérent de pratiques, de croyances et d'émotions religieuses.

Quand un Indien Haïda appartient à un clan dont l'attribut est l'emblème de l'épaulard, il lui est très difficile de participer à une activité sociale quelconque sans se référer, explicitement ou implicitement, à cet emblème, ou à un autre emblème associé. Il ne peut naître, atteindre l'âge adulte, se marier, donner des fêtes, être invité, prendre ou donner un nom, décorer ses affaires personnelles, ou mourir, comme un simple individu, mais toujours comme un homme qui participe des traditions et des usages particuliers à l'épaulard ou aux emblèmes qui lui sont associés. Il s'ensuit que le symbole social n'est à aucun moment une simple étiquette ; il est le signe traditionnel d'une vie à part entière et de la dignité de l'esprit humain qui transcende la mort de l'individu. De nombreuses conduites sociales ont leurs symboles, le totémisme n'étant que l'une des manifestations les plus élaborées. On a beaucoup parlé, ces dernières années, du symbole comme référence inconsciente du comportement. Point n'est besoin d'argumenter pour apercevoir la lumière que peut jeter l'anthropologie sur la psychologie sociale du symbole.

¹ Voir l'article Symbolisme, tome I, pp. 51-56. (N. d. T.).

La mode ¹

[Retour à la table des matières](#)

Il est important de ne pas confondre le mot « mode » avec d'autres dont le sens est voisin mais dont les connotations sont différentes. Une mode diffère d'un goût parce qu'elle implique de la part du groupe une contrainte sans que l'individu ait le choix entre des possibles. Il peut arriver qu'un choix soit le résultat de la rencontre de la mode et du goût. Supposons que la mode soit aux coloris simples et vifs ; on peut pencher pour le rouge parce qu'on le trouve plus conforme à son goût que le jaune ; si le goût n'avait pas été sous l'empire de la mode, on se serait peut-être décidé pour un ton plus recherché. Pour un homme de goût, les exigences de la mode sont un défi lancé au goût et soulèvent des problèmes de conciliation. Mais la moyenne des gens acceptent la mode sans murmure et il ne s'agit pas tant pour eux de la concilier avec le goût que de l'y substituer. Pour beaucoup, le goût ne se manifeste que sous la forme d'un conflit entre une mode existante et une mode surannée, ou bien suivie dans un autre groupe.

Une nuance approbative ou péjorative peut s'attacher au mot de mode. C'est un terme assez objectif dont les connotations affectives dépendent du contexte. Un moraliste peut dénoncer une mode dans certains types de comportement, mais le commun des mortels ne saurait prendre ombrage de s'entendre accuser d'être à la mode. Il en va autrement des engouements, qui sont objectivement du même ordre mais ont un tour plus personnel et ne vont jamais sans encourir une désapprobation plus ou moins larvée de la part de la société. Les engouements sont le propre des coteries et des personnes ; les modes sont le fait de groupes plus vastes ou plus représentatifs. Un goût qui s'affiche au mépris de la mode et risque ainsi de passer pour de l'idée fixe, voilà l'engouement. D'ailleurs si l'engouement peut être bref, il a toujours, contrairement à la mode, un je ne sais quoi d'inattendu, d'irréfléchi et de cocasse. Une mode qui détonne ou qui choque par son anachronisme risque de tomber au rang d'engouement. Il y a des modes pour les raquettes de tennis, mais le jeu de mah-jong, jadis à la mode, prend rétrospectivement l'allure d'un engouement.

Si la mode, en faiblissant, conduit aux engouements, elle tire sa force de la coutume. Les coutumes, à l'encontre des modes, sont des modèles de comportement dotés d'une relative

¹ Publié pour la première fois dans *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 6, MacMillan, N. Y., 1931. Édition Mandelbaum, pp. 373-381.

permanence. Elles se modifient, mais sans l'individu, et à son insu. La coutume est l'élément de permanence qui rend possibles les caprices de la mode. Si la coutume est la grande voie de communication entre les hommes, il est possible d'assimiler la mode à l'ensemble des détours et des retours qui ne cessent de partir et de revenir à ces grandes voies. Généralement, les modes se relayent, mais il arrive qu'une mode s'éternise et devienne une coutume.

La mode est autre chose qu'une innovation éphémère de la coutume ; dans l'histoire humaine, les innovations sont souvent filles de la nécessité et durent tant que le besoin s'en fait sentir. Si la soie se fait rare et qu'on se met à utiliser régulièrement le coton pour fabriquer des vêtements traditionnellement en soie, cette substitution imposée par la force des choses a sans doute de l'importance pour le style et pour l'économie, mais ne constitue pas en soi une nouvelle mode. Par contre, si l'on choisit délibérément de remplacer la soie par le coton, pour symboliser un retour vers la simplicité, ou encore pour voir ce que peuvent donner des modèles classiques dans des tissus ordinaires, il s'agit d'une nouvelle mode. Que les gens continuent à porter du coton après que la soie est revenue sur le marché et le tour est joué.

La mode est une coutume qui se renie. Les individus normaux désirent, consciemment ou non, relâcher l'emprise des coutumes. Ils ne sont pas en révolte ouverte contre elles mais cherchent à légitimer leur tendance personnelle sans risquer de se faire remarquer pour leur indifférence au bon goût et aux bonnes manières. La mode offre une solution prudente à ce subtil débat. Les modestes écarts du comportement ou de l'habit semblent de prime abord affranchir l'individu ; mais les autres manifestent la même révolte et chacun y trouve un sentiment d'aventure confortable. La note personnelle qui se cache sous la mode reçoit du même coup un surcroît de singularité.

Selon les individus et les classes sociales, la mode sera caprice consacré par la société ou bien forme nouvelle et inintelligible de tyrannie sociale. Les arbitres et les aventuriers de la mode sont ceux-là même qui ressentent très vivement le problème de la conciliation entre la liberté individuelle et le conformisme social, vérité implicite de la mode. Disons que la plupart des gens le ressentent plus ou moins, et qu'ils s'en félicitent intérieurement. Toutefois, une grande minorité ignore la complexité psychologique de la mode ; on y sacrifie, sans quoi on s'avouerait dépassé, minable ou retardataire. Ces raisons-là sont secondaires ; ceux qui y obéissent rendent les armes misérablement devant une coutume bâtarde.

On peut comprendre comment les modes se lancent et s'adoptent. Dans les sociétés complexes, l'ennui, enfant du désœuvrement et de la haute spécialisation des activités, engendre à son tour agitation et curiosité. Le désir latent de s'affranchir des contraintes d'une existence trop bien réglée s'accroît du désir incessant d'ajouter à son attrait personnel et de tout faire pour attirer l'amour et l'amitié. C'est dans les sociétés hautement différenciées que le moi est à chaque instant convaincu d'impuissance. A son insu, l'individu se replie sur soi-même et, sans désespérer, cherche à affirmer la réalité de son existence. Dans toute société où l'individu a cessé d'être la mesure de la société même, l'invention indéfinie du moi à travers une série de menues désobéissances aux normes du moi social devient la douce hantise de l'individu normal. Il court le risque, toutefois, de se dépouiller à l'excès des symboles consacrés et de perdre sans retour sa propre identité. C'est ainsi que tant de gens insensibles, soucieux de respecter la mode à la lettre, sont victimes de leurs propres efforts et détruisent l'objet même de la mode. Même avec de la bonne volonté, les femmes mûres n'arrivent pas à jouer les nymphettes.

Outre le désir d'affirmer sa personnalité inconsciente, les changements de la mode satisfont le désir plus commun d'acquérir prestige et notoriété. Alors la mode se fait l'emblème d'une distinction singulière, ou de l'appartenance à un groupe prestigieux. L'imitation d'une mode par des cercles bien éloignés de l'épicentre permet de jeter un pont entre une classe sociale et la classe immédiatement supérieure. Si tous les membres d'une société sacrifient à la même mode, il est logique que disparaissent les satisfactions responsables des changements de première génération. Alors, psychologiquement, une mode nouvelle devient nécessaire, et le cycle se perpétue indéfiniment.

La mode est par excellence un concept historique. Une mode particulière est absolument incompréhensible si on l'extrait de la place qu'elle occupe dans une suite de conventions. Il est extrêmement dangereux d'appliquer à une mode des systèmes rationnels ou psychologiques en s'inspirant de formules générales dont serait justiciable la catégorie de convenances à laquelle elle semble appartenir. Prétendre expliquer certains costumes, certaines coiffures, l'emploi de certains produits de beauté, sans passer par une analyse historique, voilà de l'utopie. Et psychologiquement, et historiquement, autre chose est la mode des jambes nues, en été, chez les femmes modernes, autre chose est la mode des jambes et des pieds nus chez les primitifs des tropiques. Pour se convaincre d'analyser la mode selon l'histoire, il n'est qu'à bien admettre ceci : fondamentalement, la mode doit s'apprécier comme variation au sein d'une série connue, comme répudiation de la mode précédente.

Les fluctuations de la mode dépendent du climat culturel et de l'idéal social qui l'inspire. Sous la surface tranquille de la culture se cachent toujours de puissantes lames de fond psychologiques, dont la mode est aussitôt le jouet. Si une société démocratique est secrètement balayée par un courant de discrimination sociale, la mode se fera un jeu de lui prêter mille visages. Proteste-t-on ? On répliquera hypocritement que la mode n'est jamais que la mode, et qu'on ne saurait la prendre au sérieux. Si, dans une société puritaine, on s'impatiente peu à peu des manifestations extérieures de la pudeur, la mode trouvera facilement le moyen de satisfaire la curiosité sexuelle avec l'appui complaisant, mais faussement innocent, des bastions de la tradition. Étudiée à fond, l'histoire de la mode éclairerait fort les fluctuations du sentiment et des attitudes au cours des âges. La mode, toutefois, ne franchit pas longtemps les limites du raisonnable ; qui se laisse prendre au piège des rationalisations superficielles est seul à s'étonner de ses revirements incessants. Tout le monde avait compris dès l'abord qu'après avoir tant raccourci les robes s'allongeraient, sauf les gens qui ne croient pas à l'influence déterminante du symbolisme sexuel sur le comportement humain.

Si l'on a du mal à comprendre l'apparente inconstance des modes, c'est qu'on ne sait pas toujours précisément quels symbolismes inconscients s'attachent, dans une culture donnée, aux formes, aux teintes, aux textures, à la moindre forme d'expression. En outre, ce qui ne simplifie pas les choses, la même forme d'expression symbolise différentes choses selon les régions. En Allemagne, par exemple, les caractères gothiques sont un symbole de nationalisme ; en pays anglo-saxons, les mêmes caractères (l' « Old English ») expriment tout autre chose. Autrement dit, en traçant ses lettres de la même façon, on peut exprimer la haine de l'ennemi héréditaire ou bien évoquer tendrement le siècle des madrigaux et de la vaisselle d'étain.

Il est un principe fondamental dans l'histoire de la mode ; les éléments qui ne s'adaptent pas parfaitement au système de significations inconscientes d'une culture donnée sont relativement menacés. Certaines modes extrêmes, qui sont par trop « dans le vent », risquent de se retrouver à découvert, pour ainsi dire, et de se faire déborder par un assaut de significations qu'elles refusent de reconnaître. Gageons par exemple qu'en Amérique la mode du rouge à lèvres est plus menacée que la pointe de fard appliquée sur les pommettes. Ce n'est pas que le rouge à lèvres soit par nature plus immoral ; mais le fétichisme des joues fraîches, naturellement avivées par la vie rustique, fait partie de l'idéal traditionnel de la beauté féminine ; le rouge à lèvres, au contraire, évoque des passions exotiques, un Orient tout de flammes. On continuera pendant des siècles à se mettre du carmin sur les joues parce que notre culture adore toujours, et pour longtemps sans doute, la nature ; mais si le rouge à lèvres doit survivre, c'est au prix d'un bouleversement culturel que rien ne laisse prévoir aujourd'hui. Symbole éphémère, il échappe à la pulsation profonde de l'histoire des modes.

Les cultures très coutumières, comme les primitives, ne connaissent pas les fréquents revirements auxquels nous assistons ; le style y évolue progressivement et sa marche est irréversible. Ces sociétés valorisent le groupe et sanctifient la tradition, au détriment de l'expression individuelle qui reste entièrement inconsciente. Dans les grandes civilisations de l'Orient, dans l'Europe antique et médiévale, on constate que les fluctuations de la mode se propagent autour de certains foyers de haute culture ; mais il faut attendre l'Europe moderne pour que le carrousel familial s'ébranle, avec son cortège de mutations saisonnières.

L'accélération du rythme de la mode est due à l'influence de la Renaissance ; c'est elle qui a donné la soif de la nouveauté et qui a multiplié les choix offerts à la société européenne. La civilisation italienne est alors devenue l'arbitre du bon goût, suivie par la française, qui règne sans conteste aujourd'hui encore sur la création et la diffusion des modes. Encore le rôle de la Renaissance fut-il moindre que celui de la révolution industrielle et de l'avènement du Tiers État. La première a amélioré la technique de diffusion ; la seconde a considérablement élargi la clientèle de la mode.

Actuellement, la mode gagne toutes les classes sociales. La mode a toujours été un symbole d'appartenance à une classe, et les hommes ont toujours lorgné sur les classes supérieures à la leur ; aussi n'est-ce pas d'aujourd'hui que les groupes inférieurs imitent les modes qui viennent d'en haut. Néanmoins, ces emprunts restaient prudents, parce qu'on attachait grand prix au cloisonnement social. Dans le monde moderne, quels que soient les régimes politiques, il n'appartient plus à l'aristocratie du sang mais à celle de l'argent de donner le ton et de régenter la mode. C'est un nivellement social plus apparent que réel : la richesse, sinon le rang, est une qualité accidentelle qu'on peut acquérir. Dans une ploutocratie, le plus déshérité est un riche en puissance ; la loi l'affirme et son cœur le murmure. Tous croient pouvoir également prétendre, si leur bourse le permet, aux signes extérieurs de la mode. A se répandre ainsi, elle se déprécie, et doit se renouveler à une cadence anormale. Pour se protéger, les riches n'ont qu'un seul recours : faire valoir le luxe des matières premières. Mais l'excès trahit le nouveau riche, car la mode connaît les formes et les symboles et non le prix de l'aune.

Aujourd'hui, l'expansion de la mode est surtout due à deux facteurs : progrès dans la production et la circulation des marchandises, intensification des rapports directs ou indirects entre les foyers de l'élégance et le fin fond du monde civilisé. On investit sans compter dans les circuits de fabrication et de diffusion. Les profits sont très élevés au départ, mais

décroissent assez vite ; aussi les hommes d'affaires ont-ils intérêt à encourager l'inconstance naturelle de la mode. La diversité croissante des activités modernes y est aussi pour quelque chose. Une coupe de robe, une forme de chapeau peuvent aussi bien désigner à l'attention l'alpiniste, le militaire, l'automobiliste, le danseur figuratif ou la prostituée déguisée. Nul ne se cantonne dans son rôle social ni même dans les légères variations qu'il autorise ; chacun est libre d'adopter l'apparence extérieure que lui suggère son imagination personnelle. Les loisirs plus nombreux et le pouvoir d'achat accru de la bourgeoisie, qui lui procurent une situation voisine de celle de l'aristocratie d'autrefois, sont autant d'aiguillons qui incitent aux changements, comme d'ailleurs l'émancipation psychologique et économique de la femme et les occasions plus nombreuses d'expérimenter de nouvelles formes de parure. A l'heure actuelle, la mode féminine est plus versatile que la mode masculine. Non seulement elle change plus vite, et davantage, mais elle offre une gamme de choix plus variée. A d'autres époques, dans d'autres civilisations, c'est l'inverse qui se produit. Ce qu'on prêtait naguère à la femme éternelle, il faut désormais l'imputer à sa condition économique et sociale. Que la femme soit l'objet de prédilection de la mode s'explique par la psychologie de notre civilisation. Elle plaît par l'être et le paraître, non par l'œuvre. Peu importe si elle le doit à une nécessité historique ou à une nécessité biologique. La femme mariée est encore sous tutelle et doit prouver qu'elle est désirable en réaffirmant sans cesse son pouvoir de séduction par l'attrait de modes nouvelles. Dans les classes riches et, par imitation, dans les classes pauvres, la femme est devenue une denrée de luxe pour qui l'on « fait des folies ». Elle devient de ce fait le symbole du statut économique et social de son conjoint. La femme est en train de jouer un rôle nouveau dans la société, mais on ne peut dire encore si la mode féminine y laissera ses folies.

Nous l'avons dit : des intérêts puissants sont en jeu dans ces changements. L'inconstance, que le producteur à la fois encourage et redoute, introduit une part de risque. Une erreur répandue consiste à croire que les modélistes font la pluie et le beau temps. Ce n'est vrai que superficiellement ; en fait, ils sont très liés. Leurs modèles doivent avant tout enrichir le fabricant ; par-delà les mobiles purement psychologiques, il leur faut compter avec des impératifs matériels : techniques de fabrication, marché des tissus. En outre, le modéliste doit avoir un sens très sûr de ce qui se fait, et savoir jusqu'où il peut aller. Il lui faut prévenir intuitivement les aspirations latentes. Il s'agit moins d'imposer que de faire aimer ce que la clientèle souhaitait inconsciemment. Aussi les profits des industriels de la mode dépassent-ils de très loin le prix de revient des articles. L'industriel et le modéliste qui l'assiste monnayent la curiosité et la vanité de leurs clients ; il leur faut en revanche se prémunir contre les aléas du métier. Les historiens de la mode soulignent à l'envie l'impuissance des hommes d'affaires à lutter contre des courants mus par des facteurs psychologiques. Une mode a beau satisfaire au canons de l'esthétique, elle risque le fiasco si elle s'inscrit à contre-courant, ou ne fait rien pour extérioriser une tendance qui cherche à s'exprimer.

La diffusion de la mode est un phénomène relativement simple et automatique. Grâce à la faveur dont jouissent les gravures et les journaux de mode, des liens nombreux s'établissent entre le producteur et le réseau de distribution. Une mode qui réussit à Paris s'implante en un rien de temps à Chicago et à San Francisco. S'il ne fallait écouler rapidement les stocks, les articles envahiraient plus vite encore le fin fond des provinces américaines. Le consommateur moyen constate périodiquement (et avec quel dépit) que sa garde-robe se déprécie et se démode. Il soupire amèrement et raille les nouveautés. Un beau jour, il succombe, vaincu par

des symboles qu'il ne comprend qu'obscurément. Mais ce qu'il ne reconnaîtra jamais, c'est qu'il crée lui-même ses mésaventures.

La mode a toujours eu de piètres détracteurs. Elle a attiré les foudres de l'église et des satiristes, sous prétexte que chaque mode nouvelle attire l'attention sur les formes du corps humain et outrage de ce fait la pudeur. Il en reste, nous le savons bien, qui cherchent délibérément à l'outrager mais, au-delà des cas d'espèce, on veut y voir un défaut générique. L'accusation est fondée, mais parfaitement stérile. Les hommes ne cultivent pas la pudeur ; ils cherchent à être aussi expressifs, c'est-à-dire impudiques, que le permet le respect humain ; la mode les aide à résoudre leur dilemme. Quant à l'argument du gaspillage, il n'a jamais convaincu personne. Le gaspillage est éclipsé par les valeurs, semble-t-il, et d'autant plus facilement que les valeurs sont égoïstes et inconscientes. On a fait valoir également que la mode dicte l'uniformité contre le gré des gens ; mais l'accusation est moins solide qu'il n'y paraît. L'individu en société constitue très rarement une unité significative d'expression. Pour le plus grand nombre, il s'agit de choisir entre l'immutabilité des coutumes et cette fantaisie réglée des coutumes qu'est la mode.

La mode a partie liée avec le moi. Elle règne donc naturellement sur le vêtement et la parure. Mais il est d'autres symboles du moi qui, pour être moins intimes avec le corps, obéissent pareillement aux lois psychologiques de la mode. Ainsi des articles d'usage courant, des distractions, de l'ameublement. Devant les fluctuations qui agitent les formes d'expression plus lointaines, les gens réagissent différemment ; il n'est donc pas possible de circonscrire précisément le champ d'attraction des modes. Du moins l'ameublement et les distractions sont-ils sujets aux fluctuations et aux cycles dont témoignent le vêtement et la parure ; ils sont suivis aussi aveuglément.

A en croire certains, la pensée, les mœurs et les façons de vivre auraient aussi leurs modes. Ce n'est point parler creux ou par métaphores ; c'est au contraire savoir ce que parler veut dire. Certes, la mode d'abord habille et met en valeur l'esthétique corporelle ; mais ce n'est pas au vêtement ni à la parure qu'elle a partie liée, c'est proprement à leurs symboles. Une pensée, une morale, un art peuvent très bien correspondre, sur le plan psychologique, au déguisement de la personne. On peut embrasser le catholicisme ou la religion des Mormons comme d'autres collectionnent les étains ou portent du Chanel. Pas plus que les vêtements et les parures, ni les croyances, ni les attitudes, pour être des mœurs, ne sont des modes. Si les hommes d'aujourd'hui portent le pantalon, ce n'est pas mode ; c'est coutume. La mode règle la longueur du pantalon, impose son coloris, exige ou bannit le revers, et c'est là tout. De même, pratiquer une religion n'est pas mode, mais que l'individu trouve facile d'en changer parce qu'il veut se donner les signes d'un nouveau statut, alors on a lieu de dire que ce revirement est de mode.

L'insignifiance de la fonction auprès de l'importance du symbole, eu égard à l'expression du moi, tel est le caractère implicite de toutes les modes.

La coutume ¹

[Retour à la table des matières](#)

On se sert du mot coutume pour désigner l'ensemble des modèles de comportement transmis par la tradition et logés dans le groupe, par opposition aux activités personnelles de l'individu qui sont plus contingentes. A proprement parler, ce terme ne s'applique pas à ceux des aspects de la vie en commun qui sont manifestement déterminés par des considérations d'ordre biologique. Manger du poulet frit est une coutume, mais manger n'en est pas une.

Communément employé en des sens divers par le langage courant, ce mot a servi de base au développement du concept ethnologique de « culture », plus fin et plus technique. Sa dénotation objective ne possède pas des contours aussi nets que celui du mot culture, et c'est un indice de sa légère connotation affective qu'on s'en serve plus volontiers à propos de la sienne propre. L'applique-t-on aux comportements de son propre milieu qu'on limite ordinairement son emploi à des modèles de comportement diffus et relativement dénués d'importance, qui se situent à mi-chemin entre les habitudes personnelles et les institutions sociales. On est plus enclin à nommer coutume le fait de fumer des cigarettes qu'un procès en cour d'assises ; on s'aperçoit pourtant, lorsqu'on étudie la civilisation chinoise contemporaine, la culture de l'ancienne Babylone ou la vie d'une tribu australienne primitive, que les institutions dont les fonctions correspondent à celles de notre procès d'assises sont désignées sous le nom de coutumes. La réticence qui conduit à ne qualifier de coutume dans sa propre société que les comportements qui sont à la fois collectifs et vides de toute signification importante s'explique peut-être par le fait que chacun préfère malgré lui souligner le rôle déterminant de l'individu (et l'on parle alors d'habitude), ou bien celui d'un dessein collectif et hautement rationalisé (et dans ce cas c'est le mot « institution » qui semble convenir).

Le mot « coutume » est souvent utilisé comme synonyme aux mots « convention », « tradition » et « mœurs » mais les connotations n'en sont pas tout à fait identiques. La convention insiste sur l'absence de nécessité interne dans le modèle de comportement et sous-entend souvent qu'on reconnaît d'une manière tacite ou explicite qu'un certain mode de comportement est adopté parce qu'il convient le mieux. Plus la fonction d'une coutume est symbolique et médiatisée, plus on est tenté de la traiter comme une convention. C'est une coutume que d'écrire avec un stylo et de l'encre ; c'est une convention d'utiliser un certain papier dans la

¹ Publié pour la première fois in *Encyclopaedia of Social Sciences*, MacMillan, N. Y., 1931. Édition Mandelbaum, pp. 365-372.

correspondance officielle. La tradition met l'accent sur l'arrière-plan historique de la coutume. Il ne vient à l'idée de personne de reprocher à une communauté de manquer de coutumes ou de conventions, mais si ces dernières ne sont pas éprouvées comme remontant à une très haute antiquité on dit que la communauté a peu (ou pas) de traditions. La différence entre la coutume et la tradition est plus subjective qu'objective, car il est peu de coutumes qui ne renvoient, quand on les soumet à une explication historique complète, à un passé reculé. Le meilleur usage qu'on puisse faire du mot « mœurs » est de réserver son emploi pour désigner les coutumes qui suggèrent fortement l'idée que les modes de comportement sont bons ou mauvais. Les mœurs d'un peuple, c'est sa morale en actes. Il reste que des termes comme « coutumes », « institution », « convention », « tradition » et « mœurs » sont presque impossibles à définir de façon précise et scientifique. Tous les cinq en effet sont réductibles à une habitude sociale ou, en abandonnant le point de vue psychologique pour le point de vue sociologique, à un modèle culturel.

« Habitude » et « culture » sont des mots qu'on peut définir avec quelque précision : on devrait les substituer au mot « coutume » dans un discours strictement scientifique ; « habitude » ou « système d'habitudes » doit être utilisé pour nommer les comportements dont le lieu serait l'individu ; « modèle culturel » ou « culture », ceux dont le lieu serait la société.

D'un point de vue biologique, toutes les coutumes sont originellement des habitudes individuelles que des individus en relation de proximité physique ont diffusées dans la société. Les attitudes diffusées ou socialisées tendent cependant à se conserver du fait de la continuité ininterrompue de leur diffusion, de génération en génération. On voit plus souvent une coutume contribuer à la formation d'une habitude individuelle qu'une habitude individuelle se transmuier en coutume. En gros, la psychologie du groupe prend le pas sur la psychologie individuelle. Il n'est pas de société, si primitive ou éloignée dans le temps soit-elle, dont les interactions ne s'inscrivent dans un réseau complexe de coutumes. Gageons qu'au paléolithique supérieur les hommes étaient déjà soumis à l'action de la coutume : à preuve le caractère étroitement limité de leurs fabrications et les déductions que l'on peut en tirer sur leurs croyances et leurs attitudes.

La cristallisation d'une habitude individuelle en coutume est un phénomène dont il est beaucoup plus facile de suivre les phases en les imaginant qu'en les constatant expérimentalement. Il est possible de distinguer les coutumes tenaces des coutumes éphémères que sont les modes. Ce sont les individus ou les groupes d'individus qui lancent les modes. Quand elles sont assez vieilles pour faire oublier la source ou le lieu qui ont vu naître le modèle de comportement, elles sont devenues des coutumes. Le port du chapeau est une coutume, mais le port du feutre mou est une mode sans lendemain. Dans le domaine du langage, le bon usage passe pour être la coutume, tandis que les emplois non fixés du discours sont des modes linguistiques, dont l'argot constitue une variété. Les habitudes culinaires forment aussi un ensemble bien défini de coutumes, au sein desquelles surgissent des variations qu'on peut nommer modes culinaires et qui ont tendance à disparaître assez rapidement. Il ne faut pas voir dans les modes des formes ajoutées à la coutume, mais plutôt des variations de l'expérience sur les thèmes fondamentaux de la coutume.

Avec le temps, les modèles de comportement isolés d'origine coutumière ont tendance à se grouper en des constellations plus vastes, cohérentes et organisées, que des rationalisations transforment généralement en des unités fonctionnelles qu'elles ne sont pas toujours

historiquement. L'histoire de la culture ne se réduit pas aux efforts incessamment déployés pour relier des modes de-comportement à l'origine indépendants en des systèmes plus vastes et pour justifier les complexes culturels secondaires par des procès de rationalisation inconscients. Un excellent exemple de complexe culturel de ce genre est le système musical d'aujourd'hui : les éléments ont beau provenir de mille coutumes éparses, ses utilisateurs le tiennent pour un tout fonctionnel et bien compris, composé d'éléments divers aux fonctions solidaires. Il est cependant très facile de montrer qu'historiquement le système de notation musicale, les lois de l'harmonie, les techniques instrumentales, les modèles de composition musicale ainsi que l'usage réglé d'instruments déterminés pour des propos particuliers dérivent, les uns et les autres, de coutumes qui ont des origines très différentes, dans l'espace et dans le temps ; ce n'est qu'au prix des lentes transformations de leur usage et de l'intégration progressive de tous les comportements socialisés qu'ils sont parvenus à se conjuguer en un système complexe aux sens unifiés.

On pourrait invoquer mille exemples empruntés à des domaines aussi variés de l'activité sociale que sont le langage, l'architecture, l'organisation politique, les techniques industrielles, la religion, la guerre ou le protocole.

Dire qu'une coutume est éphémère est un truisme. Mais trop accorder à la vitesse de transformation d'une coutume est excessif dans la mesure où ce sont précisément ces discordances relativement légères d'avec les attitudes établies socialement qui attirent l'attention. La comparaison entre la vie américaine d'aujourd'hui et celle d'une ville anglaise du Moyen Age illustrerait plutôt, dans la perspective la plus large de l'anthropologie culturelle, une relative permanence culturelle que la tendance au changement.

La discordance que finit par entraîner l'emploi d'outils, d'inventions ou d'autres types de comportement imposés par la technologie, provoque des changements de coutumes. Il ne semblait pas que l'introduction de l'automobile dut modifier les coutumes, mais force nous est de constater qu'à la longue toutes les coutumes qui avaient trait aux visites et aux distractions ont été profondément modifiées par l'esclave mécanique qu'est l'automobile. L'impression que le plaisir des rencontres sociales devait faire obstacle à la libre utilisation de cette nouvelle source de puissance tend à se dissiper ou à diminuer. Le désaccord que suscite l'avènement de valeurs nouvelles introduit également des changements de coutumes. C'est ainsi que les plus grandes libertés laissées à la femme d'aujourd'hui ont été encouragées par une nouvelle attitude à l'égard de la femme et de ses rapports avec l'homme. Les influences exercées par les peuples étrangers (introduction du thé et du café dans la société occidentale, extension progressive du régime parlementaire) sont, aux yeux des anthropologues plus qu'à ceux de la plupart des historiens et des sociologues, des facteurs de transformation. La plus grande partie de ces exemples fameux aux termes desquels des modes auraient été imposées par des personnalités occupant une situation décisive sont vraisemblablement de pures fantaisies dues au besoin de dramatiser l'action des facteurs impersonnels dont l'importance, au sein de l'agrégat, est pourtant très supérieure à celle des individus. A mesure que se diffuse une coutume qui symbolise et caractérise fortement une certaine partie de la population, elle a moins de raisons de se perpétuer : elle s'éteint ou s'investit d'une fonction nouvelle. Ce mécanisme est particulièrement sensible dans la vie d'une langue. Des locutions jugées élégantes ou distinguées parce qu'elles sont la propriété de cercles privilégiés sont bientôt reprises par les masses et finissent par mourir de banalité. Il faut une connaissance beaucoup plus assurée et plus exacte de la nature des interactions individuelles, et notamment du

transfert affectif inconscient, pour formuler une théorie réellement satisfaisante du changement culturel.

Les coutumes les plus durables sont celles qui répondent à des besoins si fondamentaux qu'ils ne peuvent être sérieusement modifiés ou celles dont la fonction se prête facilement à des réinterprétations. Un exemple du premier type de persistance serait la coutume de l'allaitement au sein. S'il existe de nombreuses entorses à cette règle, il reste qu'à la fois l'Amérique contemporaine et les plus primitives des tribus conservent sous forme de coutume un mode de comportement très proche de la nature. Un exemple du second type de persistance, qu'on pourrait appeler persistance d'adaptation, est le langage : il tend à demeurer assez fidèle aux formes établies, tout en procédant aux réinterprétations que réclame constamment la civilisation qui l'utilise. Le mot américain *robin* (grive) ne désigne pas le même oiseau que le mot anglais *robin* (rouge-gorge). Le mot a pu demeurer en perdant son sens car il est symbolique et par conséquent susceptible d'être infiniment réinterprété.

On ne devrait pas se servir du mot survivance à propos d'une coutume dont on s'aperçoit que la fonction explicite a changé d'objet et de signification culturelle. Employé dans un sens aussi vague, le terme de survivance menace de perdre toute signification utile. A ce compte-là, il est peu de coutumes dans nos sociétés qui ne soient des survivances. Il existe cependant un certain nombre de coutumes qu'il est difficile de ranger dans une catégorie déterminée et qu'il est légitime d'identifier à ce que la biologie appelle organes vestigiaux. On cite souvent les boutons inutiles du costume moderne comme exemple de ces survivances. De même, l'emploi des chiffres romains concurremment aux chiffres arabes peut être regardé comme une survivance. En règle générale cependant, il est beaucoup plus sûr de ne pas user trop librement de ce terme, car il est difficile de démontrer qu'une coutume, quelle que soit sa gratuite apparente ou l'écart qui la sépare de son objet originel, est entièrement dépouillée de sens, à tout le moins de sens symbolique.

La coutume est plus forte et plus tenace dans les sociétés primitives que dans les sociétés modernes. Les dimensions plus restreintes du groupe primitif font d'un plus haut degré de conformisme une nécessité psychologique. Si dans une communauté plus raffinée où les individus sont plus nombreux, un petit nombre d'isolés désobéit à la coutume (eux-mêmes pouvant à leur tour devenir les agents d'un changement culturel affectant l'ensemble de la communauté), la solidarité du groupe en souffre moins au départ; le premier individu venu trouve appui auprès de la grande majorité de ses concitoyens et peut se passer par la suite du secours des déviants. La société primitive ne possède pas non plus de tradition écrite qu'on puisse invoquer comme arbitre impersonnel en matière de coutume ; elle se trouve par là même obligée de déployer plus d'énergie pour conserver ce que transmettent les activités et les traditions orales. La présence de documents décharge l'individu de l'obligation de se sentir personnellement responsable de la perpétuation de la coutume. On insiste d'ordinaire beaucoup trop sur le pouvoir de conservation effective que détiendrait le mot écrit par opposition à la conservation symbolique. Chez les peuples primitifs, il arrive que la coutume détienne une partie de son caractère sacré de son association avec des pratiques magiques et religieuses. Quand un certain type d'activités est lié à un rituel susceptible d'être à son tour relié à une légende qui fournit, aux yeux de l'indigène, une explication à cette activité, une entorse ouverte au modèle de comportement conservé par la tradition est ressentie comme un blasphème ou un danger qui menace la sécurité du groupe. En outre, la division du travail étant moins poussée dans les communautés primitives, les forces contribuant à la recherche

empirique de solutions aux problèmes techniques s'en trouvent proportionnellement diminuées.

Aujourd'hui les coutumes se conservent mieux à la campagne qu'à la ville, comme elles se conservent mieux chez les peuples primitifs, et pour les mêmes raisons. Si les populations rurales sont plus dispersées, il n'en résulte pas que l'individu y témoigne d'une vénération plus fervente envers les formes de la coutume ; il chercherait plutôt à compenser par le conformisme les menaces que laissent planer la distance.

Dans les communautés différenciées que sont les villes modernes, c'est en général parmi les groupes les moins raffinés que la coutume se conserve le mieux. Mais tout dépend des symboles qui lui sont attachés. Certaines coutumes, et surtout celles qui expriment le statut, sont plus vivaces au sein des groupes aisés ou raffinés que dans les autres. En Amérique, par exemple, la femme mariée garde son nom de jeune fille : cette coutume n'est pas près de s'implanter chez les riches, qui adoptent la même attitude que la masse des gens simples, tandis qu'elle apparaît, çà et là, au sein de la bourgeoisie intellectuelle. Les différents degrés de conservatisme se manifestent dans la conduite d'un individu à la faveur des différents modes de sa participation à la société. En Angleterre, le même individu peut se trouver à l'avant-garde de la coutume en tant que Londonien mais tenir à la préservation des coutumes rurales en tant que gentilhomme campagnard. Un universitaire américain peut dédaigner l'opinion de la coutume dans la salle des professeurs sans cesser d'observer scrupuleusement les coutumes religieuses le dimanche à l'église. La fidélité ou l'infidélité à la coutume ne dépend pas seulement du tempérament ou de la personnalité, mais fait partie intégrante des symboles attachés à la multiplicité des modes de participation à la société.

On parle généralement de la coutume comme d'une force contraignante. Le conflit entre la volonté individuelle et la contrainte sociale est bien connu, mais le plus énergique et le plus assuré a lui-même besoin de se soumettre à la coutume en de nombreuses occasions ; c'est pour lui le seul moyen d'imposer à la société sa volonté personnelle, ce qu'il ne peut faire sans se gagner implicitement le consentement de la société. La liberté qu'on s'arroge en refusant la coutume ressemble plus à celle qu'on trouve dans la fuite qu'à celle que donne la victoire. La coutume contribue à simplifier considérablement l'apprentissage de l'individu ; elle est l'affirmation symbolique de la solidarité du groupe. Il est un sous-produit de ses fonctions fondamentales : la valeur affective qu'entraîne le pouvoir de relier le présent au passé et de dilater dans le temps un moi qui met son autorité au service du moi étendu que représente la communauté à l'œuvre dans le présent.

Assigner aux coutumes une place dans l'univers des droits et des devoirs qui règlent les relations multiples des individus, c'est s'acheminer vers le juridique. Il est vain de parler de « droit », dans le sens vague qu'on lui attribue souvent, à propos des sociétés primitives ; ce mot n'a de sens que lorsque la mise en application de l'activité de coutume est rendue explicite et son contrôle confié à des individus ou des corps constitués. S'il n'existe pas de sociétés qui échappent entièrement aux contraintes du droit coutumier, beaucoup de sociétés primitives reconnaissent quelque forme de procédure ; il vaut donc mieux réserver aux secondes l'usage du mot « droit ». Il y a par exemple peu de tribus indiennes qui reconnaissent les obligations de la coutume comme une législation que la communauté aurait le pouvoir de faire appliquer. Le droit jouit d'un primat psychologique mais non institutionnel. Cette attitude s'oppose très nettement au juridisme dont font preuve la plupart des tribus

africaines. Non contentes d'appliquer un droit coutumier, ces dernières reconnaissent explicitement les règles de conduite et de châtement en cas d'infraction, possèdent une méthode raffinée pour confondre le coupable et confient à leur roi le pouvoir d'infliger le châtement. L'exemple de la loi africaine atteste que la différence essentielle entre la coutume et le droit ne se réduit pas à la différence entre tradition orale et tradition écrite. Le droit peut naître de la coutume bien avant l'écriture, et ce fut le cas pour maintes sociétés. Quand la coutume pèse sur les esprits comme une loi, sans que la société pénalise les contrevenants, on peut l'appeler morale ou, à un niveau plus primitif, mores. Il est difficile de distinguer le droit de la morale dans les formes simples de société. Toutes deux sont issues de la coutume, mais par des biais différents. L'empire terrestre et humain se détache progressivement de l'empire diffusé par la société, empire surnaturel et impersonnel. Est droit la coutume régie par le premier, est morale la coutume régie par le second.

Les agents servant à former une coutume sont pour la plupart de nature impersonnelle et implicites au seul niveau des interrelations humaines. La coutume se perpétue aussi par le truchement d'agents plus conscients. Le droit et la religion sont les plus efficaces d'entre eux ; la religion surtout, en l'espèce d'une église et d'un clergé organisés. Il existe aussi des organismes qui éprouvent un intérêt affectif à conserver des coutumes qui menacent de tomber en désuétude. On voit souvent les tenants d'un nationalisme moribond trouver dans une coutume archaïque un adjuvant quelque peu artificiel. Une grande partie du ritualisme des clans écossais d'aujourd'hui doit plus son esprit conservateur à des contrecoups qu'à sa logique interne.

Si l'on exclut des sens du mot « coutume » les manipulations conscientes des idées et des techniques qui régissent le monde moderne, on peut affirmer que la force de la coutume est progressivement décroissante. Les facteurs propices à cet affaiblissement sont la division du travail, qui tend à différencier la société la poussée du rationalisme qui détruit les justifications de la coutume ; la tendance croissante à s'affranchir des traditions locales ; et, pour finir, le plus grand prix accorde à l'individualité.

L'esprit moderne semble aspirer à faire éclater la coutume : d'un côté, les habitudes individuellement contractées, de l'autre, une planification institutionnelle à grande échelle qui réglerait les entreprises humaines de grande envergure.

Le groupe ¹

[Retour à la table des matières](#)

Le mot « groupe » possède un très grand nombre de sens ; le concept recouvre des objets différents selon qu'il est employé par des psychologues et des sociologues d'écoles différentes. Pour les uns, le groupe est le concept élémentaire indispensable à l'étude de la conduite humaine ; de nombreux sociologues professent qu'en dehors de ses frontières biologiques l'individu n'existe pas ; il ne fait que fixer et véhiculer des sens qui résultent de l'action ou de l'interaction du groupe. Pour d'autres, au contraire, le groupe demeure l'entité sociologique première ; les groupes sont des assemblages plus ou moins artificiels qui naissent au contact d'individus considérés comme des unités physiques et psychologiques. Pour les premiers, un enfant n'a de réalité sociale que dans la mesure où pré-existe une famille qui l'élève (ou un intermédiaire qui se substitue à elle) et un code explicite définissant les rapports de l'enfant avec cette famille. Dans le même ordre d'idées, le musicien n'existe, en tant qu'individu, que s'il existe aussi des conservatoires, des générations historiquement déterminées de musiciens et de critiques musicaux, des sociétés de danse, de chant et de pratique instrumentale, et une quantité d'autres groupes. Pour les sociologues du second genre, l'enfant et le musicien existent en tant qu'individus, de manière innée ou acquise, et les groupes dont le sociologue décèle l'action dans la conduite individuelle ne sont rien d'autre que des constructions appropriées dues aux expériences personnelles, vécues au cours d'une ou de plusieurs générations. La difficulté qu'on éprouve à décider si c'est le groupe ou l'individu qui doit être considéré comme le concept élémentaire d'une théorie générale de la société s'accroît des ambiguïtés inhérentes au sens du mot.

Tout groupe est l'expression d'un intérêt qui assure la cohésion de ses membres. Il peut s'agir soit d'un événement accidentel autour duquel les gens s'assemblent momentanément, soit d'un intérêt fonctionnel relativement permanent capable de susciter et de maintenir la cohésion ; toutes les nuances intermédiaires sont possibles. La foule qui se rassemble autour d'un accident de la route, d'abord attirée par la curiosité, en vient très vite à éprouver des

¹ Publié pour la première fois in *Encyclopaedia of Social Sciences*, MacMillan, N.Y., 1932. Édition Mandelbaum, pp. 357-364.

sentiments d'intelligence. Il peut arriver que ses membres aient l'impression d'être les délégués tacites de la société chargés d'observer et, le cas échéant, de rendre compte ou d'apporter leur secours en paroles ou en actes, ou encore, s'il y a eu infraction au code de la route, d'offrir le spectacle d'une réprobation muette ou formulée. Un sociologue ne peut se permettre de négliger un groupe de ce genre sous prétexte que sa formation et sa fonction sont fortuites. A l'opposé il y aurait un corps constitué comme le Sénat, dont le quorum, le mode de recrutement, les sessions, la fonction, la représentativité relative sont d'avance arrêtés. Le premier groupe est formé d'individus qui, à l'instant où ils s'assemblent, sont inconscients d'assumer un rôle défini et impose ; le second est l'émanation d'une constitution politique et juridique et préexiste, pour ainsi dire, à l'élection de ses membres ; ceux qui prennent une part effective aux délibérations du Sénat se dépouillent de leur individualité pour assumer un rôle qui les dépasse. En fait, on passe insensiblement d'un extrême à l'autre, à travers une gamme de nuances intermédiaires. Si l'accident d'auto est grave et que l'un des spectateurs est un médecin, le groupe peut sans grande difficulté se transmuier en une antenne chirurgicale sous les ordres d'un chef implicitement élu. Mais, que l'État traverse une crise politique, que la représentativité ou l'honnêteté des sénateurs n'inspirent plus de confiance, que l'ennemi assiège la capitale et menace à tout instant de remplacer la légitimité d'aujourd'hui par de nouvelles institutions, il faut s'attendre que le Sénat ne soit plus qu'une poussière d'individus, soudain éblouis par l'impuissance de leur nouvelle condition.

Pour analyser le concept de groupe sous toutes ses formes, la théorie sociologique doit au préalable recourir à des principes de classification explicites. Le premier principe distinguera, par exemple, entre la relation de proximité physique et la prise en charge d'un rôle symbolique. Entre les deux extrêmes s'insèrent de nombreuses catégories de groupes qui se réfèrent à des objectifs pratiques et déclarés et non à des symboles. Il y aurait ainsi trois grandes classes de groupes ; ceux qui se définissent par la relation de proximité physique, ceux qui se définissent par des objectifs spécifiques et ceux qui se définissent par des symboles. Exemple du premier genre : une queue devant une boulangerie, des spectateurs qui font les cent pas dans le foyer d'un théâtre pendant l'entr'acte, le public d'un match de football, des gens dans un ascenseur, la foule d'un samedi après-midi sur les boulevards. Exemples de groupe possédant une organisation assez rigide et se proposant des fins spécifiques, réelles ou supposées : le personnel d'une usine, l'administration d'une banque ou d'une société anonyme, le conseil d'administration d'un établissement scolaire, une société protectrice des animaux, les contribuables d'une municipalité, un syndicat en tant qu'organisme chargé d'assurer à ses adhérents des améliorations matérielles, un conseil municipal en tant qu'organisme de décision. Les groupes du troisième genre diffèrent de ceux du second car, à l'organisation formelle et à une ou plusieurs fonctions précises, s'ajoute la fonction plus générale (symbolique, celle-là), qui consiste à garantir à l'individu son intégration dans la société. Exemples : la famille, les membres d'une église ou d'une confession, un parti politique dans la mesure où il n'est pas seulement une machine électorale, un club dans la mesure où il est plus qu'un endroit commode pour déjeuner ou livrer, à l'occasion, une partie de billard, une université dans la mesure où elle est plus qu'un pur instrument pédagogique ; le Sénat américain, en tant que porte-parole autorisé du gouvernement ; l'État comme mandataire de la nation ; la nation en tant que vaste agrégat d'êtres humains qui se sentent liés par un complexe de sentiments et croient, à tort ou à raison, former une entité sociale, physiquement et humainement autonome.

J'ai choisi à dessein des exemples qui prêtent à équivoque et donnent lieu à des interprétations diverses. La cohésion du groupe réclame un minimum de proximité physique, réelle ou imaginaire; un groupe humain n'a de sens que dans la mesure où il possède (ou qu'on lui reconnaît) un minimum de finalité ou de fonctionnalité ; enfin, tout groupe transcende symboliquement les individus qui le composent et la fonction qui lui est assignée. Un groupe aussi étendu qu'un parti politique éprouve lui aussi le besoin d'entretenir, de temps à autre, des rapports de face à face assurés par un simple rassemblement physique, au risque de voir la fidélité au parti et les élans que suscitent les poignées de mains, les acclamations, les manifestations, les discours et les autres gages d'enthousiasme spontané se dissiper dans le sentiment diffus d'une simple appartenance. Les membres d'une Église, symbole vivant du lien qui unit Dieu à l'humanité, poursuivent néanmoins des objectifs pratiques, extrêmement précis (par exemple, veiller au bon accomplissement des rites funéraires). On peut ainsi découvrir des symboles puissants dans des groupes qu'on aurait tendance à classer dans les deux premières catégories. Ce qui attire un passant vers l'attroupement provoqué par un accident d'auto, c'est moins la curiosité ou le désir d'être utile que la volonté à moitié inconsciente de proclamer son appartenance à l'humanité, souffrante et de bonne volonté. Aux yeux de ce passant, le groupe informe symbolise tout à coup l'humanité entière. Dans ces conditions, il peut être plus riche en symboles que la nation elle-même. Un groupe aux fonctions aussi définies que le conseil d'administration d'un établissement scolaire assure aux yeux de ses membres, ou peut assurer, un rôle symbolique qui dépasse de beaucoup les fins qu'il se propose de manière déclarée. Peu nombreux sont les groupes humains irréductibles à cette classification qui trouve sa meilleure application dans les sociétés modernes. Dans les cultures traditionnelles, et, a *fortiori* dans les sociétés primitives, les groupes se laissent plus difficilement répartir de la sorte. La relation de proximité physique, la communauté d'objectifs, la forte imprégnation symbolique caractérisent tous les groupes à ce niveau de simplicité.

La classification précédente s'appuie sur une analyse objective des groupes ; elle adopte le point de vue d'un observateur extérieur, de l'humanité, de la nation ou de n'importe quel vaste agrégat où l'individu est tenu pour négligeable. Si l'on se place maintenant du point de vue de l'individu, on se heurte à de nouvelles difficultés et il faut recourir à de nouveaux principes de classification. Chaque individu s'assimile avec plus ou moins de bonheur aux autres membres de son groupe, et sur un mode qui lui est propre. Cette assimilation est tantôt directe, tantôt sélective, tantôt « rapportée » (« *transferred* »). La participation directe implique que l'individu entretient ou croit entretenir des rapports personnels avec la totalité ou la majorité des membres du groupe qu'il fréquente. A ses yeux, une commission tiendra son existence non pas de son organisation formelle ou de ses travaux mais de la réussite ou de l'échec de sa coopération personnelle avec certains membres du groupe, et de son aptitude à faire aboutir ses projets avec (ou sans) leur accord. La participation sélective implique que l'individu ne parvient à s'assimiler au groupe qu'en la personne d'un ou de plusieurs de ses membres, qui incarnent à ses yeux, l'esprit du groupe. Il peut arriver également que la sélection s'opère de manière négative ; la signification du groupe est alors altérée aux yeux de l'individu par un climat d'hostilité. Ce type d'assimilation est fréquent dans la vie quotidienne. La participation rapportée implique que l'individu ne cherche pas à s'assimiler réellement à tout ou partie du groupe, mais considère ses collègues comme les véhicules anonymes d'une idée ou d'un dessein. C'est la voie juridique.

Le mode d'assimilation de l'individu au groupe et à ses intentions n'est pas sans rapport avec la classification inconsciente, de sorte que le point de vue objectif et le point de vue subjectif ne sont pas réellement distincts. Il est bon cependant de ne pas les confondre et de les envisager comme des classifications qui se recoupent. En termes psychologiques, le plus pauvre serait le groupe en relation de proximité physique auquel l'individu participerait sur le mode de l'assimilation rapportée. Ce groupe ainsi défini n'est guère plus qu'une unité statistique dans le champ général de la population. A l'autre bout de la chaîne on trouve le groupe qui se définit par ses symboles et qui réclame la participation directe de l'individu. Seule une certaine virtuosité permet d'interpréter les groupes symboliques car leur composition indéfinie, pierre de touche de la participation directe, rend leurs contours indistincts. C'est ainsi par exemple que dans le *Die Weber* de Hauptmann, paru sous le titre « Les Tisserands » (Weavers, Londres, 1889), le prolétariat allemand, groupe défini par ses symboles, reçoit dans l'esprit du dramaturge une double signification de par l'illusion de participation directe.

La nature de l'intérêt qui préside à la formation d'un groupe est infiniment variable. Il peut être d'ordre économique ou politique, professionnel ou revendicatif, prosélytique ou racial, territorial, religieux ; il peut exprimer des attitudes générales ou des intentions de moindre importance comme l'organisation des loisirs. Entrer dans les détails de l'organisation et des objectifs de ces groupes hautement spécialisés équivaldrait à décrire toutes les institutions de la société. Une classification qui a joui d'une certaine faveur consiste à opposer les groupes de type primaire ou de face à face aux groupes de type secondaire. C'est là une opposition commode qui a pourtant le tort de ne pas tenir assez compte de la nature de la participation individuelle au groupe. La distinction devient plus pertinente si on l'interprète génétiquement comme un contraste entre les modes de participation de l'enfance et ceux qui leur succèdent plus tard en les amplifiant ou en les transférant au niveau des symboles. De ce point de vue, l'appartenance à un syndicat dirigé par un chef prestigieux peut avoir le sens d'un retour inconscient à la participation de l'enfant à la famille. On peut aussi classer les groupes d'après le degré de conscience et de volontariat qui préside à leur formation. En ce sens, le syndicat et le parti politique s'opposent à la famille et à l'État. L'appartenance à ces derniers groupes obéit à une nécessité sociale ou biologique qui n'entre pas, du moins le croit-on, dans l'affiliation politique ou syndicale. Cette distinction a une faiblesse : les forces sociales implicites qui conduisent les hommes à adhérer à un parti, par exemple, peuvent être aussi impératives que celles qui les poussent à s'identifier à l'État, ou même à leur famille. Trop accorder à cette distinction revient à confondre la psychologie des modes de participation avec les rôles que la société impose à l'individu. La multiplicité d'appartenance, pour un individu, est un point qui a été souvent mis en relief par les sociologues. Si l'on ignore les groupes en tant qu'institutions, autrement dit les associations au sens étroit du terme, toute société, aujourd'hui surtout, compte plus de groupes que d'individus.

L'analyse, tantôt diachronique, tantôt synchronique, des mutations des groupes, est l'un des chapitres importants de l'histoire de la société. Il y a trois sortes de mutations : variations des effectifs qu'entraînent l'évolution économique et les nouveaux moyens de communication ; enrichissement ou appauvrissement symboliques du groupe ; participation plus ou moins directe des individus. Ces mutations dépendent étroitement les unes des autres. Exemple du premier genre : accroissement régulier de la clientèle des partis politiques en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Que des non-propriétaires, que des femmes soient aussi politisées signifie que les références symboliques des partis se sont déplacées. Exemple du second genre :

les groupes fonctionnels se voient amputés de leur fonction originelle, mais ressurgissent enrichis d'une signification symbolique nouvelle. Ainsi un club politique peut cesser de jouer un rôle dans la vie politique tout en assumant le rôle nouveau d'un club mondain dont la carte est ardemment recherchée par des gens avides de promotion sociale. La mutation du troisième genre est illustrée par l'histoire récente de la famille américaine qui, sous l'effet de nombreuses forces de désintégration, voit la participation de ses membres devenir moins directe et moins intense. Entre frères et sœurs, par exemple, la participation n'est guère plus que la reconnaissance pure et simple du lien de consanguinité. De plus en plus, la famille cède à la tendance générale de la vie moderne, où les groupements volontaires et secondaires détrônent les groupes primaires et involontaires. Il est un autre facteur très voisin, c'est la mobilité accrue des participations ; elle s'explique entre autres par les facilités croissantes des communications, la liquidation progressive des sanctions symboliques antérieures et une propension toujours plus grande à définir le groupe en fonction d'un ou de plusieurs objectifs spécifiques. Les groupes qui doivent leur relative stabilité à l'importance des objectifs qui leur sont assignés s'institutionnalisent de plus en plus. Le temps n'est plus où trois ou quatre amoureux de la promenade pouvaient décider entre eux de faire route commune ; c'est l'ère du Touring-Club.

Les concepts de conscience grégaire, de conscience collective, de conscience d'espèce, n'éclairent pas la psychologie du groupe ; ils ne font guère que poser les problèmes sans leur apporter de solution. Il faut, d'une part, comprendre plus profondément comment différentes personnalités nouent entre elles des relations significatives et d'autre part connaître plus précisément le poids relatif des motivations fonctionnelles et des motivations symboliques dans les relations humaines. L'étude des fondements psychologiques du groupe doit s'appuyer sur la psychologie des rapports interpersonnels ; peu importe qu'on se représente sur le mode impersonnel la conduite qui caractérise un groupe donné, il n'y a qu'une alternative possible : ou bien il manifeste une interaction directe, ou bien tout se passe comme s'il la manifestait. La deuxième attitude n'est pas l'apanage de la psychologie du groupe, elle apparaît aussi dans les rapports interindividuels. Cela reste vrai même si l'individu se laisse régir, comme c'est fréquent, non par ce que dit ou pense tel ou tel, mais par ce qu'il impute magiquement au groupe tout entier. La fidélité au groupe et l'éthique du groupe ne signifient pas que les rapports directs d'individu à individu aient été entièrement transcendés. Ils signifient simplement que ce qui était à l'origine un rapport de sujétion individuelle a connu des transferts successifs dont l'objet est aujourd'hui le groupe tout entier. On ne pourra comprendre la psychologie de la participation du groupe que si la théorie des rapports de l'individu au groupe laisse place à des monographies analysant les sentiments divers, explicites aussi bien qu'implicites, qui s'établissent entre deux, trois ou plusieurs êtres humains quand on les met en contact pour des raisons précises. Il est important de connaître non seulement ce qu'éprouve une personne pour une autre, mais aussi ce qu'elle éprouve pour l'autre en présence d'un tiers. Il arrive qu'un tiers détourne l'hostilité latente qui oppose deux personnes en jouant le rôle de bouc émissaire, attirant sur lui l'hostilité consciente ou inconsciente des deux autres. Mais sa présence peut aussi bien envenimer leurs rapports d'hostilité parce qu'il exerce un attrait sur les deux autres et suscite du même coup un sentiment de jalousie, consciente ou inconsciente, dans les relations qui prévalent entre eux. L'analyse précise de la psychologie des relations interindividuelles est indispensable à l'intelligence profonde de la psychologie du groupe, car celle-ci n'est autre que la résultante complexe de la mise en commun, de l'amplification, de l'élimination, du transfert et de la réinterprétation symbolique de la psychologie individuelle. A mesure que la psychologie

reconnaît de plus en plus clairement qu'il est vain d'étudier l'individu comme un tout qui se suffirait à lui-même, le sociologue se sent les coudées plus franches pour analyser les raisons qui président à l'élaboration des formes, des fonctions, des mutations et des interrelations des groupes d'un point de vue forme] et culturel.

Qu'est-ce que la religion ? ¹

[Retour à la table des matières](#)

I

Il est indispensable de ne pas confondre religion établie et sentiment religieux. Si la première n'apparaît que dans les sociétés hautement différenciées où les conduites religieuses ont été modelées par la tradition, l'autre est universelle.

Quand on parle de religion établie, on évoque d'ordinaire une « Église » consciente de son objet ; un personnel dont les fonctions sont fixées précisément par la coutume et qui ne participe par définition à aucune activité économique ; des rites scrupuleusement conservés, expression symbolique de la vie de l'église. La religion établie est aussi investie d'une certaine autorité - elle est l'héritage d'une tradition canonique qui s'est développée autour des textes sacres révélés par Dieu ou fidèlement consignés soit par le fondateur de la religion, soit par ceux de son Peuple qui ont recueilli les paroles sacrées tombées de la bouche divine.

Si l'on quitte les sociétés complexes pour étudier les institutions des peuples primitifs ou peu évolués, on s'aperçoit qu'il est très difficile d'y découvrir des institutions religieuses aussi fortement structurées que celles que nous connaissons sous le nom d'Église catholique romaine ou de judaïsme. Il n'est pourtant pas excessif d'affirmer que le sentiment religieux est partout présent.

Il semble aussi universel que le maniement du langage ou de l'outil. Il arrive qu'aucun des critères qui servent à définir une religion établie ne puissent s'appliquer aux conduites religieuses des peuples primitifs sans que l'absence d'un personnel spécialisé, de textes faisant autorité ou de toute autre convention puissent autoriser à refuser à ces peuples une religion authentique. Les ethnologues sont unanimes à reconnaître des attitudes religieuses

¹ Publié pour la première fois dans *The American Mercury*, 15, 1928. Édition Mandelbaum, pp. 346-356.

dans la plus simple des sociétés connues. Mais précisément, affirmer qu'on ne connaît pas de société sans religion - y compris celles qui s'affichent comme athées - ressortit trop au lieu commun pour qu'on ne prenne pas la peine de justifier cette affirmation.

Comment définit la religion ? Pouvons-nous, au-delà des prêtres, des prières, des dieux et des rites, aboutir à une formule assez générale pour englober toutes les formes de la vie religieuse, sans prêter à de vaines arguties, mais assez particulière pour avoir encore un sens ? J'estime que la chose est possible pour peu qu'on néglige momentanément les particularités des conduites jugées religieuses et qu'on cherche à saisir le sens profond et la fonction de ces conduites. Le mot « religion » appartient précisément au champ de notre vocabulaire qui doit le plus à l'intuition. Il arrive souvent que nous l'employions, certains de n'être pas contredits, dans une acception étrange ; nous nous soucions peu de savoir si l'individu ou le groupe que nous qualifions de religieux est placé sous la dépendance de prêtres, s'adonne à la prière, croit ou ne croit pas en un dieu. Presque à notre insu, le mot en est venu à désigner une qualité personnelle. Il y a des gens religieux et d'autres qui ne le sont pas et toutes les sociétés sont religieuses dans la mesure où elles fournissent à ceux qui sont naturellement religieux un certain nombre de symboles tout faits destinés à satisfaire leurs besoins dans ce domaine.

La définition que je me risquerai à proposer est tout simplement celle-ci : la religion est l'effort incessant de l'homme pour découvrir à travers les problèmes et les périls de la vie quotidienne un chemin vers la sérénité spirituelle. Les manières d'y atteindre varient à l'infini. Là où le besoin de cette sérénité est ressenti passionnément on a affaire à des aspirations religieuses, tandis que lorsqu'il fait défaut la conduite religieuse n'est rien de plus qu'une attitude socialement consacrée ou un mélange esthétique de croyances et de gestes, Pratique., ment, rien n'est plus difficile que de dissocier le sentiment religieux du cérémonial, mais il vaut la peine qu'on les disjoigne de manière à souligner avec d'autant plus de netteté la réalité du sentiment.

Le contenu de cette sérénité spirituelle varie selon les cultures, les communautés, et même selon chaque individu. Les limites de l'univers étant, pour chaque société, fixées par la culture, il serait vain d'attendre autre chose d'une religion qu'un secours permettant de susciter et de vaincre le sentiment de péril et de déréliction individuelle propres à cet univers particulier. Les problèmes métaphysiques d'un Indien Ojibwa ne sont pas les mêmes que ceux d'un homme cultivé passionné de science moderne ; et pourtant, pour chacun d'entre eux, la religion est la prise de conscience obsédante de leur impuissance métaphysique au sein d'un univers impénétrable ; à l'un comme à l'autre, elle apporte la conviction aveugle et totalement irrationnelle qu'ils peuvent acquérir une certitude mystique en s'identifiant, d'une manière ou d'une autre, avec l'inconnaissable. Le sentiment religieux est à la fois peur omniprésente et profonde humilité, paradoxalement transmues en un sentiment de sérénité fondamentale. Pour des esprits profondément religieux il n'y a place ni pour la crainte ni pour l'humiliation car ils ont connu intuitivement ces deux émotions avant que se déclare l'hostilité d'un univers accablant qui ne témoigne qu'une froide indifférence aux prières des hommes.

Il est douteux qu'il puisse exister un sentiment religieux aussi pur que celui que je viens de définir, mais peu importe. C'est la recherche, consciente ou inconsciente, de cette sérénité fondamentale consécutive à la défaite totale et nécessaire qu'on trouve au cœur du sentiment

religieux. Il a souvent fait cause commune avec l'art et la science, et l'art, sinon la science, a bénéficié de cette alliance ; dans les moments critiques, toutefois, la religion a toujours témoigné son indifférence à l'un comme à l'autre. Elle ne prétend pas, comme la science, élucider le monde ; elle ne cherche pas à provoquer l'étrange équilibre, la voluptueuse harmonie de l'expérience esthétique. Elle ne vise à rien d'autre qu'à prendre instinctivement possession du réel, et, à ses yeux, la science et l'art ne sont guère que des tremplins pour atteindre à sa propre sérénité. Pour l'esprit intellectualiste, la religion est décevante et son entreprise d'explication ne produit guère qu'une science aveugle et chaotique.

Il ne nous appartient pas de décider si l'esprit de la religion est compatible avec celui de l'art ; la nature humaine est infiniment complexe et il n'est pas de contraires qui ne soient virtuellement conciliables ; il faut pourtant bien voir que le fond du sentiment religieux diffère radicalement de l'émotion esthétique. La sérénité qu'engendre l'art n'est pas du tout la même que celle que procure la religion. L'art provoque une conscience de totalité parce qu'il cristallise le devenir en des formes tangibles, belles, qui se suffisent à elles-mêmes ; la religion, elle, recueille tous les fils épars, tous les phénomènes incompréhensibles de la vie, les rassemble en un tout abstrait qu'on ne peut éprouver que sous la forme d'un désir passionné. Il est inutile et peut-être imprudent de trop insister sur ces antinomies fondamentales, mais la simplification qui ferait de l'esprit de religion l'antithèse de celui de l'art serait loin d'être inexacte, car il est dans l'essence de la religion d'être extrême et exclusive. L'art absout parce qu'il érige en un bien absolu le *hic et nunc* ; la religion absout parce que le *hic et nunc* n'a aucune commune mesure avec la passion de résoudre les problèmes fondamentaux.

II

Le sentiment religieux ne présuppose pas la croyance en un ou plusieurs dieux précis, bien que ces croyances fondent en raison les comportements religieux. En réalité, la croyance n'est pas à proprement parler un concept religieux, mais un concept scientifique. La somme des croyances constitue le savoir. Certaines peuvent s'appuyer sur une expérience personnelle directe et d'autres sur l'autorité de la société ou d'individus dont on sait ou l'on suppose qu'ils détiennent le secret d'une démonstration sans appel. Pour un individu normal, croire à l'existence des molécules ou des atomes et croire en Dieu ou à l'immortalité de l'âme revient exactement au même. La véritable opposition n'est pas ici entre la science et la croyance religieuse, mais entre la croyance personnellement vérifiable et la croyance personnellement invérifiable. Une philosophie de la vie n'est pas une religion tant que cette expression ne désigne qu'un essaim de croyances rationalisées. Elle ne devient religion qu'à partir du moment où l'émotion individuelle lui prête vie.

Des auteurs ont parlé d'une émotion qui serait spécifiquement religieuse, mais le recours à un concept aussi hypothétique ne semble pas s'imposer. Il est certain qu'on peut se borner à voir dans l'émotion religieuse un agrégat d'expériences affectives connues comme la crainte, la terreur sacrée, l'espoir, l'amour, l'imploration, etc. dans la mesure où ces expériences psychologiques se produisent quand il s'agit des valeurs fondamentales. Mais, qu'elle soit poignante ou extatique, la crainte ne fait pas la religion. La croyance sereine en un dieu créateur qui récompense et qui châtie ne fait pas la religion, si le croyant n'éprouve pas la néces-

sité d'appliquer sa croyance à sa vie quotidienne. Ce n'est qu'à partir du moment où la peur affective et la croyance en Dieu sont intégrées dans une valeur qu'on peut dire que l'émotion ou la croyance sont de nature religieuse. Cette position contredit l'hypothèse selon laquelle il y aurait des émotions spécifiquement religieuses ; elle n'admet pas non plus que la religion réclame nécessairement des formes de croyance appropriées. Le seul réquisit est que l'acuité du sentiment s'unisse à une philosophie de l'absolu, pour faire admettre d'emblée que la certitude est possible dans un univers de valeurs.

Il est possible, au moins théoriquement, de distinguer dans la religion l'expérience personnelle du comportement imposé par la société. D'autres insistent sur l'existence et la force de l'expérience personnelle, alors que d'autres ne voient dans la religion qu'un modèle purement social, une institution dont il est nécessaire de faire partie pour éprouver des émotions religieuses. L'opposition de ces deux points de vue est probablement plus apparente que réelle. Les forces qui incitent à adopter les conduites religieuses sont toujours sociales ; c'est l'interprétation de ce comportement, en termes individuels ou sociaux, qui est susceptible de varier. Ceci revient à dire que certaines sociétés confient au comportement individuel (introspection comprise), le soin d'exprimer le plus intensément l'expérience religieuse, tandis que d'autres visent à une orthodoxie collective et atteignent une intensité comparable dans les comportements où l'individu se conforme à un symbole collectif. On peut appeler « évangélistes » les religions du premier genre, « ritualistes » les secondes.

Quiconque a l'expérience des phénomènes religieux s'aperçoit que cette opposition est discutable, car c'est précisément lorsqu'il est stimulé par une activité collective (Danse du Soleil des Indiens des Plaines, messe catholique) que l'individu connaît les moments les plus intenses de son expérience religieuse. Il n'est pas jusqu'à la plus solitaire et la plus égocentrique des pratiques religieuses, comme l'extase mystique d'un saint ou la prière de l'ermite, qui ne soient des comportements dictés par la société, même s'ils sont pour un temps détachés de l'église visible. Pour un théoricien comme Durkheim, l'église est implicitement présente au fond de toute prière et de tout acte d'ascèse. Il n'est pas sûr que la seule observance des rites suffise à justifier la distinction précédente. Une analyse psychologique plus fine montrerait probablement que la distinction reste légitime : les sociétés diffèrent ou tendent à différer selon qu'elles placent le dernier recours en matière de religion dans l'acte social ou dans l'expérience affective individuelle.

Un exemple suffira. La religion des Indiens des Plaines s'oppose, par beaucoup de ses traits, à celle des Pueblo. Les ressemblances extérieures ne manquent pourtant pas : reliquaires renfermant des fétiches, symbolisme des couleurs pour les points cardinaux, efficacité des danses collectives. Malgré leur nombre, les ressemblances frappent moins que la profonde différence d'esprit de ces deux religions.

La religion des Indiens des Plaines regorge de symboles collectifs, au point que la description ethnographique de la religion d'une de leurs tribus s'épuise dans l'énumération des stéréotypes sociaux : danses, insignes, tabous, attributs traditionnels de la religion. La Danse du Soleil est un rite hautement élaboré qui dure plusieurs jours et où chaque chant, chaque moment du cérémonial est l'expression d'un acte social. Ceci n'empêche pas que les ultimes fondements de la Danse du Soleil, comme de chacun des rites religieux de ces Indiens, tiennent à la solitude que l'individu découvre au fond de lui-même. L'idée centrale est

l'expérience de la « Grâce », du « Manitou » où l'homme entre étroitement en contact avec l'univers des puissances surnaturelles ou magiques.

Les rites tels que la société les fixe ne constituent pas l'élément premier de cette religion ; ils sont plutôt les prolongements d'une expérience personnelle initiale. L'homme touche par la « grâce » use de son pouvoir pour appeler les autres à partager le rite intime, issu de la vision qui lui a accordé force et constance ; il peut même transmettre à autrui le bénéfice de sa vision. A mesure que le temps passe, le rite originel, devenu sans cesse plus complexe, devient le patrimoine à la gestion duquel la tribu est intéressée dans son ensemble, avec enthousiasme et âpreté ; ainsi par exemple des Paquets sacrés du Castor, et de la Pipe de guérison des Indiens Blackfoot. Dans ces histoires de vision, de paquets sacrés et de rituel un esprit non religieux ne verra que le décorum et les circonstances immédiates, tandis que la conscience religieuse de l'Indien des Plaines ne perdra jamais de vue le fondement individuel de sa vision, ainsi que les rites qui pourraient en découler par la suite. Il est très remarquable que même dans la Danse du Soleil, pourtant la moins individuelle des conduites religieuses, l'intensité religieuse atteint son acmé non pas au cours d'une extase collective, mais dans l'émotion personnelle de ceux qui ont les yeux fixés sur le mat central du wigwam et, plus encore, chez les quelques volontaires décidés à s'exposer, par les tortures qu'ils s'imposent, à l'indicible douleur de l'extase.

Quel contraste avec la religion Pueblo, ritualiste au dernier degré ! Les cérémonies s'y succèdent sans arrêt ; les clans et les fraternités religieuses s'adonnent au symbolisme religieux des danses, des prières, construisent leurs reliquaires selon le rythme des saisons. Il ne s'agit que d'observer scrupuleusement le rite à la lettre, et jusqu'au moindre de ses détails. Et pourtant, la masse des rites ne suffit pas à rendre compte fidèlement de la religion des Hopi et des Zuñi. Ce qui la définit, c'est au contraire la qualité dépersonnalisée, presque cosmique, des rites qui figurent l'harmonie préétablie de la nature à laquelle l'homme ne peut ni prendre part ni s'opposer, et dont il ne peut saisir la signification surnaturelle qu'en se soumettant aux traditions de sa tribu, de son clan et de sa fraternité. Si intense que soit l'expérience religieuse personnelle, elle ne servira de rien au rite. Que le danseur atteigne à une extase inconnue ou qu'il reste froid comme un automate, le Pueblo n'en a cure. Il refuse toute concession à l'orgiasque pour se contenter de la puissance et de la contrainte sereines de l'harmonie préétablie ; il ne se considère pas comme un découvreur de vertus religieuses, mais cherche à perpétuer fidèlement et sans excès des formes qui se suffisent à elles-mêmes. Il serait possible d'implanter le « revivalisme protestant » chez les Blackfoot ou chez les Sioux ; un Zuñi sourirait sans comprendre.

III

Encore qu'il soit impossible de définir la religion en fonction de la croyance, il faut bien reconnaître que chez les peuples primitifs la religion se cristallise autour de croyances spécifiques ou de groupes de croyances. Il serait impossible de rendre compte, même superficiellement, des différents types de croyances religieuses rencontrées chez les primitifs ; je me bornerai donc à en indiquer trois : la croyance dans les esprits (animisme), la croyance dans les dieux, et la croyance dans les forces cosmiques (mana).

Dire que les peuples primitifs sont animistes - en d'autres termes qu'ils croient que le monde et leur propre personne sont le siège d'essences innombrables, immatérielles et agissantes - est un lieu commun en ethnologie. Tylor et d'autres ethnologues ont tenté de faire dériver toutes les conduites religieuses de croyances animistes, et bien qu'il nous soit désormais impossible d'accorder autant d'importance à l'animisme, il est toujours exact d'affirmer que de rares religions primitives se rattachent plus ou moins à la théorie des esprits. La majeure partie des peuples croient à l'existence de plusieurs âmes (on distinguera par exemple le principe de vie et ce que les psychologues appelleraient la conscience) ; enfin, la plupart croient aussi à l'immortalité de l'âme, qui survivrait, après la mort, sous la forme d'un fantôme.

Tout ce que l'âme (ou les âmes) éprouvent rend précisément compte de phénomènes comme les rêves, la maladie ou la mort. L'âme est fréquemment localisée dans des objets évanescents (souffle, ombre de l'homme) ou, plus précisément, dans des parties du corps (cœur ou diaphragme). Il arrive aussi que l'âme prenne la forme d'un être imaginaire, sorte de gnome qui, à l'occasion, quittera le corps et s'élancera à la poursuite d'une autre âme. Cette âme pèlerine se confond souvent avec le fantôme, mais pas nécessairement.

Ces diverses croyances primitives ne sont guère plus que les signes avant-coureurs de la psychologie. L'attitude religieuse ne se manifeste qu'à partir du moment où un rapport s'établit entre l'âme ou le fantôme et le vaste univers des esprits extra-terrestres, principe vital de la nature ; il est le maître absolu du bien et du mal et représente pour les hommes un objet de convoitise. Ces esprits, qui peuvent être aussi bien des âmes humaines désincarnées, des animaux ou des créatures divines, inspirent d'ordinaire plus de crainte que d'adoration. En gros, il n'est sans doute pas inexact de soutenir que l'action des esprits s'exerce sur l'humanité par le truchement de l'individu plus que par celui du groupe, et que les hommes entrent en contact avec eux dans l'intimité et le tête-à-tête des rites magiques plutôt que dans la religion. Et pourtant, toutes ces généralisations sont extrêmement risquées, car toutes les combinaisons sont possibles entre les croyances et les attitudes.

Tylor a cru que dans la série : âme, fantôme, esprit, dieu, chacun des termes représentait le moment d'une évolution nécessaire. « Dieu » ne serait pas autre chose que la réunion en un seul individu de tous les esprits autrefois répartis sur la terre, dans l'air et sous la mer) et dont les pouvoirs et les fonctions étaient spécialisés. Ainsi, tel ou tel dieu d'un Panthéon polythéiste serait l'étape intermédiaire entre la force diffuse et l'Être suprême des grandes religions historiques. Aujourd'hui ces relations simples et plausibles ne séduisent plus aussi facilement les ethnologues. Des témoignages troublants prouvent abondamment que l'idée d'un dieu ou l'idée de dieu ne résulte pas nécessairement de l'évolution de la notion d'âme et d'esprit. Il apparaît que certains peuples primitifs connus sont parvenus à concevoir l'idée d'un être tout-puissant, situé en dehors du monde des esprits et assimilé à des objets du cosmos, comme le ciel ou le soleil.

C'est ainsi que les Nootka croient à l'existence d'un être suprême, qu'ils assimilent à la lumière du jour, mais qu'ils ne confondent ni avec la horde d'êtres mystérieux (esprits) dont ils recherchent l'assistance pour des fins précises, ni avec les personnages mythologiques de la légende et du rituel. Il n'est pas rare que les formes de monothéisme primitif fassent bon ménage avec l'animisme. Si le polythéisme n'annonce pas toujours le monothéisme, il peut

être considéré dans certaines sociétés comme la réunion et la systématisation de conceptions de dieu provenant d'aires géographiques différentes.

La notion de « mana », c'est-à-dire d'une force diffuse et impersonnelle, est, semble-t-il, très répandue chez les peuples primitifs. Le terme est d'origine mélanésienne, mais s'applique aussi bien aux Algonkin, aux Iroquois, aux Siouan et à de nombreuses tribus américaines. L'univers serait parcouru de forces mystérieuses capables de se fixer sur certains objets ou de tomber au pouvoir d'esprits, d'animaux ou de dieux. L'homme a besoin de capter une partie de ce pouvoir pour réaliser ses désirs. Il ne cesse de guetter le moment où l'inconnu se révélera à lui sous forme du mystère ou de l'étrange par des visions ou par des rêves. Cette notion de force immatérielle prend souvent des formes curieuses. Ainsi les Indiens Hupa, au nord-ouest de la Californie sont-ils persuadés que la terre est exposée à des radiations émises depuis des royaumes mystérieux et lointains habités par un peuple surnaturel et sacré, qui aurait jadis vécu sur la terre mais se serait évanoui à l'arrivée des Indiens. Ces radiations peuvent donner son pouvoir à la sorcière-guérisseuse ou inspirer la création d'un rite.

Je me bornerai maintenant à mentionner brièvement certaines conduites religieuses universellement répandues. La prière en est une, mais c'est seulement au sein des sociétés les plus évoluées qu'elle atteint sa forme la plus pure, en devenant un acte altruiste. Aux niveaux inférieurs, elle se borne à exprimer des désirs égoïstes, qui peuvent nuire à ceux qui n'appartiennent pas au groupe de celui qui la profère. Et les prières s'adressent plus souvent à des divinités spéciales, capables de donner la force et de retenir le mal, qu'à l'Être Suprême, même dans les religions où l'on croit à son existence. Un deuxième type de conduite religieuse consiste à rechercher un pouvoir ou un don guérisseur. Les formes que revêt cette recherche varient à l'infini. C'est sans doute dans les tribus américaines que la révélation du don guérisseur (*medicine*) s'effectue sur le mode le plus pur, mais il en existe beaucoup d'autres exemples ailleurs. Dans certaines tribus, la transmission du don, qui a généralement lieu au cours d'un rêve ou d'une vision, instaure un lien personnel entre l'auteur de la révélation et le suppliant. Ce lien reçoit souvent le nom de totémisme personnel. Le mot provient des Ojibwa ; la tradition veut que chacun reçoive la « révélation » des êtres surnaturels qui l'ont autrefois accordée à ses ancêtres. Un tel exemple montre comment un lien purement individuel devient progressivement social, et finit par donner naissance à une institution aussi particulière que le totémisme ; on pourrait le définir comme le lien spécifique qui, sous des formes nombreuses et variées, s'établit entre un clan (ou un autre groupe) et un être surnaturel, souvent assimilé, mais pas nécessairement, à un animal. Il serait imprudent de se prévaloir de l'indécision des frontières qui séparent le totémisme personnel du totémisme du groupe pour en imputer que l'un a nécessairement engendré l'autre, encore que cette hypothèse ne doive pas être entièrement écartée.

Il est un autre rite étroitement lié à la recherche d'un « don » : c'est la manipulation d'objets qui détiennent ou symbolisent le pouvoir dont ils sont investis. C'est ainsi que, chez certaines tribus nord-américaines, les « paquets de médecine », les rites et les tabous qui leur sont associés, doivent leur efficacité à l'expérience surnaturelle qui accompagne leur origine. Il ne semble pas cependant que le fétichisme traditionnel, tel qu'il existe en Afrique occidentale, puise ses sources dans une vision individuelle. Un fétiche possède par excellence un pouvoir, qu'on peut utiliser pour atteindre les fins que l'on désire par des manipulations, des prières ou toutes autres méthodes appropriées. Dans la plupart des cas, on croit qu'un être surnaturel habite effectivement le fétiche, mais cette conception, qui s'apparente de

très près à la notion populaire de l' « idole », n'est sans doute pas aussi répandue qu'on pourrait s'y attendre. Ces « paquets sacrés », ces fétiches et les autres signes du surnaturel exercent surtout une action rassurante sur l'esprit du primitif, en fournissant un symbole concret dont on sent qu'il entretient des rapports étroits avec le mystère de l'inconnu et sa puissance illimitée. Il est clair que le pouvoir de suggestion que détiennent les symboles tangibles persiste dans les formes les plus élevées de la religion qui s'accrochent aux temples, aux églises, aux reliquaires, aux crucifix...

La quatrième et sans doute la plus importante des conduites religieuses est la pratique des rites. Les rites sont les actes symboliques qui sont la propriété de la communauté dans son ensemble, mais il arrive, dans les sociétés primitives, qu'une grande part d'entre eux soient considérés comme l'attribut d'un groupe limité de la tribu. Ce groupe peut être un clan ou une « gens » ; il peut aussi se définir par des critères qui ne sont pas religieux. Ailleurs, le groupe est une fraternité religieuse, une confrérie de prêtres, constituée à la seule fin de veiller au bon accomplissement de rites dont on fait dépendre étroitement la sécurité de la tribu. Il est incertain de se livrer à des généralisations à propos des rites primitifs, tant leurs formes varient. La pratique du rite plonge la communauté dans un état de tension extrême, que le peuple interprète comme l'effet de la venue du dieu. Le moyen le plus efficace pour provoquer cet état est la danse, en général accompagnée par des chants. Certains ethnologues n'ont vu dans ces rites primitifs que l'équivalent de nos représentations théâtrales et de nos pantomimes. Si, d'un point de vue historique, cette thèse est assez juste, il serait erroné de réduire la psychologie des rites primitifs à un simple chapitre de l'Esthétique. L'exaltation d'un Sioux au cours de la Danse du Soleil, ou d'un Indien de la côte Ouest quand il incarne l'esprit Cannibale, est tout autre chose que le feu d'un acteur sur la scène. La première est beaucoup plus proche des visions du mystique ou de l'ascète. Si, d'un point de vue extérieur, il est vrai que le rite puisse se décrire comme un drame sacré, subjectivement il peut apporter au participant la révélation d'un mystère ou d'un pouvoir dont le fétiche ou l'objet religieux ne sont que les simulacres. L'interprétation psychologique du rite varie naturellement selon le tempérament de celui qui s'y adonne.

IV

La distinction qui, dans nos sociétés, sépare nettement les conduites religieuses des autres comportements n'existe pas aux niveaux primitifs. Là, sans jamais se confondre avec la morale, la science ou l'art, la religion peut néanmoins entretenir des relations inextricables avec chacune des trois. Son influence s'exerce aussi sur l'organisation sociale de la tribu, sur la hiérarchie ou sur l'idée que s'en font les gens ; elle peut même inspirer les formes et les techniques de gouvernement. On a soutenu que, chez les primitifs, il était impossible de dissocier un comportement religieux du lieu qui l'a produit. Très souvent, il semble plus exact de dire que la religion est la seule réalité structurée que leur fournisse leur culture et que ce que nous appelons art, morale, science, et organisation sociale sont en grande partie les visages que prend l'esprit religieux dans la vie quotidienne.

Il faut donc, pour finir, attirer l'attention sur l'immense rayonnement de certains sentiments, d'essence spécifiquement religieuse, qui se retrouvent même chez les personnes

les plus évoluées longtemps après qu'elles ont cessé de croire aux raisons qui les justifiaient. On ne doit à aucun prix les confondre avec de simples émotions, bien qu'elles se nourrissent des mêmes aliments. Un sentiment religieux est essentiellement inconscient, intense, inséparable de valeurs coercitives. Peut-être l'analyse psychologique moderne les réduira-t-elle toutes à des névroses conditionnées par la société, mais il est extrêmement douteux qu'une société puisse connaître la santé et un individu l'équilibre en l'absence de ces sentiments.

Le premier, le plus important, c'est le sentiment d'appartenir à un univers régi par des valeurs. Ce qui se traduit en termes psychologiques par une humilité totale doublée d'un sentiment de confiance aussi totale. A partir du moment où la sérénité fondamentale atteint un degré d'intensité égal à celui de la crainte et se présente avec la même évidence que n'importe quel sentiment, alors seulement celui qu'elle habite peut légitimement être considéré comme un mystique.

Un deuxième sentiment, qui découle souvent du premier, est celui du sacré, du divin ou du saint. L'esprit critique d'aujourd'hui se refuse à penser que des expériences, des idées, des objets ou des personnalités doivent occuper une place à part parce qu'ils sont les symboles de l'absolu. Il reste que c'est là un sentiment dont beaucoup, sinon tous, éprouvent la nécessité. Le viol délibéré de ce sentiment du sacré, que la pensée ne peut reconnaître, provoque souvent une mauvaise conscience inexplicable.

Les tabous des peuples primitifs nous frappent par leur étrangeté, et c'est devenu un lieu commun de la psychanalyse que de souligner leur parenté avec les tabous que s'imposent à eux-mêmes les névrosés. Mais je doute que beaucoup de psychologues ou de spécialistes de la culture aient véritablement compris la signification du tabou ; il n'est autre qu'un effort inconsciemment déployé pour obtenir la force que procure toute espèce de sacrifice ou l'ajournement de tout accomplissement immédiat. Certes, il n'est pas de religion qui n'ait souligné la double importance du tabou, dans son sens étroit d'interdiction spécifique et comme sacrifice. Il se peut que le sentiment de la nécessité du sacrifice ne soit que la traduction en actes du sacré.

Sans doute, le sentiment religieux le plus difficile à comprendre est-il celui du péché, pour lequel - cela est presque amusant - l'esprit de notre époque éprouve de l'horreur. Toute constellation de sentiments abrite en elle-même ses contraires. Plus un sentiment est intense, plus il est probable que le refus ou les railleries dont il est l'objet produisent des tendances contraires. La rançon de la vérité et de la sincérité de ces sentiments positifs dont je viens de parler, et dont tous risquent d'être violés au cours de la vie quotidienne, c'est le sentiment du péché, ombre inséparable des sentiments religieux sincères.

Ce n'est bien sûr pas un hasard si la religion, dans ses moments les plus authentiques, s'est toujours montrée disposée à absoudre les fautes quand elle a l'assurance que ces fautes ont été commises la mort dans l'âme. Les bonnes actions ne rachètent pas le sentiment de l'absolu sur lequel la religion met l'accent. L'ombre portée du sentiment qu'est le sens du péché rassure bien davantage que le bienfait accompli par simple habitude sociale ou indifférence personnelle. La religion a toujours été l'ennemie de l'autosatisfaction.