

idem

LUCIEN LÉVY-BRUHL
L'expérience mystique
et les symboles
chez les primitifs

Préface de Frédéric Keck

DUNOD

La première édition de cet ouvrage
est parue en 1938 aux éditions de la Librairie Félix Alcan.

Illustration de couverture : *Maori wood curving artwork*
© Rafael Ben-Ari – Fotolia.com

Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements

d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour

les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du

Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).



© Dunod, 2014 pour la préface et le texte

5 rue Laromiguière, 75005 Paris
www.dunod.com

ISBN 978-2-10-071723-1

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Table des matières

PRÉFACE DE FRÉDÉRIC KECK	V
AVANT-PROPOS	XVII
PARTIE I. L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE DES PRIMITIFS	1
Introduction	3
Chapitre 1. Chance et magie	25
Chapitre 2. L'insolite, expérience mystique	49
Chapitre 3. Rêves et visions	73
Chapitre 4. La présence des morts	101
PARTIE II. LES SYMBOLES DES PRIMITIFS	125
Chapitre 5. Nature et fonctions des symboles	127
Chapitre 6. Les modes d'action symboliques	169
Chapitre 7. La préfiguration symbolique	197
Index	227

Préface

de Frédéric Keck

« **A**U SEUIL DE CE LIVRE » : ainsi commence l'avant-propos du dernier livre publié par Lucien Lévy-Bruhl, un an avant sa disparition. Chacun des livres de Lévy-Bruhl se situe au seuil de ce qu'il doit décrire, ménageant un espace d'intelligibilité sur une frontière entre des régimes bien identifiés. Ainsi, dans cet ouvrage, il ne s'agit pas de décrire l'expérience mystique en tant que telle, mais seulement la façon dont elle se transcrit en symboles. Mais les livres précédents de Lévy-Bruhl exploraient aussi les seuils ou les frontières. Frontière entre la philosophie et l'anthropologie, puisque ce professeur de philosophie à la Sorbonne, ami d'Émile Durkheim, a passé la moitié de sa carrière à analyser les données ethnographiques issues des sociétés les plus éloignées. Frontière entre la France et l'Allemagne, puisque cet enfant de la petite bourgeoisie de Metz n'a cessé de penser ce qui séparait et rejoignait les deux nations alors en rivalité. Frontière, enfin, interne aux deux précédentes, entre l'irrationnel et le rationnel, puisque cet universitaire profondément attaché aux principes de la Troisième République a analysé ce qui déborde les cadres de la logique depuis ces cadres mêmes.

Nulle rupture, dans cette perspective, entre ce livre et celui qui fut publié à titre posthume sous le titre *Carnets*. Au sortir de ce livre, qu'il ne concevait donc nullement comme le dernier, Lévy-Bruhl multipliait les notes pour saisir de plus près ce qui lui avait encore échappé ici. Ces « carnets » sont

souvent cités pour construire l'image d'un philosophe égaré sur les terrains de l'anthropologie et prenant conscience de ses erreurs méthodologiques – comme le terme « prélogique » auquel il finit par renoncer. Mais c'est que Lévy-Bruhl ouvrait ainsi les coulisses d'un travail dont le présent livre est le résultat provisoire, comme un peintre dont on pourrait observer les remords. Dans sa présentation des *Carnets*, Bruno Karsenti notait très justement ce caractère insolite des livres de Lévy-Bruhl : « écrits sur une sorte de seuil, ils passent et repassent sur les mêmes faits, approchant par touches successives le régime de clarté qui les irradie de l'intérieur d'eux-mêmes¹. » L'exemplarité de Lévy-Bruhl, la déception que peuvent susciter ses travaux aussi, vient de la prudence critique avec laquelle il se tient au seuil de ce qu'il propose de penser. L'expression qu'il emploie dans l'avant-propos, « constante défiance de soi-même », résonne avec ce que Michel Foucault a décrit quarante ans plus tard comme un effort pour « se déprendre de soi-même² ».

Quel intérêt y avait-il donc à se tenir au seuil de l'expérience mystique à l'approche de la Seconde Guerre mondiale, et quelle actualité une telle posture peut-elle avoir aujourd'hui ? La démarche de Lévy-Bruhl tient dans la tension entre les deux options offertes par la sociologie française des religions : celle de Durkheim et celle du Collège de sociologie. Durkheim a ouvert le champ de la sociologie des religions en le redéfinissant à partir du concept de sacré, coupure primordiale entre ce qui relève de l'ordre social et ce qui relève des passions individuelles³. Le sacré, dans la perspective durkheimienne, se manifeste comme symbole, c'est-à-dire par un ensemble de représentations à travers lesquelles les choses sont organisées et classées. Quant à savoir comment les choses sont perçues par les individus, affectivement vécues comme sociales, cela restait une énigme à laquelle les élèves de Durkheim, Marcel Mauss au premier chef, devaient

1. B. Karsenti, « Présentation », in L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris, PUF, 1998, p. XXI-XXII.

2. M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard, 1984, p. 15.

3. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.

se confronter¹. Les fondateurs du Collège de sociologie – Georges Bataille, Michel Leiris, Roger Caillois – reprenaient le programme durkheimien en étudiant « le sacré dans la vie quotidienne² ». Le concept d'expérience mystique, que Durkheim laissait résolument de côté comme un effet secondaire du social représenté symboliquement, devenait alors central. On peut y voir l'influence d'Henri Bergson, qui tirait parti de tout un ensemble de travaux en psychologie des religions pour dépathologiser la mystique et en faire une ressource pragmatique³. L'expérience mystique, dans la perspective multiple du Collège de sociologie, c'est la façon dont l'individu se laisse déborder par des énergies venues de la totalité sociale. Mais alors il fallait faire craquer les cadres de la rationalité collective pour donner à cette énergie toutes ses capacités d'expression : une voie que Mauss, ou plus tard Lévi-Strauss, regardaient avec suspicion.

En plaçant au cœur de son titre la tension entre l'expérience mystique et les symboles, Lévy-Bruhl évitait un tel débordement. On peut comprendre ainsi le mélange de fascination et d'irritation que les écrivains surréalistes et les membres du Collège de sociologie pouvaient éprouver à l'égard des travaux du professeur de la Sorbonne. Des passages de ce livre, ainsi que des précédents et des suivants, parurent dans la *Nouvelle Revue Française*, touchant ainsi un large public littéraire⁴. Jean Paulhan, futur directeur de la revue, commençait alors une thèse d'ethnologie avec Lévy-Bruhl sur les proverbes malgaches. André Breton classa les livres de Lévy-Bruhl parmi l'*Almanach surréaliste du demi-siècle*, puis, sous l'influence d'Olivier Leroy, s'intéressa davantage aux phénomènes de chamanisme. Si Michel Leiris lui attribue sa vocation ethnologique et son départ pour l'Afrique, Georges

1. Cf. B. Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997.

2. Cf. D. Hollier, *Le Collège de sociologie (1937-1939)*, Paris, Gallimard, 1979.

3. Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, et F. Keck « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille », *Methodos*, n° 3, 2003, p. 137-157.

4. Cf. L. Lévy-Bruhl, « L'expérience mystique chez les primitifs », *Nouvelle Revue Française*, L, n° 294, 1938, p. 370-391.

Bataille critiqua sa prétention à enserrer la mystique dans les cadres logiques de l'expérience¹.

Le malentendu résidait sans doute dans la façon dont Lévy-Bruhl tirait le vocabulaire mystique de la tradition religieuse pour étudier un grand nombre de faits ethnologiques. Les expériences mystiques ne sont plus le fait d'individus privilégiés mais deviennent ainsi accessibles à tous, constamment entrelacées à l'expérience ordinaire. Lévy-Bruhl écrivait ainsi dans le premier livre qu'il consacrait à ces données : « J'emploierai ce terme, faute d'un meilleur, non par allusion au mysticisme dans nos sociétés, mais dans le sens étroitement défini où mystique se dit de la croyance à des formes imperceptibles aux sens et cependant réelles². » Entre les forces invisibles de la vie sociale et l'expérience qu'en fait l'individu, il y a donc la croyance, c'est-à-dire un ensemble de représentations symboliques et de schèmes moteurs qui vont conduire l'individu à agir en fonction de ces forces.

On peut comprendre ainsi l'avertissement que donne Lévy-Bruhl « au seuil de ce livre » : « Je n'ai prétendu traiter de l'expérience mystique et des symboles chez les primitifs qu'en fonction de leur mentalité. » Il ne s'agit pas de dire que les « primitifs » ont une « mentalité » différente de « la nôtre », au sens d'un culturalisme vers lequel Lévy-Bruhl a souvent été caricaturé : car cette mentalité, loin d'une vision du monde incommensurable et fermée sur elle-même³, peut être adoptée par tout homme pour autant qu'il se situe dans « l'orientation mentale et le tour d'esprit des primitifs⁴ ». Il s'agit

1. Cf. F. Keck, *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 244-247.

2. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, p. 79.

3. Voir la caricature de Lévy-Bruhl en culturaliste radical dans le livre de B. Wilson, *Rationality*, Oxford, Basic Blackwell, 1970, p. III : « Le fantôme de Lévy-Bruhl qui chercha à distinguer la logique de l'homme moderne de la mentalité "prélogique" de l'homme primitif, était pour beaucoup d'auteurs dans ce livre la chose à exorciser ». Cette « caricature » a été construite par les philosophes Quine et Davidson pour poser la question des rapports entre réalité empirique et construction symbolique.

4. Lévy-Bruhl le dira très nettement dans ses *Carnets*, publiés de façon posthume en 1949 : « Il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres, il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement

donc de déplier notre esprit de ses habitudes, par un effort que Lévy-Bruhl décrit comme une « souplesse mentale », et de tourner son attention vers ces forces « imperceptibles aux sens et cependant réelles ». L'expérience mystique est alors moins une réalité qu'il faudrait atteindre au terme d'une ascèse spirituelle qu'une certaine intensité dans un champ de forces à partir de laquelle on peut observer ce que Lévy-Bruhl appelle des « dénivellations », en vue de constituer une carte de la vie mentale dans toute sa diversité. Il n'y a donc pas à opposer le symbolique et le réel, puisque c'est la façon dont l'expérience mystique colore les représentations symboliques qui les rend réelles : « la conduite des vivants en telle circonstance est la meilleure preuve qu'il s'agit là pour eux d'une expérience réelle¹. » En décrivant un régime d'expérience plus large que celui de la visibilité et de la preuve, Lévy-Bruhl cherche à montrer comment se constitue pragmatiquement le sentiment de réalité².

Le projet de Lévy-Bruhl, cependant, n'est pas seulement psychologique : il a en même temps une portée politique. Cette « expérience mystique » a une valeur morale, non pas au sens où elle vient sauver l'individu, mais au contraire du fait de son ambivalence intrinsèque. Si les hommes perçoivent l'invisible derrière le visible, c'est qu'ils doivent expliquer des situations d'incertitude radicale, ce que Lévy-Bruhl appelle aussi des accidents. Lorsque l'action ne suit pas son cours habituel, il faut l'expliquer en recourant à des entités qui reposent sur d'autres habitudes, entités représentées dans la tradition collective. Chacun de ces accidents est donc « l'occasion » pour les entités collectives de se manifester³. Puisqu'on ne sait jamais à quel être on a affaire dans une interaction incertaine, il vaut mieux l'assigner aux représentations traditionnelles. Un bateau qui se renverse, un léopard qui

observable chez les “primitifs” que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain » (Paris, PUF, 1998, p. 131).

1. L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique*, p. 15.

2. On peut voir une allusion à la méthode pragmatiste de William James lorsque Lévy-Bruhl parle des « variétés » de l'expérience mystique des primitifs » (p. 55).

3. Cf. F. Keck, « Causalité mentale et perception de l'invisible. Le concept de participation chez Lévy-Bruhl », *Revue philosophique*, n° 3, 2005, p. 303-322. Lévy-Bruhl se réfère souvent à l'occasionnalisme de Malebranche.

s'approche dangereusement du village, un enfant qui naît double : c'est à chaque fois un être invisible qui se manifeste, et avec lequel il faut apprendre à agir. Les individus des « sociétés primitives » ne sont donc nullement plus hallucinés que les autres : ils sont seulement plus vigilants, attentifs aux incertitudes de la vie ordinaire qui la fait basculer dans un autre régime ontologique.

Il y a dans la pensée de Lévy-Bruhl un fil continu autour de la question de la responsabilité, qui court depuis sa thèse sur cette notion en 1884 jusqu'à ses discussions avec les administrateurs coloniaux dans les années 1930. En lisant les données ethnologiques, il s'intéresse à la façon dont les individus attribuent la responsabilité de ce qui leur arrive, d'une façon qui défie le plus souvent la rationalité juridique moderne. Sans doute y a-t-il là l'écho de la participation de Lévy-Bruhl au premier procès du capitaine Dreyfus, dont il était cousin par alliance : le sentiment que la question de la responsabilité ne peut être réglée seulement par des procédures formelles, mais qu'elle implique aussi tout un ensemble de règles sociales et de représentations collectives.

Cette question prend un tour plus aigu dans la période de l'entre-deux-guerres. Lévy-Bruhl s'était interrogé tout au long de la Première Guerre Mondiale sur la responsabilité du déclenchement du conflit. Il se distinguait ainsi des positions de Durkheim et Bergson, dont les philosophies conduisaient à attribuer la responsabilité du conflit à l'Allemagne, soit du fait de son idéologie militaire, soit du fait de son usage de la force. Pour Lévy-Bruhl, le conflit était causé non par un acteur en particulier mais par la façon dont chaque puissance se représentait les stratégies des autres¹. Le seuil entre expérience mystique et symboles désigne aussi cela : un jeu d'imputation dans lequel il est impossible d'assigner une causalité en dernière instance, mais où chacun agit sur tous les autres. On peut bien dire alors que pour Lévy-Bruhl la guerre est présente à tous les moments de la vie

1. Cf. L. Lévy-Bruhl, « Les causes économiques et politiques de la conflagration européenne », *Scientia*, vol. XXXIX, 1915, p. 41, et F. Keck, « Religion et mystique dans la sociologie française de l'entre-deux-guerres. Durkheim, Lévy-Bruhl, Bataille, Lévi-Strauss » in D. de Courcelles et G. Waterlot, *La mystique face aux guerres mondiales*, Paris, PUF, p. 155-178.

sociale : loin d'être cette grande confrontation par laquelle se constituent des collectifs dans des moments d'exception, elle traverse la vie ordinaire comme une possibilité latente qui déchire le tissu social.

Les pages sur les jeux de hasard dans ce livre peuvent ainsi être lues comme une réflexion sur la guerre qui se prépare, en écho aux analyses que Roger Caillois leur consacre au même moment. Le sérieux avec lequel les hommes jouent vient de ce que ces jeux engagent des puissances invisibles avec lesquelles ils permettent de se familiariser. Équivalent d'un entraînement sportif, la « préparation mystique » favorise une victoire qui demeure incertaine. Si l'ensemble des causes qui agissent dans une situation ne peut faire l'objet d'un calcul – raison pour laquelle, selon Lévy-Bruhl, la mentalité primitive ignore le hasard – il reste possible de jouer avec toutes ces causes pour se familiariser avec les entités invisibles qu'elles produisent. « Le jeu de hasard est un mode d'activité où le risque est expressément consenti, recherché pour lui-même¹. »

On comprend également l'intérêt de Lévy-Bruhl pour les affaires juridiques parmi les cas ethnographiques qu'il rapporte, car le droit simule la guerre sous forme d'accusations réciproques. Lévy-Bruhl cherche à expliquer à des administrateurs coloniaux pourquoi la preuve juridique ne s'applique pas à des cas impliquant des rêves et des visions, ouvrant ainsi le champ d'analyse de ce qu'on a appelé le « pré-droit² ». On voit ainsi souvent revenir dans les écrits de Lévy-Bruhl « le fait Grubb³ ». Ce missionnaire avait été accusé par un Indien Lengua du Paraguay d'avoir volé des potirons dans son jardin alors qu'il se trouvait dans un lieu très éloigné du village, et devait reconstituer toute la chaîne des perceptions menant à l'accusation impliquant la vision en rêve du missionnaire. Au lieu de chercher les preuves dont s'équipe cette expérience, il faut plutôt reconstituer l'épreuve d'une situation incertaine où sont convoquées des entités invisibles. Les « faits » traités par Lévy-Bruhl ne sont donc pas des données à intégrer dans une théorie universalisante,

1. *L'expérience mystique*, p. 41.

2. Ce champ a notamment été exploré par son neveu, Henri Lévy-Bruhl, auteur de *La Preuve judiciaire, étude de sociologie juridique*, Paris, Marcel Rivière, 1964.

3. Ici encore p. 74, déjà dans *La mentalité primitive*, p. 105, et encore dans les *Carnets*, p. 6.

mais des cas pour une enquête qui procède par indices, recoupements, airs de familles.

Cette méthode d'enquête rapproche ainsi Lévy-Bruhl de l'empirisme des anthropologues britanniques. Ses premiers lecteurs – Mauss au premier chef – lui reprochaient de mélanger des sources trop hétéroclites : voyageurs, missionnaires, ethnologues, sinologues. Lévy-Bruhl a accepté l'objection, et, après avoir fondé avec Marcel Mauss et l'américaniste Paul Rivet l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris en 1932 pour former les futurs ethnographes, choisit lui-même avec plus de prudence ses sources. On le voit ainsi présenter ici longuement les travaux d'Evans-Pritchard et Malinowski, fondateurs de l'école d'anthropologie britannique de l'entre-deux-guerres. En réponse à une longue lettre où Evans-Pritchard discute ses analyses, Lévy-Bruhl écrit : « J'avais l'ambition d'ajouter quelque chose à la connaissance scientifique de la nature humaine en utilisant les données essentielles de l'ethnologie. Ma formation a été philosophique, non anthropologique. Je procède de Spinoza et Hume plutôt que de Bastian et de Tylor¹. » De retour d'un voyage en Amérique du Sud où il a rencontré des Indiens d'Amazonie, Lévy-Bruhl écrit à Malinowski en 1923 : « Il n'est plus tout à fait inutile d'avoir vu les gens de ses yeux et s'être rendu compte du milieu où ils vivent². » S'il ne peut prétendre devenir ethnographe, reste que sa réflexion ethnologique le fait converger vers les anthropologues les plus avancés de la génération suivante.

Evans-Pritchard a en effet étudié les pratiques de sorcellerie en montrant que les entités invisibles qu'elles invoquent font partie de la vie ordinaire en ce qu'elles permettent de prédire l'issue des actions incertaines. Reprenant le vocabulaire de Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard souligne que les entités mystiques invoquées dans la sorcellerie échappent au principe de contradiction, car elles n'entrent pas dans un régime de la preuve qui accumule les cas sur le mode du tableau. Les pratiques de sorcellerie sont une façon ordinaire

1. Lettre de L. Lévy-Bruhl à E. Evans-Pritchard du 14 novembre 1934, *Revue philosophique*, CXLVII, n° 4, octobre-décembre 1957, p. 413.

2. Lettre de L. Lévy-Bruhl à B. Malinowski, 3 juillet 1923, fonds d'archives Malinowski. Je remercie Benoît de l'Estoile de m'avoir donné connaissance de ce document non publié.

de régler les accusations dans des sociétés sans État et sans tribunal, où les symboles ne prennent pas la forme de la représentation centralisée¹. Ce sont des « ordalies », des épreuves juridiques qui reposent sur l'administration d'un poison, mais dont les résultats peuvent être discutés et interprétés. À travers Evans-Pritchard s'effectue ainsi le lien entre une anthropologie cognitive et une anthropologie politique. Chez Malinowski, fondateur d'une anthropologie économique attentive à la fabrique de la valeur des choses, Lévy-Bruhl s'intéresse à l'analyse des actes techniques. Dans *Les jardins de corail*, Malinowski étudie les énoncés performatifs à travers lesquels est accompagnée de façon magique la croissance des plantes. Loin de voir dans la magie un détournement des représentations religieuses, à la manière de Durkheim, Lévy-Bruhl souligne la « limitation de l'emploi de la magie aux entreprises dont le succès n'est pas certain² ». Sorcellerie dans le domaine juridique, magie dans le domaine économique : voilà les procédures par lesquelles se règle l'incertitude des interactions ordinaires.

Deux autres ethnologues prennent dans ce livre une place qui doit être soulignée, car ils jouent un rôle important dans la sociologie française de l'entre-deux-guerres. Le premier est Maurice Leenhardt, missionnaire protestant qui revient de Nouvelle-Calédonie pour se former à l'ethnologie auprès de Lévy-Bruhl et Mauss. Leenhardt donne un sens plus précis à ce que Lévy-Bruhl appelle « participation », c'est-à-dire les liens d'obligation entre les individus éprouvés de façon mystique. Ces liens, selon Leenhardt, ne sont pas dissociables d'une représentation qu'il qualifie de mythologique, et qui couvre l'ensemble du territoire en tant qu'il porte les marques des ancêtres³. Il s'agit donc de cartographier le territoire comme un ensemble

1. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937, trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés*, Paris, Gallimard, 1972.

2. *L'expérience mystique*, p. 37. Cf. B. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*, Londres, Georges Allen and Unwin, 2 vol., 1935, trad. fr. *Les jardins de corail*, Paris, Maspero, 1974.

3. Cf. F. Keck, « Mentalité mythique ou mystique ? Leenhardt et Lévy-Bruhl » in M. Naepels et C. Salomon (éd.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2007, p. 51-67.

d'« appartenances » qui se condensent autour d'individus pour former des personnes, ce que Lévy-Bruhl appelle ici une « mythologie en relief¹ ». Lévy-Bruhl comprend ainsi dans la discussion avec Leenhardt que les participations sont orientées ou « dirigées² » par les symboles issus de la tradition. Il cite aussi Robert Hertz, un élève de Durkheim fauché par la guerre, pour sa théorie des « doubles funérailles³ ». La pratique répandue dans de nombreuses sociétés consistant à déterrer un mort pour l'enterrer à nouveau au cours d'une fête joyeuse constitue un espace intermédiaire où les morts sont présents sans être visibles⁴. La distinction entre les esprits et les ancêtres instaure tout un gradient de modes de présence des morts, qui permet de régler les conflits en réorganisant la société malgré les discontinuités qui l'affectent en permanence. Sorcellerie, magie, lieux saints, culte des morts : le seuil entre expérience mystique et symboles en vient ainsi à être aménagé, habité, peuplé.

La convergence entre ces quatre anthropologues s'opère autour d'une question centrale, qui commande tout le livre : que signifie penser par signes ? Quel est le mode d'existence du signe entre l'expérience mystique, ineffable, et le symbole, partagé par tous ? En quoi la circulation des signes fait-elle agir les individus d'une façon déterminée qui ne peut se ramener à la claire représentation d'un symbole ou d'une structure ? Lévy-Bruhl pose ces questions fondamentales lorsqu'il cite le linguiste Albert Meillet. Les hommes, dit Meillet, ne réagissent pas à des signaux mais à des signes, composés d'affectif et d'intellectuel. La vie sociale produit ainsi un ensemble de signes auxquels les individus doivent être attentifs s'ils veulent agir ensemble. « C'est une peur *sui generis*, meublée de tout ce que suggère une imagination farcie de légendes⁵. » En suivant la façon dont la peur compose un monde en reliant les corps visibles à des représentations invisibles, on peut ainsi accéder à l'ensemble des signes qui composent la vie sociale.

1. *L'expérience mystique*, p. 10.

2. *Ibid.* p. 190.

3. *Ibid.* p. 117.

4. Cf. R. Hertz, « La représentation collective de la mort », *Année sociologique*, X, 1907, p. 50 sqq., repris dans *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1970.

5. *L'expérience mystique*, p. 69.

L'expérience mystique est donc le point de décrochage de l'expérience ordinaire où celle-ci bascule vers un régime de signes qui la dédouble. « Que les choses puissent être autrement qu'elles ne sont, cette idée ne pouvait naître que de l'expérience mystique, rendue possible elle-même par le langage articulé, par les institutions sociales, et par le progrès mental de l'*homo faber*¹. » Si la référence est implicite ici à Bergson, c'est davantage du côté de Lévi-Strauss qu'il faut chercher la compréhension de cette thèse. Il y a bien un décrochage dans l'expérience, mais c'est un décrochage au niveau des signes, qui détache les signifiants des signifiés. Devient alors arbitraire un lien qui, replacé dans la totalité dont il est issu, est profondément motivé. « Comment des êtres ou des objets qui n'ont rien de commun, qui ne se sont jamais trouvés en contact, peuvent-ils participer l'un de l'autre, le crâne par exemple, de la noix de coco, et la pierre du taureau noir ? Exigence logique à laquelle, selon nous, il faudrait absolument satisfaire. Mais les primitifs, placés ici sur le plan mystique, l'ignorent ou ne s'en soucient pas. Ces symboles selon nous si déconcertants, si arbitraires, leur sont familiers depuis l'enfance. Ce n'est pas l'esprit individuel qui les établit ou qui les accepte aujourd'hui d'après une relation qu'il aurait saisie, une ressemblance par exemple. La tradition les transmet tout faits, avec les mythes, les légendes et les institutions². » Comprendre comment se constitue la tradition dans un régime de signes qui dédouble le visible à l'occasion d'événements incertains : tel est le programme que Lévy-Bruhl lègue à l'anthropologie, au seuil d'une guerre dont l'issue était à ses propres yeux incertaine.

1. *Ibid.*, p. 70.

2. *Ibid.*, p. 160.

Avant-propos

AU SEUIL DE CE LIVRE, afin que l'on ne s'étonne pas de ne pas y trouver ce que je n'ai pas voulu y mettre, il peut être utile d'en délimiter le sujet avec plus de précision que n'en comporte le titre. Je n'ai prétendu traiter de l'expérience mystique et des symboles chez les primitifs qu'en fonction de leur mentalité. Le problème posé est le suivant : quels sont les caractères propres à cette expérience et à ces symboles, et l'explication ne doit-elle pas en être cherchée dans l'orientation mentale et le tour d'esprit des primitifs ?

Dans ce travail, suite naturelle des ouvrages précédents, je ne pouvais me départir de la façon de formuler les questions ni de la méthode générale que j'ai observées jusqu'à présent. J'ai donc eu soin de ne pas prendre d'avance pour accordé que l'expérience mystique et les symboles soient, chez les primitifs, à peu de chose près, du type auquel nous sommes accoutumés dans nos civilisations occidentales. Je me suis efforcé, au contraire, de me garder de toute interprétation préalable, et en particulier de celle qui se trouve impliquée dans une attitude si spontanée qu'elle est prise sans réflexion et gardée sans critique. Seule cette constante défiance de soi-même peut laisser espérer que l'on n'admettra rien qui ne soit fondé sur la description des faits et sur leur analyse comparative.

Par suite, bien que la présente étude n'ait d'autres matériaux que des observations recueillies sur le terrain par des ethnologues formés à bonne école et par d'autres témoins dignes de foi, elle ne relève pas moins de la sociologie et de la psychologie que de l'ethnologie. Je ne me propose pas

d'exposer dans une étude historique et technique les multiples symboles de telle ou telle société primitive, de quoi ils sont faits, quelles formes ils ont successivement revêtues, etc., ni, non plus, comment l'expérience mystique s'y est développée et diversifiée, et quelle part lui revient dans les croyances et les cultes. Cet immense domaine appartient aux spécialistes de l'ethnologie et de l'histoire des religions. On ne trouvera ici qu'un simple essai d'introduction générale à ces recherches. Si elles tiennent compte de l'orientation propre à la mentalité primitive, ce travail ne leur sera peut-être pas inutile.

J'ai dû continuer à faire usage des deux termes « primitifs » et « mystique » qui ont prêté à tant de confusions. Une fois de plus, j'essaierai de prévenir toute équivoque à leur sujet. « Primitifs », au sens littéral, impliquerait que les hommes ainsi désignés sont beaucoup plus près que nous de la condition humaine originelle, et qu'ils représentent, dans le monde actuel, ce que furent nos ancêtres les plus éloignés. C'est là une vue de l'esprit, liée à l'hypothèse évolutionniste, mais que l'on serait bien embarrassé de confirmer par des faits. Si je persiste à employer « primitifs », pour me conformer à l'usage courant, c'est en spécifiant que je me sers là d'un terme conventionnel. Il désigne commodément, en gros, ce que l'on appelait jadis les « sauvages », qui ne sont ni plus ni moins primitifs que nous, et dont les mœurs et les institutions, différentes des nôtres, sont considérées comme inférieures ou attardées.

Quant à « mystique », le sens où je prends ce mot apparaîtra sans peine, dès l'introduction. Dans les *Fonctions mentales*, il m'a déjà servi à désigner le caractère peut-être le plus essentiel de la mentalité primitive. Je ne m'étais pas résolu sans appréhension à l'adopter, et j'essayais de parer d'avance aux malentendus dont il pouvait devenir l'occasion. « J'emploierai ce terme, disais-je, faute d'en trouver un meilleur, non pas par allusion au mysticisme religieux de nos sociétés qui est quelque chose d'assez différent, mais dans le sens étroitement défini où « mystique » se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens et cependant réelles. » Les ouvrages publiés depuis 1910 se sont tenus à celle définition du mot, nécessairement imparfaite et préliminaire.

Aujourd'hui encore elle me servira de point de départ, ou, si l'on veut, d'entrée en matière, pour ce travail où je tente d'approfondir ce qu'est l'expérience mystique chez les primitifs, et d'en montrer l'importance dans leur vie individuelle et sociale.

