

Stanislas DEPREZ

Chercheur associé à la chaire « Éthique, Technologie et Transhumanismes »
(ETHICS, EA 7446) de l'Université Catholique de Lille,
et chargé de cours invité à la Faculté des sciences économiques, sociales,
politiques et de communication de l'Université catholique de Louvain.

(2009)

“Le concept de mentalité selon Lucien Lévy-Bruhl.”

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Stanislas DEPREZ

"Le concept de mentalité selon Lucien Lévy-Bruhl."

Ce texte constitue le troisième chapitre d'une thèse de doctorat soutenue en 2009 à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain, sous la direction du Professeur Michel Dupuis, 2009, 31 pp. Après hésitation, ce chapitre n'a pas été retenu dans le livre issu de la thèse : Stanislas Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Philosophica), 2010.

L'auteur nous a accordé, le 19 mars 2021, l'autorisation de diffuser en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales ce chapitre de sa thèse de doctorat .



Courriel : Stanislas DEPREZ: stanislas.deprez@gmail.com

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

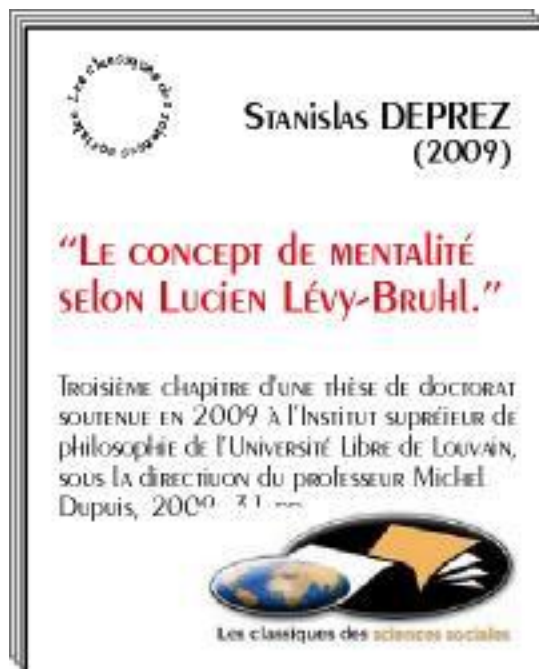
Édition numérique réalisée le 21 mars 2021 à Chicoutimi, Québec.



Stanislas DEPREZ

Chercheur associé à la chaire « Éthique, Technologie et Transhumanismes »
(ETHICS, EA 7446) de l'Université Catholique de Lille,
et chargé de cours invité à la Faculté des sciences économiques, sociales,
politiques et de communication de l'Université catholique de Louvain.

“Le concept de mentalité selon Lucien Lévy-Bruhl.”



Ce texte constitue le troisième chapitre d'une thèse de doctorat soutenue en 2009 à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain, sous la direction du Professeur Michel Dupuis. Après hésitation, ce chapitre n'a pas été retenu dans le livre issu de la thèse : Stanislas Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Philosophica), 2010.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

Table des matières

L'absence de définition chez Lévy-Bruhl
Vers une définition de la mentalité

L'apport de la sociologie des mentalités
L'histoire des mentalités

- *Atmosphère mentale, information et représentations : Georges Duby*
- *Visions du monde, structures et conjonctures : Robert Mandrou*

La critique des mentalités

Un concept erroné
Six arguments contre le concept de mentalité
Contextes de communication et catégories linguistiques

Peut-on sauver le concept de mentalité ?

Un concept renouvelé de mentalité

Caractéristiques du concept de mentalité
Un regard éloigné : la mentalité primitive

Mentalité primitive et mentalité rationnelle
Récapitulatif

Bibliographie

Stanislas DEPREZ

Chercheur associé à la chaire « Éthique, Technologie et Transhumanismes »
(ETHICS, EA 7446) de l’Université Catholique de Lille,
et chargé de cours invité à la Faculté des sciences économiques, sociales,
politiques et de communication de l’Université catholique de Louvain.

“Le concept de mentalité selon Lucien Lévy-Bruhl.”¹

Ce texte constitue le troisième chapitre d’une thèse de doctorat soutenue en 2009 à l’Institut Supérieur de Philosophie de l’Université catholique de Louvain, sous la direction du Professeur Michel Dupuis. Après hésitation, ce chapitre n’a pas été retenu dans le livre issu de la thèse : Stanislas Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Philosophica), 2010.

[Retour à la table des matières](#)

Le concept de mentalité est un des plus importants de la théorie de Lévy-Bruhl, au point de lui avoir donné son nom. En outre, il est indispensable pour notre projet de présenter la raison comme le résultat d’un développement contingent, c’est-à-dire la mentalité de l’Occident moderne. Sans ce concept de mentalité, une telle perspective est condamnée.

Curieusement, alors que le terme de mentalité traverse toute l’œuvre de Lévy-Bruhl, il n’est défini nulle part. Pour suppléer à cette lacune, nous cherchons des appuis dans la sociologie (Bouthoul) et surtout l’histoire des mentalités (Duby et Mandrou). Dans un deuxième temps,

¹ Ce texte constitue le troisième chapitre d’une thèse de doctorat soutenue en 2009 à l’Institut Supérieur de Philosophie de l’Université catholique de Louvain, sous la direction du Professeur Michel Dupuis. Après hésitation, ce chapitre n’a pas été retenu dans le livre issu de la thèse : Stanislas Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Philosophica), 2010. Je suis heureux de le rendre accessible au public grâce aux *Classiques des sciences sociales* et à son directeur Jean-Marie Tremblay, que je remercie.

nous testons notre concept de mentalité en le soumettant aux critiques de Lloyd.

Nous terminons en définissant la différence entre mentalité primitive et mentalité rationnelle. Etape indispensable avant de pouvoir décrire les traits principaux des deux mentalités.

L'absence de définition chez Lévy-Bruhl

[Retour à la table des matières](#)

Paradoxalement, alors que le terme de « mentalité » jaillit sans cesse de la plume de notre auteur, on n'en trouve nulle part de définition. On pourrait certes avancer que le contexte d'utilisation du mot permet d'en dégager une signification.² Force est pourtant de constater que les références sont moins riches que ce à quoi l'on aurait pu s'attendre, du moins si l'on consulte les index des ouvrages de Lévy-Bruhl. On apprend, en consultant l'index des *Fonctions mentales*, qu'il existe divers types de mentalités, que la mentalité est prélogique et même à la fois prélogique et logique, qu'elle est synthétique sans analyse préalable, fixe et invariable. L'entrée « mentalité primitive » nous révèle qu'elle est foncièrement mystique, imperméable à l'expérience, qu'elle est son principe propre, qu'elle peut être dite prélogique et qu'elle subit l'action de la loi de participation. *La Mentalité primitive* nous donne des indications sur son orientation et sa voie, et nous renvoie à près d'une centaine d'entrées aussi diverses qu'abstraction, convoitise, femmes, institutions, morts, puissances invisibles ou vendetta. *La Mythologie primitive* se contente de nous dire que la mentalité primitive est mystiquement orientée et non conceptuelle. Quant aux index de *L'Ame primitive*, du *Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* et de *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, ne comportent aucune entrée au mot mentalité. Et si les *Carnets* ne comportent pas d'index, on peut raisonnablement supposer que celui-ci n'aurait pas été plus utile que les autres.

² Ainsi, Keck écrit : C'est cet esprit collectif orientant le champ de visibilité que Lévy-Bruhl appelle une mentalité. [Keck 2005, p. 316]

Le développement le plus intéressant pour notre propos est une section de l'introduction des *Fonctions mentales*, intitulée *Les types de mentalité*. Le premier paragraphe indique : *Les séries de faits sociaux sont solidaires les unes des autres, et elles se conditionnent réciproquement. Un type de société défini, qui a ses institutions et ses mœurs propres, aura donc aussi, nécessairement, sa mentalité propre. À des types sociaux différents correspondront des mentalités différentes, d'autant plus que les institutions et les mœurs mêmes ne sont au fond qu'un certain aspect des représentations collectives, que ces représentations, pour ainsi dire, considérées objectivement. On se trouve ainsi conduit à concevoir que l'étude comparative des différents types de sociétés humaines ne se sépare pas de l'étude comparative des représentations collectives et des liaisons de ces représentations qui dominant dans ces sociétés.* [Lévy-Bruhl 1951, p. 19] On voit que la mentalité correspond à un type de société et d'institutions données (en ce compris les mœurs), cela en vertu de la solidarité de tous les faits sociaux. On peut comprendre aussi qu'une mentalité n'est rien d'autre qu'une série de représentations collectives. Lévy-Bruhl ajoute, aux paragraphes suivants, que les fonctions mentales dépendent elles aussi des déterminations sociales, et il précise qu'il y a donc *divers types de mentalité collective* [Lévy-Bruhl 1951, p. 20], d'où la nécessité d'une anthropologie comparative.³

Le texte continue par une précision intéressante : *La détermination des types de mentalité est aussi ardue que celle des types de société, et pour les mêmes raisons. Ce que je vais tenter ici, à titre d'essai ou d'introduction, c'est l'étude préalable des lois les plus générales auxquelles obéissent les représentations collectives dans les sociétés inférieures, et plus spécialement dans les sociétés les plus basses que nous connaissons. Je m'efforcerai de constituer, sinon un type, du moins un ensemble de caractères communs à un groupe de types voisins les uns des autres, et de définir ainsi les traits essentiels de la mentalité propre aux sociétés inférieures. Afin de mieux dégager ces traits, je*

³ Bruno Karsenti renverse cette assertion. La méthode comparative, dit-il, est destinée à contrer le réductionnisme ethnocentrique de l'école animiste anglaise (auquel Durkheim a succombé, note l'auteur [Karsenti 1998, p. XVI]. Or, il n'y a de comparaison possible que sur base d'une séparation. Le concept de mentalité sert d'abord à cela : ne pas réduire *a priori* les représentations collectives à un type unique de pensée [Karsenti 1998, p. XI].

comparerai cette mentalité à la nôtre, c'est-à-dire à celle des sociétés issues de la civilisation méditerranéenne, où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive. Il y a un avantage évident, pour une première ébauche d'étude comparative, à choisir les deux types mentaux, accessibles à nos investigations, entre lesquels la distance est maxima. C'est entre eux que les différences essentielles seront le mieux marquées, et qu'elles auront, par conséquent, le moins de chances d'échapper à notre attention. En outre, c'est en partant d'eux que l'on pourra le plus aisément aborder ensuite l'étude des formes intermédiaires ou de transition. [Lévy-Bruhl 1951, pp. 20-21]

Un mot est important dans ce passage, qui revient plusieurs fois : type. Lévy-Bruhl s'efforce de constituer un embryon de typologie des mentalités, ou tout au moins de définir quelques traits essentiels de la mentalité primitive. Il compare celle-ci avec notre mentalité, parce qu'il suppose que la distance entre les deux est maximale et permettra de bâtir ensuite les types intermédiaires. Ce présupposé conditionne toute l'entreprise : l'auteur fait jouer les différences. Pour, dit-il, mieux faire saisir ce qu'est la mentalité primitive. Afin, pensons-nous, d'esquisser ce qu'est la mentalité rationnelle.

Pour résumer ce que nous venons de lire : la mentalité est dépendante d'un type de société, elle est liée aux représentations et elle est collective. La moisson est un peu maigre. En outre, il s'agit là d'un concept reconstruit par nos soins à partir d'un texte, et pas d'une définition donnée par Lévy-Bruhl. Etait-ce parce que la notion de mentalité était pour lui évidente ? Ou parce que, rebelle au vocabulaire technique, il prétendait prendre les mots dans leur sens courant ? Peut-être. Force est néanmoins d'admettre que « mentalité » pose question aujourd'hui.

Vers une définition de la mentalité

[Retour à la table des matières](#)

Le sujet nous impose d'emprunter une voie détournée : voir ce que disent des contemporains et des successeurs de Lévy-Bruhl. Cela nous donnera peut-être des éléments pour comprendre l'usage qu'en fait ce dernier.

Selon le Lalande, le terme « mentalité » vient de l'allemand *Mentalität* et de l'anglais *Mentality*, utilisé par Emerson en 1856, à la suite de Murray. Mais le dictionnaire n'indique pas qui a introduit le mot en français. D'après William Thalbitzer, Lévy-Bruhl *donna un nouveau sens à la notion de mentalité, dont le terme n'était guère formé, avant lui, dans la langue.* [Thalbitzer 1957, pp. 421-422] Frédéric Keck semble lui aussi attribuer à Lévy-Bruhl l'introduction du terme « mentalité » dans le vocabulaire philosophique – en français du moins : *Lorsque Lévy-Bruhl intitule son deuxième ouvrage ethnologique La mentalité primitive en 1922, il reprend la notion de « mentalité » telle qu'elle a diffusé dans le langage courant, mais il lui donne ainsi une dignité conceptuelle et scientifique, puisqu'elle doit remplacer la notion plus technique de « fonction mentale » issue du positivisme.* [Keck 2008, p. 116, souligné par nous] Il est à noter que Lévy-Bruhl souhaitait donner ce titre de « mentalité primitive » à son premier ouvrage anthropologique, soit dès 1910 [Lévy-Bruhl 1976, p. 29]. Il considérait d'ailleurs que *Les Fonctions mentales* et *La Mentalité primitive* ne formaient qu'un seul volume (une lettre à Xavier Léon datée du 3 février 1927 en témoignage) [Merllié 1993², p. 99].

Le Lalande donne comme définition : *Ensemble des dispositions intellectuelles, des habitudes d'esprit et des croyances fondamentales d'un individu.* [Lalande 1968, p. 609] Il n'y a pas ici de référence au collectif, qui semblait si important dans *Les Fonctions* ; pas de référence aux institutions ni aux mœurs. C'est comme si la mentalité était tout intérieure à l'individu. Le *Dictionnaire de la langue philosophique* de Foulquié et Saint-Jean est peut-être plus complet, qui écrit : *État d'esprit. Complexe d'opinions ou de préjugés qui informent et commandent la pensée d'un individu ou d'un groupe.* [Foulquié et Saint-Jean 1969, p. 435] A la différence du Lalande, on trouve ici une référence au groupe, ainsi qu'un aspect de coercition (la pensée est commandée). Mais rien sur la société.

La définition la plus complète est sans doute celle du *Robert* : *Ensemble des croyances et habitudes d'esprit qui informent et commandent la pensée d'une collectivité, et qui sont communes à chaque membre de cette collectivité.* Et le dictionnaire de renvoyer à « idéologie ». [Rey-Debove et Rey 1993, p. 1385] Notons que le récent *Grand dictionnaire de la philosophie*, dirigé par Michel Blay, ne

contient plus d'entrée au mot « mentalité » [Blay 2005]. Signe d'un changement d'époque ?

L'apport de la sociologie des mentalités

[Retour à la table des matières](#)

Foulquié et Saint-Jean citent deux extraits d'un *Que sais-je ?* du sociologue Gaston Bouthoul, précisément intitulé *Les Mentalités*. A dire vrai, ce petit livre a vieilli. Publié pour la première fois en 1952, il ne fait aucune mention de l'histoire des mentalités, qui a pourtant donné ses lettres de noblesse au concept. En outre, Bouthoul ne fait que trois allusions à Lévy-Bruhl, dont il a visiblement peu fréquenté l'œuvre.⁴ Néanmoins, cet ouvrage est incontournable car il donne la théorie sociologique des mentalités la plus aboutie.⁵

Bouthoul fait de la mentalité l'essence d'un peuple, qui conditionne non seulement les pensées mais aussi les comportements [Bouthoul 1961, p. 11]. Par quoi l'auteur introduit une dimension proprement sociologique qui manquait aux définitions de nos dictionnaires : la

⁴ Comme la plupart des auteurs, Bouthoul se contente de dire que le principe de participation s'oppose à celui d'identité ; que Lévy-Bruhl a d'abord supposé une logique particulière primitive avant d'atténuer sa position ; que la mentalité primitive a éclaté au contact de l'Européen [Bouthoul 1961, respectivement p. 82, pp. 83-84 et p. 118].

⁵ Une nouvelle version du *Que sais-je ?* sur les mentalités est parue en 1985, rédigée par Alex Mucchielli. L'auteur s'inscrit dans le cadre de la psychologie sociale que Bouthoul, sans vraiment innover par rapport à son prédécesseur [Mucchielli 1985, p. 22]. On trouve néanmoins deux points originaux : (1) Mucchielli se réfère à la personnalité de base des culturalistes américains [Mucchielli 1985, p. 14, p. 32] ; il définit la mentalité comme le système des valeurs psychologiques d'un individu [Mucchielli 1985, p. 23, p. 94 sq.]. Mucchielli favorise la dimension psychologique des mentalités au détriment de la dimension sociale. Il semble concevoir la sociologie comme une psychologie élargie à la société, tandis que Bouthoul – et Lévy-Bruhl – pensent l'inverse, à savoir que la sociologie est première par rapport à la psychologie. C'est pourquoi nous étudions la théorie de Bouthoul plutôt que celle de Mucchielli. Pour la même raison, nous n'étudions pas la psychologie historique d'Ignace Meyerson, malgré les liens qu'elle présente avec la théorie de Lévy-Bruhl [Parot 2000, surtout les pp. 116-117].

mentalité n'est donc pas seulement intérieure, elle est source d'actions dans le monde. Poursuivons : la mentalité est un ensemble de *structures mentales* d'une société, qui correspondent *étroitement aux structures sociales ; elles les accompagnent et en sont inséparables*. [Bouthoul 1961, p. 28] Et de même que les institutions et autres structures sociales sont stables, les structures mentales demeurent longtemps inchangées, elles aussi.

Pourtant, cette définition sociologique ne suffit pas, car les structures mentales ne subsistent que dans les cerveaux individuels. Il faut donc compléter l'approche sociologique par l'approche psychologique, ou plutôt fusionner ces deux courants en une même discipline : la psychologie sociale. Plutôt qu'une structure contraignante, la mentalité doit être vue comme *un corps de principes, de croyances et de connaissances suffisamment stables*. [Bouthoul 1961, pp. 13-14] Ce qui laisse de la marge aux individus : certains de nos comportements et pensées sont propres à un individu, d'autres sont communs à plusieurs, et certains sont partagés par toute une société. Ce qui est partagé par tous constitue la mentalité : *Si nous procédons par élimination, nous constatons que derrière toutes les différences et les nuances individuelles il subsiste une sorte de résidu psychologique irréductible stable, fait de jugements, de concepts et de croyances auxquels adhèrent au fond tous les individus d'une même société. Cet ensemble constitue la structure mentale spécifique de chaque civilisation. C'est ainsi que nous proposons de définir la mentalité du point de vue de la société. Du point de vue du sujet pensant, c'est-à-dire de la personne, la mentalité nous semble devoir être définie de la manière suivante : elle est un ensemble d'idées et de dispositions intellectuelles intégrées dans le même individu, reliées entre elles par des rapports logiques et des rapports de croyances*. [Bouthoul 1961, p. 30]

C'est ici que se pose la question du changement de mentalités. Si la mentalité est propre à une société donnée, comment expliquer que deux personnes puissent penser des choses différentes, ou qu'un même individu modifie ses croyances ? Trois réponses peuvent être apportées à cette question.

Premièrement, on pourrait dire que les pensées divergentes sont individuelles et ne relèvent pas de la mentalité, comme le fait d'apprécier ou non le chocolat. On sauve ainsi la mentalité mais en

rendant impossible tout changement, puisque les divergences sont toujours mises sur le compte des individus.

Une deuxième réponse consiste à voir dans des changements de mentalité le remplacement d'une mentalité par une autre : *Le propre du contenu d'une mentalité, lorsque celle-ci présente une certaine stabilité, est que toutes les connaissances et tous les jugements qui la composent tendent à s'entredémontrer. Ils s'appuient ou découlent les uns des autres. Ils constituent un édifice logique, solide, fondé sur des rapports de contenance et de déduction.* [Bouthoul 1961, p. 61] Dès lors : *Lorsque l'on constate, au sein d'un même groupe, de grandes divergences, on peut en inférer que la société est en voie de scission ou de transformation.* [Bouthoul 1961, p. 31] Par exemple, au XVIII^e siècle, le roi n'est plus perçu comme le délégué de Dieu sur Terre mais comme le représentant du peuple ; d'où la possibilité d'imaginer une autre forme de pouvoir. Une mentalité républicaine a succédé à une mentalité royaliste. Cet exemple montre qu'un changement de mentalité est une révolution sociétale plus qu'une évolution. Il y a là un certain fixisme qui nourrira les critiques des détracteurs du concept de mentalité.

En outre, on peut se demander comment faire la part entre évolution et révolution ? Qu'est-ce qui a fait basculer la mentalité française en faveur d'une conception républicaine du pouvoir ? Est-ce la révolution française, voire un événement aussi ponctuel que la fuite de Louis XVI ? Ou bien plutôt un mouvement long s'originant dans la nouveauté chrétienne de l'incarnation ? En d'autres termes, quand commence et où finit une mentalité ? Question d'historien et pas de sociologue, dirait-on. Admettons. Mais ce qui vaut pour le temps joue aussi pour l'espace : jusqu'où est-on Wallon et quand devient-on Ch'timi ? Il est inutile de multiplier les exemples pour voir qu'une société et une mentalité ne paraissent stables qu'à condition de les observer de suffisamment loin pour que les détails se soient effacés.

Bouthoul apporte une troisième réponse à la question du changement de mentalités. Mais cette réponse ne supprime pas l'effet de flou du concept de mentalité. Les sociétés, dit-il, comportent des sous-groupes ne partageant pas tous les aspects de la mentalité. Plus une société est complexe, plus elle comporte de sous-groupes, et plus l'individu prend une place importante. En outre, plusieurs mentalités différentes coexistent en un même homme : on peut croire aux miracles

lorsque l'on prie dans une église, sans les accepter quand on se livre à une expérience dans un laboratoire. Nous possédons tous plusieurs mentalités, et nous utilisons l'une ou l'autre comme cadre de référence selon les circonstances. Le nombre de mentalités différentes s'accroît dans les périodes de crise. Ainsi, une société évolue en empilant les mentalités comme autant de couches, dont les plus anciennes sont enfouies sous les plus récentes, mais peuvent revenir à la surface. Ce qui permet de faire une sociologie comparée des mentalités, chaque système de pensée et de croyances étant une variation ou un développement d'une mentalité primitive commune à toute l'humanité : *il nous semble que toutes les classifications rationnelles des mentalités en reviennent, d'une manière ou d'une autre, à le juger par rapport à leur distance de la mentalité primitive, celle-ci étant considérée comme le milieu commun originaire et quasi biologique à partir duquel se sont opérées les différenciations.* [Bouthoul 1961, p. 88 ; voir aussi p. 63] Ce schéma évolutionniste – Bouthoul se revendique de Comte – n'est pas celui de Lévy-Bruhl, pour qui la mentalité primitive ne fait pas retour dans notre société ; elle n'est pas un stade de notre développement mais une manière autre de « faire culture ».

Bouthoul reconnaît lucidement la relativité de son comparatisme : *Il est évident que la principale des difficultés à laquelle on se heurte, lorsque l'on veut établir une classification des mentalités, réside dans les appréciations subjectives et les jugements de valeur qui sont inévitables en pareil cas. Quoi que nous fassions, notre tendance sera toujours de classer les mentalités par rapport à la nôtre.* [Bouthoul 1961, p. 88] Nous classons les autres mentalités par rapport à la nôtre car il nous serait impossible de nous départir des valeurs qui forment nos actes et nos pensées. Toutefois, l'auteur ne va pas assez loin. Il ne paraît pas remarquer le caractère construit des mentalités. Pour lui, la psychologie sociale permet de dégager une mentalité objective en la dépouillant de sa gangue de particularités individuelles et groupales. Comme si l'homme moyen existait vraiment et se projetait plus ou moins fidèlement dans les membres de la société, tel un dieu hindou dans ses avatars. La mentalité se révèle être l'idée (au sens platonicien) d'une société. Et le fait que plusieurs mentalités coexistent n'invalide pas le raisonnement, car ces diverses mentalités sont autant de sociétés enfouies dans un inconscient – dont on ne sait plus très bien s'il est

individuel ou collectif – et qui ne demandent qu'à s'exprimer. Au fond, chaque individu contient en lui plusieurs sociétés, comme autant de strates géologiques ; le primitif, le Celte, le Gallo-romain, le François médiéval et le citoyen de l'Empire dorment encore quelque part dans le Français contemporain, en même temps qu'ils le constituent.

Parti de la psychologie sociale comprise comme l'étude des structures mentales apprises de la société par les individus, Bouthoul aboutit à une sorte de psychologie des peuples et de philosophie de l'histoire qui n'est pas sans rappeler Toynbee. Fait étonnant, celui-ci est un des rares historiens cités par l'auteur. Il n'est nulle part fait mention de Marc Bloch ou Lucien Febvre, ni de l'école des Annales, qui ont pourtant inventé l'histoire des mentalités. Or, ces historiens ont une conception de la mentalité plus souple et plus riche que le fixisme de Bouthoul. De ce dernier, nous retiendrons premièrement que l'étude des mentalités relève de la psychologie sociale ; deuxièmement que la mentalité est un ensemble cohérent de pensées, croyances, principes guidant le comportement ; troisièmement que les structures mentales sont en relation d'interdépendance avec les structures sociales. Mais nous rejetterons son objectivisme qui empêche de penser l'évolution des mentalités.

L'histoire des mentalités

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire porte sur les mentalités un autre regard, moins objectiviste et plus attentif aux événements, que l'approche modélisatrice de la sociologie (en tout cas, celle de Bouthoul). Nous nous focalisons sur ce qui nous semble être les deux meilleurs articles de présentation de l'histoire des mentalités : celui de Georges Duby dans un volume de la Pléiade consacré à *l'Histoire et ses problèmes*,⁶ et celui de Robert Mandrou dans *l'Encyclopaedia Universalis*. Ces textes, d'ailleurs, ont joué pour la discipline historique le rôle de programmes, voire de

⁶ L'article avait été commandé par Charles Samaran, adversaire de l'école des Annales, qui savait que Duby était indépendant des réseaux et plus ou moins en décalage par rapport à la nouvelle histoire [Delacroix, Dosse et Garcia 2007, p. 416].

manifestes.⁷ C'est en tout cas l'avis – autorisé – d'un historien des mentalités contemporain, Michel Vovelle : *je sais bien que l'on découvre à bon droit toute une préhistoire de l'historiographie des mentalités : et qu'il est évident que, tout comme M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir, on a fait de l'histoire des mentalités avant la lettre. [...] Mais si l'on peut déjà commencer à parler histoire des mentalités stricto sensu avec Lucien Febvre et l'école des Annales – ainsi dans Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle : la religion de*

⁷ Les expressions de manifeste et de programme de recherche sont de François Dosse [Delacroix, Dosse, Garcia 2007, p. 416 et 422]. Si le recueil d'articles méthodologiques de Lucien Febvre, intitulé *Combats pour l'histoire*, montrait le type d'histoire refusé par l'auteur – histoire événementielle et politique : l'histoire des batailles – et nouait des liens avec les autres sciences humaines – linguistique, géographie, psychologie, littérature... – il ne constitue pas pour autant un programme de l'histoire des mentalités. L'article le plus explicite pour notre sujet est sans doute « Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie » où l'auteur plaide pour la création d'une *psychologie historique tout individuelle*. [Febvre 1953, p. 220 ; voir aussi, dans le même ouvrage, l'hommage rendu à Charles Blondel, collègue de Febvre et « disciple » de Lévy-Bruhl] Cette absence d'article programmatique ne doit pourtant pas occulter l'orientation méthodologique de Febvre, ni de Marc Bloch. Dans *L'Ecole des Annales. Une histoire intellectuelle*, André Burguière montre que la revue s'est constituée autour de l'étude des mentalités [Burguière 2006, p. 12]. Projet déjà présent tant chez Febvre que chez Bloch, malgré leurs divergences (le premier est attentif à ce que pensent les individus, le second est davantage sensible aux sociétés) [Burguière 2006 ; surtout les chapitres 3 et 9]. A la suite de Jacques Le Goff, Burguière souligne l'influence de Lévy-Bruhl sur les deux historiens. (Notons que la référence aux *Fonctions mentales* [Burguière 2006, p. 329 note 2] est erronée). Il fait montre aussi d'une remarquable clairvoyance quant à la notion de mentalité primitive et aux intentions de Lévy-Bruhl : *On a reproché au concept de mentalité primitive d'exprimer le complexe de supériorité de l'Occident. En assimilant les cultures traditionnelles les plus éloignées du modèle occidental à l'enfance de l'humanité, il aurait servi d'alibi scientifique au colonialisme. Mais on a sous-estimé ce qu'un tel concept pouvait avoir de déstabilisant pour une vision fixiste, ahistorique de la rationalité et des structures de la conscience. Or c'est précisément l'idée d'une conscience rationnelle transcendante au monde et à l'Histoire qui fonde le complexe de supériorité de l'Occident, sa visée universaliste et sa prétention à dominer le monde.* [Burguière 2006, p. 72] Duvignaud remarque lui aussi l'impact de Lévy-Bruhl sur l'école des Annales, Febvre en particulier [Duvignaud 1973, p. 127]. Pascale Gruson signale que les *Annales* ont fait Lévy-Bruhl membre de leur conseil de direction, mais que notre philosophe n'y siégea jamais [Gruson 2005].

Rabelais –, *ce n'est guère qu'avec Robert Mandrou et Georges Duby, dans les années soixante, que s'opère, non sans rencontrer des résistances marquantes, la reconnaissance officielle d'un nouveau territoire de l'histoire.* [Vovelle 1992, pp. 17-18] ⁸

*Atmosphère mentale, information et représentations :
Georges Duby*

Georges Duby fait remonter au XVIII^e siècle la prise de conscience de l'historicité des attitudes psychologiques : *En effet, dans le courant du XVIII^e siècle, commença de s'insinuer dans une conscience historique affinée l'idée que, comme les coutumes et les manières de vivre, l'attitude psychologique des hommes n'était peut-être pas restée semblable à toutes les époques. Simple application de la notion commune de progrès : si l'on admettait que les sociétés humaines*

⁸ Ce passage est extrait de l'article introductif « Idéologies et mentalités » du recueil du même nom. L'ouvrage est paru en 1982, puis réédité dix ans plus tard, dans une version revue et augmentée d'une préface. L'auteur y affirme que l'histoire des mentalités a désormais pignon sur rue, au point de faire croire à *une discipline boulimique, portée à s'annexer sans complexes des pans entiers de l'histoire : religieuse, littéraire, des idées, mais aussi bien le folklore et toute une dimension de l'ethnographie...* [Vovelle 1992, p. 19] A vrai dire, précise Vovelle, c'est surtout en France que la discipline s'est épanouie. (François Dosse rejoint ce constat, qui cite parmi les fondateurs de l'histoire des mentalités Robert Mandrou, Jean-Pierre Vernant, Alphonse Dupront, Jacques Le Goff, Jean Delumeau, Alberto Tenenti et Philippe Ariès [Delacroix, Dosse et Garcia 2007, pp. 412-413]. A qui il faut ajouter Georges Duby, dont parle Dosse quelques pages plus loin). Il n'est ainsi pas anodin que l'ouvrage le plus critique de l'histoire des mentalités soit dû à un Anglais – lequel, du reste, ne cite Vovelle que pour un article intitulé *Ideologies and Mentalities*, paru en 1982 (peut-être la traduction de l'article ici cité). Il n'est pas banal non plus que Vovelle soit un historien marxiste, se revendiquant tel : l'histoire des mentalités lui permet de compléter l'étude des structures socio-économiques (les conditions réelles d'existence, disait Althusser) sans céder à la tentation de ne voir dans les idées et croyances qu'un épiphénomène négligeable, simple indice d'une réalité à décrypter ailleurs. Donc, une lecture *de la cave au grenier* [Vovelle 1992, p. 219], où les représentations mentales entretiennent un rapport dialectique avec les échanges socio-économiques. Une lecture située, néanmoins : gageons qu'un historien non-marxiste n'éprouvera pas le besoin de séparer ainsi un étage économique et un niveau des représentations.

s'étaient peu à peu dégagées de la sauvagerie pour accéder à la civilisation, il importait d'observer les étapes de cette éducation progressive, et l'on sentit de ce fait le besoin d'une « histoire de l'esprit humain ». [Duby 1961, p. 939] Toutefois, ajoute Duby, c'est au XX^e siècle, lorsque l'histoire rencontra la psychologie sociale de George Herbert Mead, que les mentalités devinrent un objet d'étude.⁹ Les mentalités, c'est-à-dire les pensées des groupes humains : *En fait, la psychologie sociale enseigne qu'on ne saurait isoler une personnalité du groupe qui l'enserme – ou plutôt des groupes, car ils sont multiples*

⁹ De façon étonnante, Duby ne cite pas Charles Blondel, médecin et philosophe, qu'il devait connaître au moins par Lucien Febvre. (Keck présente Blondel comme un élève de Lévy-Bruhl [Keck 2003, note 751] ; Paul Masson-Oursel en fait plutôt un disciple, de même que Jean Piaget, Marcel Granet et lui-même [Masson-Oursel 1939, pp. 258-259]). Or Blondel a milité pour une solidarité de la sociologie et de la psychologie collective (il est d'ailleurs l'auteur d'une *Introduction à la psychologie collective*), en se référant à Lévy-Bruhl [Blondel 1928, pp. 199-200]. La raison tient peut-être à la lecture que fait Blondel de Lévy-bruhl et à sa conception de la psychologie sociale. Deux choses l'intéressent chez notre auteur : (1) la remise en cause du caractère universel de notre psychologie [Blondel 1928, p. 200] ; (2) le concept d'affectivité, qui marque pour lui la jonction entre le social et l'individuel. Mais il passe sous silence la notion de mentalité et, à vrai dire, son travail ne prolonge pas celui de Lévy-Bruhl. Pour Blondel, en effet, tout individu a une conscience individuelle, organique, qui échappe au social et au-dessus de laquelle la société vient imprimer ses règles. Cette résistance de l'individuel au collectif se manifeste clairement dans la conscience morbide, qui n'est autre qu'une révolte de l'individu contre les habitudes collectives [Keck 2003, pp. 355-362 ; Cazeneuve 1961, pp. 173-174]. On voit que la conscience morbide ne peut être une mentalité, puisqu'elle se définit en opposition à celle-ci. D'autre part, la psychologie collective de Blondel est l'alliance de la psychologie (ou psychobiologie ?) et de la sociologie plus qu'une discipline autonome. Est-ce pour cette raison que Blondel ne fait aucune allusion à ses propres travaux dans un livre de 1926 intitulé *La Mentalité primitive*, qui est un résumé des deux premiers ouvrages anthropologiques de Lévy-Bruhl ? La lecture est très fine, anticipant même des développements donnés dans *L'Ame primitive* et *Le Surnaturel*. En particulier, Blondel a parfaitement saisi le fait que la mentalité primitive et ce qu'il appelle la mentalité civilisée sont deux types de société et pas deux formes d'êtres humains [Blondel 1926, pp. 24-25]. De même, il souligne que toute expérience est sociale, tout en gardant l'idée d'une réalité objective puisqu'il dit que l'expérience trouve sa source dans la perception, laquelle, étant biologique, est individuelle et non socialisée [Blondel 1926, pp. 36-38 et p. 45]. Nous ne le suivrons pas sur ce dernier point.

et imbriqués les uns dans les autres. L'homme au sein du groupe, tel est son objet. [Duby 1961, p. 942] Il y avait là de quoi infléchir l'histoire des idées : à l'étude des discours et des systèmes de pensée des individus s'ajoute désormais celle des attitudes profondes qui déterminent les choix des membres d'une société (grâce notamment à l'apport des spécialistes de mathématiques sociales, écrit Duby ; on dirait aujourd'hui des statisticiens, qui cherchent à dégager le Belge ou le Français moyens à travers l'analyse des modes de consommation et de comportements individuels souvent disparates).

L'approche fait songer à Bouthoul. Mais Duby se montre moins naïf, refusant de *se contenter de la notion trop simple de « conscience collective »*. *Car la psychologie sociale montre que l'important est le dialogue entre moi et autrui, le rapport entre psychisme individuel et environnement social ; elle met en évidence l'action qu'exercent sur la formation des personnalités les cadres d'activité mentale proposés par le groupe à tous les individus qui le composent ; elle fait entrevoir moins confusément comment en certains cas, ce sont les réponses individuelles qui, de leur côté, modifient le milieu culturel (cf. M. Dufrenne, la personnalité de base). Dialectique subtile – et, dans la mesure même où elle l'étudie, la psychologie sociale se prolonge naturellement par une histoire des mentalités qui n'est autre, en effet, que l'observation, mais à plus longue distance et sur d'autres rythmes, des situations, des relations entre les personnes et les groupes et des modifications qu'elles engendrent. Une telle histoire [...] sera alternativement, ou mieux simultanément, attentive aux « modèles » culturels et aux réactions personnelles ; elle se voudra en même temps sociale et biographique ; elle observera dans leurs rapports les civilisations et les destins individuels.* [Duby 1961, pp. 944-945] On voit que l'étude des mentalités n'est pas celle des collectivités à l'exclusion des individus – ce qu'elle paraissait être chez Bouthoul – mais l'analyse des rapports entre individus et groupes. Duby insiste sur le pluriel : les individus s'insèrent en effet dans *des* groupes.¹⁰ Il est

¹⁰ De même, il faut parler de milieux au pluriel : Milieu, le mot d'ailleurs est trompeur ; c'est de milieux divers qu'il faut parler. Car si l'on emprunte aux psycho-sociologues la notion commode de situation, on s'aperçoit qu'au même moment tous les individus d'un même ensemble social, pour peu que celui-ci présente quelque complexité, ne sont pas placés dans une situation comparable, ne sont pas soumis aux mêmes influences extérieures, et que le même individu,

aussi attentif – sans doute en raison de sa formation d'historien – aux *changements* de mentalités, compris comme modifications du milieu culturel par les individus.

Comment faire tenir ensemble civilisations et individus ? Duby propose de reprendre le célèbre schéma des trois histoires mis en œuvre par Braudel, notamment dans *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. D'abord, une histoire de longue ou très longue durée, comptant par siècles et tendant à se confondre avec la géographie (Braudel intitule la première partie de sa *Méditerranée*, « La part du milieu ») Ensuite une histoire de moyenne amplitude, se comptant en décennies. Enfin une micro-histoire, événementielle et individuelle, qui se compte en jours, voire en heures. De cette histoire à la Leopold von Ranke, Braudel lui-même appelle à se méfier. À vrai dire, elle l'intéresse peu. Il hésite d'ailleurs à publier le troisième tome de son étude. S'il s'y résout finalement, c'est parce qu'il la met en lien avec les mouvements plus lents du temps, qui constituent à ses yeux l'essentiel de l'histoire [Braudel 1990, tome 3, pp. 7-9]. Au contraire, Duby y voit le lieu privilégié de l'étude des mentalités à l'œuvre : *C'est surtout au niveau de cette « micro-histoire » que s'établissent les relations entre les groupes et les personnes : réaction du milieu collectif à l'action d'un individu, réaction de l'individu aux pressions extérieures*. [Duby 1961, p. 949] L'histoire d'amplitude moyenne montrera les changements de mentalités de génération en génération. A charge de l'histoire du temps long de livrer les attitudes profondes de l'individu (ce que Braudel

intégré à des groupes multiples et divers, subit de leur part des pressions différentes. [Duby 1961, p. 946] Notons tout de même l'usage du singulier dans d'autres passages du texte : le groupe, le milieu. Plus qu'un effet stylistique ou un hasard d'écriture, nous y voyons l'indice d'une tension dans la démarche historique. En effet, l'histoire des mentalités se situe dans un équilibre délicat entre deux tendances opposées : d'une part la volonté de décrire la mentalité d'un groupe considéré comme unifié (les Français, les hommes de la Renaissance...), d'autre part la nécessité de raffiner l'analyse en soulignant les différences individuelles. Poussé à l'extrême, le premier mouvement, centripète, aboutit à figer une société dans une mentalité intangible. La seconde tendance, centrifuge, revient à dissoudre la pensée collective en une suite de mentalités de groupes de plus en plus petits ; à la limite, chaque individu a sa mentalité, et même ses mentalités selon les différents moments de sa vie sociale.

appelle les *prisons de longue durée*) et qui ouvrent aux structures mentales tributaires de l'histoire biologique.

Puisque l'histoire des mentalités n'est pas l'histoire événementielle, même lorsqu'elle étudie l'événement, à quoi doit-elle s'attacher ? Duby distingue trois domaines :

Le premier champ d'investigation est ce que Bloch appelait *atmosphère mentale* et Lucien Febvre nommait de la belle expression d'*outillage mental*. Cet outillage fournit le cadre du croyable possible pour une époque et un lieu donnés. Ainsi Febvre a-t-il montré que Rabelais ne pouvait pas être athée car cette position philosophique était impossible dans la société de son temps.¹¹ Dans cet outillage mental, on trouve le langage, qui conditionne l'expression des individus¹², les manières de compter, la perception, l'état du corps.

Un deuxième champ est celui de l'information. Est ici visé tout ce qui concerne la transmission du savoir, la formation des personnes par des institutions sociales : école, famille, publicité...

Un troisième champ est l'ensemble des mythes, croyances et symboles d'un groupe donné, les rituels religieux et profanes (le savoir-vivre) et l'art, en tenant compte de sa réception dans une société. Ceci permettant de passer à l'étude des valeurs et des systèmes religieux et philosophiques. Bref, la totalité des *représentations que se forgeait du monde, de la vie, de la religion, de la politique, telle collectivité historique*, selon la formule de Lucien Febvre [Duby 1961, p. 961].¹³

¹¹ On a discuté la thèse de Febvre, lui reprochant notamment de ne s'être intéressé qu'aux écrits des élites [Vovelle 1992, p. 19]. Mais qu'elle soit vraie ou fausse, la critique ne remet pas en question le concept d'outillage mental, compris comme cadre des croyable et pensable possibles.

¹² Duby conseille d'étudier, dans le langage, le vocabulaire et aussi *la syntaxe, qui guide les mécanismes de l'esprit*. [Duby 1961, p. 955] Jean-Marc Ferry s'est livré à un travail analogue dans *Les Grammaires de l'intelligence*, où il montre le rétrécissement de la perception temporelle par l'effacement de formes verbales comme le subjonctif et le plus-que-parfait au profit du seul indicatif présent [Ferry 2004].

¹³ Bien que Duby ne soit pas explicite à ce sujet, on peut supposer que ces trois domaines se recoupent : outillage mental, information, mythes et croyances vont de pair, se renvoyant l'un à l'autre comme autant de facettes d'une même mentalité.

Visions du monde, structures et conjonctures :
Robert Mandrou

Si Georges Duby est un disciple indirect de Marc Bloch (à travers son directeur de thèse Charles-Edouard Perrin), Robert Mandrou est proche de Lucien Febvre, qui le considérait comme son fils spirituel. C'est aussi un rival de Fernand Braudel, avec qui il se brouille. Il quitte d'ailleurs les *Annales* en 1962. Son article offre ainsi une vision un peu différente de celui de Duby. On comprend aussi pourquoi il ne cite pas Braudel et passe sous silence sa temporalité.

Pour Mandrou, l'histoire des mentalités est d'abord une réponse à un problème méthodologique : il s'agit d'éviter de croire que les humains des siècles passés pensaient et réagissaient comme nous. Problème qui était aussi à la base de la critique faite par Lévy-Bruhl à l'école anthropologique anglaise. La solution de Mandrou est l'élaboration d'une psychologie historique ou psychologie collective (qu'il distingue des recherches psychanalytiques en histoire), semblable à ce que Duby désigne sous le nom plus reçu de psychologie sociale. L'histoire des mentalités a ainsi *pour objectif la reconstitution des comportements, des expressions et des silences qui traduisent les conceptions du monde et les sensibilités collectives ; représentations et images, mythes et valeurs reconnues ou subies par les groupes ou par la société globale, et qui constituent les contenus des psychologies collectives, fournissent les éléments fondamentaux de cette recherche.* [Mandrou 2005] À l'histoire des idées et à celle des idéologies, l'histoire des mentalités ajoute l'étude des sensibilités, sentiments et passions. On sent ici la proximité avec (si pas l'influence de) Lévy-Bruhl. Donnons un seul exemple, repris au maître de Mandrou. Dans un beau texte intitulé « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », Lucien Febvre se demande si les humains du XVI^e et du XVII^e siècles étaient stupides, parce qu'ils croyaient aux sorcières. Non, répond-il, ils n'étaient pas moins intelligents que nous : *Leur mentalité était la plus évoluée de leur siècle. Il faut donc que, dans sa structure profonde, cette mentalité ait différencié profondément de la nôtre. [...] Il faut qu'entre eux et nous des révolutions se soient déroulées ; de ces révolutions de l'esprit qui se font sans bruit et qu'aucun historien ne s'avise*

d'enregistrer. Si l'on veut résoudre le problème, que pose, en définitive, ce que vous appelez avec dédain la crédulité et, avec dégoût, la sauvagerie de nos pères du temps d'Henri IV et de Louis XIV (de huit à dix générations avant nous, sans plus), c'est de ce côté-là qu'il faut aller. [Febvre 1953, p. 410]

Cette histoire des mentalités est surtout descriptive, pour éviter les pièges de la distance historique qui risquent de fausser les tentatives d'explication. Elle s'appuie sur trois concepts : visions du monde, structures et conjonctures.

La vision du monde est l'ensemble des représentations qu'un groupe se fait de l'univers : *Tout groupe social – voire toute société globale – admet pour vivre un certain nombre de représentations de la nature, de la vie et des rapports humains, de Dieu (ou des dieux). La cohérence de cet ensemble de représentations est d'autant plus à expliciter qu'elle permet d'analyser les rapports entre le su, le reconnu, le tu, qui interviennent dans sa constitution. Lucien Febvre a utilisé pour la définir, dans son Problème de l'incroyance, l'expression d'outillage mental, qui répond parfaitement à cette définition, s'il est entendu que son inventaire englobe, outre les notions et représentations communes, les modèles éducatifs, et les comportements couramment désignés par l'expression « genres de vie ».* [Mandrou 2005] On remarque l'utilisation de l'expression « outillage mental », recouvrant un champ beaucoup plus vaste que chez Duby. Elle recouvre ici toutes les représentations, les modèles éducatifs, les modes d'agir, à quoi Mandrou ajoute le langage, les canaux d'information et aussi les mythes et croyances.

Il semble que Duby restreigne l'outillage mental aux fonctions de l'expression humaine : parler, compter, percevoir, s'exprimer par la gestuelle. Le contenu de la pensée – mythes, croyances, symboles – étant quant à lui traité à part.¹⁴ Mandrou, lui, ne sépare pas fonction et contenu, ce qui pourrait signifier que la manière de parler ou de compter, ou encore les états du corps, sont liés aux croyances de base d'une société. Ce qui serait un autre point de convergence avec Lévy-Bruhl.

¹⁴ Il est néanmoins possible que Duby ne distingue ces champs que pour la clarté de son exposé.

Les concepts de structure et conjoncture mentales occupent chez Mandrou la place de la temporalité braudelienne chez Duby. La structure mentale est équivalente au temps long ou très long : elle persiste sur plusieurs siècles à l'échelle de nations, voire d'un continent (par exemple la persistance de l'imaginaire des croisades, du XIII^e au XIX^e siècle, et encore aujourd'hui, dans le monde arabo-musulman). À côté de ces structures actives sur la longue durée, Mandrou identifie des conjonctures mentales, qui ont une vie plus ou moins courte et qui donnent le « climat » d'une époque (l'expression est de Mandrou). Il n'est pas anodin que Mandrou traite dans le même sous-chapitre des structures et des conjonctures. C'est que la tâche de l'historien, loin de juxtaposer les différentes temporalités, consiste à les faire tenir ensemble : *Structures, déstructuration, restructuration, conjonctures longues ou courtes forment ce jeu complexe que l'historien du mental collectif doit maîtriser pour décrire, et qui exige donc une compréhension en profondeur des expressions et des comportements des différents groupes qui composent une société.* [Mandrou 2005] Ou, pour le dire avec les mots de Louis Althusser cités par Michel Vovelle : il s'agit de penser *l'entrelacement des temps* qui donne à l'histoire toute sa complexité. [Vovelle 1992, p. 214]

La référence au marxiste Althusser permet d'aborder la dernière dimension de l'histoire des mentalités telle que la conçoit Mandrou. L'histoire des mentalités n'a pas sa fin en elle-même, elle *doit être située dans le projet plus large d'une histoire totale, où l'exploration des relations constituant la vie des hommes en société comporte un aspect culturel aussi important que la partie économique et matérielle.* [Mandrou 2005] Les mentalités doivent être situées à leur juste place, poursuit l'auteur, ni séparées des mouvements sociaux et économiques, ni réduites à des idéologies épiphénoménales sans épaisseur ni intérêt. *Une telle conception, conclut Mandrou, postule en outre une relative autonomie du mental collectif, face aux déterminations plus pesantes du socio-économique.* [Mandrou 2005]

La critique des mentalités

Un concept erroné

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire des mentalités est en crise depuis deux décennies. On la trouve trop vaste et vague, son champ d'action recouvrant toute l'histoire. Allant plus loin, certains critiques se sont attaqués au concept même de mentalité, lui reprochant d'être vide de sens, une erreur ou un truisme inutile. La critique la plus incisive vient du spécialiste de la science grecque Geoffrey E.R. Lloyd. Dans son célèbre essai *Pour en finir avec les mentalités* [Lloyd 1996], Lloyd entend montrer l'inanité de la notion de mentalité, en se servant de sa connaissance de l'Antiquité grecque.¹⁵ Et si Lloyd cite Bloch et Febvre, c'est Lévy-Bruhl qu'il vise, comme l'initiateur d'un courant de pensée.¹⁶ Démolir les conceptions de Lévy-Bruhl, c'est du même coup vaincre ses continuateurs.

Trois traits définissent la démarche qui fait appel à la notion de mentalités, selon Lloyd : 1) *l'insistance sur les idées ou les croyances de collectivités, plutôt que sur celle d'individus* ; 2) *la prise en compte, en tant que données importantes, des hypothèses conscientes et inconscientes* ; 3) *la focalisation sur la structure des croyances et sur leurs rapports mutuels, par opposition aux croyances individuelles prises isolément.* [Lloyd 1996, p. 16]¹⁷ Cette « définition » fait jouer

¹⁵ Le livre est paru pour la première fois en 1990, sous le titre *Demystifying mentalities*. Il nous semble que ce titre anglais est moins expéditif que le français et correspond mieux au projet de Lloyd : démystifier les mentalités, en effet, ce n'est pas obligatoirement en finir avec elles mais peut-être les ramener à leur juste place.

¹⁶ Fait piquant : Lloyd soutient que Lévi-Strauss est héritier de la discussion sur les mentalités. L'anthropologue français aurait le mérite de rejeter l'opposition entre mentalités prélogique et logique, mais il continuerait d'utiliser le terme de mentalité [Lloyd 1996, p. 15 note 18].

¹⁷ Norman Simms a publié une réponse à Lloyd, où il soutient que l'helléniste anglais restreint la mentalité aux conceptions intellectuelles, ramenant ainsi l'histoire des mentalités à celle des idées. [Simms 1999, p. 130-131] Sur ce point, Simms nous paraît avoir raison. Mais lorsqu'il présente la mentalité

trois couples d'opposés : collectif/individuel, conscient/inconscient, structure/croyances individuelles. La mentalité est présentée comme une pensée (idées et croyances) collective, outrepassant les pensées individuelles. Elle est consciente et inconsciente, contrairement à la pensée individuelle qui ne peut être que consciente (ce deuxième couple d'opposés permet à l'historien des mentalités de dire que celles-ci travaillent les individus à leur insu, et que par conséquent il est normal de n'en trouver que des traces dans les discours explicites des acteurs sociaux).¹⁸ Enfin, la mentalité est une pensée structurelle, qui fait jouer les articulations entre les idées véhiculées par une société, tandis que les pensées individuelles peuvent sembler incohérentes.¹⁹ Eclairons cette « définition » par un exemple : un chercheur se rend tous les jours à son laboratoire de physique pour se livrer à quelque expérience scientifique, et commence sa journée par lire l'horoscope de son journal. Un historien ou sociologue des mentalités cherchera à comprendre, à travers ce cas individuel, (1) quelle place une société assigne à la physique et à l'astrologie ; (2) comment cela « travaille »

comme la résultante de forces collectives contradictoires et principalement inconscientes [Simms 1999, p. 128-129], il retrouve précisément la définition de Lloyd.

- ¹⁸ La position extrême est assumée par Michel de Certeau dans *L'Absent de l'histoire*, selon la lecture qu'en fait Ricœur [Ricœur 2000, pp. 258-259].
- ¹⁹ Certains auteurs parlent d'inconscient collectif à propos de la mentalité. Par exemple Philippe Ariès, dans ce passage des *Essais sur l'histoire de la mort en Occident* (cité par Michel Vovelle) : *Selon moi, les grandes dérives qui entraînent les mentalités – attitudes devant la vie et la mort – dépendent de moteurs encore plus secrets [que l'enracinement socio-économique ou démographique], plus enfouis à la limite du biologique et du culturel, c'est-à-dire de l'inconscient collectif. Il anime des forces psychologiques élémentaires qui sont conscience de soi, désir d'être plus, ou au contraire sens du destin collectif, sociabilité, etc.* [Vovelle 1992, p. 94] A l'évidence, Lloyd s'en prend à cette conception de la mentalité comme inconscient collectif. Mais celle-ci n'est pas indispensable à une théorie des mentalités. Ainsi Vovelle prend-il lui aussi ses distances avec la théorie d'Ariès, à laquelle il reproche de donner aux conceptions de la mort une sorte d'indépendance préjudiciable à la recherche de causes [Vovelle 1992, p. 94 sq.]. Tout en soulignant le rôle pionnier d'Ariès, François Dosse lui adresse la même critique, que nous partageons : *on peut s'interroger sur la légitimité d'une vision diachronique qui embrasse des siècles dans un même souffle autour d'un paramètre central, la mort, sans jamais rechercher les fondements de ses inflexions.* [Delacroix, Dosse, Garcia 2007, p. 415]

les individus parfois malgré eux (peut-être ce chercheur lit-il son horoscope « sans y attacher d'importance », « juste pour rire », comme le font beaucoup de nos contemporains) ; (3) quelle cohérence il peut y avoir entre la croyance en l'astrologie et celle en la science. On obtiendrait ainsi la mentalité d'un groupe donné, voire d'une société.

Évidemment, Lloyd ne serait pas d'accord avec cette manière de faire. Il verrait probablement dans la mentalité ainsi dégagée au mieux un raccourci inutile, au pire une notion vide de sens. C'est que, pour lui, seuls les individus pensent, pas les collectivités [Lloyd 1996, p. 17]. Et ils ne le font pas tous de manière uniforme, de sorte qu'il est pratiquement impossible de retrouver *une* mentalité sous le foisonnement des pensées individuelles. Les critiques de Lloyd nous paraissent pouvoir se ramener à six arguments : (1) la mentalité n'explique rien car elle implique un raisonnement circulaire ; (2) la mentalité donne une explication globale pour une société ; (3) la mentalité donne une pseudo-explication psychologique qui cache les véritables causes ; (4) un même individu devrait avoir plusieurs mentalités en même temps, ce qui est impossible car contradictoire ; (5) il est impossible d'expliquer le passage d'une mentalité à une autre ; (6) la mentalité est le fruit de notre regard sur le passé plus qu'une explication des comportements de nos ancêtres. Nous commençons par détailler chacun de ces arguments. Dans un deuxième temps, nous présentons ce que propose Lloyd pour remplacer le concept de mentalité. Cette étape est indispensable pour pouvoir répondre aux reproches, ce que nous faisons dans un troisième temps. Nous montrerons que les critiques s'adressent à une conception objectiviste des mentalités mais pas à la théorie constructiviste que nous défendons, et qui est d'ailleurs proche, par certains aspects, de la théorie de Lloyd.

Six arguments contre le concept de mentalité

[Retour à la table des matières](#)

Premier argument : la circularité. *Il faut bien se rendre compte d'une chose, écrit Lloyd : invoquer une mentalité particulière, ce n'est en général que redécrire les phénomènes que l'on juge étranges ou nécessitant une explication. La question qui se pose d'emblée est de savoir comment la mentalité ainsi invoquée peut elle-même être*

expliquée. [Lloyd 1996, p. 18] La mentalité explique des faits dont elle se sert pour se construire. Par exemple, la mentalité magique se définit par la croyance en la magie, qui se manifeste par des comportements comme des rituels sorciers ; et ces rituels sont expliqués par la croyance en la magie. Ce faisant, on se dispense d'étudier les soubassements économiques, familiaux, techniques ou politiques qui permettraient d'expliquer véritablement le phénomène [Lloyd 1996, p. 214].

Deuxième argument : puisque la mentalité est une étiquette qui redécrit des faits sans les expliquer, elle est l'arbre qui cache la forêt. Le terme de mentalité *facilite toujours la grande généralisation – sur les époques, les groupes, même sur des sociétés entières – mais au prix de sous-estimer encore, dans certains cas de manière radicale, les complexités des phénomènes à expliquer*. [Lloyd 1996, p. 218] Evoquer la mentalité d'une société, ou pire la mentalité primitive, force à prendre un regard tellement général et éloigné qu'il empêche de penser les nuances entre groupes et individus. Les diversités au sein d'une culture sont gommées [Lloyd 1996, p. 215].

En outre – c'est le troisième argument –, parler en termes de mentalité revient à invoquer des *états ou des processus psychologiques invérifiables* [Lloyd 1996, p. 163], ce qui empêche de rechercher les véritables causes des phénomènes étudiés. La critique est à bien entendre. Ce n'est pas seulement parce que l'explication par le psychologique masque les véritables causes que Lloyd la rejette (sinon, cet troisième argument ne serait qu'une variante du premier). C'est aussi parce que cette explication fait appel à une psychologie collective, faisant songer à la psychologie des peuples des philosophes romantiques. Or, Lloyd dissocie psychologie et sociologie : la première s'occupe de l'individu, tandis que la seconde étudie la société. En fait, l'helléniste anglais récuse la psychologie sociale.

Le quatrième argument est la conséquence des trois précédents. L'histoire montre qu'un même individu agit parfois différemment. Or, puisque la mentalité est un cadre conditionnant toute la pensée, il est exclu qu'une même personne puisse obéir à la fois à une mentalité scientifique et à une mentalité magique, parce qu'il ne peut y avoir deux cadres englobant et conditionnant tous les actes et pensées. Et pourtant, l'étude des cas historiques montre qu'il en va ainsi : plusieurs mentalités différentes, voire opposées, sont requises pour expliquer

avec quelque finesse le comportement d'un individu. ²⁰ Par conséquent, il faut abandonner ce concept confus.

Nous avons déjà rencontré le cinquième argument en étudiant la sociologie des mentalités : on ne peut rendre compte du passage d'une mentalité à l'autre. Si la mentalité correspond à un cadre stable et omniprésent de croyances, d'idées et de comportements – et elle doit l'être, sous peine de rien expliquer de l'attitude des individus –, il devient difficile de comprendre comment ce cadre peut se transformer. Par exemple, comment la mentalité magique peut-elle devenir scientifique, alors que magie et science s'opposent ? Imaginée pour mettre en évidence les traits stables d'une société, ou pour faire ressortir les oppositions entre deux époques, la mentalité échoue à penser les transitions. Or, ces dernières sont le lot de l'histoire [Lloyd 1996, pp. 210-211]. Une solution serait d'envisager une dialectique des mentalités, autrement dit d'intégrer les transitions entre mentalités au sein d'une vision unifiée de l'humanité. C'est ce qu'ont fait Hegel et Comte. Toutefois, le prix à payer est lourd : soumettre les événements et les individus à une philosophie de l'histoire qui seule permet de montrer en quoi tels traits d'une mentalité donnée s'opposent à tels autres traits d'une autre mentalité. Lévy-Bruhl n'accepterait pas cette solution, qui implique de nier l'hétérogénéité des mentalités, ou de ne voir en elle qu'une apparence.

Sixième argument : la mentalité se révèle être une construction tributaire de notre regard et de la longue distance (temporelle ou spatiale) qui nous sépare des événements étudiés. Ainsi, remarque Lloyd, parler *d'un programme de la science antique est plutôt notre interprétation à nous, observateurs, non un compte rendu de leurs opinions, à eux acteurs [...]* [Lloyd 1996, p. 146] Mais alors, il faut prendre garde à nos réflexes de pensée (à nos idoles, aurait dit Bacon). Ce que n'a pas su faire Lévy-Bruhl : *Il ne s'est jamais aperçu que l'uniformité de la pensée primitive était un mirage, le produit de la*

²⁰ Ce que Lévy-Bruhl lui-même aurait reconnu, aux dires de Lloyd : Lévy-Bruhl a lui-même reconnu à plusieurs reprises que dans l'accomplissement de tâches techniques et pratiques les membres des sociétés primitives ne sont pas véritablement différents de ses contemporains français. [Lloyd 1996, p. 210] Nous pensons au contraire que Lévy-Bruhl a montré que les a-modernes ne pensent et n'agissent pas comme les Français, même dans les tâches techniques. Cf. le chapitre 6. Expérience.

distance à laquelle on l'examine, et que l'on ne pouvait plus soutenir cette thèse dès lors qu'on étudiait une société donnée en détail et en profondeur. [Lloyd 1996, p. 217]

Avant d'examiner dans quelle mesure les griefs adressés au concept de mentalité sont fondés, voyons ce que Lloyd propose..

Contextes de communication et catégories linguistiques

[Retour à la table des matières](#)

La stratégie de Lloyd consiste à tourner le dos à la psychologie et à expliquer les phénomènes uniquement par la sociologie. En d'autres termes, « expliquer » consiste pour l'auteur à ramener le donné à un soubassement politique, technique et économique.²¹ Plus précisément, il s'agit d'étudier les contextes de communication et les catégories linguistiques. Plutôt que de parler de mentalités, Lloyd préfère évoquer des *modes de pensée conçus en termes de styles de raisonnement suivant les contextes*. [Lloyd 1996, p. 53] Il ajoute qu'il est essentiel de décrire une société avec les catégories linguistiques qui sont les siennes, sous peine de lui poser des questions auxquelles elle est dans

²¹ L'anthropologue Jack Goody adopte une stratégie similaire, accusant Lévy-Bruhl d'avoir inventé une mentalité primitive faute d'avoir saisi le rôle de l'écriture dans la formation de la raison occidentale : *comme il [Lévy-Bruhl] ne tient pas compte des moyens matériels de la communication, il est conduit à en déduire faussement une opposition au niveau des mentalités et des styles cognitifs*. [Goody 1979, p. 50 ; voir aussi Goody 1994, p. 229] Pour être correcte, la critique n'en est pas moins excessive. Lévy-Bruhl n'ignorait pas complètement l'étude des techniques indigènes. Georges Friedmann note ainsi que dans ses derniers entretiens, *s'exprimait chez Lévy-Bruhl un intérêt croissant pour les techniques, leur importance à la fois comme manifestations de l'activité mentale chez les primitifs et comme faits sociaux influant sur leurs modes de sentir et de penser*. [Friedmann 1957, p. 454] Mais pour Lévy-Bruhl, les techniques étaient conditionnées par une mentalité, en même temps qu'elles la façonnaient. Sur ce point, notre auteur serait d'ailleurs plus proche de Goody que celui-ci ne serait prêt à le reconnaître. C'est en tout cas l'opinion de Silvia Mancini, qui montre que l'anthropologue britannique reproduit l'opposition nous/eux, substituant le couple sociétés sans écriture/sociétés lettrées à l'opposition mentalité primitive/mentalité rationnelle [Mancini 1989, p. 163].

l'incapacité de répondre : *il est clair que dans certains cas le locuteur ne peut pas s'attendre aux types de questions que nous, en tant qu'observateurs, pourrions être tentés de poser, lorsque nous voulons savoir par exemple si un énoncé particulier doit s'entendre littéralement ou métaphoriquement.* [Lloyd 1996, pp. 211-212] Restons sur cet exemple, qui ouvre le premier chapitre du livre de Lloyd : l'opposition littéral/métaphorique.

Lorsque nous entendons les Nuer nous dire que les jumeaux sont des oiseaux, note Lloyd, nous sommes tentés de leur demander si leurs jumeaux sont vraiment des oiseaux ou bien s'ils sont comme des oiseaux d'un certain point de vue. Autrement dit, si cet énoncé est à prendre d'une façon littérale ou métaphorique. Lloyd souligne que Lévy-Bruhl répondait à des questions semblables en optant pour la première branche de l'alternative : par exemple, en Guinée française, une enfant est dévorée par des sorcières bien que son corps soit intact ; il faut donc conclure à une mentalité différente de la nôtre [Lloyd 1996, pp. 38-39].²² Lloyd cite encore Sperber, affirmant que les Dorzé croient littéralement que le léopard est un animal chrétien qui respecte les jeûnes de l'Eglise copte, et ce, bien qu'ils ne confondent pas littéral et métaphorique. *Pourtant*, argumente Lloyd, *du moins en ce qui concerne l'Antiquité grecque, ce n'est pas la bonne question. Ce que nous devrions chercher à savoir, ce n'est pas si l'on est fondé à parler d'une telle confusion [entre littéral et métaphorique], mais plutôt si, ou dans quelle mesure, les acteurs eux-mêmes distinguent effectivement ces catégories du littéral et du métaphorique.* [Lloyd 1996, p. 40] Que les Dorzé, les habitants de Nouvelle-Guinée ou les Grecs de l'Antiquité puissent faire la différence entre littéral et métaphorique n'impliquent pas qu'ils la fassent explicitement, c'est-à-dire que leur langue comporte ces deux catégories linguistiques opposées.

²² Lloyd remarque que Lévy-Bruhl passe sous silence un fait important : parfois, nous utilisons nous aussi de manière figurée les termes kidnapper, tuer ou dévorer [Lloyd 1996, p. 38]. Donc notre pensée n'est pas plus univoque que celle des a-modernes. C'est vrai mais la pointe de l'exemple de Lévy-Bruhl n'est pas là. Elle réside dans le fait qu'en Guinée française, des femmes peuvent être condamnées par un tribunal pour avoir dévoré un enfant dont le corps est intact. Il y a là une différence objective avec nos sociétés. Dans nos tribunaux, aujourd'hui, nous utilisons effectivement les termes « kidnapper, tuer ou dévorer » de manière univoque.

Lloyd pense même le contraire, puisqu'il soutient que cette distinction remonte à Aristote. Celui-ci est le premier à condamner l'usage de la métaphore en logique et en physique, notamment dans les définitions. Appréciables en rhétorique et en poésie, elles sont nuisibles en science, qui doit viser à la clarté et à la précision. Or, cette distinction a une portée « politique » : *Chez Aristote, le rejet de la simple métaphore poétique est une manière d'opposer sa propre manière de philosopher à celle de ses prédécesseurs et aux tentatives de ces autres gardiens de la sagesse traditionnelle, les poètes. Ce n'est pas seulement pour distinguer sa propre façon de philosopher, bien entendu, mais aussi pour en affirmer la supériorité. [...] Mon argument est donc que la distinction entre le littéral et le métaphorique – comme la distinction entre le mythe (en tant que fiction) et le récit rationnel – n'était pas seulement, à l'origine, un élément neutre et innocent d'analyse logique, mais une arme forgée pour défendre un territoire, repousser l'ennemi, humilier les rivaux.* [Lloyd 1996, pp. 45-46] La distinction fonctionne comme un piège : soit on l'accepte et on doit discourir littéralement, mais alors on est du côté d'Aristote ; soit on la récuse, on utilise des métaphores, mais celles-ci risquent d'être prises pour un discours creux ou obscur.

D'autres couples d'opposés ont été élaborés dans l'Antiquité grecque : mythe et logos, magie et science, monstration et preuve, nature et culture. A chaque fois, cette opposition est le fruit d'un conflit de doctrines. Ainsi, les médecins hippocratiques ont des exigences plus grandes que les autres. Ils ne se contentent pas de guérir mais veulent en outre trouver le pourquoi de la guérison. Peu importe que les disciples d'Hippocrate parviennent toujours à satisfaire à leurs propres critères, ils énonçaient une norme pour le savoir médical, en-deçà de laquelle il était difficile de rester [Lloyd 1996, p. 60]. L'ambition de la médecine hippocratique comme savoir justifié et bâti sur des fondements sûrs et vérifiables, permettait à ses zéloteurs de disqualifier leurs adversaires. Les hippocratiques se situaient ainsi du côté du logos, de la nature, de la science et de la preuve, tandis qu'ils plaçaient leurs adversaires de l'autre côté, celui du mythe, de la culture, de la magie et de la simple monstration.

On voit le caractère polémique d'un tel partage. D'autant qu'en fait, les choses ne sont pas si simples : il n'y a pas sur une rive les bons médecins et sur l'autre les mauvais guérisseurs. La médecine grecque

antique regroupe cinq spécialités : les coupeurs de racines, les marchands de drogues, les sages-femmes, les guérisseurs attachés à un temple et les purificateurs itinérants. Les hippocratiques, qui doivent se frayer une place entre ces différents spécialistes, sont plus ou moins tolérants selon les cas. Ce sont surtout les médecins des temples qui font l'objet de leurs attaques. Et ces guérisseurs ne sont pas sans armes, eux non plus. Ils pratiquent l'observation des symptômes comme les hippocratiques, leurs théories ne sont pas toujours plus farfelues que celles de leurs critiques, et ils obtiennent aussi des résultats. En outre, les polémiques ne sont pas à sens unique : les médecins des temples contestent parfois les résultats ou les méthodes des hippocratiques, lesquels sont souvent en désaccord entre eux. De sorte que, contrairement à ce que prétendent les hippocratiques, *nous n'assistons pas à un affrontement entre la science (même la protoscience) et la magie, mais entre un type de magie et un autre, ou du moins entre un type de rhétorique et un autre – l'un (celui des purificateurs) qui adhère aux modes de croyances traditionnels quant au pouvoir des dieux, à l'importance de la purification et ainsi de suite, et l'autre (celui des prétendus rationalistes), qui propose un autre discours possible, mais qui est tout aussi abusivement optimiste dans ce qu'il prétend pouvoir accomplir.* [Lloyd 1996, p. 87] Ce n'est pas parce que la science antique réussit mieux qu'elle emporte l'adhésion du public, c'est en raison d'une rhétorique de légitimation qui crée un groupe – les médecins rationalistes – et disqualifie ceux qui sont en-dehors. Le débat est entre croyance et croyance autre, pas entre raison et illusion. Lloyd précise : *On notera que le même récit peut être logos pour celui qui croit à sa véracité, et mythos pour celui qui n'y croit pas.* [Lloyd 1996, p. 77] La raison elle-même apparaît enracinée dans le terreau de la croyance.

Mais alors, qu'est-ce qui a assuré le succès des hippocratiques sur leurs adversaires ? De manière plus générale, comment expliquer la naissance de la science grecque ? L'exercice du débat argumenté, répond Lloyd [Lloyd 1996, p. 64]. Pour les Grecs, faire de la science ou de la philosophie revient à confronter des points de vue opposés. La science, comme le tribunal, fait appel à des témoins, qui sont des soutiens d'une position donnée plus que des observateurs impartiaux. Cette conception de la recherche de la vérité s'appuie aussi sur le discours démocratique : *l'idéologie de la démocratie constituait l'affirmation catégorique d'un principe qui est fondamental pour*

d'autres domaines de la rationalité consciente grecque : dans l'évaluation d'un raisonnement, c'est le raisonnement qui compte, non l'autorité, le statut, les relations ou la personnalité de son auteur. [Lloyd 1996, pp. 103-104] Certes, la démocratie relevait parfois plus de la propagande que de la réalité. Mais cette propagande ne laissait pas indifférent : elle donnait le droit, formel sinon réel, de critiquer. Et elle enseignait la nécessité d'argumenter (ou plutôt, elle présentait l'argumentation comme une nécessité).

À partir du moment où les tribunaux requéraient l'apport de témoins et de preuves, et où la vie politique rendait obligatoire la rhétorique comme technique d'argumentation en vue d'obtenir l'adhésion, d'autres secteurs de la vie grecque pouvaient reprendre à leur compte ces méthodes, quitte à en radicaliser les objectifs. Les mathématiciens ont pu mettre au point une méthode démonstrative plus exigeante que celle des tribunaux et de l'agora. De même, les philosophes se sont sentis autorisés à raisonner sur la vérité tout entière (que l'on songe aux méditations de Parménide sur l'Être). Les savants grecs ne se contentaient plus d'argumenter. Ils étaient conscients de chercher des preuves [Lloyd 1996, pp. 127-136].

Le concept de mentalité semble donc inadéquat pour comprendre la naissance de la science grecque. Il semble impossible de parler de deux mentalités qui s'affrontent – la mentalité scientifique d'un côté, la mentalité magique de l'autre côté – puisque tous les Grecs partageaient de nombreuses conceptions, mi-magiques mi-scientifiques. Par conséquent, il n'est pas pertinent de voir dans la Grèce antique le passage brutal d'un âge magique à un âge scientifique, certains Grecs étant déjà acquis à la nouvelle mentalité tandis que d'autres restaient encore pétris de magie. Mais il n'est pas non plus heureux de parler d'une mentalité grecque antique commune à tous [Lloyd 1996, p. 61]. ²³ Pour Lloyd, l'affaire est entendue : il faut abandonner le concept de mentalité et parler plutôt en termes de *styles d'enquête, de raisonnement, d'argumentation, de communication* [Lloyd 1996, p. 197 ; voir aussi p. 204], en cherchant à dégager des facteurs dominants

²³ Remarquons tout de même, contre Lloyd, que les hippocratiques comme Aristote avaient le sentiment d'une nette différence de conceptions – de mentalités ? – entre leurs adversaires et eux.

– politiques, économiques, démographiques... – et en étudiant soigneusement les catégories linguistiques indigènes.

Dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricœur juge lui aussi que l'histoire des mentalités est dans une impasse. Peu claire, héritière du mauvais concept de « mentalité primitive » de Lévy-Bruhl et de l'esprit des peuples hégélien, macro-historique, elle souffre surtout d'une confusion grave, à savoir *le traitement incertain de la notion à la fois comme un objet d'étude, comme une dimension du lien social distincte du lien économique et du lien politique, et comme un mode explicatif*. [Ricœur 2000, p. 251] Et Ricœur de reprendre la critique de Lloyd. Toutefois, il se montre moins radical que l'historien anglais : *Lloyd en a-t-il pour autant fini avec les mentalités ? Oui, assurément, s'il s'agit d'un mode paresseux d'explication. La réponse doit être plus circonspecte s'il s'agit d'un concept heuristique appliqué à ce qui, dans un système de croyances, ne se laisse pas résoudre à des contenus de discours ; la preuve en est le recours insistant de Lloyd lui-même au concept de « style d'enquête » dans la reconstruction du mode grec de rationalité. [...] Si on estime que l'héritage du concept inadéquat de « mentalité primitive » reste le péché originel du concept de mentalité, alors il vaut mieux en effet y renoncer et lui préférer celui de représentation*. [Ricœur 2000, pp. 252-253] Pour le philosophe français, cette histoire des représentations s'autorise des représentations collectives de Durkheim et présente l'avantage d'être micro-historique, là où l'histoire des mentalités, macro-historique, ne conçoit l'événement que comme rupture [Ricœur 2000, p. 292 ; pour un point de vue opposé sur le rapport mentalité/événement, voir Vovelle 1992, pp. 331-334]. Dernier avantage du terme « représentation » : son caractère double. La représentation est celle de l'historien qui écrit l'histoire, et elle est aussi celle des acteurs qui se pensent dans leur temps. Ricœur voit là une opération mimétique assurant l'objectivité de l'histoire : *l'historien, en tant qu'il fait de l'histoire, ne mimerait-il pas de façon créatrice, en la portant au niveau du discours savant, le geste interprétatif par lequel ceux et celles qui font l'histoire tentent de se comprendre eux-mêmes et leur monde ? [...] C'est la démarche recommandée et pratiquée par Clifford Geertz dans The Interpretation of Cultures, le sociologue se bornant à porter au concept les linéaments d'autocompréhension immanente à une culture*. [Ricœur 2000, p. 295]

Peut-on sauver le concept de mentalité ?

[Retour à la table des matières](#)

Il nous faut à présent tenter de répondre aux critiques, afin de voir ce qui pourrait subsister du concept de mentalité. Nous commençons par répondre aux arguments de Lloyd, avant d'évaluer la pertinence du remplacement du concept de mentalité par l'étude des contextes de communication et des représentations.

Premièrement : la mentalité n'est pas une explication mais une redescription des faits. C'est tout à fait correct. Mais on peut voir là autre chose qu'une lacune, à savoir un choix méthodologique. Avec Mandrou et Lévy-Bruhl, on peut regretter l'empressement des anthropologues et des historiens à croire que tout être humain pense et se comporte de la même manière, quelles que soient son époque et sa société.²⁴ On peut alors reculer le moment explicatif en le faisant précéder par une phase de description approfondie des faits, qui se coule dans le vocabulaire et les gestes des indigènes. Il nous semble que la mentalité trouve son intérêt d'être une présentation condensée de faits étrangers aux habitudes de l'observateur.

Deuxièmement : la mentalité facilite la grande généralisation et gomme les diversités. A nouveau, le reproche est fondé. On peut toutefois faire remarquer qu'il s'applique à toute théorie. Le but d'une théorie est de réduire la masse des faits à quelques facteurs privilégiés. Lloyd reconnaît d'ailleurs lui-même que les explications qu'il donne de la naissance de la science en Grèce appellent des raffinements. En ce

²⁴ Bastide voit dans cette tentation un des grands obstacles de l'anthropologie, et il sait gré à Lévy-Bruhl d'avoir attiré l'attention sur ce point : *Mais le second obstacle, c'est la tendance à réinterpréter les données recueillies à travers la mentalité occidentale. [...] Nous devons à chaque instant nous tenir sur nos gardes. Le mérite de l'œuvre de Lévy-Bruhl est d'ordre méthodologique ; de nous avoir enseigné justement cette mise en garde.* [Bastide 2000, p. 40] Bastide est par ailleurs assez critique vis-à-vis de Lévy-Bruhl, jugeant qu'il n'a pu se débarrasser entièrement du positivisme comtien et de l'évolutionnisme qui lui est lié. Bastide reconnaît toutefois : *Toute l'œuvre de cet auteur est une perpétuelle lutte contre l'ethnocentrisme, c'est-à-dire contre le danger d'introduire notre psychisme culturellement déterminé dans la compréhension de psychismes autres que le nôtre.* [Bastide 1968², p. 1629]

qui concerne la mentalité, le degré de généralisation dépend des objectifs du chercheur, de son projet et de l'échelle d'observation qu'il se donne. S'il s'agit, avec Duby, d'étudier les visions du monde chez un moine et un croisé du Moyen âge, il faudra être attentif à nombre de nuances (le rapport à l'écrit, le voyage, la connaissance du latin, le sentiment de soi, la relation à Dieu...) et parler de mentalités au pluriel. Si on s'intéresse à la mort en Occident, à la suite de Philippe Ariès, on pourra voir dans la mentalité une structure mentale presque permanente et quasi indépendante des contraintes socio-économiques [Ariès 1977]. Ces approches sont évidemment critiquables mais l'important est de voir à quel projet elles répondent.²⁵ Il est certain que la mentalité primitive de Lévy-Bruhl offre un regard très lointain – un seul regard serait plus éloigné : croire, comme les économistes notamment, que tous les humains pensent et vivent de la même manière – mais néanmoins intéressant, à notre avis, au moins pour comprendre notre modernité.

Troisièmement, Lloyd reproche à l'explication par la mentalité d'invoquer des processus psychologiques invérifiables. Ce qui nous paraît en jeu ici, c'est la conception des rapports de la psychologie et de la sociologie. Lloyd sépare la psychologie (pour lui étude des individus) de la sociologie (à ses yeux, étude des humains en société), et il récuse la psychologie sociale. Rien n'oblige à faire le même choix. On peut, comme Bouthoul, Duby ou Mandrou, opter pour la psychologie sociale. C'est aussi le choix de Lévy-Bruhl, nous semble-t-il.²⁶ Plus exactement, par sa relativisation du dualisme sujet/objet comme une possibilité culturelle parmi d'autres (cf. le chapitre 7. *Sujet/objet*), et par sa théorie de la participation, Lévy-Bruhl remet en cause la partition entre la psychologie comme étude de l'intériorité et la sociologie comme examen de l'extériorité.

²⁵ On peut regarder un éléphant au microscope, observer un petit groupe ou tracer sur une carte du monde les endroits où il est présent. Les trois méthodes sont correctes et se complètent. Tout dépend de ce que l'on souhaite faire. (Nous empruntons librement cet exemple à l'historien des religions Mircea Eliade, en lui donnant un sens quelque peu différent de l'auteur [Eliade 1964, p. 11]).

²⁶ Cazeneuve soutient que la mentalité primitive, dans sa généralité c'est-à-dire par rapport à la nature humaine, déborde les cadres de la sociologie [et] se situe dans un domaine qui engage à la fois la psychologie et la sociologie. [Cazeneuve 1961, p. 163]

Quatrièmement : pour Lloyd, la mentalité conditionne toute la pensée, empêchant un même individu d'avoir plusieurs mentalités contradictoires. Or, c'est pourtant le cas, comme le montre l'exemple de la Grèce antique. Cet argument, que Lloyd lui-même présente comme décisif, ne semblait pas du tout gêner Bouthoul, qui soutenait au contraire la possibilité pour une même personne d'être partagée entre plusieurs mentalités contradictoires. Bouthoul y voyait même le signe d'une crise de société annonçant un changement profond. Il est clair que si on conçoit la mentalité comme une prison de longue durée (pour parler comme Braudel), on ne peut qu'être d'accord avec Lloyd. Mais si on envisage la mentalité comme un type idéal (Weber) ou une forme (Simmel ²⁷), ou encore si l'on suit les analyses de Duby, alors la mentalité apparaît comme un cadre pour l'action individuelle. En ce cas, rien n'empêche d'avoir plusieurs cadres ; au contraire, la multiplicité de cadres semble la norme et l'unicité d'un cadre le signe d'une rigidité de caractère. C'est du reste ce que Lloyd fait lui-même, en parlant de contextes d'action, parfois contradictoires.

Cinquièmement : la mentalité ne permet pas de penser la transition. Pour répondre à cette objection, il importe, comme Duby y invite, d'étudier non pas la mentalité mais les relations qu'entretiennent les individus et les mentalités, afin d'obtenir une vue plus souple. A la suggestion de Mandrou cette fois, on peut aussi étudier les rapports entre les structures et les conjonctures ou événements. La dernière partie d'*Idéologies et mentalités* est consacrée à cette question. Michel Vovelle y montre que le concept de mentalité n'a pas supprimé l'événement comme fondateur, héritage ou instant privilégié, même s'il a permis de rompre avec le mythe de l'événement – la prise de la Bastille ou l'exécution de Louis XVI comme frontière entre l'avant et l'après-révolution [Vovelle 1992, p. 333 ; voir pp. 275-350] ²⁸

Sixièmement : la mentalité est une construction tributaire de notre regard et de la longue distance entre les indigènes et nous. Voilà une

²⁷ Pour Simmel, héritier déclaré du kantisme, une forme est un modèle permettant d'organiser le réel. La tâche de la sociologie, par quoi elle se distingue de l'histoire, est de dresser l'inventaire de ces formes [Simmel 1988].

²⁸ La question, pour une histoire qui ne se contente plus d'être un répertoire de dates, est de savoir de quoi l'événement est fondateur, de quoi il hérite et en quoi il est instant privilégié. En d'autres termes, l'événement n'a pas de sens en lui-même mais seulement en rapport à des tendances de plus longue durée.

évidence. La vraie question est de savoir si nous pouvons faire autrement. Toute théorie n'est-elle pas une construction de l'observateur, même si elle n'est pas que cela ? On peut comprendre que cela soit gênant pour une histoire ou une anthropologie comprises comme la mise au jour d'un donné intangible. Mais une telle exigence d'objectivisme est illusoire. Dans les sciences humaines au moins, le donné est compris dans la mesure où il est questionné ; et les questions sont celles du chercheur, elles appartiennent à son époque. On peut s'en désoler. Pour notre part, à la suite de James Clifford ou Paul Veyne (pour qui l'histoire est un *roman vrai*), nous préférons nous en réjouir et voir dans l'anthropologie ou l'histoire un dialogue plus qu'une science [Clifford 1983 ; Veyne 1971].

Les solutions de Lloyd, quant à elles, ne sont pas exemptes de reproches. Nous l'avons dit, l'helléniste anglais rejette la psychologie et veut expliquer les faits par le seul recours à la sociologie. Si l'on se base sur ses analyses de la naissance de la science grecque, cela revient à ramener les données au politique, à la technique et à l'économique. Mais ce faisant, Lloyd limite singulièrement – à moins qu'il ne refuse ? – l'autonomie de la pensée par rapport aux dimensions socio-économique et technique. Pourquoi un tel refus qui fait songer au « marxisme vulgaire » vilipendé par l'historien marxiste Michel Vovelle [Vovelle 1992, p. 15] ? Ne peut-on imaginer que des attitudes mentales ou des conceptions se retrouvent dans des sociétés par ailleurs fort éloignées, aux économies différentes et aux organisations sociales diverses ? Est-il impensable de postuler une certaine autonomie de la pensée, du mental ? Dès lors, est-il absurde d'essayer d'étudier ce mental pour lui-même, sachant que l'analyse ne sera complète qu'une fois reliée aux structures sociales et économiques ?

D'autre part, il est indispensable d'utiliser les catégories linguistiques des indigènes pour éviter de parasiter l'analyse avec les concepts de l'observateur. C'est précisément ce que faisait Lévy-Bruhl, recommandant aux ethnographes de maîtriser les langues (et donc les catégories linguistiques) des populations qu'ils étudient, et soucieux de ne pas mal entendre les concepts indigènes (pour s'en convaincre, il n'est que de lire les pages des *Fonctions* sur le langage ou de voir la manière dont Lévy-Bruhl s'appuie sur le vocabulaire pour traiter de l'« âme » dans les sociétés a-modernes). Il est d'ailleurs piquant de

constater que l'exemple donné par Lloyd de l'opposition entre littéral et métaphorique comme invention grecque conforte les thèses de Lévy-Bruhl, contrairement à ce que croit le savant anglais. Nous verrons en effet que le rejet du couple littéral/métaphorique est un des traits de la mentalité primitive (cf. le chapitre 5. *Symbole et métaphore*). Lloyd, soutenant à raison que l'on ne peut penser les cultures a-modernes à l'aune de ce binôme, rejoint la position de Lévy-Bruhl, sans le savoir ni le vouloir.²⁹ Notons aussi que l'helléniste distingue *nos* catégories et *les leurs*, puisqu'il invite à ne pas poser aux a-modernes des questions qui sont les nôtres, dans un vocabulaire qui nous appartient. À nouveau, il rejoint les positions de Lévy-Bruhl.

Ensuite, on est en droit de se demander si la Grèce antique est un bon exemple pour critiquer l'étude des mentalités. La société grecque antique est plus que d'autres une société de transition : invention de la démocratie, développement de la rationalité, critique du mythe, distinction explicite du littéral et du métaphorique, invention de la philosophie, invention des sciences comme disciplines théoriques... Autant de bouleversements, d'ailleurs soulignés par Lloyd lui-même, qui donnent un caractère exceptionnel à la civilisation grecque, la mettant de ce fait à part des autres cultures, surtout de notre point de vue d'Occidentaux héritiers de cette tradition. Ce qui fait que cette période charnière n'est pas la plus adaptée à la description par l'opposition mentalité primitive/mentalité rationnelle.

Enfin, Lloyd parle de modes de pensée, de style de raisonnement, de styles d'enquête et de styles de communication dépendant des contextes. Paul Ricœur remarque avec justesse que cette démarche ressemble fort à une histoire des mentalités qui ne dit pas son nom [Ricœur 2000, p. 252, déjà cité]. Lloyd lui aussi serait prêt à reconnaître la parenté de son approche avec l'étude des mentalités, sauf que celle-là lui paraît confuse, tandis que la sienne lui semble claire [Lloyd 1996, pp. 214-215]. Ricœur partage d'ailleurs cette opinion, plaidant pour remplacer l'histoire des mentalités par celle des représentations. On peut toutefois objecter à cela que les représentations peuvent rester

²⁹ On pourrait en dire autant des autres couples retenus par Lloyd : mythe/logos, magie/science, nature/culture.

disparates.³⁰ C'est à notre avis la grande force du concept de mentalité : l'insistance sur la cohérence (l'articulation) des idées. Une mentalité forme une vision unifiée du monde.³¹ C'est parce que les représentations sont ordonnées en un système qu'elles permettent de comprendre comment les individus se sont comportés dans l'histoire. Par exemple, pour comprendre les motivations d'un chevalier à partir en croisade et le sens qu'il donne à sa geste, on ne peut se contenter d'empiler pêle-mêle les conceptions qu'il se fait des musulmans, de Dieu, de la noblesse, de la guerre... Il faut encore saisir comment ces représentations s'articulent les unes aux autres : car bien sûr, la vision

³⁰ Le même reproche peut être adressé au concept de stéréotype, fréquemment utilisé en psychologie sociale pour synthétiser la perception de l'autre par un groupe donné. Ahmed Channouf définit comme suit le stéréotype : *schème perceptif rigide appliqué à des groupes sociaux pour généraliser des caractéristiques, négatives en grande partie, à l'ensemble des membres sans tenir compte des différences interindividuelles*. [Channouf 2004, p. 186] Dans *Connaître et juger autrui*, Yzerbyt et Schadron offrent une définition plus positive : *un ensemble de croyances concernant les attributs personnels partagés par un groupe de gens*. [Yzerbyt et Schadron 1996, p. 103] Il ressort de cette définition (et du livre d'où elle est extraite) que le stéréotype a deux fonctions : (1) catégoriser l'environnement pour le simplifier ou au contraire pour pallier le manque d'informations, permettant ainsi l'action ; (2) situer l'individu par rapport à son groupe et aux autres groupes. Le stéréotype, concluent les auteurs, est une carte du monde : il renseigne sur le réel et permet de s'y orienter mais il le déforme aussi (la preuve en est qu'une meilleure connaissance des individus d'autres groupes sociaux amènent à revoir les stéréotypes). Mentionnons un dernier aspect du stéréotype : la tendance à essentialiser la catégorisation, autrement dit à faire passer le jugement pour la réalité.

La notion de mentalité apparaît plus large que celle de stéréotype. Loin de se ramener au jugement sur les autres, elle est un mode de vie qui forme jusqu'au corps et à la perception. Elle n'est pas non plus un écran plus ou moins nécessaire entre le sujet et le monde (comme une carte dont un voyageur expérimenté pourrait se passer), elle est le monde dans lequel vit le sujet. Par conséquent, si la mentalité englobe les stéréotypes, elle ne s'y réduit pas. Sans doute est-elle une notion trop vague pour être maniée avec pertinence dans les expériences de cognition sociale. Mais elle nous paraît profitable dans le cadre d'une sociologie psychologique (c'est-à-dire d'une psychologie sociale envisagée du point de vue des sociologues) où l'étude de la société devance celle de l'individu.

³¹ C'est ce qui manque à la conception de la mentalité comme champ de forces antagonistes, défendue par Simms. [Simms 1999]

du musulman dépend de la conception de la religion chrétienne, qui colore l'idée de la guerre, laquelle est reliée à celles de la famille, de la noblesse et de la terre... Mais faire cela, qu'est-ce d'autre que reconstruire la mentalité du croisé à une époque donnée ? On peut aussi songer au magnifique travail de sociologie historique de Max Weber sur le rapport entre protestantisme et capitalisme [Weber 1964] où l'auteur montre comment la conception du salut conditionne le travail marchand et favorise la capitalisation, et comment en retour elle est confortée par l'enrichissement des fidèles.

François Dosse souligne lui aussi l'aspect de cohérence d'ensemble apporté par la notion de mentalité : *Les mentalités ne sont pas conçues comme un objet supplémentaire qui permettrait au territoire de l'historien d'éclater en morceaux disparates ; elles rendent l'exigence de restitution d'un ensemble, d'une cohérence à la fois plus difficile et plus exaltante.* [Delacroix, Dosse et Garcia 2007, pp. 418-419] C'est encore la position d'André Burguière qui, dans *L'Ecole des Annales*, consacre quelques pages au livre de Lloyd. Il commence par faire remarquer que Bloch et Febvre auraient sans doute acquiescé aux descriptions de Lloyd sur la naissance de la raison mais qu'ils n'y auraient pas vu une réfutation de la notion de mentalité. Dans un deuxième temps, l'auteur défend le concept de mentalité contre celui de représentation : la mentalité est plus globale, inclusive, et souligne mieux l'autonomie du mental que la représentation. En outre, elle ne fait pas l'impasse sur la sensibilité et l'émotion : *Sans réduire les catégories intellectuelles à des états psychologiques changeants, la notion de mentalité me semble au contraire mieux prendre en compte, par son imprécision et son caractère englobant, la complexité de l'univers mental dans ses rapports avec le monde social et dans sa capacité à produire le changement. Elle permet surtout de ne pas séparer artificiellement, dans l'analyse historique de la vie mentale, sa dimension affective ou inconsciente de son activité réflexive. La notion de représentation propose en revanche une conception trop intellectualiste de la vie mentale qui la réduit à son activité cognitive et à ses énoncés les plus explicites.* [Burguière 2006, p. 276] Ce disant, Burguière est dans le droit fil de Marc Bloch, qui fait des mentalités des structures cognitive et émotionnelle, à la fois systèmes de représentations et réceptacle d'images inconscientes, maîtresses du jeu

social et non servantes du socio-économique [Burguière 2006, pp. 43-45].

Un concept renouvelé de mentalité

Caractéristiques du concept de mentalité

[Retour à la table des matières](#)

À la suite de cette discussion, il apparaît intéressant de garder le concept de mentalité, à condition de le clarifier. Ce que nous tentons de faire à présent, en gardant à l'esprit l'idée de « mentalité primitive ». En effet, le concept de mentalité nous permettra, dans la suite de la thèse, de reconstruire les mentalités primitive et rationnelle selon Lévy-Bruhl. Il est clair que le concept de mentalité ici présenté est notre reconstruction, à partir de la sociologie de Bouthoul et de l'histoire des mentalités de Duby, Mandrou et Vovelle, en fonction des critiques de Lloyd et Ricœur. Six traits le définissent.

Premièrement, l'étude des mentalités, qu'elle soit historique ou sociologique – ou les deux – doit être une psychologie sociale ou, ce qui revient au même, une psychologie collective.³² Si on suit la critique de Lévy-Bruhl faite aux dualismes âme/corps et individu/groupe, comme étant les fruits de la rationalisation occidentale du monde, on peut alors admettre la pertinence d'une discipline qui semble hybride de prime abord. En effet, c'est seulement dans le cadre d'une opposition entre intérieur (psyché, individu) et extérieur (corps visible, groupe) que psychologie et sociologie s'opposent. On peut à l'inverse étudier les comportements et les institutions (langage, codes gestuels, bâtiments...) comme des manifestations sociales, individuelles et collectives à la fois.

Deuxièmement, l'étude des mentalités suppose l'autonomie du « mental » par rapport au socio-économique et au technique. Mental

³² Il est intéressant de faire remarquer que Jean Cazeneuve souligne que l'étude de la mentalité primitive concerne la psychologie collective [Cazeneuve 1976, p. 108]. Rappelons aussi l'insistance de Lévy-Bruhl à dégager une psychologie sociale chez Auguste Comte (cf. le chapitre 1. *Lévy-Bruhl avant Lévy-Bruhl*).

signifiant ici non pas ce qui est intérieur à l'individu mais la sphère des idées, représentations, mythes, croyances, rêves... C'est-à-dire l'outillage mental de Febvre, dans l'acception large que lui donnait Mandrou (représentations, modèles éducatifs, modes d'agir, langage, canaux d'information, mythes, croyances, manières de parler et de compter, états du corps). D'autre part, autonomie ne veut pas dire indépendance. Il est évident qu'un lien existe entre les croyances des individus et leur condition sociale. Mais ce lien est à double direction et plus ou moins lâche.

Troisièmement, l'étude des mentalités est descriptive. Elle a un caractère exploratoire ou, comme le dit Ricoeur, heuristique. A ce titre, elle précède et appelle une explication par les causes politiques, sociales, économiques, techniques... Elle permet de regrouper en un ensemble cohérent des données qui peuvent sembler déroutantes par leur diversité. Elle invite ce faisant à ne pas se précipiter sur les explications au risque de méconnaître l'originalité des faits étudiés. C'est bien la démarche de Lévy-Bruhl lorsqu'il veut se laisser pénétrer par les faits jusqu'à les « habiter », plutôt que de les estomper par des explications universalisantes. Il y a là un tour phénoménologique qui, pour n'être pas le dernier mot de la recherche, doit tout de même en être le premier.

Quatrièmement, l'étude des mentalités est une construction. Certes, il s'agit d'être fidèle aux faits, sans ignorer ceux qui embarrassent. On sait bien, pourtant, que les faits ne prennent sens que pour un regard. Dès lors, même la description est en réalité une construction. Elle est seulement une construction plus attentive à respecter le niveau des données – le mental – que des constructions plus directement explicatives. La mentalité est un raccourci descriptif ³³ utilisé par un observateur pour comprendre un acteur social, un groupe ou une société donnés. Si on défendait une vision essentialiste de la mentalité, les critiques de Lloyd seraient fondées et nous les partagerions ; c'est pourquoi Bouthoul nous semble contestable. Mais rien n'oblige à

³³ Si l'on osait une analogie (il ne faut voir là guère plus qu'une image), nous dirions que la mentalité ressemble aux mots-valises décrits par Freud dans son *Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* [Freud 1988]. Le mot-valise offre un raccourci saisissant d'une réalité. D'une façon analogue, nous semble-t-il, la mentalité est une redescription condensée et restructurée d'un donné, qui en précise ou en élargit la compréhension.

défendre ce point de vue. Au contraire, tout incline à adopter une conception que nous qualifierions de constructiviste ou d'instrumentale, où l'explication-description ne vaut que pour les observateurs. La mentalité décrit un groupe ou un individu vus par un observateur plus ou moins éloigné. C'est un outil descriptif, qui n'est pas sans évoquer les types idéaux de Max Weber ou les formes de Georg Simmel. La mentalité est à nos yeux un type idéal (comme dans le cas du protestant capitaliste) ou une forme (l'étranger ou la coquette) ou un ensemble ordonné de types idéaux ou de formes : s'il s'agit d'étudier les pays du Nord à la Renaissance, il est évident qu'il faut faire jouer plusieurs types idéaux, combiner les attitudes des bourgeois et celle des nobles, sans oublier celles des paysans, des protestants et des catholiques... Le projet de compréhension doit déterminer le niveau d'observation, plus ou moins détaillé ou englobant. À nouveau, il ne faut pas jouer la carte de la micro-histoire contre la macro-histoire mais articuler les deux selon l'objectif visé.

Assigner au concept de mentalité le rôle de description macro-sociétale, ce serait le rapprocher de la notion foucauldienne d'épistémè. Bien que Foucault l'eût sans doute refusé, ce rapprochement (inspiré par Ricœur [Ricœur 2000, pp. 253-261]) est moins étrange qu'il n'y paraît à première vue. Burguière relie d'ailleurs l'étude des discontinuités épistémiques de Foucault à la démarche de Febvre, Bloch et Lévy-Bruhl : *Lorsque Michel Foucault expose comme principe de sa démarche l'idée d'une discontinuité épistémique des manières de penser à travers l'Histoire, il le fait avec le sentiment d'ébranler les colonnes du temple. Il parle d'« affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale », de briser l'attachement à « la grande destinée historico-transcendantale de l'Occident ». Mais pour les historiens des mentalités, l'idée n'est pas choquante. Pas plus qu'elle ne l'était dans les années 1930 pour Marc Bloch et Lucien Febvre quand ils approuvaient Lévy-Bruhl et Janet aux Semaines internationales du centre de synthèse, se disant prêts à admettre que les structures logiques de l'esprit humain ont pu changer au cours de l'histoire. L'hypothèse, comme nous l'avons vu, était combattue en revanche par Henri Berr et même par Marcel Mauss qui tenaient à préserver la transcendance de la raison. Les fondateurs des Annales estiment que, si l'univers mental fait partie de l'univers social, il est voué à changer avec lui.* [Burguière 2006, pp. 240-241] Il nous semble

néanmoins que le concept de mentalité, tel que nous le défendons, a davantage d'affinités avec les paradigmes de Kuhn, dans la mesure où un paradigme est la « vision du monde » d'une communauté sur une partie du réel ; cette communauté pouvant être plus ou moins large et se fractionner, créant ainsi de nouveaux paradigmes [Kuhn 1983].

D'où *notre cinquième point* : la mentalité apporte une vision cohérente et structurée du monde. Elle permet à l'observateur de donner sens à l'action d'un individu. Par exemple, la noblesse française du temps de Louis XVI partage un certain nombre de présupposés sur la destinée, le rapport à la terre, les paysans, le roi, Dieu... Ces présupposés forment un cadre dans lequel l'historien peut inscrire une grande part des actions des nobles de cette époque.

Sixièmement, le fait que plusieurs individus d'une même société relèvent de mentalités différentes, ou même qu'un seul individu soit partagé entre plusieurs mentalités n'est pas un problème, puisque la mentalité est un raccourci descriptif et pas une chape contraignante réglant en totalité le comportement des acteurs sociaux. Une mentalité ne prend tout son sens qu'étudiée en interaction avec les individus, qu'elle permet d'identifier et de regrouper en une même catégorie. Elle invite aussi à trouver les raisons pour lesquelles un individu ne se comporte pas comme on s'y attendrait. Il s'agit d'expliquer, par exemple, pourquoi certains nobles ont choisi le camp des révolutionnaires alors que la mentalité de la noblesse les poussait à soutenir le roi. Pour l'historien, la mentalité joue comme une norme par rapport à laquelle certains comportements paraissent extraordinaires.

Définition de la mentalité.

Concept dépendant de la psychologie sociale (psychologie collective).

Cadre pour la pensée autonome par rapport au socio-économique = outillage mental (Febvre) =± contextes d'action (Lloyd).

Raccourci descriptif (appelant explication ultérieure) et généralisant (± selon la distance adoptée).

Construction de l'observateur à valeur heuristique (cf. les types idéaux de Weber ou les formes de Simmel).

Vision cohérente et structurée du monde.

Doit être étudiée dans ses interactions avec les individus.

Un regard éloigné : la mentalité primitive

[Retour à la table des matières](#)

Lloyd reproche à Lévy-Bruhl de s'être *attaché à une opposition par trop générale entre primitifs et civilisés. Il ne s'est jamais aperçu que l'uniformité de la pensée primitive était un mirage, le produit de la distance à laquelle on l'examine, et que l'on ne pouvait plus soutenir cette thèse dès lors qu'on étudiait une société donnée en détail et en profondeur.* [Lloyd 1996, p. 217] Nous pensons au contraire que Lévy-Bruhl était conscient du caractère général de sa théorie et du regard éloigné (pour reprendre le titre d'un ouvrage de Lévi-Strauss) qu'il portait sur les sociétés a-modernes. Mais quel était son projet ? Pas d'écrire une monographie ethnographique sur l'une ou l'autre société mais rien moins que jeter les bases d'une classification de toutes les sociétés selon les manières de penser. Entreprise assurément trop ambitieuse. Aussi Lévy-Bruhl voulait-il se contenter de l'esquisse la plus sommaire, à savoir esquisser les deux manières extrêmes, et opposées, de penser : rationnelle d'une part, « mystique » d'autre

part.³⁴ Comme notre auteur supposait connue notre façon de penser, il s'est attaché presque exclusivement à la pensée inverse : la mentalité primitive.

Ce projet nous paraît justifier la très longue distance adoptée pour l'analyse. Est-il vain ? Sans doute, si on prétend l'utiliser pour des recherches ethnographiques. Il a rendu des services à plus d'une génération d'anthropologues (le plus célèbre est sans conteste Maurice Leenhardt³⁵ mais on peut aussi songer à Jean Cazeneuve) et d'administrateurs coloniaux³⁶ mais peut-être a-t-il donné tout ce qu'il pouvait de ce point de vue. Par contre, il nous semble encore pertinent pour une anthropologie philosophique réfléchissant la condition humaine et les situations moderne et post-moderne. Notre thèse consiste donc à retourner la théorie de Lévy-Bruhl contre elle-même, si l'on peut dire, à se focaliser sur les ombres plutôt que sur la lumière, c'est-à-dire à étudier ce que Lévy-Bruhl pense de la mentalité rationnelle à partir de ce qu'il écrit de la mentalité primitive. Pour cela, il nous faut commencer par préciser ce que nous entendons par ces deux mentalités.

³⁴ Georges Gurvitch avait déjà établi ce constat : il y a plus de deux mentalités collectives, plus de deux logiques et plus de deux expériences immédiates ou construites. Il y en a autant que de types de sociétés, que de structures sociales globales et souvent même partielles. [Gurvitch 1957, p. 501] Gurvitch ajoute cependant que Lévy-Bruhl se préparait à cette conclusion mais sans l'avoir tirée. Nous pensons au contraire qu'elle affleure dès le chapitre conclusif des Fonctions mentales, où Lévy-Bruhl expose l'histoire de la naissance de la rationalité. Du reste, la genèse même de son projet d'anthropologie pousse à cette conclusion : Lévy-Bruhl postulait l'existence d'au moins trois mentalités différentes : chinoise, a-moderne et occidentale moderne. Cette opinion est défendue par Gustav Jahoda [Jahoda 2000].

³⁵ Yoram Mouchenik souligne la très grande proximité entre Leenhardt et Lévy-Bruhl, dans un article où il fait de notre auteur l'initiateur de l'ethnopsychologie [Mouchenik 2006, p. 660].

³⁶ Geroges Bourgin note à ce propos que l'enseignement de Lévy-Bruhl a eu sur les administrateurs coloniaux dignes de ce nom une efficacité certaine et heureuse. [Bourgin 1957, p. 417]

Mentalité primitive et mentalité rationnelle

[Retour à la table des matières](#)

Lévy-Bruhl semble hésiter entre deux conceptions contradictoires des rapports entre primitif et logique. *Selon la première conception*, défendue entre autres par Cazeneuve, les deux mentalités sont présentes en tout être humain, comme deux pôles antagonistes.³⁷ Cela permet de sauver l'idée d'unité de l'humanité, puisque la pensée est partout semblable. On comprend alors aisément pourquoi la plupart de comportements des humains a-modernes nous paraissent aussi logiques que les nôtres. On explique de la même manière nos comportements irrationnels tels le goût de l'astrologie, les superstitions, les paniques collectives ou la religion. Des anthropologues ont lu Lévy-Bruhl ainsi, en y voyant l'un des pionniers de la pensée symbolique à l'œuvre en tout humain.³⁸ Cependant, cette interprétation est insuffisante, car on y perd le caractère original de la thèse de Lévy-Bruhl, à savoir le lien entre société (ou culture) et pensée.

³⁷ C'est pourquoi Cazeneuve peut écrire : *Bien que, comme le reconnaissait Lévy-Bruhl, aucune forme de mentalité ne soit l'apanage absolument exclusif d'une société ou d'un type de société, les populations dites archaïques sont à tel point influencées par la manière de penser constituant la mentalité archaïque qu'elles en révèlent les traits principaux d'une manière souvent assez claire.* [Cazeneuve 1961, p. 112, souligné par nous] Opinion partagée par Keck : *La différence entre « mentalité primitive » et « mentalité civilisée » ne sépare pas deux modes de penser géographiquement et historiquement séparés, selon une philosophie de l'histoire évolutionniste dont il [Lévy-Bruhl] a toujours critiqué les présupposés, mais deux principes logiques qui dirigent la pensée humaine dans toute société et en tout individu. Les sociétés dites primitives ne sont donc qu'un détour pour mettre en lumière une forme de pensée universelle recouverte par un autre principe logique.* [Keck 2008, p. 7] Karsenti pense de même que Lévy-Bruhl a découvert une « structure fondamentale de l'esprit » [...] en tant qu'elle affleure dans la pensée primitive et reste voilée ou enfouie dans notre pensée. [Karsenti 1998, p. XIV ; voir aussi p. VII] Nous verrons que Sartre et le poète Fondane défendent la même interprétation.

³⁸ C'est la lecture qu'en fait Jean-Paul Colleyn, par exemple : Avec le recul, on peut toutefois le [Lévy-Bruhl] créditer d'avoir voulu démonter, grâce à sa formation de philosophe, les mécanismes de la pensée symbolique. [Colleyn 1988, p. 61].

La seconde conception soutient l'existence de deux grands types de mentalités : un premier type, dit primitif, correspond à certaines sociétés ; un second type, rationnel, correspond aux sociétés occidentales. On salue de ce fait le caractère social – donc culturellement construit – de la pensée. Mais on risque de sombrer dans l'évolutionnisme ou le racisme, si l'on considère qu'un type est plus évolué que l'autre. D'autre part, on ne comprend plus pourquoi les humains des sociétés dites primitives paraissent très souvent logiques. Symétriquement, on ne saisit pas comment nous pouvons être irrationnels. On est alors amené à parler de « survivances » (le terme est de Tylor) d'une société antérieure dans la société actuelle. Et on est tenté de distinguer à l'intérieur de la société occidentale des gens évolués (les citadins) et d'autres plus « primitifs » (les ruraux).³⁹

Il nous paraît que la meilleure lecture de Lévy-Bruhl associe ces deux conceptions. Il faut tenir en même temps deux pôles et deux mentalités :

Tout être humain a en lui des ressources émotionnelles et une certaine tendance à la fusion ou, dans les termes de Lévy-Bruhl, à la participation (pôle affectif). Il possède aussi des ressources logiques et une disposition à se distinguer de son environnement (pôle logique).

Chaque société mélange ces deux pôles pour former une mentalité. Aux extrêmes, on trouve deux mentalités : la mentalité primitive, privilégiant (sans exclusive) le pôle affectif ; la mentalité rationnelle, privilégiant (sans exclusive) le pôle logique.

³⁹ Dans « L'aune de la vérité », Jeanne Favret-Saada montre que pour la psychiatrie du début du XX^e siècle, la croyance en la sorcellerie est le fait d'arriérés obéissant à la mentalité prélogique [Favret-Saada 1977, pp. 400-418].

<i>Niveau biologique</i>	
Pôle affectif, synthétique (participation)	Pôle logique, analytique (contradiction, distinction ou « coupure ») ⁴⁰
<i>Niveau sociologique (culturel)</i>	
Extrême 1 = Mentalité primitive (privilégiant le pôle affectif)	Extrême 2 = Mentalité rationnelle (privilégiant le pôle logique)
<i>Tableau de la distinction des pôles et des mentalités</i>	

Pour le dire autrement, les pôles dépendraient de la biologie, tandis que les mentalités relèveraient des sociétés. Chaque mentalité colorerait la totalité de la pensée d'une société. La mentalité primitive serait la propre des sociétés a-modernes, et il faudrait en tenir compte même lorsqu'il nous semble avoir affaire à des comportements rationnels. Par exemple, les Eskimos relèvent de la mentalité primitive non parce qu'ils n'auraient pas de comportements rationnels – il est évident que lorsqu'ils partent pêcher, ils se munissent de harpons, vérifient leurs embarcations... – mais parce que ces comportements sont liés à d'autres qui nous paraissent irrationnels ou illusoire, comme de chanter des incantations. Puisque pour eux, le monde est naturel et surnaturel à la fois (cf. le chapitre 6. *Expérience*), vérification des canoës et formules magiques sont des activités en même temps affectives et logiques.

À l'inverse, la mentalité rationnelle imprégnerait l'ensemble de notre société. Même, par exemple, la magie. Lloyd est revenu sur le sujet à plusieurs reprises, y voyant une critique décisive contre l'idée de mentalité. Il souligne, à la suite de Tanya Luhrmann que la magie est répandue dans notre société, y compris dans les milieux universitaires et scientifiques. Et il en conclut qu'elle n'est pas une étape de l'évolution des sociétés mais est présente dans toute

⁴⁰ Nous devons la distinction entre synthétique et analytique à Carlo Prandi [Prandi 2006, p. 82]. Roger Bastide nomme cette tendance à la distinction « principe de coupure », désignant par-là un principe de classement des êtres et des choses qui ouvre le chemin à la pensée logique [Bastide 2000, p. 301].

l'humanité [Lloyd 1996, pp. 70-71]. Cette conclusion néglige un fait important, sur lequel Lloyd s'attarde pourtant : la magie dans notre société n'est pas celle des sociétés a-modernes. Certes, écrit-il, « notre » magie présente des différences avec la magie pratiquée dans certaines sociétés traditionnelles, notamment parce qu'elle est souvent le résultat d'une renaissance délibérée et qu'elle doit se mesurer à la science institutionnelle. [Lloyd 1996, p. 70 ; souligné par nous] Quarante pages plus loin, Lloyd est plus explicite : *Mais aujourd'hui, où la science ne lutte pas pour naître mais où elle constitue le modèle dominant de rationalité dans notre culture, c'est plutôt l'inverse qui se produit. Dans notre société, c'est de [sic] la magie qui se définit parfois en opposition avec la science et la religion : d'ailleurs, certains magiciens affirment que leur science est la vraie science [...] Pour la magie, se comparer directement avec la science et prétendre la dépasser, c'est en tout cas reconnaître implicitement, tout en le contestant, le rôle dominant de la science comme modèle de rationalité dans notre culture [...]* [Lloyd 1996, pp. 110-111 ; souligné par nous] Cette conclusion est très juste. On la retrouve chez les guérisseurs étudiés par Dominique Camus⁴¹ ou chez Papus (célèbre occultiste de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle), définissant la magie comme *l'étude et la pratique du maniement des forces secrètes de la Nature. C'est une science pure ou dangereuse comme toutes les sciences [...]* [Papus 1987, p. V] ou encore chez le plus récent P.-V. Piobb, qui voit dans la magie la véritable science.⁴² On pourrait multiplier les citations. Toutes montrent que la science est le modèle dominant dans notre culture, à partir de quoi se pense la magie, comme le souligne Lloyd. Mais c'est précisément que ce Lévy-Bruhl entend par mentalité

⁴¹ Dans *Voyage au pays du magique*, Dominique Camus rapporte les propos de radiesthésistes parlant d'ondes, de champs vibratoires et de potentialité électrique [Camus 1995, pp. 23-25, pp. 32-33] et affirmant que leurs recherches sont *prouvées scientifiquement*. [Camus 1995, p. 34]

⁴² Piobb situe la magie au-delà des sciences naturelles et de la religion, qui sont limitées. Ainsi, note-t-il, quiconque fait et réussit une expérience, en dehors des lois scientifiques reconnues, se voit impitoyablement traité d'échappé de cabanon par la science et de suppôt d'enfer par la religion. Et chaque parti a un mot tout prêt pour désigner ce dément et ce damné ; il dit : c'est un magicien. De sorte que le magicien est simplement un chercheur qui tente de faire rentrer le surnaturel dans le naturel et que la magie n'est, après tout, selon l'expression de Karl du Prel, « que la science naturelle inconnue ». [Piobb 1984, p. 12]

rationnelle. Non pas une pensée qui serait logique de bout en bout mais une pensée dominée par les critères de la rationalité scientifique. Nous vivons dans une société rationalisante, ce qui implique que notre magie doit se penser elle aussi comme une science.⁴³ En cela, notre magie n'est pas celle des Eskimos ou des autres sociétés a-modernes.⁴⁴

Récapitulatif

[Retour à la table des matières](#)

Contre les critiques de Lloyd, et avec l'aide de l'histoire des mentalités, nous avons montré que le concept de mentalité est encore pertinent aujourd'hui, à condition d'y voir un outil descriptif et heuristique, et de ne pas hypostasier les mentalités. Ce travail épistémologique était indispensable pour pouvoir parler de mentalité primitive et de mentalité rationnelle.

Nous avons aussi montré la nécessité de distinguer deux niveaux – biologique et sociologique – pour comprendre ce que Lévy-Bruhl entend par mentalité primitive. Désormais, lorsque nous parlerons de

⁴³ Ce qui ne veut pas dire qu'elle est une science, bien sûr.

⁴⁴ On pourrait dresser un constat analogue avec la religion. Lloyd croit remarquer combien le cas du miracle dans nos sociétés embarrasse Lévy-Bruhl : dans les *Carnets*, ce dernier mentionne que les Occidentaux ne souffrent pas d'exception aux lois de la nature, hormis le cas du miracle. Lloyd commente en note : *Mais quelle que soit sa position, il [Lévy-Bruhl] a nettement reconnu qu'en France certains de ses contemporains croyaient aux miracles.* [Lloyd 1996, p. 213 note 7] Certes, mais cette croyance est contestée dans les sociétés modernes et post-modernes : ceux qui croient aux miracles sont tenus de se justifier. Ainsi, pour qu'une guérison à Lourdes soit dite miraculeuse, il faut que la personne guérie soit examinée par une commission d'experts scientifiques. On sait aussi à quelles analyses le Saint-Suaire de Turin fut soumis. Par conséquent, le fait important pour parler d'une mentalité rationnelle n'est pas la croyance aux miracles mais que cette croyance soit minoritaire et tenue de se justifier par rapport aux connaissances scientifiques. Cela, ce n'était pas le cas dans les sociétés a-modernes et pré-modernes. De même, le recours à la Trinité de Dieu ou à l'eucharistie comme exemples de croyances « primitives » contemporaines ne nous paraît pas probant. Oui, la Trinité viole le principe de non-contradiction qui veut que l'on ne puisse être un et trois en même temps, et l'eucharistie est présentée comme un morceau de pain et le corps d'un Dieu-homme. Mais les sociologues des religions constatent que ces principes sont discutés ou reformulés par les croyants [Piette 1999 ; Piette 2003].

logique, nous désignerons le pôle logique du niveau biologique ; et quand nous parlerons de rationalité, ce sera en référence à la mentalité rationnelle du niveau sociologique.

Quatre dimensions caractérisent la mentalité primitive : l'émotion, l'expérience, le rapport sujet/objet, le rapport individu/groupe. Ces quatre traits permettent de définir la mentalité primitive, et par contrecoup de déterminer ce qu'est la mentalité rationnelle. Nous les détaillons dans les cinq chapitres suivants. En effet, le chapitre sur l'émotion est suivi d'une discussion du symbole selon Lévy-Bruhl : car si l'émotion caractérise la mentalité primitive, par opposition à la mentalité rationnelle, le symbole est ce qui permet d'assurer la transition entre les deux mentalités.

Dans un dernier chapitre, nous nous focalisons sur la mentalité rationnelle. Contestant la vision classique de la raison comme téléologie (progrès nécessaire et prédéterminé), nous présentons une vision relativiste de la raison comme développement contingent, qui nous semble être la position de Lévy-Bruhl.

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Seuil, 1977.

Roger Bastide, « Psychologie et ethnologie », in Jean Poirier (s.d.), *Ethnologie générale*, NRF-Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade), 1968², p. 1625-1654.

Roger Bastide, *Le Candomblé de Bahia. (Rite Nagô)*, Plon (Terre humaine – pocket, n° 11284), 2000 (1^{ère} édition en 1958).

Michel Blay (s.d.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Larousse-CNRS éditions, 2005 (1^{ère} édition en 2003).

Charles Blondel, *La Mentalité primitive*, Stock (La culture moderne nouvelle série n° 2), 1926.

Charles Blondel, *Introduction à la psychologie collective*, Armand Colin (Collection Armand Colin section de philosophie n° 102), 1928.

Georges Bourgin, « Lucien Lévy-Bruhl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, 1957, pp. 416-417.

Gaston Bouthoul, *Les Mentalités*, PUF (Que sais-je ? n° 545), 1961 (1^{ère} édition en 1952).

Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. Tome 3*, Armand Colin (Le livre de poche références n° 402), 1990 (1^{ère} édition en 1949).

André Burguière, *L'Ecole des Annales. Une histoire intellectuelle*, Odile Jacob (Histoire), 2006.

Dominique Camus, *Voyage au pays du magique. Enquête sur les voyants, guérisseurs, sorciers...*, Flammarion, 1995.

Jean Cazeneuve, *La Mentalité archaïque*, Armand Colin (Collection Armand Colin section de philosophie n°354), 1961.

Jean Cazeneuve, *Dix grandes notions de la sociologie*, Seuil (Points n° 75), 1976.

Ahmed Channouf, *Les Influences inconscientes. De l'effet de l'émotion et des croyances sur le jugement*, Armand Colin (Regards psychosociaux), 2004.

James Clifford, « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie*, 1983, n° 2, pp. 87-118.

Jean-Paul Colleyn, *Eléments d'anthropologie sociale et culturelle*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988 (5^e édition revue et augmentée).

Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, *Les courants historiques en France : XIX^e-XX^e siècle*, Gallimard (Folio. Histoire n° 158), 2007 (2^e édition revue et augmentée).

Georges Duby, « Histoire des mentalités », in Charles Samaran (s.d.), *L'Histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, NRF-Bibliothèque de la Pléiade, 1961, pp. 937-966.

Jean Duvignaud, « Lévy-Bruhl », *Le Langage perdu. Essai sur la différence anthropologique*, 1973, PUF (Sociologie d'aujourd'hui), pp. 93-127.

Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1964 (1^{ère} édition en 1948).

Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Galimard (Folio essais n° 3), 1977.

Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, 1953.

Jean-Marc Ferry, *Les Grammaires de l'intelligence*, Cerf (Passages), 2004.

Paul Foulquié et Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 1969 (1^{ère} édition en 1962).

Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Gallimard (NRF-Connnaissance de l'inconscient), 1988 (1^{ère} édition allemande en 1905).

Georges Friedmann, « Aussi grand homme que grand savant », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, 1957, pp. 452-455.

Jack Goody, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Les éditions de Minuit (Le sens commun), 1979.

Jack Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*, PUF (Ethnologies), 1994.

Pascale Gruson, « Lévy-Bruhl et la germanistique », Journée d'étude sur Lucien Lévy-Bruhl, 17 juin 2005, communication non publiée.

Georges Gurvitch, « Le problème de la sociologie de la connaissance », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°4, 1957, pp. 494-502.

Gustav Jahoda, « Piaget and Lévy-Bruhl », *History of Psychology*, volume 3, n°3, 2000, pp. 218-238.

Bruno Karsenti, « Présentation » à Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets*, PUF (Quadrige n° 220), 1998 (1^{ère} édition en 1949), pp. V-XXXVII.

Frédéric Keck, *Le Problème de la mentalité primitive. Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, thèse pour le doctorat en philosophie présentée le 18 décembre 2003, www.uiv-lille3.fr/theses/keck-frederic/html/these.html.

Frédéric Keck, « Causalité mentale et perception de l'invisible. Le concept de participation chez Lévy-Bruhl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3, juillet-septembre 2005, p. 303-322.

Frédéric Keck, *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, CNRS Editions, 2008.

Thomas S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion (Champs n° 115), 1983 (1^{ère} édition anglaise en 1962).

André Lalande (s.d.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1968 (1^{ère} édition en 1902-1923).

Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, PUF (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1951 (1^{ère} édition en 1910).

Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Retz (Les classiques des sciences humaines), 1976 (1^{ère} édition en 1922).

Geoffrey E.R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, La Découverte (Poche Sciences humaines et sociales n° 6), 1996 (1^{ère} édition anglaise en 1990).

Silvia Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva. Lineamenti di una teoria della mentalità primitiva*, introduzione di Vittorio Lanternari, Edizioni Dedalo (La scienza nuova n°86), 1989.

Robert Mandrou, « L'histoire des mentalités », *Encyclopaedia Universalis*, version électronique n° 11, 2005. Originellement paru en 1968, tome 8, pp. 436-438.

Paul Masson-Oursel, « Disciples ou élèves de L. Lévy-bruhl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 5-6, 1939, pp. 258-260.

Dominique Merllié, « Les rapports entre la *Revue de métaphysique* et la *Revue philosophique* : Xavier Léon, Théodule Ribot, Lucien Lévy-Bruhl », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1-2, 1993², p. 59-108.

Yoram Mouchenik, « Maurice Leenhardt et l'invention d'une personnalité indigène en Nouvelle-Calédonie », *Annales Médico Psychologiques*, n° 164, 2006, pp. 659–667.

Alex Mucchielli, *Les Mentalités*, PUF (Que sais-je ? n° 545), 1985.

Papus, *Traité méthodique de magie pratique*, Dangles, 1987.

Françoise Parot, « Psychology in the human sciences in France, 1920-1940 : Ignace Meyerson's Historical Psychology », *History of Psychology*, volume 3, n°2, 2000, pp. 104-121.

Albert Piette, *La Religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Métailié, 1999.

Albert Piette, *Le Fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica (Etudes sociologiques), 2003.

P.-V. Piobb, *Formulaire de haute-magie. Pratiques de l'enseignement ésotérique*, Dangles, 1984.

Carlo Prandi, *Lucien Lévy-Bruhl. Pensiero primitivo e mentalità moderna*, Edizioni Unicopli (Leggerescrivere), 2006 (1^{ère} édition en 1991).

Josette Rey-Debove et Alain Rey (s.d.), *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaires Le Robert, 1993.

Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil (Points essais n°494), 2000.

Georg Simmel, *La Tragédie de la culture et autres essais*, Rivage, 1988.

Norman Simms, « Essay Review : Demystifying Mentalities by G.E.R. Lloyd », *History of Psychiatry*, 1999, n° 10, pp. 127-139.

William Thalbitzer, « Souvenir amical », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, 1957, pp. 421-423.

Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Seuil (L'univers historique), 1971.

Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Gallimard (folio histoire n°48), 1992 (1^{ère} édition en 1982).

Max Weber, *[L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme](#)*, Plon (Presses pocket agora n° 8), 1964 (1^{ère} édition allemande en 1904-1905).

Vincent Yzerbyt et Georges Schadron, *Connaître et juger autrui. Une introduction à la cognition sociale*, Presses Universitaires de Grenoble (Vies sociales n° 11), 1996.

Fin du texte