

MYTHES ET UTOPIES^(*)

Si nous ouvrons le vocabulaire de Lalande, aux articles "Mythe" et "Utopie", nous y trouverons les définitions suivantes, qui correspondent à une conception ancienne de la connaissance : « Mythe, récit fabuleux d'origine populaire et non réfléchi dans lequel les agents impersonnels, le plus souvent les forces de la nature, sont représentés sous forme d'êtres personnifiés dont les actions et les aventures ont un sens symbolique ».

« Utopies, tableaux représentant sous la forme d'une description concrète et détaillée (et souvent même comme un roman) l'organisation idéale d'une société humaine »⁽¹⁾. Ces définitions n'atteignent, comme on le voit, que ce que la fonction fabulatrice de Bergson ajoute au mythe et à l'utopie ; elles ne saisissent pas dans leurs sources ni dans leurs mécanismes la mentalité mythique ou utopique. Ou encore, si l'on préfère le langage de Pareto, elles restent dans le domaine des "dérivations" sans rechercher les "résidus" qui peuvent leur donner naissance. Elles s'inscrivent, en somme, dans une philosophie de l'imaginaire et l'imagination y reste toujours, comme le veut le cartésianisme, "maîtresse d'erreurs et d'illusions".

Nous assistons aujourd'hui à une révision critique de ces concepts et c'est le fondateur même de la sociologie, A. Comte, qui nous y convie. Peut-être ce dernier a-t-il écrit ses pages sur les utopies sous l'influence de la poésie romantique (le poète défini comme un mage) et dans le climat sentimental du premier socialisme ; il n'en reste pas moins qu'il a saisi la valeur créatrice de l'utopie dans le domaine scientifique d'abord et en second lieu, ce qui nous intéresse, dans le domaine des institutions sociales :

« L'homme ne peut jamais construire hors de lui que ce qu'il a d'abord conçu en lui. Ce type intérieur, indispensable même aux moindres travaux mécaniques ou géométriques, est toujours supérieur à la réalité qu'il précède et prépare. Or pour tous ceux qui ne confondent pas la poésie avec la versification, il n'est pas douteux qu'une telle invention ne constitue l'idéalité esthétique, appréciée dans son office le plus élémentaire et le plus universel. Directement étendue aux phénomènes sociaux, auxquels l'art et la science sont surtout destinés, cette fonction y est souvent méconnue et à peine ébauchée, faute d'une vraie systématisation. Quand elle y sera convenablement ordonnée, elle y consistera à régulariser les utopies, en les subordonnant à l'ordre réel, tel que le passé l'indique à l'avenir. car les utopies sont, pour l'art social, ce que les types géométriques, mécaniques, etc., sont envers les arts correspondants. Reconnus indispensables dans les moindres constructions, comment les éviterait-on à l'égard des plus difficiles ? Aussi, malgré l'état empirique de l'art politique, toute grande imitation y est précédé, d'un ou deux siècles, par une utopie analogue, qu'inspire au génie esthétique de l'Humanité un instinct confus de sa situation »⁽²⁾.

Dans la même ligne, et tout en faisant de l'utopie une forme spéciale de l'idéologie, c'est-à-dire « un processus de pensée qui reçoit son impulsion non pas de la force directe de la réalité sociale, mais de concepts tels que symboles, fictions, rêves, idées qui sont, au sens le plus compréhensif du terme, non existant », Mannheim est conduit à opposer, à l'intérieur de notre société de classes, les idéologies proprement dites qui « poursuivent un but de stabilisation de la réalité sociale » et les utopies qui visent au contraire à la bouleverser⁽³⁾. Dès lors, dans un monde plastique et soumis à l'action de l'homme, ces dernières ne peuvent plus se définir par "l'irréalisable" ; cette notion d'irréalisable devient relative « du point de vue d'un ordre social déterminé, celui qui domine actuellement »⁽⁴⁾. De là, cette conclusion, qui laisse à l'utopie, chez Mannheim comme chez Comte, toute sa valeur créatrice :

« Nous considérons comme utopiques toutes les idées qui transcendent une situation (qui ne sont pas seulement la projection de nos désirs), qui ont, en quelque mesure, le pouvoir de transformer l'ordre historico-social existant »⁽⁵⁾.

De son côté, G. Sorel faisait subir à la notion de mythe une transformation analogue, en passant du sens marxiste d'idéologies dissociées du réel à celui d'« organisations d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments », qui correspondent à la lutte contre "ce qui existe". Sans doute, les mythes « ne sont pas des descriptions de choses vraies », mais ils expriment « la volonté d'un groupe qui se sépare au combat », groupe des premiers chrétiens en face de la société païenne à abattre, groupe des syndicalistes forgeant le mythe de la grève générale, contre la société capitaliste ; et par là, ils sont les instruments précieux de la subversion sociale⁽⁶⁾. Il faut attendre, cependant, ces vingt dernières années pour voir se dégager une valorisation plus convaincante de la pensée mythique. Pour M. Leenhardt, « le mythe ne se confond pas avec la parole, encore moins avec la fabulation qui le fige, il est révélation sans cesse renouvelée d'une réalité dont l'être est pénétré

(*) In *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 28, 1960, pp. 3-12 ; repris in *Le Prochain et le lointain*, L'Harmattan, 2000, pp. 247-257.

(1) Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 647 & 1157.

(2) A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Ed. du cinquantenaire, p. 302.

(3) Art. "Utopie", dans l'*Encyclopédie des sciences sociales*.

(4) Mannheim, *Idéologie and Utopia*, Londres, 1936 (p. 173 de la trad. Esp., Mexico, 1941).

(5) *Ibid.* (p. 180 de la trad. Esp.).

(6) G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, en particulier p. 32 et sq.

au point de conformer à elle son comportement », ce qui fait que, comme chez Sorel, il est bien à l'origine d'une action, quoique l'action soit ici anti-révolutionnaire ; mais surtout, il est un mode de connaissance :

« Le mythe correspond à un mode de connaissance affective, parallèle à notre mode de connaissance objective, développé par la méthode. Et ces deux modes ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. mais le mode objectif se développe par la méthode, et nous ne cessons de clarifier celle-ci ; le mode mythique promeut attitudes, vues, discipline et conscience, et exige le contrôle de la rationalité. Les deux structures sont voisines et se complètent »⁽⁷⁾.

Si l'homme était abandonné à la seule raison, il eût construit un monde analogue à celui de l'insecte, fixé dans une technique parfaite⁽⁸⁾ ; mais le mythe subsistait heureusement pour informer la raison et donner à notre vie son sens existentiel : « Hors du mythe, je veux dire sans le secours des moyens d'instruction structurelle qu'il nous offre, il n'y a que des faits dits objectifs, mais il n'y a que des significations valables dans tous les plans simultanés de notre existence »⁽⁹⁾. On comprend, dans ces conditions, que les mythes, sous la forme d'Archétypes, continuent à agir à l'intérieur de nos sociétés contemporaines ; M. Eliade nous montre, dans son *Traité d'histoire des religions*, cette permanence des Mythes éternels, comme celui du Héros ou celui des îles Fortunées. Et sans doute, ils peuvent changer de langage, pour pouvoir s'insérer dans la trame du social contemporain, devenir les mythes du progrès ou de la décadence, de la liberté ou du grand homme ; pourtant, comme le remarque Gusdorf, ce sont eux toujours et eux seulement qui donnent un sens au monde humain, valident les objets, les passions et même notre Raison, car ce sont eux, en définitive, qui permettent la mise en place de la Raison dans notre existence, qui l'insèrent dans la totalité⁽¹⁰⁾. Lévy-Bruhl le notait déjà dans ses *Carnets* : si l'intellectualisme est l'univers du discours, il met entre parenthèses le concret ; la pensée mythique est le mode de connaissance qui nous fait atteindre ce concret⁽¹¹⁾.

Malheureusement, si nous nous trouvons en présence, aujourd'hui, de deux mouvements valorisateurs du mythe et de l'utopie, ces deux mouvements se heurtent l'un contre l'autre. Si Sorel, par exemple, valorise le mythe, c'est pour condamner l'utopie : le mythe est supra-intellectuel, alors que l'utopie est un système rationnel, une construction de l'esprit, ce qui fait que l'utopie peut toujours être discutée, alors que le mythe ne peut se réfuter, il est l'expression de la volonté des masses. Pour Mannheim, au contraire, le mythe n'est pas forcément un instrument de subversion sociale, il y a des mythes conservateurs (et nous pourrions citer ici le mythe du sang et de la race de l'Allemagne hitlérienne) ; c'est que le mythe est essentiellement religieux, « projection des extases subjectives dans des équivalents symboliques en vue de l'accomplissement de désirs qui survivent chez l'individu à l'intérieur d'une société particulière », alors que l'utopie, telle que Mannheim l'a définie, n'est pas forcément "la projection de désirs", mais l'expression d'une volonté conscience et réfléchie. Pour reprendre une expression très juste de Barthes, nous dirions volontiers que le mythe "transforme de l'histoire en nature"⁽¹²⁾, alors que l'utopie se situe dans le flux de l'histoire, elle est une parole dirigée vers le futur, une anticipation agissante. Mais si Mannheim contredit Sorel, Ruyer contredit à son tour Mannheim : si l'utopie veut agir sur le réel pour le changer, il n'en reste pas moins qu'elle se présente comme un modèle qui transcende la situation présente et dont la valeur est présentée comme un idéal absolu ; ce n'est pas impunément que Marx et Engels ont désigné du nom de "socialisme utopique" les premières formes du socialisme ; elle ne se plaçaient pas à l'intérieur de la lutte des classes, elles se détachaient de l'histoire ; sans être à proprement parler de la "nature", elles tendaient à définir ce que devrait être un état naturel des hommes en société⁽¹³⁾.

Existe-t-il un moyen de se dégager de ces ricochets de contradictions ? Le moment est venu de réfléchir sur la nature de la sociologie de la connaissance ou de faire une sociologie de cette sociologie.

La sociologie de la connaissance – si nous laissons de côté sa forme durkheimienne, qui est une explication des catégories de la Raison – s'est développée à partir du marxisme et en liaison avec la lutte des classes. Ce qui fait que les œuvres de l'esprit, quelles qu'elles soient, doctrines philosophiques ou systèmes politiques, religions, mythes ou utopies, étaient prises dans le réseau des conflits, exprimaient les intérêts antagonistes des groupes dominants ou des groupes exploités. Il fallait sans doute en passer par là, pour découvrir la liaison qui existe entre le social et le mental. C'est seulement dans les sociétés déchirées qu'il est possible de saisir d'abord cette liaison, parce qu'elle apparaît alors sous son plus fort grossissement. Mais on voit aussi les conséquences de cette première formulation : c'est, en premier lieu, que la sociologie de la connaissance tendra vers une

(7) M. Leehardt, *Do Kamo*, p. 252.

(8) *Ibid.*, p. 254.

(9) D. Rougemont, *La part du diable*, Gallimard, 2ème éd., 1946, p. 234.

(10) G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, p. 264.

(11) Les *Carnets* de Lucien Lévy-Bruhl, édités par Maurice Leenhardt.

(12) R. Barthes, *Mythologies*, Ed. du Seuil, 1957.

(13) R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, p. 54 et p. 70. Cf. G. Duveau, *Introduction à une sociologie de l'utopie*, CIS.

analyse du contenu des idéologies, parce que seule cette analyse permettra de révéler la distorsion de l'idéologique par rapport au réel – or, par delà les mythes et les utopies, nous avons vu les penseurs contemporains dégager une certaine structure mentale et c'est celle-ci qu'il faut mettre en corrélation avec les structures sociales. En second lieu, la lutte des classes ne vaut que pour les sociétés modernes et la sociologie de la connaissance doit s'en détacher si elle se veut générale, valable aussi bien pour les sociétés dites archaïques que pour les sociétés dites civilisées. L. Goldmann me paraît avoir eu l'intuition de cette dernière difficulté, lorsqu'il distingue les "visions du monde", exprimant les moments de domination et en quelque sorte d'euphorie d'une classe représentant la communauté totale et "l'idéologie" le moment du déclin d'une classe s'accrochant à ses privilèges menacés⁽¹⁴⁾. Et, certes, les visions du monde peuvent bien refléter les connexions ou les conflits de classes, être engagées dans ce que Comte aurait appelé les périodes organiques et les périodes de crise, elles débordent, elles aussi, notre époque pour constituer la mythologie des sociétés primitives.

Nous faisons un pas de plus avec Piaget. L'école de Durkheim a bien vu, selon lui, le caractère "sociomorphique" des représentations collectives, espace, temps, classifications primitives, mais ce sociomorphisme ne peut être à l'origine de la Raison, car il y a opposition, au contraire, entre la pensée scientifique et la pensée religieuse. Il faut donc compléter Durkheim par Marx qui, lui, a montré que ce que les groupes secrétaient, c'était des idéologies. Le sociomorphisme ne serait, par conséquent, pas à l'origine de la Raison, mais les idéologies, qui constituent « alors le reflet, non plus de la société dans son ensemble, car celle-ci, à partir du stade des premières différenciations sociales, est divisée en classes inégales et hostiles, mais des sous-groupes particuliers avec leurs intérêts, leurs conflits et leurs aspirations ». Piaget, en assimilant ainsi le mythe à l'idéologie du primitif (des sociétés pas, ou encore peu, différenciées) et en faisant des idéologies de classes « une pensée symbolique, mais plus conceptualisée que la pensée rationnelle, qui est une pensée mythique propre au sociomorphisme primitif », comme en opposant l'un et l'autre à la pensée rationnelle, qui est une pensée opératoire, nous mettais sur la voie du véritable problème, qui est d'établir l'unité dans des diverses sociétés globales ou la multiplicité des groupements⁽¹⁵⁾. Il est dommage qu'en infléchissant sa pensée dans le sens marxiste, ou durkheimien, il ait fait de cette structure mentale une structure de l'imaginaire plus que de l'existence, et un sociomorphisme, au moment où à partir de Van der Leeuw et de Leenhardt, les mythologues penchaient de plus en plus vers un cosmocentrisme (dont on trouverait le point de départ dans certaines pages de Frobenius).

Nous arrivons ainsi à G. Gurvitch. Ce dernier, en définissant la sociologie de la connaissance, non plus par l'étude des implications sociales du contenu de nos pensées, mais par l'établissement de corrélations fonctionnelles entre les espèces, les formes et les systèmes de connaissance et les divers types de sociétés globales, de groupements et de formes de la sociabilité, nous fait sortir des apories où nous nous débattions⁽¹⁶⁾. Non plus étudier les implications sociales des mythes, des archétypes ou des utopies, mais replacer une *forme* de pensée dans une sociologie pluraliste et de la discontinuité.

Il y a une connaissance mythique, si l'on préfère mystique, dans les communautés indifférenciées ou peu différenciées, qui est une connaissance existentielle : celle de la participation de l'homme et de son groupe au cosmos, de l'envahissement des gens par les choses, les végétaux, les animaux, des sujets par les objets, celles du sentiment de l'identité entre le vivant et le monde. Mais ce sentiment mythique existe à côté de la pensée rationnelle dès ses origines ; la raison va donc être appelée à intervenir, mais à l'intérieur de cette pensée, pour créer à partir d'elle des "modèles cosmocentriques" de son activité, rituelle, technique ou sociale. Le livre de Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, nous offre ces modèles en quelque sorte cristallisés, à travers lesquels toute une société fonctionne⁽¹⁷⁾. Tandis qu'une note des *Carnets* de Lévy-Bruhl nous suggère le mécanisme qui va de la participation mystique vécue à l'élaboration de ces modèles mythiques à travers le symbolisme, « le symbole assurant la présence du symbolisé par un sentiment de consubstantialité entre le symbole et ce qu'il représente, et assurant ainsi réellement la présence du symbolisé ». Mais, le passage de la communauté indifférenciée à la société de classes hiérarchisées, puis à celle de classes antagonistes, et de la civilisation traditionnelle à la civilisation prométhéenne, entraîne la brisure qui infléchira le mythe vers "la conception du monde", puis vers l'idéologie. De la même façon, si nous voulions compléter ces remarques par des remarques d'ordre psychologique, dans l'esprit de cette collaboration que nous préconisons dans le premier tome du *Traité de Sociologie* entre la sociologie et la psychologie, nous pourrions montrer que cette évolution, qui va de la solidarité mécanique à la concurrence des groupes, se fait aussi dans le sens de l'individualisme croissant, entraînant le passage de la mythologie communautaire en une multitude de mythologies individuelles, tentatives infructueuses pour retrouver dans le sens de l'existence en dehors de la communion collective. Dans

(14) L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, P.U.F. 1952, pp. 103-4.

(15) J. Piaget, *L'Épistémologie génétique*, P.U.F. 1952, chap. XII et "Pensée égocentrique et pensée sociocentrique", C.I.S., X, 1951.

(16) G. Gurvitch, "Le problème de la sociologie de la connaissance", III, *Revue philosophique*, 1959, n° 2, pp. 146 et suiv., et *Année sociologique*, 3ème série, t. I, p. 482 et sq.

(17) Aux éditions du Chêne, 1948.

ces tentatives, le mythe, séparé de la société qui le nourrissait, n'a plus la force suffisante pour échapper aux pressions venues de l'inconscient et il évolue vers la projection fantastique de la libido de l'homme désintégré : nous retrouvons alors tout l'apport du freudisme. De la même façon, ce qui reste des mythes collectifs n'a plus la force de résister aux intérêts, aux passions, aux désirs des groupes qui se combattent et ils vont devenir des projections fantastiques, c'est-à-dire des idéologies ou des utopies, ou ce que Sorel appelle des mythes sociaux de la conscience de ces groupes.

La conscience mythique, qui assurait la cohésion des premières sociétés humaines, n'a pu résister en effet à la désintégration de cette société en groupes concurrentiels ou en poussière d'individus, à qui ne restait plus qu'un seul système de communication : l'univers du discours, entendu suivant l'expression de Leibniz comme une "pensée aveugle", c'est-à-dire une pensée détachée du concret et de l'existential. c'est alors qu'apparaît l'utopie. Nous la définirons volontiers comme un syncrétisme du mythe et de l'histoire, cette histoire dans laquelle se sont engagés maintenant les hommes. Il nous faut donc, en quelques mots, montrer que l'utopie et le mythe correspondent à une même forme de pensée. D'abord nous retrouvons dans les utopies bien des archétypes mythiques, comme celui de la Terre sans Mal. Ce qui explique pourquoi elle est la mythisation du devenir humain, une force dynamique d'évolution. En second lieu, comme les formes dernières des mythes, leurs formes cristallisés, les utopies sont des "modèles" qui doivent inspirer le comportement humain ; mais comme ces comportements sont construits dans un climat de rationalité, qui censure en quelque sorte les pulsions mystiques, ces modèles prennent de plus en plus la forme d'expérimentations mentales (aspects que Lalande après Mach, a si bien mis en lumière)⁽¹⁸⁾, ou de "possibles latéraux" si l'on préfère cette dernière expression⁽¹⁹⁾. Sorel n'a vu que cet aspect de construction rationnelle, d'où sa condamnation de l'utopie. A. Comte et Mannheim, au contraire, ont insisté sur l'aspect révolutionnaire, ou tout au moins créateur, de l'utopie, d'où leur valorisation. L'utopie est à la fois ceci et cela, parce qu'elle est un effet de la lutte des classes sur la structure mythique de la pensée humaine.

Les mythes de type archaïque n'en survivent pas moins à côté des utopies dans certains secteurs de la société moderne. Mais à la première conscience mythique, globale, en succède une nouvelle, groupale et partielle. Loin même que la société contemporaine fasse disparaître les mythes, elle en crée peut être des nouveaux. Caillois a insisté sur cette fabrication de mythes, en liaison avec l'urbanisation, la formation des grandes métropoles tentaculaires, comme ceux de "la nouvelle Babylone" ou du héros balzacien⁽²⁰⁾ ; nous pourrions leur ajouter, en liaison avec les faits d'acculturation et la formation de sociétés multiraciales, le mythe de la négritude, surtout, notre civilisation a multiplié les instruments de communication.

« On croyait, écrit Marx en 1871, jusqu'à présent que la formation des mythes chrétiens sous l'Empire romain n'avait été possible que parce l'écriture n'avait pas encore été inventé. C'est tout le contraire. La presse quotidienne et le télégraphe... fabrique en un jour plus de mythes (et le troupeau des bourgeois les accepte et les répand) qu'autrefois en un siècle »⁽²¹⁾.

Le cinéma a encore accru cette propagation ou cette fabrication des mythes, d'autant plus agissant qu'il échappe en grande partie à la parole pour nous replonger à travers les images dans un univers concret devenu signifiant⁽²²⁾.

Cependant, si ces mythes, archétypaux ou inédits, ont bien toujours la même fonction de donner un sens à notre destin ou de nous expliquer le monde, puisque notre destin s'inscrit maintenant dans une histoire et dans une histoire de lutte des classes, ils prennent des caractères nouveaux. De là, l'opposition par exemple, entre un Barthes et un G. Sorel. Barthes fait du mythe une sécrétion de la classe bourgeoise, sécrétion d'autant plus dangeureuse que le mythe se présente comme "la parole dépolitisée", ce qui lui permet de s'insinuer plus aisément dans la classe prolétarienne, pour la corrompre. Sorel, au contraire, voit dans le mythe une arme prolétarienne. L'un et l'autre ont raison en même temps. Puisque la société s'est fragmentée en groupes rivaux et que chaque groupe peut infléchir la pensée mythique selon ses propres besoins⁽²³⁾.

Entre l'unité primitive et la société de classes, nous pouvons trouver une forme de transition, celle de la société occidentale. On sait que le messianisme est une des réponses possibles à ces phénomènes de contact⁽²⁴⁾.

(18) Lalande, *op. cit.*, p. 1156.

(19) Ruyer, *op. cit.*, p. 13.

(20) R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, Gallimard, 1938.

(21) Lettre de K. Marx à Kugelmann du 27 juillet 1871, cité par G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 274.

(22) Cf. par exemple J. Siclin, *Le mythe de la femme dans le cinéma américain*, Ed. du Cerf, 1956.

(23) Le caractère péjoratif attribué à la pensée utopique et la définition du mythe comme mystification relèvent aussi de ce moment de la lutte des classes – étant donné que les deux participent aux mêmes valeurs de la société globale : la primauté de l'objectif sur le subjectif, aussi bien collectif qu'individuel, de la science sur l'irrationnel. Chaque groupe traite d'utopiste ou de mythique la pensée de son adversaire, pour mieux la démolir.

(24) Voir sur le messianisme le n° 5 des *Archives de sociologie des religions*, qui contient, dans ses notes, l'essentiel de la bibliographie sur le sujet.

Or le messianisme c'est d'abord la mythologie historicisée, le mythe de la création se transformant en mythe de l'apocalypse, celui du héros civilisateur se métamorphosant en celui du libérateur – ou si l'on préfère, c'est la société telle qu'elle était dans le passé, sous sa forme tribale, qui est projetée dans l'avenir, un réel mort devenant mythe. Mais par cette projection dans le futur, le mythe devient utopie et Mannheim fait du Quialiasme la première forme, en effet, de la mentalité utopique. Nous tenons donc avec le messianisme une forme de transition entre le mythe et l'utopie, liée au passage de la société archaïque, fondée sur l'éternel, à la société découvrant le sens de l'histoire. Dans les cas que je viens d'évoquer, il s'agit des peuples parias, mais le messianisme peut se produire également à l'intérieur d'une ethnie, chaque fois que s'y forme un groupe paria, et nous tenons là un des chaînons qui nous conduit à la lutte des classes.

Nous devons, certes malgré cette forme de passage, reconnaître que nos deux pôles, unitaire et divisé, se présentent dans notre texte beaucoup plus comme des images idéales que comme des descriptions de réalités empiriques. D'abord, il n'existe pas de sociétés totalement indifférenciées ; les plus archaïques nous mettent en présence de groupes sexuels ou de groupes d'âge, coordonnés entre eux selon des règles précises ; la structure de la parenté de son côté distribue aux divers membres de la famille les statuts divers. Or dès qu'il y a ainsi diversité des statuts, des tensions peuvent se produire, des frustrations jouer, et des phénomènes de compensation se produire. Ces déchirures internes ne manquent pas de s'inscrire dans la mythologie, qui est alors, mais dans ce sens seulement et dans ces limites bien déterminées, "institution secondaire", pour employer l'expression de Kardiner, c'est-à-dire projection de la conscience du groupe, réagissant à ces états de tension. En second lieu, pour nos sociétés de classe, on a trop tendance à séparer la bourgeoisie du prolétariat en attribuant à la première la volonté de stabilisation de l'ordre existant et à la nature, tandis que, d'un autre côté, la stabilisation dans un monde en pleine évolution ne peut se faire que par une perpétuelle remise en question de la situation, ce qui force la bourgeoisie à chercher et inaugurer sans cesse des voies nouvelles. Bien des nuances et bien des retouches devraient donc être ajoutées ou faites à notre tableau pour rejoindre les faits concrets du fonctionnement des mythes et des utopies.