

hans kelsen

LA NOTION D'ÉTAT ET LA PSYCHOLOGIE SOCIALE¹

A propos de la théorie freudienne des foules

I

De même que toutes les autres formations sociales, l'État, qui en est la plus importante, est l'unité spécifique d'une multiplicité d'individus, ou du moins, d'actes individuels. Et en son fond ultime, la question de l'essence de l'État porte sur la nature de cette unité. C'est le problème suivant : de quelle manière, selon quel critère, cette multiplicité d'actes individuels se noue-t-elle en une unité supérieure, ainsi qu'on l'admet couramment ? Comment les éléments singuliers qui composent l'État : les individus ou leurs actes, se lient-ils pour constituer un tout supra-individuel ? Or, la question s'identifie aussitôt à celle de la « réalité » spéciale de l'État, de son genre spécifique d'existence.

Dans la sociologie moderne, on présuppose comme presque allant de soi qu'à l'instar d'autres réalités sociales l'État puisse être appréhendé comme une réalité naturelle. On croit pouvoir attribuer à l'État une réalité ou un genre d'existence semblables à ceux des objets de la nature. Mais ce faisant, on présuppose que la connaissance sociologique, qui fonde l'unité de son objet ou de ses objets (les formations sociales), doit fondamentalement prendre le caractère d'une science de la nature, c'est-à-dire, en l'occurrence, se servir de la méthode des sciences de la nature. Dès lors on a coutume — à tort — d'identifier la « réalité » à la réalité naturelle tout court, et pour autant que l'on veuille affirmer l'existence « réelle » d'un objet, on croit devoir admettre en lui un objet naturel, et donc un objet à déterminer selon les critères des sciences de la nature. D'où la tendance de la sociologie moderne à se constituer comme biologie, et plus

encore comme psychologie, et à voir, dans le rapport unitaire qui lie la multiplicité des actes individuels pour constituer les formations sociales, une chaîne causale placée sous la catégorie de la cause et de l'effet.

En ce sens, la sociologie d'orientation sociopsychologique cherche à déterminer l'essence du social en général, en particulier des formations sociales et très spécialement de l'État, et ce dans une double direction. En premier lieu, on définit les faits sociaux comme des processus psychiques, comme des processus se passant dans l'âme* humaine et opposés aux mouvements corporels d'une « nature » au sens plus restreint. Mais ensuite on reconnaît le moment social dans un lien spécifique, une liaison des hommes entre eux, un être-ensemble constitué d'une façon ou d'une autre, et l'on croit apercevoir ce lien dans les influences psychiques réciproques, c'est-à-dire, dans l'influence que le psychisme d'un homme exerce sur celui de l'autre, et dans celle qu'il reçoit de lui. Une société existe, est réelle, là où, selon l'expression typique de Simmel, « plusieurs individus entrent en interaction ». Cette interaction, dit-il, « procède toujours, soit de pulsions déterminées, soit de raisons déterminées... Ces interactions montrent qu'à partir des porteurs individuels de ces pulsions et raisons incitatrices, on en vient à une unité qui est précisément une "société". Car une unité au sens empirique n'est rien d'autre qu'une interaction d'éléments : un corps organique est une unité, parce que ses organes sont pris dans un échange interactif de leurs énergies, lequel est plus étroit qu'avec un être extérieur quel qu'il soit ; un État est un État, parce qu'entre ses citoyens il existe un rapport similaire d'influences réciproques ; plus encore, il nous serait impossible d'appeler « un » le monde, si chacune de ses parties n'exerçait pas quelque influence sur chaque autre partie — si quelque part était interrompue la réciprocité de l'influence, quel que soit son mode de réalisation. Toute unité ou toute formation de société (*Vergesellschaftung*) peut connaître des degrés très divers selon la nature et l'ampleur de l'interaction : elle va de la réunion éphémère de promeneurs jusqu'à la famille, de tous les rapports d'une cérémonie d'adieu jusqu'à l'appartenance à un État, des rencontres passagères entre résidents d'un hôtel jusqu'aux liens internes qui unissent une guilde médiévale². »

Cette détermination de l'essence de la société a pour visée notoire de ressaisir ce que l'on nomme « formation sociale ». Elle est néanmoins problématique sous plus d'un rapport. Elle l'est du moins, pour autant qu'elle est censée expliquer la réalité de l'État, son genre d'existence spécifique, le critère distinctif de son unité. En effet, dès lors que l'on veut comprendre comme une interaction psychique ce lien entre les hommes, qu'on appelle « État », il faut bien voir que toute interaction ne signifie nullement un « lien » des éléments sociaux. A l'association qui engendre la société en tant qu'unité, toute analyse sociologique oppose une dissociation qui désagrège une telle unité. Or, ces forces de dissociation se manifestent intrinsèquement comme action et interaction entre les éléments psychiques.

* Âme : *Seele*. Nous avons généralement traduit ce mot par « psychisme ». Kelsen lui-même semble hésiter sur son emploi : pour l'adjectif, il emploie tantôt *seelisch*, tantôt *psychisch* (NdT)

Mettre en évidence une interaction entre des êtres humains ne signifie encore aucunement que l'on ait démontré ce lien spécifique qui fait d'une multiplicité d'hommes une société. L'État — comme du reste toutes les autres formations sociales — est manifestement une unité établie entre des hommes par une interaction produisant des effets de liaison. La distinction entre l'État et les autres formations sociales, comme la nation, la classe, la communauté religieuse, etc. — une telle distinction est faite manifestement de la particularité de ce « lien » dont elle dépend avant tout.

Si l'on ne dispose d'aucun autre critère que celui de l'interaction liante, il est tout simplement impossible de reconnaître, parmi les groupes innombrables en lesquels se décompose de la sorte l'humanité, ce lien spécifique qu'on appelle l'État. La famille, la nation, la classe ouvrière, toutes seraient des unités liées par des interactions, et si elles étaient censées se distinguer entre elles et par rapport à l'unité sociale de l'État, il faudrait présupposer une idée de ces unités, et notamment de l'État, qui soit absolument hors sociologie ou hors psychologie.

Dans la sociologie moderne, on accède à la réalité sociale présumée en étant équipé de cette notion de l'État prise dans une autre discipline: il n'y a aucun doute à ce sujet. Cependant, le raisonnement pris en compte ici est celui-ci: l'unité de l'État est *a priori* présumée donnée, même par les sociologues qui s'efforcent de chercher et de déterminer empiriquement l'unité sociale de l'État. Mais de surcroît, l'unité présumée par les sociologues est également donnée par la science juridique, et l'appartenance à l'État est définie dans un sens purement juridique, selon la validité homogène d'un ordre juridique présupposé valide. Mais cet ordre juridique ou étatique propose une tout autre connexion des éléments, avec ses lois propres et spécifiques. Il s'agit d'une connexion totalement différente du système causaliste de la nature. Tous ceux pour qui cet ordre juridique ou étatique est présupposé valide sont admis comme appartenant à l'État. Ce n'est pas sur la base d'un examen empirique et psychologique des interactions existant entre les hommes que l'on détermine si quelqu'un appartient à l'État — comment d'ailleurs le pourrait-on? Tout au plus peut-on examiner si les hommes que l'on considère comme les ressortissants juridiques de l'État sont également pris dans l'interaction mutuelle tenue pour l'élément constitutif de l'unité réelle de la société.

L'erreur de cette méthode est manifeste. En particulier, lorsqu'elle va — et c'est toujours le cas — jusqu'à la fiction d'une unité sociologique, empirique et causale, qui se confond avec l'unité juridique spécifique de l'État. Ou bien la sociologie aurait-elle jamais soutenu que des individus, quels qu'ils soient, appartiennent certes sociologiquement mais non juridiquement, ou juridiquement mais non sociologiquement à un État déterminé? Parmi les individus ressaisis dans l'unité juridique de l'État, il y a des enfants, des fous, des dormeurs et autres, à qui la conscience de l'État fait totalement défaut. Or, on imagine que ces individus seraient pris dans une interaction psychique (*seelische*) constituant le lien intime d'un groupe sociologique. C'est la supposition que fait la sociologie avec une absolue évidence. Et c'est tout autant une fiction inadmissible. On n'a alors qu'un étonnement: que son résultat, la pleine congruence de

l'approche sociologique causale avec l'approche juridique normative, n'ait pas quelque peu déconcerté, et qu'on n'ait même pas expliqué la possibilité que la réalité sociologique appelée État puisse être fort différente, par son extension, de cet État juridique ; auquel cas naîtraient nécessairement des doutes sérieux sur la possibilité de ressaisir dans le même concept, comme une réalité unique, les deux unités auxquelles on est parvenu par des méthodes si différentes et dont l'extension apparaît désormais si manifestement divergente.

A supposer néanmoins qu'on prenne en compte les forces de dissociation, les interactions qui séparent, le point suivant devient totalement incompréhensible : d'un côté, les hommes sont liés, dans une « interaction » avec des groupes sociaux, par des intérêts économiques, nationaux, religieux et autres ; d'un autre côté, en dehors de ces groupes, ils sont séparés précisément par ces intérêts : dès lors, s'ils sont assurément susceptibles d'être ressaisis théoriquement dans une unité juridique, une unité d'obligation ou de normes, comment seraient-ils « liés » aussi *realiter* par-delà ces oppositions qui les séparent ?

Dès lors qu'au sein de la communauté étatique — communauté juridique, notons-le bien, et non empirico-causale — l'analyse sociologique aboutit à une division selon des classes sociales, l'affirmation d'un lien « étatique » des individus reconnus séparés signifie une contradiction insoluble. Comme on a affaire à des réalités psychologiques, à des processus dans la conscience, on ne saurait affirmer qu'entrepreneurs et ouvriers sont séparés par l'opposition de la conscience de classe et simultanément liés par la communauté de conscience de l'État. Il faut que l'opposition de classe disparaisse de la conscience si la communauté étatique — comme unité réelle, psycho-sociologique — doit devenir vivante. C'est même là le sens de l'appel qu'on a coutume de faire, à l'heure du danger, aux partis politiques de l'État : il s'agit de faire taire dans la conscience les oppositions qui fondent la formation des groupes politiques, pour faire place à la conscience de l'État, c'est-à-dire pour que les membres juridiques de l'État forment également dans leur réalité psychologique une unité, une coalition. Mais jusqu'à quel point une telle exigence se réalise-t-elle ou même est-elle réalisable dans le cas concret ? On doit rester très sceptique là-dessus. Comment tiendrait-on sérieusement pour possible, y compris pour la perspective psychologique empirique, que les bornes juridiques de l'État enferment le réseau des interactions liantes qui seules font de l'État une unité sociologique réelle ? Les intérêts de classe, les intérêts religieux et nationaux ne devraient-ils pas l'emporter sur la conscience de l'État ? Ne devraient-ils pas exercer leur effet formateur de groupes par-delà les frontières juridiques et mettre en question l'existence durable d'un groupe qui se confond avec l'unité juridique de l'État ?

On peut certes admettre le point suivant — hypothèse au demeurant d'une nécessité absolue pour constituer l'unité sociale sur la base d'une interaction psychologique — : une multiplicité d'hommes constitue une unité réelle empirique uniquement dès lors que et dans la mesure où les interactions qui les relient les uns aux autres sont plus fortes, plus intenses que celles qui les relient à d'autres, de même que les organes d'un corps vivant sont — pour parler comme Simmel — « dans un échange mutuel de leurs énergies plus étroit qu'avec n'importe

quel autre organisme ». Car qui pourrait sérieusement mettre en doute qu'une communauté de nationalité, par exemple, entre les membres d'États différents, tisse ou du moins puisse tisser un lien infiniment plus étroit que l'appartenance juridique à un seul État? La théorie sociologique de l'interaction psychologique est-elle décidée à tirer pour l'État les conclusions de sa doctrine? Si l'on voulait fonder sur elle ce dernier, il s'engloutirait à coup sûr dans les abîmes sans fond des oppositions économiques, religieuses et nationales...

A supposer que l'essence de la réalité sociale, et partant, l'État comme partie de cette réalité, soit regardée sous l'angle d'un « lien » psychique qui reste à définir plus précisément, il n'est pas superflu de prendre clairement conscience du caractère éminemment métaphorique d'une représentation de cette sorte: on y transfère une relation spatiale sur des faits psychiques et non spatiaux. On voit ici avec une particulière netteté le côté fâcheux de l'attitude qui consiste à utiliser un langage destiné au monde matériel pour désigner des processus psychiques. Et la difficulté est encore augmentée du fait que le sens plein du social n'est manifestement pas épuisé par la connaissance d'un type de lien purement psychique, même si l'on considère que d'un tel lien participe d'une façon quelconque une réunion de corps humains spatialement localisés sur une partie de la surface du globe. Que l'on pense simplement à l'État, à titre d'exemple. Et dans les faits, si l'on considère les phénomènes sociaux comme de purs processus psychiques, ainsi qu'on l'affirme dans la sociologie récente sans néanmoins le démontrer, il est tout à fait exclu de parvenir à ces « figures », à ces « unités » sociales qui, en définitive, s'imposent à toute sociologie comme ses objets propres.

Si l'on soumet à l'analyse ce qu'un lien social peut signifier psychologiquement, il en résulte ceci: le sens de l'affirmation: « A est lié à B », n'est pas, entre autres, que tous deux soient pris, en tant que corps, dans le même espace. Il ne s'agit pas d'une relation externe — pour reprendre l'expression habituelle de la sociologie récente —, mais d'une relation « interne ». Comme fait psychique, la liaison est une représentation ou un sentiment dans le psychisme de A, qui se sait ou se sent lié à B; la nature de ce lien que l'amour tisse entre deux hommes est donc celui-ci: dans le premier surgit la représentation du second avec une tonalité spécifique qui précisément ne trouve son expression qu'à travers une image spatiale et corporelle: A est enchaîné à B, il est attaché, lié indissolublement à B.

Même l'État apparaît, en tant que lien social, dans le sentiment qui, dans le psychisme des individus, accompagne la représentation d'une certaine communauté: institutions communes, territoires communs, etc. Une fois encore, il faut présupposer une notion d'État extra-psychologique dont le reflet psychique — non pertinent pour sa nature — puisse engendrer dans l'esprit des gens qui éprouvent l'État ce sentiment du « lien qui les réunit ». En rigueur de termes, il est faux de parler d'un lien « entre » les hommes; si la société est une réalité psychique, alors le « lien » reconnu comme société s'accomplit comme totalité dans l'individu particulier. Il s'agit purement d'une relation hypostasiée, transférée à tort dans le monde corporel extérieur, foncièrement intra-individuelle, lorsqu'on profère l'affirmation: A est lié à B. Lié: autrement dit, à certains égards, la représentation de B est effectivement

accentuée dans le psychisme de A. Et même s'il y a un « lien » absolument analogue dans le psychisme de B par rapport à la représentation de A — réciprocité qui du reste n'est guère nécessaire pour admettre un lien entre A et B — cela ne peut rien changer au caractère foncièrement intra-individuel du « lien » social. Il est d'ailleurs inutile de parler d'interaction. Le sentiment d'un lien qui naît dans A a certainement ses raisons, parmi lesquelles un comportement de B peut aussi jouer son rôle. Mais le lien ne réside pas dans cet effet exercé par B sur A.

Ajoutons à cela qu'une interaction reconnue entre des hommes ne saurait être une interaction purement psychique. Car pour passer du psychisme de A dans celui de B et vice versa, la série causale qui entre en ligne de compte doit passer deux fois par leurs deux corps. Nous n'insisterons pas davantage sur la problématique d'une telle série causale psychophysique qui, elle-même, fonde une essence, non plus psychique mais psychophysique, de l'unité sociale. Nous prendrons seulement acte de ce que l'approche sociologique ne saurait trouver son compte dans cette sphère psychologique qu'on lui propose par le biais d'un concept de société défini comme interaction psychique. Et la tendance qu'on peut constater chez tous les sociologues, même s'ils l'ignorent en général, à faire éclater ce cadre psychologique, il importe de la ramener avant tout au fait que toute enquête psychologique n'est en définitive pensable qu'en tant qu'investigation de psychologie individuelle. Car une fois que la psychologie s'est penchée sur le psychisme des individus, il n'existe nul chemin qui l'en fasse sortir. Pour l'approche psychologique, le psychisme individuel est réellement une monade dépourvue de fenêtres. Et partant, toute sociologie a une finalité supra-individuelle, car le tout social transcende par nature l'individuel ; et même, il semble bien signifier une réalité d'un genre totalement différent : précisément le dépassement et la négation de l'individu.

II

On s'imagine demeurer dans la sphère du psychologique et, ce faisant, appréhender cependant le supra-individuel, lorsque l'on connaît une pluralité d'individus comme une forme du lien social ou de l'unité sociale — une communauté —, du fait que l'on croit pouvoir admettre, d'une manière ou d'une autre, un accord dans le contenu de leurs volontés, de leurs sentiments ou de leurs idées. On pourrait parler à cet égard d'un parallélisme des processus psychiques, et l'on a toujours affaire à un tel parallélisme lorsqu'il est question d'une « volonté globale », d'un « sentiment commun », d'une conscience ou d'un intérêt globaux ou communs. C'est même cette réalité que la psychologie des peuples, comme on la nomme, appelle « esprit du peuple ». Dans la mesure où cette expression vise à n'exprimer rien de plus qu'une certaine communauté de conscience, c'est un concept qui n'engage à rien. Néanmoins, il y a une tendance évidente à affirmer cet « esprit du peuple » comme une réalité psychique, différente des psychismes individuels ; cette notion de *Volksgeist* prend ainsi le caractère métaphysique de l'esprit objectif chez Hegel.

Lorsqu'on veut définir l'État comme une réalité psychologique, on affirme généralement qu'il est une de ces communautés formées selon le parallélisme des processus psychiques, et notamment en tant que « volonté générale » fondée sur l'orientation similaire des actes volontaires d'une multiplicité d'individus. Mais si l'on y regarde de plus près, il s'avère qu'une signification purement psychologique de ces « communautés » interdit d'appréhender celles-ci comme des unités sociales, supra-individuelles. Car ce qu'on exige en tout premier lieu du concept d'une unité sociale, et tous les sociologues posent cette exigence, c'est que ce concept ne constitue pas le pur et simple décompte des caractéristiques similaires d'une multiplicité d'individus, mais une sorte de synthèse, de lien unissant ces individus à une unité supérieure. Le concept de nègre, en tant que principe de tous les hommes à peau noire, signifie aussi peu une unité sociale ou une société que, par exemple, tous les êtres vivants respirant à travers des branchies ne constituent un organisme. Or ce qui précisément représente en toutes circonstances le *tertium comparationis* valable entre organisme et société, c'est que la synthèse des éléments transcendant la pure abstraction soit le moment constitutif, ici et là, de l'unité dans la multiplicité. Projeter pour ainsi dire cette synthèse dans l'objet lui-même, se représenter la société comme l'unité maintenue telle grâce à l'interaction entre les individus est une erreur que nous tenterons de corriger plus loin. Dans le fait qu'une multiplicité d'hommes veillent, sentent ou se représentent la même chose, il n'y a assurément pas, au départ, une « communauté » autre que celle qui est réalisée dans l'idée à travers l'idée d'une marque corporelle commune. Mais si l'on ajoute en outre, dans chaque individu, la conscience ou le sentiment de la communauté, on n'a pas rien gagné d'essentiel pour la structure du concept, on n'a pas établi un lien « interne » entre les individus singuliers. Abstraction totale est faite de la contradiction inhérente à la représentation d'un lien « interne » « entre » les individus singuliers, c'est-à-dire, selon toute probabilité, d'un lien renfermé à l'intérieur des psychismes individuels, donc d'un lien agissant d'une extériorité à une extériorité. De même, il est certainement injustifié de fonder une telle communauté de volonté, de sentiment ou de représentation uniquement sur des « interactions » ou même d'y voir une forme de l'« interaction ». Le prêtre amène les hommes rassemblés dans l'Église à un état d'extase équivalent par le contenu, en engendrant en eux certaines représentations semblables chez tous ; le discours enflammé d'un chef conduit les hommes d'une multitude rassemblée à une volonté semblable grâce à une exaltation révolutionnaire, — par exemple à détruire un bâtiment gouvernemental ; dans les deux cas, on a des exemples achevés d'une communauté actuelle de volonté, de représentation ou de sentiment : elle n'est pas engendrée par une interaction des individus singuliers, mais par une action commune produite de l'extérieur, c'est-à-dire par un tiers.

A côté de cet effet, la conscience que les autres sentent, pensent ou veulent à l'identique joue un rôle secondaire. Cette conscience de contenus psychiques de même nature, qui naît dans chaque individu singulier à partir de l'intercompréhension des individus, peut créer dans certaines conditions une intensification des expériences psychiques de base des individus. L'enthousiasme patriotique éveillé pour une raison ou une autre est renforcé par la perception

de l'état d'esprit analogue chez les autres et peut éventuellement croître chez l'individu s'il se couple avec l'extension de ce phénomène à la masse. Cependant, l'inverse est possible aussi, comme le reconnaît déjà la sagesse de l'adage : « Souffrance partagée de moitié diminuée ». Eu égard à la différence très considérable, sur ce point, des dispositions individuelles et des circonstances alentour à ne pas omettre, décisives pour renforcer ou affaiblir la conscience de l'être ensemble, il est probablement impossible de fixer une règle universellement valable.

La loi de la croissance des affects, reçue chez les représentants de la psychologie des foules — toute croissance de l'affect en quantité signifierait simultanément un accroissement émotionnel dans la conscience de celui qui est préalablement saisi³ — cette loi n'est juste qu'avec bien des restrictions. Mais à coup sûr il faut rejeter l'idée que la volonté générale, le sentiment général ou la représentation générale serait une grandeur psychique acquise en faisant la somme des volitions, des sentiments ou des représentations et intensifiée en proportion de cette somme. Cette vision est parfois partagée par des théoriciens du social : c'est uniquement pour cette raison qu'il faut encore dire expressément qu'il est impossible d'additionner des éléments psychiques d'individus différents, et qu'une somme de ce genre, à supposer qu'elle puisse être effectuée, ne serait pas l'expression d'une réalité psychique quelconque. Le sentiment général, la volonté générale et la représentation générale ne sauraient jamais signifier autre chose qu'une désignation pour dire l'accord des contenus de conscience chez une multiplicité d'individus.

Supposons qu'on veuille sérieusement appréhender l'État comme une conscience de cette sorte — et dans les faits, on accole très souvent à ce qu'on appelle volonté générale de l'État ou intérêt général de l'État un sens réaliste, empirique et psychologique de cette nature — : il faudrait alors, pour éviter des fictions irrecevables, être assez logique pour effectivement laisser former l'État uniquement par les hommes qui ont fait la preuve de l'accord requis de leurs contenus de conscience. Il faudrait se rappeler que la communauté de volonté, de sentiment ou de représentation apparaît comme phénomène psychologique de masse en des temps et des lieux divers, avec une extension des plus fluctuantes. Dans l'océan du devenir psychique, il se peut que de semblables communautés surgissent comme des vagues sur la mer et qu'après une brève existence, elles sombrent à nouveau dans une extension des plus variables. La représentation courante de l'État, qui voit en lui une structure durable avec des frontières solidement tracées, pourrait cesser d'avoir une consistance quelconque. Et en fin de compte, il faudrait tout de même débattre de cette question et y répondre : quel est donc le contenu spécifique de cette volonté, de ce sentiment ou de cette pensée, dont l'expérience vécue parallèle dans une multiplicité d'individus fait précisément la communauté étatique ? Et ce faisant, il ressortirait sans doute que l'État n'est en fin de compte que le contenu spécifique d'une conscience, dont l'agrégation massive dans les psychologies réelles reste de prime abord problématique.

Dans le principe, la même chose vaut de la perspective qui tente de caractériser psychologiquement l'État comme une somme de rapports de forces. Appréhender l'État —

quoi qu'on entende par là — comme un unique rapport de forces est psychologiquement impossible, car l'unité des dominants est donnée *realiter* aussi peu que celle des dominés. Si l'on admet ce point pour l'État, on présuppose justement ce que seule une investigation psychologique peut faire apparaître : il est dès lors manifeste que l'unité présupposée de l'État est de nature extra-psychologique et — on peut le montrer à coup sûr — de nature juridique. A une approche psychologique correspond seulement une multiplicité d'hommes dominants et d'hommes dominés, dont l'unité ne peut être fondée sur la psychologie autrement qu'avec le contenu similaire du rapport de forces — donc par le biais d'une abstraction. Du fait même, entre aussi en ligne de compte ici le contenu spécifique de cette relation de domination. Surtout qu'en termes psychologiques, la domination n'est rien d'autre qu'une motivation : la volonté, l'expression de la volonté d'un homme devient le motif de la volonté ou de l'action de l'autre homme, vers le maintien de laquelle est tendue la volonté du premier. Et si l'on y regarde de plus près, toute relation entre les hommes s'avèrera être un rapport de force, ou du moins aussi un rapport de forces. Même dans la relation qui semble l'exclure, dans l'amour et dans l'amitié, une analyse plus fine distinguera probablement une égalité incomplète entre les deux partenaires, et presque toujours un leader et un soumis, un plus fort et un plus faible. Mais si tout rapport entre les hommes est un rapport de domination, le modèle psychologique dont on dispose ici en est si éloigné et si peu pertinent que même l'écheveau des processus psychiques, censé porter le contenu de l'État, s'en trouve insuffisamment caractérisé.

Outre le parallélisme des processus psychiques et de la motivation, on peut envisager une troisième forme de lien social — pour autant qu'on le cherche dans la psychologie — : il s'agit de la relation, unique en son genre, qui consiste en ce qu'un individu fait d'un autre l'objet de ses vœux, de son vouloir ou de son désir, orientés dès lors sur cet autre individu. Jusqu'à présent, on a considéré cette disposition psychique spécifique comme constitutive uniquement dans le lien entre deux êtres marqué par l'amour ou l'amitié ; or Freud tente d'utiliser sa théorie de la « libido », fondamentale dans sa « psychanalyse », également pour résoudre le problème capital de la psychologie sociale, c'est-à-dire pour répondre à la question portant sur la nature du « lien » social. Apparemment, Freud ne part, ce faisant, que d'un problème particulier de la psychologie sociale : les phénomènes liés à ce qu'on appelle psychologie des foules, mis au jour par les analyses de Sighele⁴ et Le Bon⁵. Seulement, une analyse moins superficielle montrera nécessairement que le problème de la « foule » s'avère tout simplement être le problème de l'« unité » sociale et du « lien » social. C'est précisément ce que montre la présentation freudienne, à qui il importe, en dernière instance, d'appréhender l'État lui-même comme une « foule » — fut-elle complexe —, ou en tout cas comme un phénomène concernant la psychologie des foules.

Le Bon appelle foule « au sens ordinaire du mot » « une réunion d'individus quelconques, quels que soient leur nationalité, leur profession ou leur sexe, quels que soient aussi les hasards qui les rassemblent »⁶. A l'évidence, il n'énonce pas ainsi une détermination conceptuelle. Car la question est précisément de savoir en quoi consiste cette « réunion ». En

réalité, le problème que Le Bon se pose est celui-ci : quelles transformations psychiques se produisent dans l'individu du fait de cet être ensemble avec d'autres ? A ses yeux, la « foule » est d'abord un mot pour désigner une condition spécifique, condition dans laquelle certains effets psychiques individuels de même nature se produisent chez une multiplicité d'individus. Mais cette notion de « foule » assume d'emblée un changement de sens caractéristique. « Au point de vue psychologique, l'expression foule prend une signification tout autre. Dans certaines circonstances données, et uniquement dans ces circonstances, une agglomération d'hommes possède des caractères nouveaux fort différents de ceux de chaque individu qui la compose. La personnalité consciente s'évanouit, les sentiments et les idées de toutes les unités sont orientés dans la même direction. Il se forme une âme collective, transitoire sans doute, mais présentant des caractères très nets. » Le Bon parle alors d'une « foule psychologique », en laquelle l'ensemble s'est transformé et dont il déclare : « Elle forme un seul être et se trouve soumise à la *loi de l'unité mentale des foules*⁷. » « La foule psychologique est un être provisoire, composé d'éléments hétérogènes pour un instant soudés, absolument comme les cellules d'un corps vivant forment par leur réunion un être nouveau manifestant des caractères fort différents de ceux que chacune des cellules possède⁸. » Si l'expression « foule » devait à l'origine désigner la condition spécifique, elle indique désormais les conséquences intervenues dans les conditions présumées. En réalité, le fait que ces conséquences interviennent au même degré chez une multiplicité d'individus est présenté de manière simplifiée si l'on dit que les propriétés et les fonctions spécifiques de l'individu embrigadé dans la foule sont énoncées par la foule elle-même, en tant qu'elle serait un sujet différent des sujets formant la foule. Outre les psychismes des hommes singuliers — constituant la foule — apparaît subitement une âme des foules — (la foule est précisément cette âme). Certes, Le Bon déclare : « Évanouissement de la personnalité consciente, prédominance de la personnalité inconsciente, orientation par voie de suggestion et de contagion des sentiments et des idées dans un même sens, tendance à transformer immédiatement en acte les idées suggérées, tels sont les principaux caractères de l'individu en foule. Il n'est plus lui-même mais un automate que sa volonté est devenue impuissante à guider. Par le fait seul qu'il fait partie d'une foule, l'homme descend donc plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation. Isolé, c'était peut-être un individu cultivé, en foule c'est un instinctif, par conséquent un barbare. Il a la spontanéité, la violence, la férocité, et aussi les enthousiasmes et les héroïsmes des êtres primitifs. Il s'en rapproche encore par sa facilité à se laisser impressionner par des mots, des images, qui seraient absolument sans effet sur l'individu isolé, et conduire à des actes lésant ses intérêts les plus évidents⁹. »

Seulement, à partir de ce constat d'une somme de propriétés semblables des psychismes individuels présents dans la foule, on aboutit finalement à des affirmations sur une « âme de masse » distincte des âmes individuelles. On affirme que « la foule est toujours intellectuellement inférieure à l'homme isolé », que « criminelles, les foules le sont souvent, certes, mais, souvent aussi, héroïques¹⁰ », on parle d'une vie sentimentale, d'une moralité de la foule, etc. Comme les individus dans la foule ont des propriétés autres que dans l'état d'isolement, on

parle de « caractères spéciaux de la foule » que les individus isolés ne possèdent pas¹¹ et on produit ainsi la fiction d'une opposition entre individus et foule, opposition qui n'existe pas. On hypostasie ainsi une unité purement abstraite, on pose dans la réalité un rapport de concordance entre le contenu de nombreux psychismes individuels, et à l'occasion on insiste tout à fait consciemment sur ce point, tout en rejetant sans autre forme de procès l'hypothèse selon laquelle on n'aurait affaire qu'à l'expression abrégée et imagée pour désigner un ensemble de phénomènes singuliers similaires. « Contrairement à une opinion qu'on s'étonne de rencontrer sous la plume d'un philosophe aussi pénétrant qu'Herbert Spencer, dans l'agrégat constituant une foule, il n'y a nullement somme et moyenne des éléments, mais combinaison et création de nouveaux caractères. De même en chimie. Certains éléments mis en présence, les bases et les acides par exemple, se combinent pour former un corps nouveau doué de propriétés différentes de celles des corps ayant servi à le constituer¹². » Comme les individus (dans la foule) manifestent des caractéristiques nouvelles, on hypostasie la foule pour en faire un « corps », un nouvel individu — porteur de ces propriétés.

Freud revient à la présentation que fait Le Bon de l'âme des foules, mais il évite soigneusement de tomber dans cette façon d'hypostasier. Avec une rigueur digne d'éloges, il réfuse d'entrée de jeu, dans ses recherches, l'opposition entre psychologie individuelle et psychologie sociale, et il explique que l'opposition entre actes psychiques sociaux et non sociaux (« narcissiques » ou « autistiques », c'est-à-dire non rapportés à un autre) entre « sans conteste dans les limites de la psychologie individuelle¹³ ». En suite de quoi, Freud formule avec une parfaite justesse le fait décisif aux yeux de Le Bon : « Dans certaines conditions, l'individu sent, pense et agit tout à fait autrement qu'on pouvait s'y attendre de sa part, et ces conditions sont données par son incorporation à une foule humaine qui a pris les caractéristiques d'une "foule psychologique". » Pour Freud il n'existe pas de psychismes autres qu'individuels, et dans tous les cas, sa psychologie reste une psychologie individuelle. C'est précisément l'aspect spécifique de sa méthode que de considérer les phénomènes de la prétendue âme des foules comme des phénomènes de l'âme individuelle.

Mais même dans une autre perspective, les analyses de Freud signifient un progrès décisif par rapport à Le Bon. Pour l'essentiel, celui-ci se contente de dresser un constat psychologique ; on ne voit pas quels éclaircissements il attend en admettant l'existence d'une « âme collective ». Freud, au contraire, va au cœur de ce problème lorsqu'il pose la question laissée de côté par Le Bon — à la suite de la présentation par ce dernier de l'unité des individus concentrés dans la foule (la métaphore — hypostasiée — de l'âme collective apparaît justement comme l'expression de cette unité) : « Puisque les individus faisant partie d'une foule sont fondus dans une unité, il doit bien y avoir quelque chose qui les rattache les uns aux autres, et il est possible que ce quelque chose soit précisément ce qui caractérise la foule¹⁴. » Certes, déjà Le Bon ne s'était pas contenté de décrire la foule comme le fait d'une réaction psychique similaire chez une multiplicité d'individus, donc comme un cas de parallélisme entre des processus psychiques. Toujours il parle aussi d'un « état de liaison » entre les individus se

comportant de manière similaire, et la métaphore de l'« organisme » et de l'« âme collective » n'a manifestement pas d'autre but que de caractériser cette « liaison » comme quelque chose qui dépasse la pure orientation vers la même fin. Mais il ne se demande pas en quoi consiste au juste cette « liaison ». Or, avec cette question, Freud ne fait pas que déchirer le voile de l'« âme collective » hypostasiée, mais il fait du problème de la « foule » le problème de l'unité sociale du lien social en général.

Dans ce qui suit, on présentera brièvement la tentative de Freud pour affecter le concept fondamental de sa psychanalyse, la « libido », à l'explication de la psychologie des foules, et pour comprendre le lien des individus à l'unité sociale — trop étroitement désignée par la « foule » — comme un lien affectif, un problème de libido ; il faut cependant prendre les devants en précisant qu'une telle présentation ne peut donner qu'une image très partielle de la psychologie sociale freudienne. La théorie de la « structure libidinale des foules » est intimement liée à la théorie psychologique globale de Freud : détachée du sol de la psychanalyse dans son ensemble, elle ne saurait être présentée sans de graves risques de demeurer incomprise ou mal comprise. Néanmoins, dans le présent contexte, la valeur spécifique de la psychanalyse pour expliquer les phénomènes de la psychologie des foules importe moins que de savoir si et dans quelle mesure cette tentative pour donner une définition psychologique de la réalité sociale peut s'avérer féconde pour la théorie et l'essence de l'État, de savoir si l'État peut être considéré comme « une foule psychologique » de la structure éclairée par la psychanalyse freudienne. Mais à cette fin, une présentation qui s'en tient aux perspectives principales suffit, et il n'est nul besoin d'entrer plus avant dans les présupposés de base de la psychanalyse en général.

Quand Freud fait l'hypothèse que la « libido », « des relations amoureuses (ou, pour employer une expression plus neutre, des attachements affectifs) forment également le fond de l'âme des foules (*Massenseele*) », il donne aux mots « libido » et « amour » le sens le plus large, débordant l'amour entre les sexes, pour ainsi dire dans une signification analogue à celle de l'« Éros » platonicien. Cette présupposition d'une détermination de l'essence du lien social qui serait due également à des relations amoureuses, Freud déclare l'appuyer avant tout sur deux « idées relevées en passant » : « En premier lieu, pour que la foule garde sa consistance, il faut bien qu'elle soit maintenue par une force quelconque. Et quelle peut être cette force si ce n'est Éros qui assure l'unité et la cohésion de tout ce qui existe dans le monde ? En deuxième lieu, lorsque l'individu, englobé dans la foule, renonce à ce qui lui est personnel et particulier et se laisse suggestionner par les autres, nous avons l'impression qu'il le fait parce qu'il éprouve le besoin d'être d'accord avec les autres membres de la foule, plutôt qu'en opposition avec eux ; donc, il le fait peut-être "pour l'amour des autres"¹⁵. »

Mais si la nature de la formation des foules et du lien social en général doit résider dans des « fixations libidinales » entre les membres de la foule, entre les individus qui constituent le groupe, il n'en est pas moins souligné avec insistance qu'il ne saurait s'agir là de pulsions amoureuses « poursuivant les fins sexuelles directes ». « Nous nous trouvons ici en présence de

pulsions amoureuses qui, sans rien perdre de leur énergie, ont dévié de leurs buts primitifs¹⁶. » Un tel détournement de la pulsion de son but sexuel intéresse la psychanalyse à de multiples égards. Comme nous l'apprend la psychanalyse, ce phénomène est lié à certaines limitations du Moi. L'hypothèse qu'on puisse lire dans le lien social une fixation libidinale de ce genre est renforcée avant tout par le fait qu'on considère en effet la disparition de la conscience de soi comme une caractéristique essentielle de l'individu pris dans la foule. « Tant que la formation de la foule se maintient ou tant qu'elle suffit » — cette reconnaissance de l'existence seulement éphémère, fugitive, oscillant en volume, de la formation des groupes sociaux est de la plus haute importance! — « les individus se comportent comme s'ils étaient taillés sur le même patron, supportent toutes les particularités de leurs voisins, se considèrent comme leurs égaux et n'éprouvent pas pour eux la moindre aversion. Conformément à nos vues théoriques, une telle restriction du narcissisme ne peut résulter que de l'action d'un seul facteur : celui de la fixation libidinale à d'autres personnes. L'amour de soi ne rencontre d'obstacle que dans l'amour hors de soi, l'amour pour des objets¹⁷. » Avant même qu'elle traite du problème de la psychologie sociale, la psychanalyse avait considéré ce qu'on appelle « identification » comme une fixation affective à une autre personne, fixation qui n'est pas un amour sexuel. On n'a pas besoin de s'apesantir sur le mécanisme de cette « identification », mécanisme psychique compliqué dans lequel on n'entrera pas ici, et dont la psychanalyse offre une description unique en son genre. Il suffit de maintenir ici que d'après la doctrine freudienne, l'identification représente la forme la plus primitive de fixation affective à un objet (elle est également possible avant tout choix d'objet, par exemple lorsque le petit garçon s'identifie au père en voulant être comme lui, quand il aimerait en toutes choses prendre sa place, bref quand il prend pour idéal le père) ; et d'autre part, que d'après les résultats de la psychanalyse, il y a des cas typiques où l'identification se fait de telle sorte qu'un individu a perçu dans un autre, qui n'est pas l'objet de sa pulsion sexuelle, une analogie significative avec soi-même, une communauté sur un point important. Le premier individu s'identifie désormais au second, chez lequel a été perçu le point commun décisif — certes, toujours partiellement et dans une perspective déterminée. « Plus les traits communs sont importants et nombreux, et plus l'identification sera complète et correspondra ainsi au début d'une nouvelle fixation¹⁸. » Ces traits communs peuvent être en particulier de nature affective, consister en la fixation affective de deux individus à un objet commun. Or, Freud affirme que « la fixation réciproque des individus dans une foule doit résulter d'une semblable identification, fondée sur une communauté affective forte » et que cette communauté résiderait « dans la nature de la fixation au chef (*Führer*)¹⁹ ».

Cette fixation au chef repose aussi, à en croire Freud, sur une pulsion amoureuse détournée de son but sexuel. A juste titre, Freud reproche à la psychologie et à la psychologie des foules d'avoir jusqu'alors ignoré l'importance exceptionnelle du moment constitué par le chef. Une foule — et au sens large : un groupe — est même psychologiquement impossible sans un chef, que ce chef soit un homme physique comme dans la foule originelle, naturelle,

primitive, ou une idée — ersatz de chef. « Beaucoup d'égaux, capables de s'identifier les uns avec les autres, et un seul qui les domine tous : telle est la situation qu'on trouve réalisée dans la foule douée de vitalité. » L'homme n'est pas « un animal grégaire », comme on a coutume de le dire, il est bien plutôt « un animal de horde, un individu solitaire dans une horde entraînée par un leader²⁰ ».

Or comprendre la relation au chef présuppose qu'on reconnaisse un phénomène important, dont la recherche psychanalytique a constaté qu'il était en rapport avec la substitution à des aspirations sexuelles directes d'aspirations empêchées d'atteindre leur but : c'est la division de la conscience du Moi en un Moi et un Moi idéal. Ce dernier se différencie du premier en ce qu'il exerce les fonctions d'auto-observation, d'autocritique de la conscience, d'instance morale. Le rapport unique en son genre au chef : l'abandon du Moi à l'objet de sa pulsion sexuelle réprimée, la défaillance totale des fonctions assignées à l'idéal du Moi, le silence fait sur la critique exercée par cette instance à propos des manifestations de l'objet — tout ce que l'objet fait et exige est irréfutable — : la conscience ne trouve à redire sur aucune des faveurs qui adviennent à l'objet : « Toute cette situation peut être intégralement ramassée dans une formule : l'objet a pris la place de l'idéal du Moi²¹. » Une foule, une foule primaire, primitive, est donc, aux yeux de Freud, une somme d'individus qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du Moi, qui ont abdiqué leur idéal, l'ont troqué contre l'idéal de masse incarné par le chef et se sont, pour cette raison, identifiés mutuellement²².

Le Bon avait montré la régression dans un état de primitivisme psychique, voire de barbarie, de l'individu pris dans la foule ; Freud explique cette régression en recourant à son hypothèse sur la naissance de la société. A la suite d'une hypothèse exprimée par Darwin, Freud admet que la forme primitive de la société humaine était la horde dominée sans partage par un mâle fort²³. Ce mâle qui fait fonction de chef est un père violent, jaloux, qui garde pour son propre usage toutes les femelles, tandis qu'il empêche les autres mâles, c'est-à-dire les fils en train de devenir adultes, de satisfaire leurs pulsions sexuelles directes, orientées vers les femelles. Il les contraint à l'abstinence et, par suite, aux fixations affectives à lui-même et des uns aux autres, fixations qui naissent de leurs aspirations à satisfaire des buts sexuels réprimés. Pour tenir les fils éloignés des femelles, il finit par les chasser. Mais un jour, les fils se retrouvent, ils abattent et consomment le père, et mettent ainsi fin à la horde paternelle. A la place de la horde paternelle entre en scène le clan des frères. Je reviendrai plus tard sur cette hypothèse, qui représente avant tout une explication surprenante des phénomènes, jusqu'alors énigmatiques, de ce qu'on désigne comme totémisme. Pour l'heure, il suffit de garder l'affirmation de Freud : les avatars de la horde primitive « ont laissé des traces indestructibles dans l'histoire héréditaire de l'homme²⁴ ». En particulier, la « foule » apparaît à Freud comme une résurrection de la horde primitive. « Une fois encore, nous retrouvons dans les foules humaines le tableau que nous connaissons déjà et qui n'est autre que celui de la horde primitive : un individu doué d'une force extraordinaire et dominant une foule de compagnons égaux. La psychologie de cette foule telle que nous la connaissons d'après les descriptions si

souvent mentionnées, à savoir la disparition de la personnalité consciente, l'orientation des pensées et des sentiments de tous dans une seule et même direction, la prédominance de l'affectivité et de la vie psychique inconsciente, la tendance à la réalisation immédiate des intentions qui peuvent surgir — tout cela correspond à une régression vers une activité psychique primitive telle qu'on est précisément tenté de l'attribuer à la horde primitive²⁵. » « Le caractère inquiétant, troublant, de la formation des foules, tel qu'il se révèle dans ses phénomènes de suggestion », serait à « ramener à son origine dans la horde primitive. Le chef de la foule incarne toujours le père primitif tant redouté, la foule veut toujours être dominée par une puissance illimitée, elle aspire au plus haut degré à une autorité, elle a, selon l'expression de Le Bon, soif de soumission. Le père primitif est l'idéal de la foule qui domine le Moi à la place de l'idéal du Moi²⁶ ». « La foule nous apparaît ainsi comme une résurrection de la horde primitive. De même que l'homme primitif est virtuellement présent en tout individu, de même la horde primitive peut renaître de n'importe quelle troupe humaine ; dès lors que la formation de foules domine en règle générale les hommes, nous reconnaissons en elle la continuation de la horde primitive²⁷. »

Supposons que soit vraie la théorie freudienne de la nature du lien social comme fixation affective, et que sa théorie de la structure libidinale de la foule soit conforme à la double fixation des individus entre eux (identification) et au chef (intégration de l'objet à la place de l'idéal du Moi) ; on est alors devant la question — déterminante pour le problème de la notion sociologique de l'État : l'État est-il lui aussi une foule psychologique ? Plus encore : les individus liés au sein de l'État, par l'État, formant l'État sont-ils pris dans cette double fixation ? L'État lui aussi — conçu comme un groupe social, comme une réalité socio-psychologique — manifeste-t-il cette « structure libidinale » ? Freud incline, semble-t-il, à répondre par l'affirmative à cette question. Il déclare : « Chaque individu fait partie de plusieurs foules, il entretient des liens multiples par identification et il a construit son idéal du Moi d'après les modèles les plus divers. Chaque individu participe ainsi de plusieurs âmes collectives : celle de sa race, de sa classe, de sa communauté religieuse, de son État, etc., et par-delà, il peut s'élever à un certain degré d'indépendance et d'originalité²⁸. » Ainsi donc l'État semble avoir, chez Freud, une âme collective. Naturellement d'un genre différent que ces foules où la horde primitive ressuscite sans méditation. « Ces formations de foules permanentes et durables ont des effets uniformes qui s'imposent à l'observateur avec moins de force que les foules éphémères, formées et désagrégées rapidement, qui ont permis à Le Bon d'esquisser son brillant tableau des caractères psychologiques présidant à l'âme des foules ; et c'est dans ces foules bruyantes, éphémères, pour ainsi dire superposées aux autres, qu'on observe précisément le miracle : la disparition complète de la personnalité développée individuelle, fût-ce pour un temps seulement²⁹. » Sauf que la différence entre la foule « passagère » et la foule « permanente » est si fondamentale — d'après la propre présentation de Freud — que désigner ces dernières comme des « foules » voire comme des « âmes de foules » doit être rejeté comme une erreur. Ce qu'on nomme « État » est une réalité totalement

différente du phénomène que Le Bon a présenté comme une « foule » et dont Freud a donné une explication psychologique.

Cependant, outre la régression de la psyché individuelle qui s'exprime dans la foule, on voit également des « manifestations de formations collectives aux effets contraires », et en dehors des jugements dépréciatifs de Le Bon, il y a aussi « un jugement plus favorable sur l'âme des foules » : déjà au regard de ces seuls faits, Freud émet l'hypothèse qu'on a réuni sous l'emblème des « foules » toutes sortes de formations qui ont besoin d'être davantage spécifiées³⁰. « Les données de Sighele, Le Bon et autres se rapportent à des foules passagères, se formant rapidement, grâce à l'association d'un certain nombre d'individus mus par un intérêt commun mais différant les uns des autres sous tous les rapports essentiels. Il est certain que ces auteurs ont été influencés dans leur descriptions par les caractères des foules révolutionnaires, surtout celles de la grande révolution française. Quant aux affirmations opposées, elles résultent des observations faites sur des foules stables ou des associations permanentes dans lesquelles les hommes passent leur vie entière et qui s'incarnent dans des institutions sociales. Les foules de la première catégorie sont à celles de la seconde ce que les vagues courtes, mais hautes, sont à la vaste surface de la mer³¹. »

Si séduisante soit cette image, elle n'en est pas moins propre à obscurcir la différence essentielle entre les foules « à vie courte » et les foules « stables » qui s'incarnent dans des institutions : une différence dont Freud a certes eu l'intuition, mais qu'il n'a pas reconnue avec suffisamment de clarté.

Pour marquer la différence décisive entre les deux genres de « foules », Freud reprend la présentation du sociologue anglais Mc Dougall³², qui distingue entre foules primitives, « non organisées », et foules « organisées », artificielles. Comme on constate le phénomène de la régression, en particulier la dévaluation collective de l'activité intellectuelle, uniquement dans les foules du premier type, il ramène la fin de l'effet régressif au moment de l'« organisation ». Les éléments où Mc Dougall croit devoir trouver cette « organisation » ne seront pas évoqués plus longuement ici. Ce qui en tout cas est décisif, c'est que chez les membres du groupe, il y ait la conscience d'un ordre régulant leurs relations, donc d'un système de normes. A travers cette « organisation », les aspects psychiques négatifs de la formation des foules sont, à en croire Mc Dougall, dépassés. Freud estime que la condition décrite par Mc Dougall comme « organisation » doit être décrite autrement. « Il s'agit de créer chez la foule les facultés qui étaient précisément caractéristiques de l'individu et que celui-ci a perdues par suite de son absorption par la foule. » Ce qu'il a en vue, c'est la conscience de soi, la critique, le sentiment de la responsabilité, la conscience morale, etc. « Toutes ces qualités, l'individu les a perdues provisoirement, à la suite de son entrée dans la foule "non organisée". » Le but de l'évolution vers la foule « organisée » serait donc de « doter la foule des attributs propres à l'individu³³ ».

La vision qu'a Mc Dougall de l'« organisation » a certainement besoin d'être corrigée. Mais celle de Freud aussi doit sembler étrange. Alors qu'il est précisément celui qui souligne avec la plus grande énergie le principe de la psychologie individuelle, il met à présent en œuvre

une présentation qui semble trahir une rupture dans sa méthode, axée sur la psychologie individuelle. La « foule » est censée acquérir certaines propriétés de l'individu. Comment cela serait-il possible dès lors qu'il ne peut s'agir, en tout état de cause, que d'attributs, de fonctions de l'âme individuelle? Nous avons affaire ici à une forme d'exposition qui n'est pas purement métaphorique: il s'agit bien d'un déplacement dans la construction intellectuelle.

Car si l'on efface l'image de la « foule qui prend les qualités de l'individu », il s'avère qu'on n'a plus affaire du tout avec une foule — pas même une foule distincte de la foule primitive! L'essence de la foule réside — et là culminent toutes les analyses de Freud — dans le lien spécifique qui se présente comme une fixation affective double, des individus entre eux et par rapport au chef. C'est précisément sur ce caractère psychique qui lui est propre que repose le caractère spontané et éphémère, la constitution fragile de ce phénomène, que Freud lui-même ne cesse de souligner. Freud n'est conséquent avec lui-même que lorsqu'il déclare: il importe de « partir du constat qu'une simple réunion d'hommes ne représente pas une foule tant que ces fixations ne se sont pas manifestées en elle³⁴ ». C'est exclusivement à ces fixations qu'il ramène les phénomènes caractéristiques de la régression, ceux pour lesquels il interprète la foule comme une résurrection de la horde primitive! Chez l'individu qui se manifeste comme un membre des foules appelées « organisées » ou « artificielles » par Mc Dougall et Freud, manquent précisément ces fixations: ces foules sont en effet privées de la régression caractéristique qu'expliquent seules les fixations affectives et la structure libidinale invoquées. Si l'on avait été conscient que derrière les apparences de l'affirmation positive d'une « foule dotée des qualités de l'individu », il y a le constat tout à fait négatif que l'individu — membre de la « formation » sociale dont il est question ici — n'apparaît pas dans la fixation déclenchant l'effet de foule spécifique de la régression; le constat aussi que l'individu possède, dans ce cas de figure, toutes les qualités qu'il a « pour soi », qu'il « possède comme tel » et dont l'absence est précisément le problème spécifique de la psychologie des foules ou de la psychologie sociale: si l'on avait réalisé cela, on ne se serait jamais vu tenu de désigner comme des « foules » même les « formations » sociales sans consistance.

Peut-être aurait-on aussi reconnu alors que les qualités qu'on attribuait à ces « foules » et avec lesquelles on les désignait comme « stables », « durables », « solides », que ces qualités sont nécessairement en contradiction avec la nature de l'objet qui est donné pour toute investigation psychologique. Freud donne de la foule la définition psychologique suivante: « une réunion d'individus ayant remplacé leur idéal du Moi par un seul et même objet, en suite de quoi ils s'identifient les uns aux autres dans leur Moi »; or, pour les raisons évoquées, Freud ne rapporte cette définition qu'à la foule « primaire », une foule « n'ayant pas encore acquis secondairement, par suite d'une organisation trop parfaite, les propriétés d'un individu³⁵ ». Dès lors que la détermination conceptuelle de la foule ne correspond pas à celle de la foule « artificielle », cette dernière n'est justement pas une foule au sens d'une unité psychosociologique. Et que les caractères attachés à la foule psychologique ne puissent s'appliquer à l'État très particulièrement, voilà qui n'a proprement besoin d'aucune preuve supplémentaire.

Mais peut-être n'est-il pas superflu — pour des raisons de méthode — d'insister sur le point suivant : si l'État était une foule psychologique au sens de la théorie de Le Bon et Freud, il faudrait que les individus appartenant à un État se soient identifiés les uns aux autres. Or le mécanisme psychique de l'identification présuppose que l'individu perçoive une communauté en celui auquel il s'identifie. Il est impossible de s'identifier avec de l'inconnu, avec du jamais perçu, avec un nombre indéterminé d'individus. L'identification est d'emblée limitée à un nombre très restreint d'individus percevant quelque chose l'un de l'autre, et dès lors — abstraction totale étant faite de toutes les autres objections — elle est sans intérêt pour caractériser psychologiquement l'État.

Il n'en reste pas moins qu'il y a certainement un rapport entre les formations sociales qualifiées, à tort, de « foules » stables et les foules psychologiques au vrai sens du mot. Quelle est donc au juste la nature de ces dernières ? Pour répondre à cette question, on trouve chez Freud lui-même une indication qui semble mener sur la bonne voie, qui permet en particulier de présenter correctement le rapport entre les foules constantes et les foules variables. Freud distingue « entre les foules ayant un chef et celles sans chef » et il avance l'hypothèse que « les foules ayant un chef soient les plus primitives et les plus parfaites, que, dans les autres, le chef soit remplacé par une idée, une abstraction... L'abstraction pourrait à son tour s'incarner plus ou moins parfaitement dans la personne d'une sorte de chef secondaire...³⁶ ».

Sauf erreur, la distinction entre les foules primitives et variables et les foules artificielles et stables coïncide respectivement avec celles qui ont immédiatement un chef et celles où le chef est remplacé par une idée et où l'idée est ensuite incarnée dans la personne d'un chef secondaire. Plus que tout, l'État est apparemment une « foule » du second type. Or, à y regarder de plus près, l'État n'est pas cette « foule », mais l'« idée », une « idée directrice », une idéologie, un sens spécifique qui ne fait pas que se distinguer par son contenu spécifique d'autres idées — comme la religion, la nation, etc. Avec la réalisation de cette idée, avec l'acte de sa réalisation qui, contrairement à l'idée même qu'il réalise, représente un processus psychologique, on en vient sans nul doute au phénomène de la psychologie des foules que Le Bon a décrit de manière si pertinente et que Freud a tenté d'éclairer par la psychologie individuelle ; on en vient à ces fixations libidinales et aux régressions qui leur sont associées. Sauf que précisément l'État n'est pas l'une de ces innombrables foules à structure libidinale, foules éphémères, extrêmement floues dans leurs contours : l'État est l'idée directrice que les individus appartenant aux foules variables ont mis à la place de leur idéal du Moi. Les foules diversifiées ou les groupes avec un psychisme réel, qui se constituent à travers la réalisation d'une seule et même idée de l'État, n'englobent absolument pas tous les individus qui, en un sens tout à fait différent, appartiennent à l'État. L'idée exclusivement juridique de l'État ne saurait être reconnue que dans sa légalité propre, proprement juridique, et non par des approches psychologiques — comme c'est le cas pour les processus psychiques, dans les fixations et les attaches libidinales constituant l'objet de la psychologie sociale. Le processus psychique où s'accomplit la formation des foules privées de chef, c'est-à-dire de ces foules où

les individus s'identifiant réciproquement mettent à la place de leur idéal du Moi une idée abstraite et non la représentation de la personnalité d'un chef concret, ce processus est toujours le même, qu'il s'agisse de l'idée d'une nation, d'une religion ou d'un État. Si la foule psychologique était la formation sociale dont il est question ici, alors il n'y aurait aucune différence pertinente entre nation, religion et État — car seul le processus psychologique entrerait en ligne de compte. Ces phénomènes sociaux n'apparaissent comme des formations différenciées qu'en fonction d'un trait touchant leur contenu spécifique ; ils manifestent leur différence uniquement lorsqu'on les appréhende comme des systèmes idéals, comme des complexes théoriques spécifiques, comme des contenus spirituels, et non comme les processus psychiques qui portent et réalisent ces contenus³⁷.

III

En se fixant sur les foules dites stables, organisées, l'investigation sociologique opère un changement d'orientation remarquable. Mais dans quelle direction va ce tournant ? On l'a déjà implicitement évoqué avec l'hypothèse de la psychologie des foules exposée à l'instant : la caractéristique des foules dites stables serait l'institution et le fait qu'elles s'incarnent dans des « institutions ». « Organisation » et institution sont en effet des complexes de normes, des systèmes de prescriptions régulant les conduites humaines ; comme telles, c'est-à-dire au sens spécifique qu'elles possèdent en propre, on ne peut les appréhender que dans la perspective d'une réflexion orientée vers l'obligation prévalant (*Soll-Geltung*) dans ces normes, et non vers l'efficacité positive (*Seins-Wirksamkeit*) des actes et des représentations humaines qui ont ces normes pour contenu.

Ce tournant décisif, qu'on peut constater dans toute sociologie d'orientation psychologique, intervient sans exception au point où la description passe de la sphère générale de l'effet réciproque entre éléments psychiques aux formations sociales qui d'une manière ou d'une autre résultent des effets réciproques et finissent par devenir l'objet spécifique de la sociologie. Il faut parler d'un changement d'orientation fondamental : en effet, en appréhendant ces objets, l'observation scientifique inaugure une méthode totalement nouvelle, différente de celle appliquée jusqu'à présent. Alors que la majorité des sociologues n'en sont guère conscients et restent dans l'idée qu'ils poursuivent dans l'ancienne voie, ils abandonnent la sphère de la recherche empirique et foulent un domaine dont les concepts doivent supporter les plus singulières dénaturations, du fait qu'on tente de les investir d'un sens qui leur est par essence totalement étranger, autrement dit d'un sens psychologique.

Le saut hors de la psychologie, typique de la sociologie psychologique, se manifeste à travers les propriétés allergiques à toute psychologie, énoncées, et nécessairement énoncées, à propos des « formations » sociales, dès lors qu'on se propose simplement d'appréhender quelque peu les représentations qui préexistent dans notre conscience à titre d'entités sociales,

de réalités collectives. Il y a par exemple avant tout l'affirmation réitérée qu'on trouve chez tout sociologue, selon laquelle les « formations » sociales « consolidées », « cristallisées », « coagulées » à partir des influences réciproques entre éléments psychiques, sont de nature supra-individuelle. Comme le psychique n'est possible que dans l'individu, c'est-à-dire dans l'âme des individus singuliers, tout ce qui est supra-individuel, placé par-delà l'âme individuelle, possède nécessairement un caractère méta-psychologique. Déjà l'« influence réciproque » entre les individus est tout autant supra-individuelle que métapsychologique ; et c'est exclusivement l'ignorance de cet aspect qui fait qu'on croit pouvoir, sans délaisser le psychique, passer du stade des influences réciproques à la supra-individualité comme à une sorte de forme supérieure du psychique. En vérité, on a affaire là à une plénière *metabasis eis to allo genos*, au passage à une réalité totalement différente. C'est comme si, outre l'âme singulière, on voulait prendre en compte une âme collective remplissant l'intervalle entre les individus, englobant tous les individus ; c'est une représentation dont la sociologie récente n'est pas si éloignée, comme on l'a montré ci-dessus ; pensée dans ses ultimes conséquences — du fait qu'une âme sans corps est empiriquement impossible —, cette représentation conduit nécessairement à imaginer à son tour un corps collectif tout aussi différent des corps individuels, dans lequel on place l'âme collective. C'est par ce biais que la sociologie psychologique est amenée à l'hypostase qui caractérise la théorie de la société dite organique, une hypostase qui confine au mythologique.

Dans le même sens où les « formations » sociales sont appelées supra-individuelles, tous les sociologues leur attribuent, sur les modes les plus divers, de l'« objectivité ». C'est une expression extrêmement typique pour la représentation en cause : celle qui veut que les influences psychiques réciproques entre les individus se transforment en « puissances objectives » après s'être « figées » et « stabilisées ». On parle des entités sociales comme d'« objectivations » ou encore de « systèmes d'objectivation ». Dans toutes ces manières de parler vient à l'expression une opposition aux processus psychiques subjectifs, c'est-à-dire actifs dans l'âme individuelle, aux mouvements moléculaires de la vie sociale. Ces processus psychiques intra-individuels, subjectifs, sont néanmoins la seule chose réelle, autrement dit ils ont une réalité psychologique qui devrait seule entrer en ligne de compte pour une sociologie orientée dans un sens psychosociologique. La manière dont la subjectivité réelle peut devenir une objectivité tout aussi réelle du simple fait de son accumulation ou de sa multiplication reste nécessairement une énigme. La quantité se retourne alors en qualité ou, en d'autres mots : c'est là un miracle, vous êtes priés d'y croire.

De même que l'objectivité, la durée ou la constance dont on gratifie les formations sociales les met dans une opposition de principe avec l'existence fluctuante, fugitive comme l'éclair, des réalités de la psychologie individuelle dont elles sont censées émerger d'une manière ou d'une autre. C'est précisément avec l'État qu'il importe de remarquer combien la régularité et la continuité, pour lui essentielles, de son être spécifique, combien les traits fermement tracés de ses contours — qui ne sont autres que la permanence d'une validité

nettement circonscrite — sont inconciliables avec la réalité du phénomène psychique des foules: c'est sous cette réalité fluctuante comme des vagues, éternellement vouée à l'intermittance, tantôt en train de grossir tantôt en voie de résorption, qu'une théorie psychologique inspirée des sciences de la nature s'efforce en vain de subsumer cette formation sociale.

La sociologie devenue psychologie sociale croit voir devant elle, dans les formations sociales, des vagues figées, des mouvements de foule psychiques qui se sont transis, sur lesquels elle peut lire plus facilement et plus sûrement les lois du psychique qu'à travers les phénomènes de l'âme individuelle indéfiniment oscillants: mais c'est là une illusion. Si un sociologue croit que « les formations spirituelles auxquelles la sociologie a affaire détiennent une certaine objectivité et une certaine constance qui la rendent susceptible d'observation et d'analogie en un sens totalement différent (en l'occurrence plus intense!) que ne le permettent les processus fugitifs dans la conscience individuelle », ce sociologue doit probablement laisser sans réponse la question suivante: comment donc serait possible la métamorphose en vertu de laquelle, d'une masse de « processus fugitifs dans la conscience individuelle » des sujets — qui n'ont, qu'on le note bien, aucune réalité — comment pourraient sortir de cette masse des formations ayant « objectivité et constance », qui malgré ces changements dans l'être non seulement ne perdent pas le caractère psychique de leur origine, mais même l'affirment plus fortement encore?

Le sociologue français Émile Durkheim fournit un exemple typique de ce glissement de méthode qui fait dévier d'une connaissance basée sur une causalité psychologique à une réflexion axiologique de nature éthico-politique ou juridique. Lui aussi veut fonder essentiellement la sociologie comme science de la nature, basée sur des lois causales³⁹. De Comte il recueille la proposition fondamentale: « Les phénomènes sociaux sont des faits naturels, soumis à des lois naturelles⁴⁰. » Or, ainsi serait reconnu le « caractère de chose » des faits sociaux. « Car dans la nature il n'y a que des choses. » Et « la première règle et la plus fondamentale » pour la connaissance du social serait « de considérer les faits sociaux comme les choses⁴¹ ». Durkheim récuse en toute connaissance de cause une sociologie qui serait connaissance d'idées ou d'idéologies, et il lui oppose une « science des réalités ». Cependant, Durkheim voit dans les faits sociaux des « choses » parce que et dans la mesure où elles sont quelque chose d'« objectif », d'autonome par rapport à l'individu, existant déjà avant lui et donc indépendamment de lui, et donc aussi en dehors de sa personne, ce sont des réalités de son monde extérieur dans lesquelles se produit pour ainsi dire sa naissance. Ces faits d'un monde social — devenu transcendant face à l'homme individuel, apparu sans lui — déterminent l'individu, sont établis en face de lui avec une force contraignante. Ces faits sociaux objectifs caractérisés comme des « choses », établis hors de l'individu se manifestent assurément dans l'action, dans la pensée, dans les sentiments des individus, mais on doit éviter de les confondre avec leurs « émanations individuelles ». « Voilà donc un ordre de faits qui présentent des caractères très spéciaux: ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel

ils s'imposent à lui⁴². » La force de coercition est un « caractère intrinsèque de ces faits, et la preuve, c'est qu'elle s'affirme dès que je tente de résister⁴² ». « Puisque leur caractéristique essentielle (de ces faits sociaux) consiste dans le pouvoir qu'ils ont d'exercer, du dehors, une pression sur les consciences individuelles, c'est qu'ils n'en dérivent pas et que, par suite, la sociologie n'est pas un corollaire de la psychologie... Or, l'individu écarté, il ne reste que la société ; c'est donc dans la nature de la société elle-même qu'il faut chercher l'explication de la vie sociale⁴³. » « En vertu de ce principe, la société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres. Sans doute, il ne peut rien se produire de collectif si des consciences particulières ne sont pas données ; mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Il faut encore que ces consciences soient associées, combinées et combinées d'une certaine manière ; c'est de cette combinaison que résulte la vie sociale, et, par suite, c'est cette combinaison qui l'explique. En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. C'est donc dans la nature de cette individualité, non dans celle des unités composantes, qu'il faut aller chercher les causes prochaines et déterminantes des faits qui s'y produisent. Le groupe pense, sent, agit tout autrement que ne feraient ses membres, s'ils étaient isolés⁴⁴. » Reconnaître que les hommes singuliers se comportent autrement qu'à l'état d'individus isolés quand ils sont associés mutuellement, voilà qui conduit, après l'avoir hypostasiée de manière peu critique, à adopter une réalité sociale située en dehors de l'homme. La différence des fonctions associée à la différence des conditions se transforme en différence entre substances, en « choses » différentes.

Ce caractère de chose du social, Durkheim a peine à le souligner assez : « En effet, certaines de ces manières d'agir ou de penser acquièrent, par suite de la répétition, une sorte de consistance qui les précipite, pour ainsi dire, et les isole des événements particuliers qui s'y reflète. Elles prennent ainsi un corps, une forme sensible qui leur est propre, et constituent une réalité *sui generis*, très distincte des faits individuels qui la manifestent⁴⁵. » Il serait incongru de nier la forme corporelle à laquelle finissent par se hisser les faits sociaux, car l'on affirme expressément la possibilité de leur perception sensible : « Puisque c'est par la sensation que l'extérieur des choses nous est donné, on peut donc dire en résumé : la science, pour être objective, doit partir, non de concepts qui se sont formés sans elle, mais de la sensation. C'est aux éléments sensibles qu'elle doit directement emprunter les éléments de ses définitions initiales⁴⁶. » Voilà qui est parfaitement contradictoire avec l'affirmation que les faits sociaux sont assurément des « choses », mais non des choses « matérielle⁴⁷ ». Mais aussi avec l'affirmation que la société est une entité « psychique », et cette affirmation est à son tour en contradiction avec celle qui dit que la sociologie n'a rien à voir avec la psychologie. Toutes ces contradictions proviennent, en dernière instance, de la propension erronée à hypostasier les choses. La « méthode sociologique » de Durkheim est-elle autre chose que l'application d'une conception naïvement substantialiste et donc mythologique à l'observation du comportement humain, soumis au jeu des influences réciproques ?

On voit ici explicitement à l'œuvre la tendance normative de la sociologie durkheimienne. L'existence des « choses » sociales, indépendante des désirs et des volontés individuelles n'est en vérité rien d'autre que la validité objective des normes éthiques et politiques présumées dogmatiquement par Durkheim ; et il tente de les justifier en déclarant qu'il s'agit de réalités naturelles. Il souligne que toute réalité sociale possède en propre un caractère « impératif » par rapport à l'individu, il admet comme telles les obligations imposées à l'individu — imposées par la société, selon Durkheim —, et, par exemple, il ne cantonne pas son investigation au constat que les hommes — à tort peut-être — se considèrent tenus par l'obligation. Durkheim considère la société comme une autorité coercitive, c'est-à-dire une valeur qu'une analyse en termes de causes, par les sciences de la nature, a aussi peu de chances de ressaisir que des devoirs. « Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus⁴⁸. » On peut même dire que « social », et spécialement « collectif », et « obligatoire » ont le même sens chez Durkheim⁴⁹. Comme on sait, il considère comme une propriété essentielle des phénomènes sociaux que « d'exercer, du dehors, une pression sur les consciences individuelles⁵⁰ ». La société serait ainsi susceptible d'« imposer » à l'individu « les manières de penser et d'agir qu'elle a consacrées de son autorité⁵¹ ». Du fait qu'une telle coercition vient « de l'extérieur », « tout ce qui est obligatoire a sa source en dehors de l'individu⁵² ». Néanmoins, dès lors qu'on se réfère au fait de la contrainte exercée « du dehors » sur la conscience individuelle, si donc l'on se polarise sur le constat d'une conscience subjective et si l'on déclare que ce fait est une marque essentielle du social, c'en est fait de l'objectivité du social. Mais alors on ne voit pas pourquoi l'on continuerait à parler d'« obligation ». Il s'agit simplement de l'effet dû à une cause : le processus de représentation produit en l'homme par quelque acte du monde extérieur, qui conduit à son tour à une impulsion de la volonté et finalement à une action, voilà une chaîne de causes et d'effets au même titre que le réchauffement et la fonte d'un morceau de métal mis au contact de la flamme d'un brûleur. Le feu « obligerait »-il le morceau de métal à devenir chaud pour finalement fondre ? Le cœur a-t-il une « obligation » à battre ? La cause est-elle l'« autorité » pour que s'exerce l'effet ? La « contrainte » en vertu de laquelle l'effet suit la cause et dont la « contrainte » qu'exerce le fait social « du dehors » sur la conscience individuelle n'est manifestement qu'un cas particulier, cette contrainte est-elle une obligation ? La cause a-t-elle un caractère « impératif » ? Or, c'est précisément de ce dernier qu'il est apparemment question dans le domaine du social ! Mais quelle contrainte a-t-on en vue lorsque Durkheim déclare : « En réalité, aussi loin qu'on remonte dans l'histoire, le fait de l'association est le plus obligatoire de tous ; car il est la source de toutes les autres obligations. » Le problème, c'est la « source », c'est-à-dire le fondement de la validité attachée aux obligations, et non pas la cause des représentations, des volitions et des actions ! Dans ce contexte précisément, Durkheim évoque la communauté de contrainte représentée par l'État auquel on appartiendrait et auquel on serait lié sans qu'entre en ligne de compte son propre acquiescement. Cet État apparaît pour ainsi dire à Durkheim comme l'incarnation de tous les liens

sociaux, de toutes les obligations. Or précisément avec l'État, on voit clairement que tout ce que Durkheim tente d'exprimer à travers l'affirmation d'une objectivité spécifique, physique et spirituelle, extérieure à l'individu, n'est rien d'autre que la validité objective présumée d'une manière ou d'une autre — d'un contenu spirituel spécifique avec ses lois propres, la validité objective d'un système de normes.

Ainsi est démontré à satiété le trait éthique et politique fondamental de cette sociologie « relevant des sciences de la nature ». Et c'est à partir de ce présumé qu'il faut aussi juger la théorie de Durkheim selon laquelle la société serait identique à... Dieu. Selon Durkheim, « si l'on ne parvient pas à relier la totalité des idées morales à une réalité que l'enfant puisse toucher du doigt, l'enseignement moral reste sans effet. Il faut donner à l'enfant le sentiment d'une réalité, source de vie, d'où viennent protection et force. Mais pour cela s'impose une réalité concrète, vivante⁵³ ». Pour Durkheim, cette autorité est la société. « La société est une autorité morale supérieure qui possède un type de transcendance semblable à celui que les religions assignent à la divinité. » Comme on l'a déjà souligné, Durkheim n'a pas tant ou du moins pas seulement tendance à expliquer le fait psychologique de la force motivante attachée à certaines représentations normatives, mais plutôt à justifier la validité par le fait qu'il la fonde sur une autorité, sur la société élevée au rang d'une divinité. « On s'explique », dit-il, « que, quand elle réclame de nous ces sacrifices, petits ou grands, qui forment la trame de la vie morale, nous nous inclinons devant elle avec déférence. Le croyant s'incline devant Dieu parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être, et particulièrement son être mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité⁵⁴. » « Seul un être conscient peut être doté de l'autorité nécessaire pour fonder l'ordre moral. Dieu est une personnalité de ce genre, comme la société. Si l'on comprend pourquoi le croyant aime et vénère Dieu, quelle raison nous empêche de comprendre que l'entendement profane peut aimer et vénérer la collectivité qui est peut-être l'unique réel dans la notion de Dieu⁵⁵ ? » « Le fidèle ne s'abuse pas quand il croit à l'existence d'une puissance morale dont il dépend et dont il tient le meilleur de lui-même: cette puissance existe, c'est la société. » « Par cela seul qu'elles (les pratiques du culte) ont pour fonction apparente de resserrer les liens qui attachent le fidèle à son dieu, du même coup elles resserrent réellement les liens qui unissent l'individu à la société dont il est membre, puisque le dieu n'est que l'expression figurée de la société⁵⁶. »

C'est pour ainsi dire à titre de résultat final de son œuvre sur les formes élémentaires de la vie religieuse, entrepris à partir du système totémique en Australie, que Durkheim déclare: « Nous avons vu que cette réalité que les mythologies se sont représentées sous tant de formes différentes, mais qui est la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations *sui generis* dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société⁵⁷. » Et à propos du totem, dont l'analyse conduit tout particulièrement Durkheim à affirmer cette identité du social avec le religieux, il déclare: « C'est le signe par lequel chaque clan se distingue des autres, la marque visible de sa personnalité, marque que porte tout ce qui fait partie du clan à titre quelconque, hommes, bêtes et choses. Si donc il est, à la fois, le symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le

dieu et la société ne font qu'un ? Comment l'emblème du groupe aurait-il pu devenir la figure de cette quasi-divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités distinctes ? Le dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal et de l'animal qui sert de totem⁵⁸. »

Seulement, du point de vue psychologique, on a aussi peu expliqué l'énigme du totémisme que répondu à la question suivante : quelle est donc la source commune d'où jaillissent les dispositions religieuses et sociales de l'homme ? Car le problème de l'autorité sociale n'est pas résolu pour la psychologie du fait qu'on l'identifie avec l'autorité religieuse. Dans cette direction aussi, Freud s'est aventuré, avec sa recherche psychanalytique, au-delà des résultats de la sociologie jusqu'à présent. Car Freud ne se préoccupe aucunement de justifier quelque autorité sociale que ce soit, mais seulement et exclusivement d'expliquer des phénomènes psychiques. Il demeure — peut-être pour cette raison précisément — dans le domaine de la psychologie individuelle et il renonce à la connaissance mystique et métaphysique d'une âme collective distincte de l'âme individuelle. A l'instar de Durkheim, Freud aussi s'est consacré à l'étude du totémisme, et ce faisant, il s'est heurté, comme lui, aux rapports profonds entre l'expérience sociale et l'expérience religieuse de l'homme. Sauf que Freud ne s'est pas contenté d'affirmer l'identité entre Dieu et la société. Il a mis au jour la réalité psychique où s'enracinent le lien religieux tout autant que le lien social, et il le fait précisément à travers sa tentative d'expliquer le totémisme par la psychologie individuelle.

S'appuyant sur les analogies qu'il a découvertes entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés, il avait pris au mot l'affirmation des peuples primitifs selon laquelle le totem était leur ancêtre et leur père primitif, une « désignation dont les ethnologues ne savaient que faire et qu'ils ont, pour cette raison, refoulée à l'arrière-plan » ; il avait ainsi reconnu que le totem signifiait le père primitif. J'ai déjà évoqué naguère l'hypothèse soulevée par Freud à la suite de Darwin, que la forme primitive de la société humaine était la horde dominée par un mâle fort, où le père violent et jaloux garde pour lui toutes les femelles et chasse les fils qui grandissent ; un jour ils se réunissent, abattent le père et le dévorent, mettant ainsi à la place de la horde paternelle le clan fraternel. Le repentir transforme en Dieu le père tué et consommé, et ce qu'il empêchait de faire de son vivant grâce à sa puissance — le rapport sexuel de ses fils avec les femelles du groupe — est élevé au rang de contenu des normes sociales et religieuses, par le biais de l'« obéissance rétrospective », découverte par la psychanalyse.

Il est impossible et inutile de s'étendre ici davantage sur les détails de cette théorie, dont l'intelligence et l'acuité sont inhabituelles. Ce qui importe, c'est de constater qu'une explication psychologique des obligations sociales et religieuses et de leur connexion n'est amorcée qu'à partir du moment où elle est ramenée à un événement psychique fondamental, à la relation des enfants au père. L'autorité divine et l'autorité sociale peuvent être identiques uniquement parce qu'elles sont toutes deux des formes différenciées de la même obligation psychique, celle qui doit être considérée — psychologiquement — comme l'autorité tout court : l'autorité du

père⁵⁹. Dans la psychologie de Freud, il n'est absolument pas question de fonder normativement les devoirs sociaux en mettant en avant une valeur suprême, une « autorité » dernière au sens éthique et dogmatique — telle qu'elle est représentée dans la société-Dieu (ou dans le Dieu-société) de Durkheim — ; Freud le fait grâce à une analyse qui met au jour les causes du comportement humain — c'est pourquoi sa psychologie sociale doit nécessairement être une psychologie individuelle —. C'est précisément pour cette raison que l'autorité du père, que la psychanalyse révèle être la permanence d'un acte primitif dans l'âme humaine, n'est rien d'autre qu'un cas spécial de motivation, une règle selon laquelle le comportement d'un homme s'oriente d'après la volonté et l'être d'un autre⁶⁰.

Des résultats de la recherche freudienne concernant les fondements psychiques de l'idéologie religieuse comme de l'idéologie sociale, je voudrais encore retenir ceci : dans sa tentative pour éclairer la formation de la société et de la religion à ses débuts, Freud se rattache aux enquêtes du chercheur anglais Robertson Smith (*The religion of the Semites*, Londres, 1907, 2^e édition). Ce dernier admet qu'une cérémonie singulière, le repas dit totémique, le sacrifice et la consommation en commun d'un animal doté d'une signification particulière, l'animal-totem, a fait partie intégrante du système totémique dans les temps les plus anciens. Plus tard, en tant qu'offrande à la divinité destinée à se réconcilier ainsi avec elle, le « sacrifice » signifie originellement un « acte de sociabilité, une communion des fidèles avec leur dieu » (« *an act of social fellowship between the deity and his worshippers* »). A travers le repas où est consommé un seul et même animal du sacrifice, la communauté tribale, l'unité sociale — dans la perspective du primitif — est établie. Celui qui participe au repas est considéré comme faisant désormais partie du groupe.

« Mais d'où vient cette force, ce pouvoir de lier qu'on attribue à l'acte de manger et de boire en commun ? Dans les sociétés les plus primitives, il n'existe qu'un seul lien qui lie sans conditions et sans exceptions : c'est la communauté de clan (*Kinship*). Les membres de cette communauté sont solidaires les uns des autres ; un kin est un group de personnes dont la vie forme une unité physique telle qu'on peut considérer chacune d'elle comme un fragment d'une vie commune... *Kinship* signifie donc : faire partie d'une substance commune ». « Nous savons que plus tard tout repas en commun, toute participation à la même substance ayant pénétré dans le corps créaient entre les commensaux un lien sacré, mais aux époques plus anciennes, cette signification n'était attribuée qu'à la consommation en commun de la chair de l'animal sacré. Le mystère sacré de la mort de l'animal se justifie par le fait que c'est ainsi seulement que peut s'établir le lien unissant les participants entre eux et à leur dieu. » « La conception éminemment réaliste, qui voit dans la communauté de sang une identité de substance, laisse comprendre pourquoi on jugeait de temps à autre nécessaire de renouveler cette identité par le procédé purement physique du repas sacrificiel. » Ce sacrifice a pour rôle précisément de fournir « la substance sacrée que les membres du clan doivent s'assimiler pour raffermir l'identité matérielle qui les reliait les uns aux autres et à la divinité⁶¹. »

Les passages rapportés sont doublement importants à mes yeux dans le présent contexte.

En premier lieu, dans le fait que pour la pensée primitive, l'unité sociale, la liaison d'une multiplicité d'individus pour faire une unité s'exprime dans la substance visible et tangible de l'animal (du totem) sacrifié et consommé en commun. Mais aussi et en second lieu dans le fait que l'unité sociale a d'entrée de jeu un caractère religieux — Durkheim aussi l'avait reconnu —, que le lien social se constitue pour ainsi dire grâce au lien avec la divinité, que les deux liens — en tant que liens psychiques — sont même fondamentalement identiques depuis l'origine. On le voit en ce que l'animal totémique sacrifié, dont l'ingestion en commun établit le lien social, est la divinité elle-même. Je suis parti d'un point de vue totalement différent de la position d'explication psychologique adoptée par Freud, c'est-à-dire du point de vue — signalé d'entrée de jeu — d'une théorie juridique opposée à une sociologie qui choisit l'explication causaliste des sciences de la nature et de la psychologie qui conçoit l'État comme un contenu de sens spécifique, et non comme le déroulement, régulé d'une manière ou d'une autre, de comportements réels des hommes, comme une idéologie ayant une légalité propre spécifique, ni comme un système de normes, et, ajoutons, de normes juridiques, comme un ordre juridique: ce faisant, je suis parvenu à des résultats remarquablement parallèles à ceux de la recherche psychosociologique mais susceptibles d'éclairer le problème pour ainsi dire par une autre face.

Le problème central de la théorie juridique de l'État — pas seulement de ce qu'on appelle la doctrine du droit public, mais de la science politique en général, dont la théorie du droit public ne représente à l'origine qu'un élément, fût-il des plus importants et des plus substantiels — le problème central est celui du rapport entre l'État et le droit. La théorie de l'État est l'une des plus anciennes disciplines, peut-être même la science la plus ancienne — dès avant la première connaissance mythologique et religieuse de la nature, il a dû y avoir une réflexion sur l'État, car le roi (le père) guidant les hommes par le commandement de la loi était manifestement le modèle de la divinité régissant la nature tandis que la loi juridique représentait le modèle de la loi naturelle; or, malgré cette ancienneté, le statut de son problème fondamental dans la littérature scientifique est plus que désolant. Non seulement les conceptions les plus contradictoires et les plus inconciliables entre elles sont développées par les divers auteurs sur le rapport entre le droit et l'État, les uns considérant le droit comme un présupposé logique ou temporel de l'État, les autres voyant dans l'État le présupposé voire le créateur du droit; mais chez le même auteur, on trouve très souvent les deux conceptions juxtaposées, où se trouvent ramassées les contradictions les plus douteuses.

C'est d'autant plus remarquable qu'il s'agit pourtant, avec l'État et le droit, de phénomènes tout à fait quotidiens, familiers à tout un chacun. Mais une analyse critique des théories présentées jusqu'à nos jours montre aussi qu'avec le problème quasi insoluble de la théorie de l'État et du droit, on a affaire à un faux problème — comme c'est si fréquemment le cas dans l'histoire des sciences. Là où la théorie cherchait à déterminer deux entités distinctes et leurs relations, il n'y a en vérité qu'un seul objet. En tant que mise en ordre (*Ordnung*) du comportement humain, l'État est identique précisément à cet ordre de la coercition que l'on

conçoit comme le droit ou l'ordre du droit. Mais dans la mesure où l'on se représente l'État non sous la catégorie de l'ordre, non comme un système abstrait de normes pour le comportement humain, mais, d'une façon imagée, comme une personnalité active et agissante — et c'est le sens généralement donné quand intervient le mot « État » —, ce concept signifie simplement la personnification concrète de l'ordre juridique constituant la communauté sociale, fondant l'unité d'une multiplicité de comportements humains.

En hypostasiant cette personnification — une faute de raisonnement typique, récemment mise en lumière notamment par la philosophie du comme-si de Vaihinger —, on dédouble l'unique objet de la connaissance, l'ordre contraignant du comportement humain, et l'on engendre le pseudo-problème insoluble d'un rapport entre deux objets ; alors qu'on a affaire seulement à l'identité d'un seul et même objet abstrait, on oppose à cet objet sa personnification, posée à tort comme réelle, entrant en scène comme béquille pour penser, servant à des fins d'illustration et de simplification (de raccourci). La technique de cette manière d'hypostasier, avec son dédoublement de l'objet de la connaissance et son cortège de pseudo-problèmes, est sensiblement identique à celle qui s'est vérifiée dès la vision mythologique de la nature : cette dernière voyait derrière tout arbre une dryade, derrière toute source un dieu aquatique, derrière la lune la déesse Luna et derrière le soleil Apollon. Du point de vue de la théorie de la connaissance, cette méthode mythologique pénètre encore largement les sciences, en particulier les sciences humaines, ne serait-ce qu'en vertu de notre langage en termes de substance — comme l'a bien vu et dénoncé Fritz Mauthner : c'est la tendance qu'il importe de dépasser, car elle est erronée, autrement dit c'est la tendance à réinterpréter la fonction en termes de substance, à ramener à des choses solides les relations que la connaissance seule a charge de définir et qui ne sont définissables que par la connaissance.

On ira jusqu'à établir que l'État pensé par la théorie politique dans sa distinction par rapport au droit, pensé « derrière » le droit, comme « porteur » du droit, est une « substance » à dédoubler, source de pseudo-problèmes, exactement comme l'« âme » dans la psychologie ou la « force » dans la physique : à ce moment, il y aura de même une théorie de l'État sans État, comme on a déjà une psychologie qui se passe de l'« âme » et de tous les pseudo-problèmes dont la psychologie rationnelle s'était souciée (par exemple l'immortalité, qui est spécifiquement un problème de substance) ; de même, on a dès maintenant une physique sans « forces ». Assurément, psychologiquement — et seulement psychologiquement — on peut comprendre cette pente à personnifier et à hypostasier, cette tendance à substantifier.

Et de ce point de vue précisément, que les sciences naturelles admettent l'existence de « forces » derrière des phénomènes où les primitifs continuent de voir à l'œuvre des dieux ne représente qu'une différence de degré. C'est pourquoi, dans le principe, c'est la même chose quand pour la pensée primitivement d'orientation totémiste, l'unité sociale, autrement dit le lien d'une multiplicité d'individus ramenés à l'unité, ne puisse prendre corps que dans la substance visible et tangible de l'animal sacrifié (du totem), consommé de concert, et quand la théorie politique et juridique moderne est obligée à se représenter concrètement l'ordre social

abstrait, ce système de normes juridiques et coercitives, c'est-à-dire, en fait, l'unité de la communauté sociale normative (et c'est dans cet ordre seul que réside la communauté), quand donc elle doit se la représenter simplement comme une réalité de nature substantielle, comme une « personne réelle » formée sur un mode totalement anthropomorphe ; ce faisant, elle ne voit pas le caractère spécifique de cette représentation, qui est d'être une simple béquille pour penser ; surtout quand on remarque combien est forte la tendance, avec une telle « personne », à créer autant que faire se peut la fiction de quelque chose de visible et de tangible, d'un être vivant suprabiologique. Si, sur ce point, la théorie politique moderne est primitive, le système totémique est, quant à lui, la théorie politique du primitif.

Avec un concept substantiel comme la « force » ou l'« âme », avec la fiction de la personnification, on peut établir des parallèles entre la notion d'État et l'idée de Dieu. Les correspondances dans la structure logique des deux concepts est en effet étonnante, surtout lorsqu'on considère l'analogie considérable qui existe entre les problèmes posés et les réponses données dans la théologie et dans la théorie politique. Cette analogie m'est apparue particulièrement dans les représentations données par des ouvrages récents du rapport entre l'État et le droit. L'État qui transcende le droit, l'État métajuridique, qui n'est en vérité rien d'autre que la personnification hypostasiée, l'unité juridique postulée dans le réel, correspond rigoureusement au Dieu qui transcende la nature, au Dieu supra-naturel, qui n'est autre que la personnification, ramenée à un anthropomorphisme grandiose, de l'unité de cette nature.

La théologie tente finalement de surmonter ce dualisme qu'elle a elle-même fabriqué en référant le problème du rapport à l'unité du Dieu métaphysique — problème insoluble selon ses propres prémisses — à la nature et en référant la nature extra-divine à Dieu ; de même, la théorie politique et juridique est obligée de rapporter l'État méta-éthique au droit et le droit extra-étatique à l'État. La théologie — et pas seulement la théologie chrétienne — tente de résoudre son problème par le biais de la mystique : à travers l'incarnation de Dieu, le Dieu supramondain se fait monde, ou éventuellement le représentant de celui-ci, homme. La solution cherchée par la théorie politique et juridique est similaire. Il s'agit de la théorie appelée de l'auto-obligation ou de l'auto-limitation de l'État : d'après celle-ci, l'État supra-juridique devenu personne se soumet volontairement à son propre ordre juridique, c'est-à-dire à l'ordre par lui-même institué, et d'une puissance extra-juridique, il devient un être de droit, le droit tout court. Cette théorie contredit aux présupposés de la théorie politique et juridique qu'elle a elle-même créée et elle voudrait rendre intelligible l'inintelligible : que deux êtres différents soient un ; c'est pourquoi, on lui a de tout temps fait reproche de ne pas se faire faute d'un caractère quelque peu « mystique ». Or jusqu'à présent on n'a pas encore noté que la théologie déploie le mystère de l'incarnation de Dieu précisément sous l'angle de l'« auto-limitation » de Dieu. En réalité, l'analogie entre théologie et théorie politique va bien plus loin encore : au problème de la théodicée correspond exactement le problème de ce qu'on appelle l'« injustice de l'État ». Sur le rapport entre Dieu et individu — entre l'âme universelle et l'âme individuelle —, la spéculation religieuse, des mystiques notamment, n'a, sur le fond, jamais

avancé autre chose que la théorie politique de l'universalisme et de l'individualisme, par-delà le rapport entre État (communauté) et individu. On peut même dire que la doctrine théologique du miracle a son pendant dans la théorie du droit public, comme je l'ai montré de manière détaillée⁶².

Le rapport qui existe entre le religieux et le social et que la psychologie sociale a bien montré trouve ainsi sa confirmation à partir de la critique de la connaissance. De ce point de vue, l'État se présente comme un concept de Dieu du fait qu'il repose sur le dualisme systématique caractéristique de la méthode théologique : en tant qu'hypostase de l'unité de l'ordre juridique, il a été engendré comme un être transcendant au regard de cet ordre, exactement comme Dieu, personnification de la nature, s'est trouvé ramené à une image transcendant cette dernière. Pour la critique de la connaissance, il importe au plus haut point de dépasser la méthode théologique dans les sciences humaines, et très particulièrement dans les sciences sociales, de faire litière du dualisme dans le système. Or, c'est précisément dans cette direction que l'analyse psychologique de Freud fait un travail préalable inestimable, en ramenant, avec une efficacité sans précédent, aux éléments de la psychologie individuelle, les hypostases de Dieu, de la société et de l'État, parées de toute la magie de mots millénaires.

traduit de l'allemand par J.-L. Schlegel

1. Cf. S. Freud, *Totem et tabou*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, rééd. 1985 ; « Psychologie des foules et analyse du Moi », dans *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, 1975, p. 83-175 [nous avons parfois retraduit ce texte d'après les citations de Kelsen. Dès le titre, les traducteurs ont traduit « psychologie collective » au lieu de « psychologie des foules », alors que manifestement Freud se réfère à l'ouvrage de Le Bon qui porte ce titre — NdT]. Cf. aussi mon étude : *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922, dont j'ai repris certaines parties de cet essai. (Le texte de Kelsen est repris de « *Imago*, Revue de psychanalyse appliquée aux sciences humaines, éditée par le professeur Sigmund Freud, directeurs de la rédaction : Otto Rank et Hanns Sachs, 1922, vol. VIII.2 »).
2. Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Gesellschaft*, 1908. [Cf. quelques remarques de Julien Freund sur cet ouvrage dans l'introduction de *Sociologie et épistémologie*, PUF, 1981, tr. de L. Gasparini (traduction de l'ouvrage de Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, 1918). — NdT].
3. Cf. Moede, « Die Massen- und Sozialpsychologie im kritischen Überblick », *Zeitschrift für pädagogische Psychologie*, XVI, 1915, p. 393.
4. Sighele, *La coppia criminale* (ouvrage paru en allemand en 1898). [Freud cite cet ouvrage d'après Moede, *op. cit.* note 3, cf. « Psychologie des foules... », *op. cit.* note 1, p. 98 — NdT].
5. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, PUF, 1895, rééd. Retz, 1975, avec une préface d'André Akoun (cette édition est ici citée).
6. *Id.*, p. 47.
7. *Id.*, p. 47.
8. *Id.*, p. 50.
9. *Id.*, p. 53-54.
10. *Id.*, p. 55.
11. *Id.*, p. 49.
12. *Id.*, p. 50.

13. Freud, « Psychologie des foules... », *op. cit.* note 1, p. 84.
14. *Id.*, p. 87.
15. *Id.*, p. 111 (de même que la citation précédente).
16. *Id.*, p. 124.
17. *Id.*, p. 123.
18. *Id.*, p. 129-130.
19. *Id.*, p. 130.
20. *Id.*, p. 148.
21. *Id.*, p. 137. La relation au chef est analogue à celle qu'entretient l'« amoureux », c'est-à-dire à la relation de l'amoureux à son objet, avec le refoulement du but sexuel, ou à celle du médium à l'hypnotiseur.
22. *Id.*, p. 143, 158.
23. *Totem et tabou*, *op. cit.*, note 1, p. 162 sq ; « Psychologie... », p. 149 sq.
24. Il convient d'évoquer ici Heinrich Schurtz : dans son ouvrage *Alterklassen und Männerbünde* (« Classes d'âge et ligues masculines »), de 1902, il soutient la thèse que tous les groupements sociaux supérieurs, donc notamment l'État, remontent à des associations masculines, qu'on peut observer dans tous les peuples primitifs à travers les maisons des hommes, les associations du type « club », les associations secrètes, etc. D'après Schurtz, ces associations masculines reposent sur un instinct (*Trieb*) de société spécifique, qui est assurément de nature sympathique, mais qui est distinct néanmoins de l'instinct sexuel et qui est même dirigé contre celui-ci. Seul le refoulement de l'instinct sexuel fondamentalement antisocial conditionnerait la différenciation sociale et le progrès culturel.
25. « Psychologie... », *id.*, p. 149-150.
26. *Id.*, p. 156.
27. *Id.*, p. 150.
28. *Id.*, p. 157.
29. *Id.*, p. 157.
30. *Id.*, p. 99.
31. *Id.*, p. 100.
32. Mc Dougall, *The group mind*, Cambridge, 1920.
33. « Psychologie... », *id.*, p. 104-105.
34. *Id.*, p. 120.
35. *Id.*, p. 140.
36. *Id.*, p. 120-121.
37. Comme on sait, le sociologue français Gabriel Tarde (*La logique sociale*, 1895, et *Les lois de l'imitation*, 1895, 2^e édition) part du constat de l'imitation suggestive et la considère comme le fait social fondamental ; il caractérise le groupe social comme l'incarnation d'êtres qui s'imitent. Il est évident qu'on ne saurait considérer l'État comme un groupe social au sens de la détermination de Tarde. Mais que la réalisation de l'idée de l'État puisse aboutir à la formation de tels groupes est une chose qu'on doit par principe concéder.
39. Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1919 (c'est l'édition utilisée pour les notes).
40. *Id.*, p. 25, 121.
41. *Id.*, p. 20.
42. *Id.*, p. 7 (et 8, pour la citation précédente).
43. *Id.*, p. 124-125.
44. *Id.*, p. 127.
45. *Id.*, p. 12.
46. *Id.*, p. 54.
47. *Id.*, p. VII.
48. *Id.*, p. 15.
49. *Id.*, p. 14.
50. *Id.*, p. 125.

51. *Id.*, p. 126.
52. *Id.*, p. 129.
53. *Bulletin de la société française de philosophie*, 1906, p. 227. J'ai extrait cette citation de l'ouvrage de Fouillée, *Humanitaires et libertaires du point de vue sociologique et moral*. Malheureusement je n'ai pu avoir accès jusqu'à présent au *Bulletin de la société de philosophie*. J'ai remarqué cet ouvrage, ainsi que le livre cité dans ce qui suit, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1912, seulement après la parution de mon livre sur « la notion sociologique et la notion juridique de l'État ». Je profite donc de l'occasion qui m'est donnée par la revue *Imago* pour compléter ma présentation de la méthode sociologique durkheimienne en ce qui concerne le point important du parallèle entre société et Dieu, parallèle opéré par Durkheim. [Il s'agit du texte de Durkheim, « Détermination du fait moral », actuellement repris dans *Sociologie et philosophie*, PUF, 1967, p. 39-89 ; malheureusement, la discussion, où Kelsen puise ses citations, n'est que partiellement reproduite].
54. *Id.*, p. 192 (dans *Sociologie et philosophie*, cette situation se trouve p. 83).
55. *Id.*, p. 192.
56. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, coll. Quadrige, PUF, 1985, p. 322 et 323.
57. *Id.*, p. 597.
58. *Id.*, p. 294-295.
59. Ce caractère explicatif rigoureusement causal, la psychanalyse le maintient même là où, à l'écart de toute tendance politique, elle dévoile — comme dans « Psychologie des foules et analyse du Moi » de Freud — le mécanisme psychologique sur lequel repose la forme politique de la monarchie ; sans ce mécanisme, la domination de cette forme dans l'histoire politique serait incompréhensible.
60. « Psychologie... », p. 143.
61. *Totem et tabou*, p. 155-156, 158, 159.
62. Cf. sur ce point mon ouvrage, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 1922, p. 219 sq.