

Le concept d'État. et la psy- chologie sociale¹ Avec un examen particulier de la théorie freudien- ne de la foule

HANS KELSEN

Traduction et notes de Jacques Hoarau

I

COMME TOUTES LES CONSTRUCTIONS SOCIALES - IL EST DE TOUTES, LA PLUS importante -, l'État est l'unité spécifique d'une pluralité d'individus ou même d'actes individuels, et la question de l'essence de l'État est dans son fondement ultime une question sur la nature de cette unité. Le problème est : de quelle manière, d'après quel critère cette pluralité d'actes individuels constitue-t-elle - comme on a coutume de le

1. Voir ce sur ce qui suit : Freud, Totem und Tabu, 2^e édition, 1920 et Massenpsychologie und Ich-Analyse 1921, outre mon propre texte : Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, Tübingen 1922, d'où sont extraites certaines parties de cet article.

2. Georg Simmel, *Sociologie, Etudes sur les formes de la socialisation* (1908), éd. Rammstedt, (1992), tr. Sybille Muller, PUF, Paris, 1999, p. 43.

(a). Voici le fragment omis ; " Les pulsions érotiques, religieuses ou simplement conviviales, les fins de la défense ou de l'attaque, du jeu ou de l'acquisition de biens, de l'aide ou de l'enseignement, et une infinité d'autres encore, font que l'homme entre dans des relations de vie avec autrui, c'est-à-dire qu'il exerce des effets sur autrui et subit ses effets.

supposer - une unité supérieure, comment les individus qui forment l'État ou bien leurs actes individuels constituent-ils un tout supra-individuel. Mais la question est aussi identique à celle de la " réalité " particulière de l'État, de son mode spécifique d'existence. Et si, comme la sociologie moderne le présuppose comme une quasi-évidence, l'on croit pouvoir concevoir l'État aussi bien que les autres formations sociales comme des réalités naturelles, si l'on croit reconnaître à l'État la même réalité ou le même mode d'existence qu'aux objets de la nature, on présuppose du même coup que la connaissance sociologique, par laquelle l'unité de son objet ou de ses objets (les formations sociales) est fondée, a fondamentalement le caractère d'une science de la nature, c'est-à-dire est contrainte de se servir d'une méthode scientifique causale. On a ainsi l'habitude d'identifier sans autre forme de procès- de manière erronée - « réalité » et réalité naturelle, et l'on se croit forcé de supposer un objet, dans la mesure où l'on veut affirmer son existence " réelle ", comme objet de la nature, et par conséquent comme objet à déterminer par la science de la nature. D'où la tendance de la sociologie moderne à s'établir comme biologie, et en particulier comme psychologie, et à concevoir la relation d'unité qui articule la pluralité des actes individuels aux formations sociales comme une connexion causale, sous la catégorie de la cause et de l'effet.

Dans cet esprit, la sociologie orientée dans le sens de la psychologie sociale cherche à déterminer l'essence du social en général et des formations sociales en particulier, et spécialement aussi celle de l'État, selon deux directions: premièrement les faits sociaux sont délimités comme des procès psychiques, comme des processus ayant lieu dans l'âme humaine, face aux mouvements corporels d'une " nature " au sens restreint. On reconnaît toutefois le facteur social dans une liaison spécifique, une connexion des hommes entre eux, dans un être-ensemble d'une nature indéterminée, et l'on croit voir cette liaison dans l'action réciproque psychique, c'est-à-dire qu'on croit aussi y voir que l'âme d'un être humain exerce un effet sur l'âme d'un autre et reçoit un effet de celle-ci. La société existe, c'est-à-dire est réelle, comme l'explique de manière typique Simmel, « là où il y a action réciproque de plusieurs individus. Cette action réciproque naît toujours de certaines pulsions ou en vue de certaines fins [...] »² (a) Ces actions réciproques signifient que les vecteurs individuels de ces pulsions et de ces finalités initiales constituent alors une unité, ou autrement dit une " société ". Car au sens empirique, l'unité n'est pas autre chose que l'action réciproque d'éléments : un corps organique est une unité parce que ses organes ont entre eux des relations d'échange de leurs énergies plus étroites qu'avec n'importe quel autre être extérieur : un État est un parce qu'il y a entre ses citoyens le même rapport d'influences réci-

proques ; et même, nous ne pourrions pas dire que l'univers est un, si chacune de ses parties n'influait pas d'une manière quelconque toutes les autres, si quelque part était interrompue la réciprocité des effets, de quelque manière qu'elle opère. Toute unité ou toute socialisation peut avoir des degrés très divers, selon la nature et la profondeur de l'action réciproque, - de la réunion éphémère en vue d'une promenade jusqu'à la constitution d'un Etat, de la communauté passagère des clients d'un hôtel jusqu'à la profonde solidarité d'une guilde médiévale. »

Mais cette détermination de l'essence de la société, qui est manifestement orientée vers la conception de ce qu'on appelle les formations sociales, est problématique à maints égards. Au moins dans la mesure où elle doit expliquer la réalité, le mode d'existence spécifique, le critère caractéristique de l'unité de l'Etat. Car si l'on veut concevoir la liaison entre êtres humains définie comme l'« Etat » comme action réciproque psychique, il ne faut pas négliger ceci : il n'est en aucune façon vrai que toute action réciproque signifie une « liaison » des éléments sociaux. Toute recherche sociologique oppose à l'association qui produit la société - comme unité - une dissociation qui la détruit. Mais ces « forces » dissociatives se manifestent aussi parfaitement comme l'action et l'action réciproque entre les éléments psychiques. En montrant une action réciproque entre êtres humains, on ne démontre encore d'aucune manière la liaison spécifique qui fait d'une pluralité d'hommes une société. L'Etat, « comme d'ailleurs toutes les autres formations sociales », est évidemment une unité produite par les hommes à travers une action réciproque productrice de lien. Cela dépend avant tout de cette « liaison », et évidemment du caractère particulier par lequel l'Etat se différencie des autres formations sociales, comme la nation, la classe, la communauté religieuse, etc. Si l'on ne dispose d'aucun critère autre que celui de l'action réciproque productrice de liaison, il est tout à fait impossible de reconnaître au sein des groupes innombrables dans lesquels l'humanité se disperse de telle ou telle manière la liaison spécifique qu'on nomme l'État. La famille, la nation, la classe ouvrière, toutes seraient des unités produites par action réciproque, et si elles doivent se différencier les unes des autres et vis-à-vis de l'unité sociale de l'État, il faudrait présupposer un concept tout à fait extrasociologique et extrapsychologique de ces unités, en particulier de celle de l'Etat. Il ne fait aucun doute que c'est en étant pourvue d'un concept de l'État tiré d'une autre discipline, que la sociologie moderne aborde la prétendue réalité sociale. Ce qui vient en conséquence à l'esprit, c'est bien ceci : qui appartient à l'État, quels sont les êtres humains qui forment l'État ? Mais c'est pour l'instant l'unité de l'Etat qui est présupposée, même par les sociologues qui ont pour tâche de rechercher et de

déterminer empiriquement l'unité sociale de l'État. Mais l'unité de l'État qui est pré-supposée même par les sociologues est donnée par la science du droit et par l'appartenance à l'État, d'une manière purement juridique, en fonction de la validation unitaire d'un ordre juridique présumé, déterminé comme valide. Mais cet ordre juridique ou étatique présente une connexion d'éléments aux lois propres, totalement différente du système des lois causales de la nature. Tous ceux qui présupposent la validité de cet ordre juridique ou étatique sont supposés appartenir à l'État. Ce n'est pas sur la base empirique d'une enquête portant sur les actions réciproques qui existent entre les êtres humains qu'on détermine si quelqu'un appartient à l'État – comment une telle chose serait-elle donc possible ! Bien au contraire, on ne peut dans le meilleur des cas que rechercher si ces êtres humains que l'on considère, d'un point de vue juridique, comme appartenant à l'État, entretiennent bien entre eux cette action réciproque qu'on tient pour l'élément constitutif de l'unité réelle de la société. Le défaut de cette méthode est patent. Surtout quand – comme ici – elle s'abîme dans la fiction d'une correspondance entre l'unité sociologique, causale-empirique et l'unité spécifiquement juridique de l'État. Ou bien la sociologie aurait-elle jamais affirmé que des individus quelconques appartiennent à un État déterminé, de manière vraiment sociologique, mais pas juridique, ou de manière vraiment juridique, mais pas sociologique ? Que les individus réunis dans l'unité juridique de l'État, parmi lesquels des enfants, des fous, des endormis et ceux auxquels fait totalement défaut la conscience de cette appartenance soient dans un état d'action réciproque psychique [seelischer ; littéralement : animique] qui présente la liaison intime d'une association sociologique, voilà qui est une supposition faite avec une pleine assurance par la sociologie dominante, aussi bien qu'une fiction totalement irrecevable. Et l'on doit seulement s'étonner que leur résultat, la congruence sans reste des points de vue causal-sociologique et normatif-juridique, n'ait pas dans une certaine mesure déconcerté, et que la possibilité n'ait même pas été envisagée que la réalité sociologique qu'on appelle État puisse être, quant à son extension, très différente de cet État juridique, auquel cas des doutes sérieux devraient naître quant à l'appréhension de deux unités obtenues par des méthodes si différentes, et dont l'extension diffère aussi si évidemment, comme la même essence sous le même concept.

Mais si l'on prend en compte les forces dissociatives, les actions réciproques séparatrices, on ne comprend toujours pas du tout comment les hommes reliés entre eux dans l'“ action réciproque ” en tant que groupes sociaux, par des intérêts économiques, nationaux, religieux et autres, mais séparés en dehors de ces groupes précisément par

ces intérêts opposés, comment ces hommes peuvent bien être rassemblés intellectuellement dans une unité juridique, c'est-à-dire de droit et de devoir ou de norme, comment même ils doivent être en réalité reliés par-delà même ces oppositions séparatrices. Si la recherche sociologique produit à l'intérieur de la communauté étatique - entendue au sens juridique, et non pas empirico-causal - une séparation selon des classes économiques, l'affirmation d'une liaison " d'État " simultanée entre les individus reconnus comme séparés implique alors une contradiction insoluble. Parce qu'il s'agit de réalités psychologiques, de processus de conscience, on ne peut pas affirmer que des entrepreneurs et des travailleurs sont séparés par l'opposition de leur conscience de classe et en même temps unis par la communauté de conscience de l'État. L'opposition de classe doit disparaître de la conscience si la communauté de l'État - en tant qu'unité réelle, socio-psychologique - doit prendre vie. Tel est bien le sens de l'appel qu'on a coutume d'adresser aux partis politiques de l'État à l'instant du danger : l'appel à refouler dans la conscience les oppositions qui fondent la formation de groupes politiques, afin de laisser la place à la conscience d'État, c'est-à-dire afin que ceux qui appartiennent à l'État forment une unité, une association, ayant une réalité psychologique. Mais on doit nourrir les plus grands doutes quant au degré de réalisation d'une telle exigence ou même quant à sa possibilité de réalisation dans le cas concret, même si elle est réalisable en général. Comment pourrait-on sérieusement tenir pour possible que les frontières juridiques de l'État confinent aussi d'un point de vue empirique-psychologique ce réseau d'actions réciproques associatives qui seules donnent à l'État son unité sociologique réelle ? Les intérêts de classe, les intérêts nationaux et religieux ne devraient-ils pas pouvoir être plus forts que la conscience étatique, ne devraient-ils pas agir en formant des groupes sans tenir compte des frontières juridiques et ainsi mettre en question l'existence d'un groupe coïncidant avec l'unité juridique de l'État ? Même si l'on fait l'assomption - indispensable à la constitution de l'unité sociale sur la base de l'action réciproque psychique - qu'une multiplicité d'hommes ne forme une unité empirique réelle que quand - et dans la mesure où - les actions réciproques qui les articulent entre eux sont plus fortes, plus intenses que celle qui les lient à d'autres, quand ils sont entre eux, comme les organes d'un corps vivant, " dans un rapport d'échange mutuel de leurs énergies plus étroit que celui qu'ils ont avec n'importe quel être extérieur ", pour s'exprimer comme Simmel. Car qui pourrait sérieusement mettre en question le fait qu'une communauté nationale entre les ressortissants d'États différents noue ou du moins peut nouer un lien infiniment plus étroit que l'appartenance juridique à un État ? La théorie sociologique de l'action psychique réciproque est-elle décidée à tirer les conséquences

de sa doctrine telles qu'elles en découlent pour l'Etat, lequel, si l'on voulait le fonder sur cette doctrine, devrait sombrer dans les abîmes sans fond des oppositions religieuses et nationales ?

Si l'on découvre l'essence de la réalité sociale (sozialen Realität) et par conséquent aussi de l'Etat comme pièce de la réalité collective (gesellschaftlichen Realität) dans une " connexion " (Verbindung) psychique qui resterait à mieux définir, il n'est pas alors superflu de se rendre compte du caractère totalement métaphorique de cette représentation par laquelle une relation spatiale est transposée dans des faits psychiques non spatiaux. On ressent ici particulièrement ce qu'il y a de fâcheux à désigner des processus psychiques dans une langue modelée sur le monde des corps. Et la difficulté s'accroît du fait que le sens plein du social n'est pas constitué par la connaissance d'une simple connexion psychique, ni que, d'une manière ou d'une autre, un ensemble spatialement corporel de corps humains vivant sur une partie de la surface terrestre est considéré comme lui appartenant. Le concept d'Etat n'est ici mentionné que comme un exemple. Et en réalité, quand on considère les phénomènes sociaux comme des processus d'âme, comme l'affirme le prétend la sociologie moderne sans aller jusqu'au bout, il est totalement exclu de parvenir jusqu'à ces " formes ", ces " unités " sociales, qui s'imposent au bout du compte à toute sociologie comme ses objets propres.

Si l'on soumet à une analyse ce que peut signifier psychologiquement une connexion sociale, il résulte alors comme sens de l'affirmation, A est relié à B, et non pas même que tous deux sont assignés au même espace. Il n'en résulte aucune relation extérieure – pour reprendre l'expression habituelle de la sociologie moderne – mais au contraire une relation " interne ". En tant que fait psychique la connexion est une représentation ou un sentiment dans l'âme de A, qui se sait ou se sent lié à B, de même que l'essence du lien qui unit d'amour deux êtres humains consiste-t-elle en ce que chez l'un, la représentation de l'autre se produit avec une tonalité sentimentale spécifique qui ne trouve précisément son expression qu'à travers une image spatialement corporelle : A est fixé à B, indissolublement enchaîné, relié à B. Même l'Etat – comme lien social - apparaît dans le sentiment qui accompagne dans l'âme de l'individu la représentation d'une certaine appartenance commune³), d'institutions communes, d'un domaine commun. On doit à nouveau présupposer un concept extra-psychologique de l'Etat, dont le reflet psychique – lequel n'est pas congruent avec son essence – peut produire ce sentiment d' »être-lié « dans les âmes des hommes qui font l'expérience de cet Etat. Il est, à strictement parler, incorrect de parler d'une liaison

3 (b) Gemeinsamkeit désigne ici une qualité, alors que Gemenishaft est le nom de la substance sociale qui la porte.

“ entre ” les hommes. La société étant quelque chose de psychique, et c'est dans l'individu que s'accomplit pleinement la fusion en une totalité. Il y a seulement une relation absolument intra-individuelle hypostasiée, transférée indûment au monde des corps extérieurs, dès lors qu'on affirme : A est lié à B. Lié, cela veut dire ” que la représentation de B dans l'âme de A a une force de l'ordre du sentiment. Et même une “ liaison ” totalement analogue dans l'âme de B par rapport à la représentation de A, - une réciprocité, qui n'est d'ailleurs absolument pas nécessaire à l'assomption d'une liaison entre et B - ne peut rien changer au caractère absolument intra-individuel de la ‘ liaison ’ sociale. On n'a pas du tout besoin qu'il soit question d'action réciproque. Que le sentiment de liaison naisse chez A a certainement ses causes, parmi lesquelles le comportement de B peut jouer un rôle. Mais la liaison ne consiste pas dans cette action exercée par B sur A.

À cela s'ajoute que l'action réciproque supposée entre deux êtres humains ne peut pas être simplement psychique, parce que la série causale qu'il faut prendre en considération pour parvenir à aller de l'âme de A à celle de B et inversement doit emprunter deux fois le chemin qui passe à travers les deux corps. Il n'y a pas lieu d'aller plus loin dans la problématique d'un telle série causale psychophysique et dans la nature de l'unité sociale qu'elle fonde, et qui n'est plus du tout psychique, mais psychophysique. Qu'il soit seulement établi que la considération du fondement de la théorie de l'action réciproque, pensée en termes purement psychologiques, ne peut pas trouver à se satisfaire dans le domaine psychologique qui lui est caché par le concept de société déterminé comme action réciproque psychique. Et cette tendance reconnaissable chez tous les sociologues, inconsciente chez la plupart, à briser le cadre psychologique, doit avant tout se ramener à ce que toute recherche psychologique n'est pensable en définitive que comme une recherche de psychologie de l'individu, car une fois qu'elle s'enfonce dans l'âme individuelle, il ne se trouve plus de chemin pour l'en faire sortir. Du point de vue psychologique, l'âme individuelle est effectivement une monade sans fenêtres. Et toute sociologie est en outre orientée vers un but supra-individuel, parce qu'il appartient à l'essence de tout ce qui est social de donner congé à l'individuel, exactement comme quelque chose de totalement différent semble carrément signifier le dépassement et la négation de l'individu.

II

On s'imagine demeurer dans le domaine du psychologique et appréhender tout de même en plus le supra individuel quand on reconnaît comme une forme de la liaison

sociale ou de l'unité sociale une pluralité d'hommes en tant que communauté, du fait qu'on croit pouvoir supposer une correspondance quelconque du contenu de leur volonté, de leurs sentiments ou de leur pensée. On pourrait parler ici d'un parallélisme des processus psychiques, et un tel parallélisme est toujours présent quand il est question d'une "volonté commune", d'un "sentiment commun", d'une "conscience commune" ou d'intérêts communs. Cet état de choses est bien celui qui est désigné par ce qu'on appelle la psychologie des peuples comme "esprit du peuple". Dans la mesure où il ne s'agit pas d'exprimer par là autre chose qu'une certaine communauté de conscience, le concept n'a rien de fourvoyant. Il subsiste cependant la tendance allemande à affirmer cet "esprit du peuple" comme une réalité psychique différente des âmes individuelles, ce en quoi ce concept d'esprit du peuple suppose le caractère métaphysique de l'Esprit objectif de Hegel.

Quand on veut caractériser la réalité socio-psychologique de l'Etat, on a accoutumé de l'affirmer, selon le schéma du parallélisme, comme l'un de ces processus psychiques des communautés instituées, et, en l'espèce, comme "volonté générale" fondée dans la péréquation des actes de volonté d'une pluralité d'individus. Si cependant l'on y regarde de plus près, il apparaît qu'une signification purement psychologique de ces "communautés" ne permet pas du tout de les concevoir comme unités sociales, supra-individuelles. Car ce qu'on exige avant tout du concept d'une unité sociale, et cette exigence est posée par tous les sociologues, c'est que ce concept ne présente pas la simple abstraction des caractéristiques communes d'une pluralité d'individus, mais une composition structurée de quelque manière, une liaison de ces individus en une unité supérieure. Le concept de nègre, comme ensemble des tous les êtres humains de peau noire désigne aussi peu une unité sociale ou une société, que par exemple l'ensemble des êtres vivants qui respirent au moyen de branchies ne forme un organisme. C'est précisément en tout cas le tertium comparationis pertinent entre société et organisme, que la synthèse des éléments, qui dépasse la simple abstraction, est, dans un cas comme dans l'autre, le moment constitutif de l'unité dans la pluralité. Que l'on projette pour ainsi dire cette synthèse dans l'objet lui-même, qu'on représente la société comme l'unité formée par les actions réciproques entre les hommes, c'est là une erreur que l'on devra chercher à corriger dans un contexte ultérieur. Dans le fait qu'une pluralité d'individus veuille, ressentent, ou veuille dire la même chose, il n'y a en tout cas et tout d'abord aucune autre "communauté" que celle qui s'effectue intellectuellement dans le concept d'un caractère corporel commun. Que si l'on ajoute à chaque individu en outre la conscience ou le sentiment de la communauté, cela n'enrichit en

Le concept d'État et la psychologie sociale

rien d'essentiel la structure du concept, et une liaison "interne" ne s'en trouve pas pour autant produite entre les individus. Abstraction faite de la contradiction qui est au cœur de l'idée d'une liaison "interne", c'est-à-dire bel et bien d'une liaison "entre" les individus et pourtant enfermée à l'intérieur des âmes individuelles, et par conséquent d'une liaison agissant du dehors. Il est aussi assurément illégitime de ne fonder une communauté de volonté, de sentiment et de représentation que sur des "actions réciproques", ou bien de la définir simplement comme une forme de "l'action réciproque". Les hommes rassemblés dans une église, qui sont transportés par le prêtre à travers la productions de représentations semblables chez tous dans un état d'extase dévote au contenu semblable, les hommes d'une foule qui au travers du discours galvanisant d'un chef (Führer) sont emplis dans un enthousiasme révolutionnaire par la même volonté – par exemple de détruire un édifice gouvernemental – sont des exemples parfaits d'une communauté actuelle de sentiment, de représentation ou de volonté, qui n'est pas produite par action réciproque entre des individus, mais par une action commune de l'extérieur, c'est-à-dire venant d'une tierce instance. À côté de cette action, la conscience que les autres ressentent, pensent ou veulent de la même manière joue un rôle secondaire. Cette conscience, qui naît en chacun de l'entente des individus entre eux, de contenus psychiques semblables peut dans certaines circonstances causer une intensification de l'expérience psychique fondamentale des individus. L'enthousiasme patriotique suscité à n'importe quelle occasion est renforcé par la perception de la même disposition d'esprit chez les autres et peut peut-être croître chez l'individu d'une manière proportionnelle à l'extension de ce phénomène dans la foule. L'inverse est toutefois aussi possible, comme l'admet la sagesse proverbiale ; "une souffrance partagée est une demi-souffrance." Si l'on prend en considération la très importante différence de situation individuelle, et les circonstances concomitantes non négligeables qui sont déterminantes pour le renforcement ou l'affaiblissement de l'action de la conscience de communauté, on aura bien de la peine à établir une règle universellement valable.

La loi supposée par les défenseurs de la psychologie des foules de l'augmentation de l'affect en foule – toute intensification de l'affect signifie en même temps un surcroît d'émotion dans la conscience de qui est déjà ému⁴ - n'est correcte qu'avec de considérables restrictions. Mais il faut en tout cas récuser l'intuition selon laquelle la volonté collective, le sentiment collectif, ou la représentation collective sont acquis par sommation des volitions, des sentiments ou des représentations individuels, et qu'une grandeur psychique intensifiée lui correspond. Cette intuition est parfois défendue par

4. Voir Moede, Die Massen- und Sozialpsychologie im kritischen Überblick, 1915, p. 393

les théoriciens de la société ; cette seule raison contraint à ajouter expressément que des éléments psychiques d'individus différents ne se laissent pas additionner et qu'une telle somme, même si l'on pouvait la produire, ne serait l'expression d'aucune espèce de réalité psychique. Le sentiment collectif, la volonté collective et la représentation collective ne peuvent jamais rien signifier d'autre qu'une désignation pour l'accord des contenus de conscience d'une multiplicité d'individus.

Si l'on voulait concevoir sérieusement l'Etat comme une telle conscience collective – et l'on confère effectivement plus d'une fois à ce qu'on appelle la volonté collective étatique ou bien l'intérêt collectif étatique un sens réaliste, empirique-psychologique de ce genre – on serait alors contraint – pour éviter des fictions inacceptables – d'être aussi conséquent, et de ne confier la formation effective de l'Etat qu'aux hommes pour lesquels l'exigence de l'accord de leurs contenus de conscience est patente. On devrait se rappeler que la communauté de volonté, de sentiment ou de représentation comme phénomène psychologique de foule survient dans un contexte extrêmement variable, à des moments différents et en des lieux différents. De telles communautés peuvent surgir dans l'océan des événements psychiques comme des vagues dans la mer et s'abîmer à nouveau après une courte existence dans l'élément éternellement changeant. La représentation usuelle de l'Etat comme une forme bien délimitée et durable ne pourrait plus avoir de consistance. Et l'on devrait pour finir rendre raison de la question suivante : quel est le contenu spécifique de ce vouloir, de ce sentir ou de ce penser dont l'expérience vécue parallèle chez une pluralité d'individus constitue précisément la communauté étatique, étant donné pourtant qu'aucun phénomène de foule ne peut exposer la communauté étatique sur le mode du parallélisme des processus psychiques. Et par conséquent, il devrait bien apparaître que l'Etat n'est justement que le contenu spécifique d'une conscience, dont la massification psychologique réelle demeure de prime abord d'une signification problématique pour son concept.

Il en va de même en principe de cette intuition qui essaie de caractériser psychologiquement l'Etat comme une somme de rapports de domination. Concevoir l'Etat, – comme on l'entreprend parfois – comme un simple rapport de domination n'est pas possible psychologiquement, étant donné que l'unité des dominants est aussi peu donnée dans la réalité que celle des dominés. Si l'on suppose cela pour l'Etat, on présuppose précisément ce qui doit être d'abord obtenu par une investigation psychologique, là où l'unité présupposée de l'Etat est évidemment de caractère extra-psychologique, et comme cela apparaît constamment, de caractère juridique. D'un point de vue psychologique, il n'existe qu'une pluralité d'hommes dominants et dominés, dont l'unité

Le concept d'État et la psychologie sociale

ne peut pas être fondée psychologiquement autrement que par le contenu identique du rapport de domination – et par conséquent dans la perspective d'une abstraction. Ce qui importe ici est aussi le contenu spécifique de cette relation de domination. La domination n'est principalement rien d'autre que la 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, sur le comportement duquel la volonté du premier est orientée. Et à y regarder de plus près, tout rapport entre êtres humains apparaîtra comme un rapport de domination, à un degré minimal, mais tout de même comme un rapport de domination. Même sous ce rapport qui semble les exclure, une analyse plus fine distinguera toujours dans l'amour et l'amitié, non pas une complète égalité des deux éléments, mais au contraire presque toujours un dirigeant et un dirigé, un plus fort et un plus faible. Mais si tout rapport humain est un rapport de domination, alors le schéma psychologique disponible est si éloigné et insignifiant qu'il ne suffit même pas à caractériser la structure des processus psychiques qui est porteuse du contenu de l'État. À côté du parallélisme des processus psychiques et de la motivation, cette relation spécifique peut passer pour la troisième forme de la liaison sociale – dans la mesure où l'on peut la trouver par une voie psychologique - qui consiste en ce qu'un individu fait d'un autre un objet, conformément à son souhait, à sa volonté, ou à son désir orientés sur cet autre individu. Tandis que l'on n'a tenu jusqu'à présent cette disposition psychique spécifique que comme constitutive de la liaison bilatérale du rapport d'amour et d'amitié (au sens strict), Freud essaie aussi d'appliquer la théorie de la " libido ", fondamentale pour sa " psychanalyse ", au problème principal de la psychologie sociale, la question de l'essence de la " liaison " sociale. En apparence, Freud ne part que d'un problème spécial, des phénomènes décrits par les recherches de Sighele⁵ et de Le Bon⁶ (b) dans ce qu'on appelle la psychologie des foules. Seulement, le problème de la " foule " sitôt qu'il est approfondi, doit se révéler comme le problème de l' » unité « sociale ou de la " liaison " sociale. C'est justement ce que montre l'exposé de Freud, dont l'ultime conséquence est de concevoir aussi l'État comme une " foule " - même si elle est compliquée - ou du moins comme un phénomène pour la psychologie des foules.

C'est comme une foule " au sens usuel du terme " que Le Bon désigne " une union de n'importe quels individus de nationalité, de métier, de sexe indifférents, quelle que soit la cause de l'union. »⁷ Il est clair qu'aucune détermination conceptuelle n'est exprimée ici. Car la question est précisément de savoir en quoi consiste l'essence de cette " union ". Mais le problème que se pose Le Bon est celui-ci : quelles transformations psychiques se produisent-elles dans l'individu du fait de sa coexistence avec

5. La copia criminale, 2^e édition, tr. allemande de Kurella, 1898. Scipio Sighele, (1868-1913), La folla délinquante (la foule criminelle), Torino, Fratelli Bocca, 1891. Trad. Franç., Paris, Alcan, 1892.

6. Die Psychologie der Foulen (Psychologie des foules), traduit par Eisler, 3e édition, 1919.

(c) La version française ici reprise (et qui peut bien sûr différer de la traduction d'Eisler), sera celle procurée sous forme numérique par Roger Deer, et reprise de l'édition Alcan de 1905. On prend donc ici le parti inverse de celui de traducteurs français des Œuvres complètes de Freud aux PUF, qui préfèrent traduire la version de Rudolf Eisler utilisée par Freud (Psychologie der masse, Leipzig, Klinkhardt, 1912) et c'est ce parti qui conduit aussi à préférer foule à masse, et donc à privilégier pour le lecteur français, le lexique de Le Bon par rapport à celui de Freud. Le lecteur soucieux de connaître le texte sur lequel a travaillé Freud peut se reporter aux O.C..

7. Loc.cit. p. 18.

d'autres ? " Foule " est d'abord pour lui l'expression d'une condition spécifique, sous laquelle se produisent des effets individuels-psychiques sur une multiplicité d'individus. Mais ce concept subit immédiatement un changement de signification caractéristique. " À un point de vue psychologique, l'expression foule prend une signification tout autre. Dans certaines circonstances données, et seulement dans ces circonstances, une agglomération d'hommes possède des caractères nouveaux fort différents de ceux des individus composant cette agglomération. La personnalité consciente s'évanouit, les sentiments et les idées de toutes les unités sont orientés dans une même direction. Il se forme une âme collective, transitoire sans doute, mais présentant des caractères très nets. " Le Bon parle désormais d'une " foule psychologique " qu'est devenue la collectivité, et il dit d'elle : " Elle forme un seul être et se trouve soumise à la loi de l'unité mentale des foules. " ⁸ © " La foule psychologique est un être provisoire, formé d'éléments hétérogènes qui pour un instant se sont soudés, absolument comme les cellules qui constituent un corps vivant forment par leur réunion un être nouveau manifestant des caractères fort différents de ceux que chacune de ces cellules possède. " ⁹ Si " foule " était à l'origine l'expression pour la condition spécifique, elle est désormais l'expression pour les conséquences qui surviennent sous les conditions présumées. Ainsi, le fait que ces conséquences apparaissent identiques chez une multitude d'individus peut être exposé de façon simplifiée en disant que les propriétés et fonctions spécifiques de l'individu engagé dans la masse sont attribuées à la masse elle-même en tant que sujet différent des sujets qui la constituent. À côté des âmes des individus - qui forment la foule, apparaît soudain une âme de la foule - (la foule est précisément cette âme). Le Bon dit précisément : " Donc, 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 actes les idées suggérées, tels sont les principaux caractères de l'individu en foule. Il n'est plus lui-même, il est devenu un automate que sa volonté ne guide plus. Aussi, par le fait seul qu'il fait partie d'une foule organisée, l'homme descend de plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation. Isolé, c'était peut-être un individu cultivé, en foule c'est un barbare, c'est-à-dire un instinctif. Il a la spontanéité, la violence, la férocité, et aussi les enthousiasmes et les héroïsmes des êtres primitifs. Il tend à s'en rapprocher encore par la facilité avec laquelle il se laisse impressionner par des mots, des images qui sur chacun des individus isolés composant la foule seraient tout à fait sans action et conduire à des actes contraires à ses intérêts les plus évidents et à ses habitudes les plus connues. " ¹⁰ C'est seulement à partir de

8. Loc. cit., p. 19.
(d) " Loi de l'unité mentale des foules " est en français dans le texte.

9. Loc. cit., p. 20.

10. Loc. cit., p. 23.

Le concept d'État et la psychologie sociale

l'établissement d'une somme de propriétés identiques des âmes individuelles qui se trouvent dans la foule qu'adviennent enfin des manifestations d'un " âme de la foule " différente des à mes individuelles. Chez Le Bon, il est affirmé que " la foule est toujours intellectuellement inférieure à l'homme isolé ", que " la foule est souvent criminelle, sans doute, mais souvent aussi elle est héroïque " ¹¹, il est question d'une vie affective, d'une moralité de la foule, etc. C'est parce que les individus en foule ont d'autres propriétés que dans lorsqu'ils sont séparés qu'il est question de " ces caractères spéciaux aux foules, et que les individus isolés ne possèdent pas. " ¹², et l'on simule une opposition entre individu et foule, qui n'existe pas. Cette hypostase d'une unité seulement abstraite, cette position effective sans réserve (d), dans l'hypothèse d'une " âme collective ", d'un rapport de concordance du contenu de nombreuses âmes individuelles, est accentuée à l'occasion d'une manière tout à fait consciente, et l'hypothèse qu'il ne s'agit là que d'une expression sténographique et illustrative pour une somme de phénomènes individuels semblables en dériver directement. " Contrairement à une opinion qu'on s'étonne de trouver sous la plume d'un philosophe aussi pénétrant qu'Herbert Spencer, dans l'agrégat qui constitue une foule, il n'y a nullement somme et moyenne des éléments, il y a combinaison et création de nouveaux caractères, de même qu'en chimie certains éléments mis en présence, les bases et les acides par exemple, se combinent pour former un corps nouveau possédant des propriétés tout à fait différentes de celle des corps ayant servi à le constituer. " ¹³ C'est parce que les individus (en foule) présentent de nouvelles propriétés que la foule est hypostasiée en un " corps ", en un nouvel individu – en tant qu'il est porteur de ces nouvelles propriétés !

Alors que Freud se rattache effectivement à la description de l'âme de la foule par Le Bon, il ne tombe absolument pas dans l'erreur de cette hypostase. Il nie avec une pénétration digne d'éloges, dès le début de ses recherches, l'opposition de la psychologie individuelle et de la psychologie sociale et explique que l'opposition des actes psychiques sociaux et non sociaux (" narcissiques " ou " autistiques ", c'est-à-dire non orientés vers autrui) se situe " entièrement à l'intérieur du domaine de la psychologie individuelle. " ¹⁴ C'est pourquoi Freud formule d'une manière parfaitement correcte le fait décisif pour Le Bon : que " l'individu [...] sent, pense et agit, sous l'effet d'une condition déterminée, d'une manière tout à fait différente de ce qui était à attendre de lui, et cette condition, c'est l'insertion dans une foule humaine qui a acquis la propriété d'une masse psychologique " ; ¹⁵ Pour Freud, il n'y pas d'autres âmes que les âmes individuelles, et sa psychologie demeure en tout cas une psychologie individuelle. C'est précisément ce qu'il y a de spécifique à sa méthode que de montrer les phénomènes

11. Loc. cit., p. 24.

12. Loc. cit., p. 22. (e) Echo probable de la " position absolue " kantienne, qui relaie l'existence lorsque cette dernière se trouve catégoriquement exclue de la classe des prédicats réels. C'est ainsi que Kant parvient à démontrer l'impossibilité de l'argument ontologique hérité de Saint Anselme (ou de la preuve par l'idée de parfait chez Descartes), de l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu à partir de la détermination de son existence comme propriété nécessaire.

13. Loc. cit., p. 20-21.

14. Psychologie des masses et analyse du Moi, p. 5., PUF, Paris, OC, XVI.,

15. Ibidem, p. 7.

de ce qu'on appelle la psychologie des foules comme des phénomènes de la psychologie individuelle.

Mais c'est aussi sous un autre point de vue que les recherches de Freud signifient un progrès par rapport à celle de Le Bon. Celui-ci se contente au fond de décrire un état de fait qu'il essaie d'expliquer par l'hypothèse d'une " âme collective ", et ne pousse pas plus loin l'examen. Mais Freud pénètre dans le noyau de ce problème quand à la suite de l'exposé par Le Bon de l'unité des individus reliés en foule – (c'est comme l'expression de cette unité qu'émerge justement la métaphore – hypostasiée – de l'âme collective) – il pose la question négligée par Le Bon : " Si les individus sont d'une foule sont reliés en une unité, il faut bien qu'il y ait quelque chose qui les relie les uns aux autres, et ce moyen de liaison pourrait être justement ce qui est caractéristique de la masse. " ¹⁶ Le Bon à vrai dire ne se limite pas à déjà à décrire la foule comme le fait de la réaction psychique semblable d'une pluralité d'individus, et par conséquent à la décrire comme un cas de parallélisme des processus psychiques. Il parle constamment aussi d'un " être-lié " des individus qui se comportent de manière semblable, et la métaphore de l' « organisme » et de l' âme collective " doit bien évidemment désigner quelque chose qui survient au-delà de la simple communauté de direction. Mais il ne demande pas en quoi consiste proprement cette " liaison ". Avec cette question, Freud ne se contente justement pas de déchirer le voile d'hypostase de l' »âme collective », mais il élève le problème de la foule au niveau du problème de l'unité sociale, de la liaison sociale en général.

Si dans ce qui suit on ne cite que brièvement l'essai par Freud d'appliquer le concept fondamental de sa psychanalyse, la " libido ", pour élucider la psychologie des foules, la liaison des individus à l'unité sociale - strictement désignée comme " masse " - comme liaison affective, pour la concevoir comme un cas de la libido, il faut rappeler auparavant qu'une telle esquisse n'est qu'un image très imparfaite de la psychologie sociale freudienne. La doctrine de la " structure libidinale de la foule " est si intimement liée avec la totalité de la théorie psychologique globalisante, qu'elle ne peut être exposée sans de grandes difficultés de compréhension et sans grand danger d'être mal comprise, si elle est détachée du sol de la psychanalyse générale. Dans ce contexte, cependant, il y va moins de la valeur spécifique de la psychanalyse pour l'élucidation des phénomènes de la psychologie des foules que de la question de savoir si, et dans quelle mesure, cet essai de détermination psychologique du concept et de l'essence de l'Etat peut être rendu fructueux, si l'Etat peut être considéré comme une " foule psychologique " dont la structure est éclairée par la psychanalyse freudienne. Mais pour

16. Ibidem, p. 8, tr. Modifiée.

atteindre ce but, une exposition qui s'en tient aux points de vue fondamentaux suffit, et une inspection plus appuyée des présuppositions fondamentales de la psychanalyse générale n'est pas requise.

Si Freud fait l'hypothèse que la « libido », « que des relations d'amour (exprimé de façon indifférente : des liaisons de sentiment) constituent aussi l'essence de l'âme de la masse. »¹⁷, il comprend les termes de « libido » ou d'« amour » dans le sens le plus large qui n'embrasse pas seulement l'amour sexuel, à peu près dans la même acception que celle qui apparaît dans l'« Eros » de Platon. Freud dit qu'il appuie d'abord son attente que les relations d'amour constituent aussi l'essence de la liaison sociale, sur « deux pensées fugitives » : « La première, que la masse est manifestement maintenue en cohésion par quelque puissance. Mais à quelle puissance pourrait-on attribuer cette performance, si ce n'est à l'Eros qui maintient tout en cohésion dans le monde ? La seconde, qu'on a l'impression que si l'individu dans la masse abandonne sa spécificité et se laisse suggestionner par les autres, il le fait parce que chez lui existe un besoin d'être en bonne entente avec eux plutôt qu'en opposition à eux, donc peut-être après tout ' pour l'amour d'eux '. »¹⁸ Si l'essence de la formation en masse, de la liaison sociale en général doit consister dans de « liaisons libidinales » des membres de la masse, des individus qui constituent le groupe, il faut pourtant souligner en même temps avec insistance qu'il ne peut pas s'agir ici de pulsions d'amour « qui poursuivent des buts sexuels directs ». « Nous avons affaire ici à des pulsions d'amour qui, sans pour autant agir moins énergiquement, sont cependant déviées de leurs buts originaux. »¹⁹ La psychanalyse se préoccupe dans bien des directions de cette déviation de la pulsion à l'écart de son but sexuel. Ce phénomène est lié, comme l'enseigne la psychanalyse, à certaines lésions du moi. L'hypothèse selon laquelle la cohésion sociale peut être conçue comme une liaison libidinale de ce type, et même que la disparition de la conscience de soi est invoqué comme un caractère essentiel de l'individu inséré dans la masse, s'en trouve par là immédiatement renforcée. « Aussi longtemps que se maintient la formation en masse ou aussi loin qu'elle s'étend » - cette reconnaissance de l'existence seulement éphémère, fugitive, aux proportions indéfinies de la formation sociale des groupes est de la plus haute importance ! « les individus se conduisent comme s'ils étaient de forme similaire, tolèrent la spécificité de l'autre, s'assimilent à lui, et n'éprouvent aucun sentiment de répulsion envers lui. Une telle restriction du narcissisme ne peut, selon nos vues théoriques, être engendrée que par un seul facteur, par la liaison libidinale à d'autres personnes. L'amour de soi ne doit sa limite qu'à l'amour de l'étranger, l'amour pour des objets. »²⁰ La psychanalyse a établi - avant

17. Ibidem, p. 30.

18. Ibidem, p. 31

19. Ibidem, p. 42

20. Ibidem, p. 40-41.

même son investigation du problème de la psychologie sociale – ce qu'on appelle l'identification' comme une liaison de sentiment avec une autre personne qui n'est pas un amour sexuel. On ne peut ni ne doit entrer ici plus avant dans le mécanisme psychique compliqué de cette 'identification', que la psychanalyse dévoile d'une manière spécifique. Qu'il soit seulement établi ici que l'identification est selon la doctrine de Freud la forme la plus originelle de la liaison de sentiment à un objet (elle est encore possible avant tout choix d'objet sexuel, par exemple quand le petit garçon s'identifie avec le père, au moment où il aimerait être comme le père, prendre sa place en tous points, bref prend le père pour idéal) et en outre, qu'il y a des cas typiques d'après les résultats de la psychanalyse où l'identification se produit de telle manière qu'un individu a perçu dans un autre qui n'est pas l'objet de sa pulsion sexuelle une analogie significative avec lui-même, une communauté sur un point important. Le premier individu s'identifie désormais avec le second, avec lequel la communauté décisive fut perçue - seulement d'une manière partielle, il est vrai, et à un point de vue déterminé -. " Plus cette communauté est significative, plus il faut que cette identification partielle puisse être couronnée de succès et correspondre ainsi au début d'une nouvelle liaison ".²¹ Cette communauté peut en particulier être de nature affective, consister dans la liaison affective de deux individus à un objet commun. Et Freud affirme alors " que la liaison réciproque des individus de la masse est de la nature d'une telle identification due à une importante communauté affective " et que cette communauté " réside dans le mode de liaison au meneur. "²²

21. Ibidem, p. 45.

22. Ibidem, p. 46.

Cette liaison au meneur repose aussi selon Freud sur une pulsion d'amour déviée de son but sexuel. Freud reproche à juste titre à la psychologie sociale à la psychologie des foules précédente d'avoir méconnu l'extraordinaire importance du facteur du meneur. Une foule – au sens large : un groupe social – n'est pas du tout possible, psychologiquement, sans meneur – que le meneur soit un homme de chair et de sang, comme dans la masse originelle, naturelle, primitive, ou bien qu'il soit – comme substitut du meneur – une idée. " Beaucoup d'égaux qui peuvent s'identifier les uns avec les autres et un individu supérieur à eux tous, telle est la situation que nous trouvons effectivement réalisée dans la masse viable. " L'homme n'est pas un animal de troupeau - comme on le dit habituellement – il est plutôt " un animal de horde, être individuel d'une horde menée par un chef suprême. "²³ Mais la compréhension de la relation au meneur présuppose la connaissance d'un phénomène important, que la recherche psychanalytique a établi comme étant en relation avec le remplacement des tendances sexuelles directes par d'autres inhibées quant à leur but : la scission de la conscience

Le concept d'État et la psychologie sociale

du moi en un Moi et en un Idéal du moi. Le dernier se différencie du premier en ce qu'il exerce les fonctions de l'observation de soi, de l'autocritique, de la conscience morale, de l'instance morale. Le rapport spécifique au meneur : la remise de soi du Moi à l'objet de sa pulsion inhibée sexuellement, le refus complet des fonctions dévolues à l'Idéal du moi, le silence de la critique qui est exercée par cette instance, pour autant qu'il s'agit d'expressions de cet objet, - tout ce que fait et demande l'objet est au-dessus de toute critique, la conscience morale ne s'applique à rien de ce qui favorise l'objet ; " Toute la situation se laisse résumer sans reste en une formule : l'objet s'est mis à la place de l'idéal du moi. " ²⁴ Une foule, et même une foule primaire, originelle est par conséquent d'après Freud une quantité d'individus, qui ont posé un seul et même objet à la place de leur idéal du moi, qui ont abandonné leur idéal du moi, qui l'ont échangé contre l'idéal de masse incarné dans le meneur, et se sont par conséquent identifiés les uns aux autres. ²⁵

Freud explique le retour de l'individu inséré dans la foule à l'état primitif et même barbare que décrit Le Bon, en invoquant son hypothèse de la genèse de la société humaine. Développant la suite d'une hypothèse exprimée par Darwin, Freud suppose que la forme originelle de la société était celle d'une horde dominée sans restriction par un mâle fort. ²⁶ Cet homme faisant fonction de meneur est un père brutal et jaloux, qui s'approprie toutes les jeunes femmes, mais interdit aux hommes, ses fils qui grandissent, la satisfaction de leurs pulsions sexuelles directes, orientées sur les jeunes femmes. Il les contraint à l'abstinence et par conséquent à des liaisons de sentiment avec lui et entre eux qui procèdent de tendances dont le but sexuel est inhibé. L'écart maintenu entre les fils et les jeunes femmes de la horde conduit à l'exclusion. Les frères exclus se rassemblent un jour, assomment et dévorent le père et mettent ainsi un terme à la horde paternelle. Le clan des frères prend la place de la horde paternelle. Je reviendrai plus tard sur cette hypothèse qui apporte avant tout une explication surprenante des phénomènes jusqu'alors énigmatiques de ce qu'on appelle le totémisme. Il n'y a ici qu'à retenir l'affirmation de Freud, selon laquelle les destins de la horde originelle " ont laissé des traces indestructibles dans l'héritage historique humain. " ²⁷ La foule apparaît spécialement à Freud comme une reviviscence de la horde primitive. " Les masses humaines nous montrent, une fois de plus, l'image familière de l'individu excessivement fort au sein d'une troupe de compagnons égaux, image également contenue dans notre représentation de la horde originelle. La psychologie de cette masse, telle que nous la connaissons à partir des descriptions souvent mentionnées - la disparition de la personnalité individuelle consciente, l'orientation

24. Ibidem, p. 51. La relation au meneur est semblable à celle de l' " amoureux " à son objet, à savoir celle de l'amoureux qui refoule son but sexuel, ou celle du medium à l'hypnotiseur. Freud donne l'exposé fourni dans le texte comme la relation de l'amoureux à son objet.

25. Ibidem, p. 68.

26. Ibidem, p. 61. Totem et Tabou, p. 342.

27. Il faut mentionner ici Heinrich Schurtz, qui dans *Altersklassen und Männerbünde*, 1902, soutient que toutes les formations sociales supérieures, et par conséquent l'État en particulier, renvoient à des groupements masculins, qu'on observe chez tous les peuples primitifs, comme les foyers masculins, les clubs, les sociétés secrètes, etc. Ces groupes d'hommes reposent selon Schurtz sur une pulsion sociale spécifique, qui pour être de nature sympathique, est pourtant différente de la pulsion sexuelle, et est même dirigée contre elle. Seul le refoulement de la pulsion sexuelle, foncièrement antisociale, est la condition de la différenciation sociale et du progrès culturel.

28. Psychologie des masses et analyse du moi, pp. 61-62.

29. Ibidem, p. 67.

30. Ibidem, p. 62.

31. Ibidem, p. 68.

des pensées et des sentiments dans les mêmes directions, la prédominance de l'affectivité et de l'anémique inconscient, la tendance à l'exécution non différée d'intentions émergentes – tout cela correspond à un état de régression à une activité d'âme primitive, telle qu'on pourrait justement l'attribuer à la horde originelle. ”²⁸ “ Le caractère inquiétant, contraignant, de la formation en masse, qui se montre dans ses phénomènes de suggestion, peut donc être sans doute ramené à bon droit à sa descendance de la horde originelle. Le meneur de la masse est encore toujours le père originel redouté, la masse veut toujours encore être toujours dominée par un pouvoir illimité, elle est au plus haut degré maniaque d'autorité, elle a, selon l'expression de Le Bon, soif de soumission. Le père originel est l'idéal de la masse, qui, à la place de l'Idéal du moi, domine le Moi. ”²⁹ “ La masse nous apparaît ainsi comme une reviviscence de la horde originelle. De même que l'homme originel se trouve virtuellement conservé en tout individu, de même la horde originelle peut se restaurer à partir de n'importe quel amas humain ; dans la mesure où la formation en masse règne habituellement sur les hommes, nous reconnaissons la persistance de la horde originelle en elle. ”³⁰

Si l'on présuppose que la doctrine freudienne de l'essence de la liaison sociale en tant que liaison de sentiment, que la doctrine de la structure libidinale de la masse selon la double liaison des individus entre eux (identification) et au meneur (installation de l'objet à la place de l'idéal du moi) sont correctes, la question se pose, décisive pour le problème du concept sociologique de l'Etat, de savoir si l'Etat aussi est une masse psychologique. Et, par voie de conséquence, si les individus au sein de l'Etat, reliés par l'Etat, les individus qui forment l'Etat y figurent aussi dans cette double liaison, si même l'Etat, saisi comme groupe social, comme réalité socio-psychique, présente cette “ structure libidinale ”. Freud lui-même semble enclin à répondre par l'affirmative à cette question. Il dit : “ Chaque individu est une partie constitutive de nombreuses masses, lié de nombreux côtés par identification, et il a édifié son idéal du moi selon les modèles les plus divers, et il a identifié son idéal du moi selon les modèles les plus divers. Chaque individu a ainsi part à de nombreuses âmes de masse, celle de sa race, de sa classe, de la communauté de croyance, de l'appartenance à un Etat, etc., et peut en plus de cela s'élever jusqu'à une parcelle d'autonomie et d'originalité. ”³¹ L'Etat apparaît donc à Freud comme une “ masse psychique ”. D'un type certes un peu différent de celui des masses où la horde originelle s'épanouit immédiatement. “ Ces formations en masse stables et durables frappent moins, de par leurs effets qui se maintiennent uniformément, que les masses rapidement formées et passagères, à partir desquelles Le Bon a esquissé avec brio la caractérisation psychologique de l'âme de

Le concept d'État et la psychologie sociale

la masse, et c'est dans ces masses bruyantes, éphémères, pour ainsi dire superposées les unes aux autres, que se produit justement le miracle par lequel ce que nous avons reconnu comme étant la conformation individuelle disparaît, sans laisser de trace, même si ce n'est que temporairement.³² Seulement, la distinction entre les masses "passagères" et les masses "stables" est si fondamentale d'après l'exposé même de Freud que la désignation de ces dernières comme "masses" ou même comme "âmes de masse" doit être rejetée comme fourvoyante. Ce qu'on appelle l'« Etat » est quelque chose de totalement différent de ce phénomène qui fut décrit par Le Bon comme la "masse" et expliqué par Freud d'une point de vue psychologique.

32. Ibidem, p. 68.

Déjà, face au fait qu'à côté de la régression de la psyché individuelle qui se manifeste dans le foule, "d'autres manifestations de la formation en masse, aux effets exactement opposés" sont établis, qu'à côté et en dépit du jugement défavorable de Le Bon, "une bien plus haute estimation de l'âme de la masse se présente ; Freud exprime l'hypothèse que l'on a vraisemblablement regroupé sous le terme de « masse » des formations très diverses qui ont besoin d'être départagées."³³ "Les données de Sighele, Le Bon et autres se rapportent à des masses d'un genre éphémère, qui brusquement du fait d'un intérêt passager s'agglomèrent à partir d'individus de genre divers. On ne saurait méconnaître que les caractères des masses révolutionnaires, en particulier celles de la grande Révolution française, ont influencé leurs peintures. Les affirmations opposées proviennent de l'appréciation portant sur ces masses ou associations stables dans lesquelles les hommes passent leur vie, et qui prennent corps dans les institutions de la société. Les masses du premier genre sont en quelque sorte superposées à ces dernières comme les vagues courtes mais hautes le sont aux longues houles de la mer."³⁴ Si séduisante que soit cette image, elle est aussi très propre à obscurcir la différence principale entre les masses "éphémères" et les masses "stables", qui prennent corps dans des institutions, une différence que Freud a bien sentie, mais qu'il n'a pas assez clairement reconnue.

33. Ibidem, pp. 20-21.

34. Ibidem, pp. 21-22.

Dans la différenciation décisive entre les deux genres de "masses", Freud s'attache à l'exposé du sociologue anglais Mc Dougall³⁵, qui distingue entre masses primitives, "inorganisées" et "organisées", artificielles. Étant donné que le phénomène de la régression, en particulier le fait de la diminution collective de la capacité intellectuelle ne doit se constater que chez les masses du premier genre, il réduit le blocage de l'effet régressif au facteur de l'« organisation ». Les éléments individuels dans lesquels Mc Dougall croit devoir découvrir cette "organisation" n'entrent pas plus ici en considération. Ce qui est en tout cas décisif, c'est le fait qu'il existe chez les membres

35. *The Group Mind*, Cambridge, 1920, Cambridge University Press.

36. (f) Dans le passage visé ici par Kelsen, Freud parle de " sa continuité, sa conscience de soi, ses traditions et habitudes, son rendement de travail, et son insertion..."

On peut déceler dans sa glose une inflexion juridique et morale alors que la caractérisation de Freud est plutôt psychologique et sociale. (N.D.T.)

37. Ibidem, p. 25.

38. Ibidem, p. 38.

du groupe la conscience d'un ordre régulateur de leurs relations, et par conséquent d'un système de normes. C'est par cette « organisation » que sont supprimés – selon Mc Dougall – les inconvénients de la formation en masse. Freud est d'avis qu'on devrait décrire autrement la condition que Mc Dougall décrit comme l'« organisation ». " La tâche consiste à pourvoir la masse des propriétés mêmes qui étaient caractéristiques de l'individu et qui furent effacées chez lui lors de la formation en masse. " Il faut entendre : la conscience de soi, la critique, le sentiment de la responsabilité, la conscience morale, etc.³⁶ " Cette spécificité, il l'avait perdue pour un temps du fait de son entrée dans la masse 'non organisée'. " Le but du développement en masse 'organisée' serait : " doter la masse des attributs de l'individu. " ³⁷ L'intuition qu'a Mc Dougall de l'« organisation » a assurément besoin d'une correction. Seulement, celle de Freud est déconcertante. Bien qu'il accentue de la manière la plus aiguë le primat de la psychologie individuelle et qu'il l'ait appliqué avec conséquence à la psychologie de la masse primitive, il se sert maintenant d'une présentation qui semble révéler une rupture avec la méthode de la psychologie individuelle. La " masse " doit acquérir certaines propriétés de l'individu. Comment pourrait-ce être possible puisqu'il ne se peut jamais s'agir que de propriétés, de fonctions de l'âme individuelle ? Il ne s'agit pas ici d'une simple forme de présentation métaphorique, ici s'effectue un déplacement dans la formation du concept. Car si l'on dissout l'image de " la masse qui contient les propriétés de l'individu ", il apparaît qu'il n'y a aucune masse en général, - pas même une masse différente de la masse primitive ! L'essence de la masse réside – et c'est là que culminent l'ensemble des recherches de Freud – dans la connexion spécifique qui se produit comme une double liaison affective de des membres entre eux et au meneur. C'est précisément sur le caractère psychique qui est le sien que repose le caractère spontané, éphémère, le volume variable de ce phénomène, ce que Freud souligne de façon répétée. Freud fait simplement preuve de cohérence lorsqu'il explique qu'on devrait " partir de la constatation qu'une simple foule humaine n'est pas encore une masse aussi longtemps que ces liaisons ne sont pas instaurées entre elles. " ³⁸ C'est à ces seules liaisons qu'il ramène le phénomène de la régression, en vertu duquel il explique la masse comme une reviviscence de la horde primitive ! Chez l'individu qui entre en scène comme membre des masses ainsi dénommées par Mc Dougall et par Freud comme " organisées " ou " artificielles ", manquent précisément ces liaisons, car il lui manque cette régression caractéristique dont l'explication doit requérir ces liaisons affectives, cette structure libidinale. Si l'on s'était rendu compte que derrière l'apparence de l'affirmation positive " dotée des propriétés de l'individu ", il y a la

Le concept d'État et la psychologie sociale

constatation tout à fait négative que l'individu – comme membre de la “ formation ” sociale qui est en cause ici – n'accède pas à cette liaison, qui dissipe l'effet de masse de la régression, que l'individu a ici toutes les propriétés qu'il a “ pour soi ”, qu'il a “ individualisées ” et dont le manque est précisément le problème spécifique de la psychologie des masses ou de la psychologie sociale – alors on ne se serait pas vu obligé de désigner les “ formations ” sociales en question comme des “ masses ”. On aurait alors peut-être aussi compris que les propriétés que l'on assignait à ces “ masses ” et en vertu de quoi on les désignait comme “ stables ”, “ durables ”, “ fermes ”, contredisaient la nature de l'objet qui est donné à toute investigation psychologique. C'est pourquoi aussi Freud ne rapporte expressément sa caractérisation de la masse, “ un certain nombre d'individus qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont, en conséquence, identifiés les uns avec les autres dans leur moi ”, qu'à la masse “ primaire ”, c'est-à-dire telle qu'elle ne pourrait acquérir secondairement par un surcroît d'organisation les propriétés d'un individu. ”³⁹ Si la détermination du concept de masse ne convient pas à la “ masse ” artificielle, alors cette dernière n'est précisément pas une masse au sens d'une unité socio-psychologique. Et que la caractéristique de la masse psychologique ne convienne spécialement pas à l'État, voilà qui n'a pas véritablement besoin d'aucune autre preuve. Mais il n'est peut-être pas superflu, pour des raisons de méthode, d'indiquer la chose suivante : si l'État était une masse psychologique au sens de la théorie de Freud- Le Bon, les individus qui appartiennent à l'État devraient alors être identifiés les uns aux autres. Mais le mécanisme psychique de l'identification présuppose qu'un individu perçoit un caractère de communauté avec celui auquel il s'identifie. On ne peut pas s'identifier avec un inconnu, jamais perçu, ni avec un nombre indéterminé d'individus. L'identification est réduite d'emblée à un nombre limité d'individus se percevant mutuellement et par conséquent elle n'est d'aucun secours – abstraction faite de toutes les autres objections – pour une caractérisation psychologique de l'État. Le fait que ces conséquences apparaissent identiques chez une multitude d'individus peut être représenté de façon simplifiée en disant que les propriétés et fonctions spécifiques de l'individu engagé dans la masse sont attribuées à la masse elle-même en tant que sujet différent des sujets qui constituent la masse. Il y a néanmoins certainement une relation entre les formations sociales désignées à tort comme “ masses ” stables et les masses psychologiques au sens véritable du terme. De quelle nature sont exactement ces dernières, il se trouve chez Freud une indication pour répondre à cette question, qui semble mener sur le bon chemin, et rend possible en particulier une présentation correcte des rapports entre

39. Ibidem, p.

40. Ibidem, p. 38.

les masses constantes et les masses variables. Freud distingue “ des masses qui ont un meneur et des masses sans meneur ” et émet l’hypothèse suivante : “ Les masses avec meneur ne seraient-elles pas les plus originelles et les plus complètes ; le meneur ne pourrait-il pas, dans les autres, se trouver remplacé par une idée, une abstraction... Cette abstraction pourrait à son tour s’incarner plus ou moins parfaitement dans la personne d’un meneur en quelque sorte secondaire... ”⁴⁰ Si tous les signes ne nous trompent pas, alors la différence entre les masses primitives, variables et les masses artificielles, stables, converge avec celle de masses dotées immédiatement d’un meneur et celles où le meneur est remplacé par une idée et où l’idée est alors incarnée par la personne d’un meneur secondaire. L’Etat semble être d’emblée une masse du dernier genre. Mais si l’on y regarde de plus près, l’Etat n’est alors pas cette “ masse ”, mais l’idée, une idée directrice, une idéologie, un contenu de sens spécifique. Cette idée ne se distingue que par son contenu particulier d’autres idées, comme la religion, la nation, etc. Avec la réalisation de cette idée, avec l’acte de cette réalisation qui est un processus psychique, à la différence de l’idée qui est réalisée en lui, on en arrive sans aucun doute aux masses psychologiques que Le Bon a décrites de manière si pertinente, et que Freud a essayé d’expliquer en termes de psychologie individuelle, à ces liaisons libidinales et aux régressions qui leur sont associées. À cela près que l’Etat n’est précisément pas l’une des nombreuses masses de structure libidinale, éphémères et au volume variable, mais bien au contraire l’idée directrice, que les individus appartenant aux masses variables ont mise à la place de leur Idéal du moi, pour pouvoir s’identifier les uns aux autres grâce à elle. Les masses diverses ou les groupes psychiques réels (real-psychischen) qui se forment par la réalisation d’une seule et même idée d’Etat, n’embrassent absolument pas tous les individus qui appartiennent à l’Etat en un tout autre sens. L’idée purement juridique de l’Etat ne peut être connue que dans sa légalité propre spécifiquement juridique, mais pas – à la différence des processus psychiques des liaisons et des connexions libidinales qui forment l’objet de la psychologie sociale – dans la perspective psychologique. Le processus psychique au cours duquel s’effectue la formation des masses sans meneur, c’est-à-dire de celles où les individus s’identifiant mutuellement mettent à la place de leur idéal du moi, au lieu d’une représentation d’une personnalité concrète de meneur une idée abstraite, est dans tous les cas le même, qu’il s’agisse de l’idée d’une nation, d’une religion, ou d’un Etat. Si la masse psychologique était la formation sociale en question, il n’y aurait alors aucune différence pertinente entre nation, religion et Etat - étant donné que seul le processus psychologique entre en ligne de compte. Ces phénomènes

psychiques n'interviennent comme formations différenciées que d'un point de vue réduit à leur contenu spécifique, seulement dans la mesure où elles sont saisies comme systèmes idéels, comme positifs, spécifiques de pensées, comme contenus intellectuels, et non pas comme les processus psychiques qui réalisent et portent ces contenus.⁴¹

III.

Avec la focalisation sur ce qu'on appelle les masses stables, organisées, l'investigation effectue un remarquable changement de direction. La direction que prend ce tournant est déjà indiquée dans l'hypothèse qui est exposée ici, à savoir que ce qui est caractéristique de ce qu'on appelle les masses stables est l' "organisation", et qu'elle s'incarne dans des "institutions". "Organisation" et institution sont en effet des complexes de normes, des systèmes de comportement humain, des prescriptions régulatrices. Ils ne peuvent être saisis en tant que tels, c'est-à-dire dans leur sens propre spécifique, que d'un point de vue orienté sur la validité de ces normes dans l'ordre du devoir, mais pas sur l'efficace dans l'ordre de l'être des actes de représentation et de volonté humains qui ont ces normes pour contenu.

Ce changement d'orientation décisif qu'on peut constater dans toute sociologie d'orientation psychologique survient sans exception au point où ma présentation passe de la sphère générale de l'interaction entre éléments psychiques, aux "formations" sociales qui se produisent d'une manière quelconque à partir des interactions et finissent par se transformer en objet spécifique de la sociologie. On est forcé de parler d'un changement d'orientation principal, parce qu'avec l'appréhension de ces objets, l'examen scientifique entre dans une méthode totalement nouvelle, différente de celle qui précédait. C'est en toute inconscience, et en ayant en tête l'idée de poursuivre l'ancien chemin, qu'on abandonne à la plupart des sociologues le domaine de la recherche psychologique empirique et qu'on leur donne accès à un terrain dont les concepts doivent subir les plus bizarres falsifications, parce qu'on on cherche à les charger d'un sens complètement étranger à leur essence.

Le saut au dehors de la psychologie, typique de la sociologie psychologique, se manifeste dans les propriétés incompatibles avec toute psychologie qui sont énoncées, et qu'on est forcé d'énoncer, à propos des "formations" sociales, si l'on veut saisir ne serait-ce que dans une certaine mesure les représentations qui se trouvent dans notre conscience en tant qu'entités sociales, en tant que collectiva. C'est là qu'on trouve avant tout l'affirmation récurrente chez tout sociologue, que les "formations" sociales qui se « stabilisent », « cristallisent », « s'agglomèrent » à partir des interactions

41. On sait bien que le sociologue français Tarde, part du fait de l'imitation suggestive comme du fait social fondamental et caractérise le groupe social comme un ensemble d'êtres qui s'imitent les uns les autres. Il est clair que l'État ne peut pas être considéré comme un groupe social au sens de la détermination de Tarde. Mais qu'on en arrive à une telle formation en groupe lors de la réalisation de l'idée d'État, cela doit être par principe accordé..
(g) La logique sociale, 1895, et Les lois de l'imitation, 2^e éd., 1895 ; voir Gabriel Tarde, Œuvres, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond - Le Seuil, dir. Eric Alliez, La logique sociale, première série, vol. II, édition et présentation de René Schérer, et Les lois de l'imitation., 2001, deuxième série, édition et présentation de Jean-Philippe Antoine.

42. Passage à un autre genre.

entre éléments psychiques, ont un caractère " supra-individuel ". Étant donné que le psychique n'est possible que dans l'individu, c'est-à-dire dans les âmes des êtres individuels, tout ce qui est supra-individuel doit avoir un caractère métapsychologique situé au-delà de l'âme individuelle. L' " interaction " est déjà aussi supra-individuelle que métapsychologique, et c'est seulement dans la mesure où l'on ne s'en rend pas compte qu'on croit pouvoir accéder, sans abandonner le psychique, à un degré intermédiaire qui va de l' " interaction " à la supra-individualité, comme à un genre de forme supérieure du psychique. Il y a en réalité une complète *metabasis eis to allo geno* ^{s42} Ce serait donc comme si l'on voulait supposer par-delà l'âme individuelle encore un âme remplissant l'espace entre les individus, une âme collective englobant l'âme collective, une idée dont la sociologie moderne – comme on l'a déjà montré – n'est pas très éloignée, et qui, pensée dans toutes ses conséquences, étant donné qu'un âme sans corps n'est pas possible sur la base de l'expérience – doit conduire à l'hypothèse d'un corps collectif non moins différent des corps individuels, où l'on localise l'âme collective. Tel est le chemin sur lequel la sociologie psychologique conduit à l'hypostase, qui s'élève au mythologique, de la prétendue théorie organique de la société.

Dans le même sens où l'on désigne les « formations » sociales comme supra-individuelles, tous les sociologues leur assignent l' « objectivité », selon les tournures les plus différentes. C'est une expression tout à fait typique de l'idée qui est en question, que les interactions psychiques, après leur " solidification " et leur " stabilisation " deviennent des " forces objectives ". On parle des entités sociales comme d' " objectivations " ou carrément de " systèmes d'objectivation ". Dans toutes ces tournures, il pèse dans l'expression une opposition aux processus subjectifs, c'est-à-dire aux processus psychiques se jouant dans l'âme individuelle, aux mouvements moléculaires de la vie sociale. Ces processus psychiques intraindividuels, subjectifs sont pourtant le seul Réel, c'est-à-dire tissé de cette réalité psychologique qui est la seule à devoir être prise en considération par une sociologie orientée de manière socio-psychologique. Comment la subjectivité réelle doit devenir par accumulation ou multiplication une non moins réelle objectivité, cela doit rester énigmatique. Ici la quantité se change en qualité ou en d'autres termes : ici, il y a un mystère, contentez-vous de croire.

Au même degré que l'objectivité, la durée et la constance que l'on attribue aux formations sociales place celles-ci dans une opposition de principe à l'existence fluctuante et fulgurante des faits psychiques individuels d'où elles doivent naître d'une manière ou d'une autre. Quant à l'Etat précisément, ce qui doit particulièrement frapper, c'est à quel point la régularité et la continuité de son existence qui lui sont essen-

Le concept d'État et la psychologie sociale

tielles, la ferme délimitation de ses contours – qui n'est en fait que la permanence d'une validité précisément dessinée – sont incompatibles avec la réalité onduleuse et mouvante, éternellement intermittentes, tantôt s'amplifiant, tantôt se rétractant, de ces phénomènes de masse sous lesquels une théorie psychologique-naturaliste essaye en vain de subsumer cette formation sociale. La sociologie comme psychologie sociale se dupe naïvement elle-même quand elle croit disposer dans les formations sociales pour ainsi dire de vagues congelées, d'un mouvement psychique solidifié des masses, où l'on pourrait recueillir les lois du psychique plus commodément et plus sûrement que dans les phénomènes éternellement oscillants des âmes individuelles. Si un sociologue est d'avis que " les formations spirituelles auxquelles la sociologie a affaire, possèdent une objectivité et une constance qui la rendent capable d'observation et d'analogie d'une toute autre manière (c'est-à-dire d'une manière plus intensive !) que ne le permettent les processus fugitifs de la conscience individuelle"⁴³, il est alors redevable d'une réponse à la question de savoir comment cette métamorphose est donc véritablement possible, en vertu de laquelle des formations dotées d'"objectivité et de constance" adviennent à partir d'une masse de " processus fugitifs de la conscience individuelle " - auxquels seuls, notez-le, revient une réalité – des formations qui malgré ce changement d'essence non seulement ne perdent pas le caractère psychique de leur origine, mais l'affirment même à un degré encore plus élevé.

Le sociologue français Durkheim est un exemple typique de cette méthode de glissement de la connaissance psychologique causale à l'appréciation éthique-politique ou juridique. Lui aussi veut fonder par des principes la sociologie comme une science de la nature, orientée sur des lois causales.⁴⁴ Il assume le principe de Comte, " que les phénomènes sociaux sont des faits naturels, soumis à des lois naturelles. "⁴⁵ (f) Mais pour cela les faits sociaux doivent être reconnus dans leur " caractère de choses ". " car il n'y a que des choses dans la nature "⁴⁶ Et " la première règle et la plus fondamentale " pour la connaissance du social consiste à " considérer les faits sociaux comme des choses "⁴⁷ Durkheim rejette consciemment une sociologie comme connaissance d'idées ou d'idéologies et lui oppose une " science des réalités ". Mais Durkheim affirme aussi les faits sociaux comme des " choses " parce que et dans la mesure où elles sont quelque chose d'« objectif », d'indépendant de l'homme individuel, déjà devant lui et par conséquent indépendantes de lui, et par conséquent aussi quelque chose d'existant qui est extérieur à sa personne, des réalités de son environnement, au sein desquels il est pour ainsi dire né. Ces faits d'un monde social – transcendants à l'individu, advenus sans lui – déterminent l'individu et sont mis en place face à lui avec

43. Eisler, Soziologie, p. 9.

44. Les règles de la méthode sociologique. Traduction autorisée d'après la 4^e édition. Leipzig, 1908 (Philos. social. Bücherei V).

45. Emile Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, Paris, Puf, coll. Quadrige, 1990, p. 19.
(h) Autant que possible, je rapporte les citations de Durkheim au texte français de l'édition disponible, même quand la traduction allemande utilisée par Kelsen, et qui n'est jamais absolument inexacte, à proprement parler, s'éloigne tout de même nettement de la lettre de l'original.

46 ibidem.

47 p. 15

48. p. 5.

49. P. 4.

50. Pp. 100-101
(i) ici, Kelsen omet une importante note infra-paginale de Durkheim, que je restitue : " Voilà dans quel sens et pour quelles raisons on peut et on doit parler d'une conscience collective distincte des consciences individuelles. Pour justifier cette distinction, il n'est pas nécessaire d'hypostasier la première; elle est quelque chose de spécial et doit être désignée par un terme spécial, simplement parce que les états qui la constituent diffèrent spécifiquement de ceux qui constituent les consciences particulières. Cette spécificité leur vient de ce qu'ils ne sont pas formés des mêmes éléments. Les uns, en effet, résultent de la nature de l'être organico-psychique pris isolément, les autres de la combinaison d'une pluralité d'êtres de ce genre. Les résultantes ne peuvent donc pas manquer de différer, puisque les composantes diffèrent à ce point. Notre définition du fait social ne faisait, d'ailleurs, que marquer d'une autre manière cette ligne de démarcation. "(P. 103, note1).

51. Pp. 102-103.

52. Pp. 8-9.

une violence contraignante. Ces faits objectifs sociaux caractérisés comme des " choses ", existant en dehors de l'individu, se manifestent pourtant dans la pratique, la pensée, les sentiments de l'individu, mais ne doivent pas être confondus avec ses " émanations individuelles ". " Voilà 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 lui. " ⁴⁸ Le caractère contraignant est un " caractère intrinsèque de ces faits, et la preuve, c'est qu'il s'affirme dès que je tente de résister. " ⁴⁹ " Puisque la caractéristique essentielle [des phénomènes sociologiques] 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. " ⁵⁰ " 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.(g) 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 isolés. " ⁵¹ La reconnaissance du fait que les hommes se comportent différemment quand ils sont en liaison les uns avec les autres qu'ils ne le feraient s'ils étaient isolés conduit sur la voie bien connue d'une hypostase non critique à l'hypothèse d'une réalité sociale existant à l'extérieur des hommes ; la différence de fonction indexée sur la différence des conditions devient la différences de substances, de " choses " différentes. Durkheim ne peut pas souligner avec assez d'insistance ce caractère de chose du social. " 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 les reflètent. Elles prennent ainsi un corps, une forme sensible qui leur est propre, et constituent une réalité sensible sui generis, très distincte des faits individuels qui la manifestent. " ⁵² La corporéité à laquelle les choses sociales finissent par accéder jusqu'à s'y confondre ne peut plus être mise en doute car leur perceptibilité

Le concept d'État et la psychologie sociale

sensible est expressément affirmée. : “ Puisque c’est par la perception que l’extérieur des choses nous est donné, on peut donc dire en résumé : la science, pour être objective, ne doit pas partir, non de concepts qui se sont formés sans elle, mais de la sensation. C’est aux données sensibles qu’elle doit directement emprunter les éléments de ses définitions initiales. ”⁵³ Voilà qui contredit complètement l’affirmation que les faits sociaux sont bien des “ choses ”, mais pas de choses “ matérielles ”.⁵⁴ Mais aussi l’affirmation que la société est un être “ psychique ”, et cette affirmation contredit en outre celle qui pose que la sociologie n’a rien à faire avec la psychologie. Toutes ces contradictions dérivent en dernière instance de l’hypostase fautive. La “ méthode de sociologie ” de Durkheim est simplement l’application d’un mode de représentation naïvement substantialiste et par conséquent mythologique à l’observation du comportement humain quand il est conditionné par une action mutuelle.

C’est à cette occasion que se fait jour explicitement la tendance normative de la sociologie durkheimienne. L’existence “ objective ” des “ choses ” sociales, indépendante des désirs et des volontés subjectifs, c’est-à-dire “ individuels ” est en réalité la validation objective des normes éthico-politiques que Durkheim présuppose dogmatiquement et qu’il cherche à justifier en les affirmant comme des réalités naturelles. Il souligne qu’un “ caractère impératif ” est propre à tout ce qui est social, par rapport à l’individu, il prend comme telles les obligations imposées à l’individu – imposées par la société selon lui— et ne porte même pas sa recherche sur le fait que les hommes –peut-être à tort - se tiennent pour obligés. Durkheim voit dans la société une autorité contraignante, c’est –à-dire une valeur qu’on pourrait, comme les devoirs, présenter du point de vue d’une causalité purement naturelle. “ Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu’il exerce ou est en mesure d’exercer ». ⁵⁵ De fait, « social » et, spécifiquement, « collectif » et « contraignant » sont synonymes pour Durkheim. Il définit comme on sait comme une propriété essentielle des phénomènes sociaux le fait “ d’exercer, du dehors, une pression sur les consciences individuelles ”⁵⁶ La société est ainsi en état “ d’imposer [à l’individu] les manières de penser et d’agir qu’elle a consacrées grâce à son autorité. ”⁵⁷ Cette “ autorité ” de la société consiste dans son aptitude à obliger, cette “ imposition ” est une obligation à des comportements déterminés. Parce qu’une telle obligation vient “ du dehors ”, “ tout ce qui est obligatoire [...] a sa source en dehors de l’individu. ”⁵⁸ D’où il suit que si l’on se réfère au fait de la contrainte exercée “ du dehors ” sur la conscience individuelle, c’est en réalité un fait de la conscience subjective qu’on envisage, et si l’on explique alors ce fait comme un caractère essentiel du social, alors c’en est fait de l’objectivité du social.

53. P. 43.

54. Préface de la seconde édition, p. XII.

55. P. 10.

56. P. 101

57. p. 102.

58. P. 104

Mais alors il n'y a même pas à considérer pourquoi il est encore question d' "obligation". Il s'agit simplement de l'action d'une cause : le processus de représentation, qui conduit à son tour à une impulsion de la volonté et pour finir à une action, suscité chez l'être humain par n'importe quelle action du monde extérieur, c'est là une chaîne de causes et d'effets au même titre que le réchauffement et la fusion d'un morceau de métal par la flamme d'un brûleur à alcool. Est-ce que par hasard le feu "oblige" le morceau de métal à s'échauffer et finalement à fondre ? Est-ce que le cœur a une "obligation" de battre ? La cause est-elle une "autorité" pour l'effet ? Est-ce que la "contrainte" en vertu de laquelle l'effet suit de la cause et dont la "contrainte" que le fait social exerce "du dehors" sur la conscience individuelle n'est manifestement qu'un cas spécial, est une obligation, est-ce que la cause a un caractère "impératif" ? C'est précisément ce dont il semble s'agir dans le domaine du social ! Quelle sorte de "contrainte" Durkheim a-t-il en tête quand il professe que "le fait de l'association est en effet, aussi loin qu'on remonte dans l'histoire, le plus contraignant de tous, car il est la source de toutes les autres obligations." C'est de la "source", c'est-à-dire du fondement axiologique des obligations qu'il est question et non de la cause des représentations, des volitions et des actions ! C'est précisément dans ce contexte que Durkheim mentionne la communauté de contrainte de l'Etat auquel on appartient et auquel on est lié sans aucun, sans tenir compte de sa volonté propre. Cet Etat apparaît chez Durkheim pour ainsi dire comme l'ensemble de toutes les liaisons sociales, de toutes les obligations. Et c'est justement au sein de l'Etat qu'il apparaît clairement que tout ce que Durkheim essaie d'exprimer à travers l'affirmation d'une chose sui generis, psycho-corporelle dans le monde extérieur à l'individu n'est rien d'autre - de quelque manière qu'on la conjecture - que la validation objective d'un contenu spirituel spécifique, autonome, la validation objective d'un système de normes.

On a ainsi suffisamment expliqué le principe éthique-politique fondamental de cette sociologie "naturaliste". Et c'est à partir de cette présupposition qu'il faut aussi apprécier la théorie de Durkheim selon laquelle la société est identique à Dieu. "Quand on ne réussit pas à articuler l'ensemble des idées morales à une réalité qui soit tangible pour l'enfant, l'enseignement moral est inefficace. On doit donner à l'enfant le sentiment d'une réalité, en tant que source de vie, on doit partir de fondations fermes. Mais pour cela, une réalité concrète et vivante est nécessaire." Cette autorité est selon Durkheim la société. "La société est une puissance supérieure, qui a le même genre de transcendance que celui que les religions assignent à la divinité." Comme on l'a déjà souligné, Durkheim n'a pas tant tendance à expliquer le fait psy-

chologique de la force de motivation de certaines représentations de normes, qu'à justifier plutôt leur validité en la fondant sur une autorité, sur la société élevée à la divinité, ou du moins il n'a pas seulement la première tendance. " 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'existence, et particulièrement son existence mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité.⁵⁹ " Il n'y a qu'un être conscient qui puisse être investi d'une autorité comme celle qui est nécessaire pour fonder l'ordre moral. Dieu est une personnalité de ce genre, ainsi que la société. Si vous comprenez pourquoi le croyant aime et respecte la divinité, quelle raison vous empêche de comprendre que l'esprit laïque puisse aimer et respecter la collectivité, qui est peut-être bien tout ce qu'il y a de réel dans la notion de la divinité ? "⁶⁰ " ...le fidèle ne s'abuse pas quand il croit à l'existence d'une puissance morale dont il dépend et dont il tire le meilleur de lui-même : cette puissance existe, c'est la société. "⁶¹ " Par cela seul que [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 société. "⁶² . Durkheim dit, pour ainsi dire en guise de résultat final de son œuvre sur les Formes élémentaires de la vie religieuse, présentée d'après le système totémique en Australie : " ...nous avons vu que cette réalité, que les mythologies nous ont représentée sous tant de formes différentes, mais qui est la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations qui se produisent et dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société. "⁶³ Et il dit du totem, dont l'investigation donne tout particulièrement à Durkheim matière à affirmer cette identité du social et du religieux : " ...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 un 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 ou de l'animal qui sert de totem. "⁶⁴

Seulement, l'énigme du totémisme se trouve par là aussi peu résolue psychologiquement qu'il n'est répondu à la question de savoir quelle peut bien être la source

59. Bulletin de la société de philosophie, 1906, p. 192. Sociologie et philosophie, 1967, Puf, p. 83.

60. Loc. cit., p. 192.

61. Les formes élémentaires de la vie religieuse, (1912), Paris, Livre de poche, 1991 p. 395.

62. P. 396. Kelsen souligne.

63. p. 696.

64. P. 365

commune d'où procède la disposition religieuse de l'homme comme sa disposition sociale. Car on ne résout pas psychologiquement le problème de l'autorité sociale en l'identifiant à celui de l'autorité religieuse. Freud aussi est allé dans cette direction avec sa recherche psychanalytique sur les résultats de la sociologie actuelle. Car Freud n'a en aucune manière affaire à la justification d'autorités quelconques, mais seulement et exclusivement à l'explication de phénomènes psychiques. Il demeure – peut-être précisément pour cette raison – dans le domaine de la psychologie individuelle et il renonce à la connaissance mystico-métaphysique d'une âme collective différente des âmes individuelles. Freud s'est aussi, autant que Durkheim, occupé d'étudier le totémisme et s'y est trouvé confronté comme lui aux relations intimes entre l'expérience sociale et l'expérience religieuse de l'homme. Seulement Freud ne s'est pas contenté d'expliquer que Dieu et la société sont identiques. Il a découvert la racine psychique à laquelle se ramène le lien religieux comme le lien social, et précisément à travers son essai d'expliquer le totémisme dans les termes de la psychologie individuelle. En s'appuyant sur les correspondances de la vie d'âme du sauvage et du névrosé et en prenant à la lettre l'énoncé des peuples primitifs, selon lequel le totem est leur aïeul et leur père originel, un énoncé “ par lequel les ethnologues n'ont jusqu'à présent guère su commencer et qu'ils ont par conséquent volontiers relégué à l'arrière-plan ”, il a reconnu que le totem signifiait le père originel. J'ai déjà mentionné plus haut l'hypothèse soutenue par Freud à la suite de Darwin, selon laquelle la forme originelle de la société humaine était la horde dominée par un mâle fort, dans laquelle le père violent et jaloux conserve pour lui toutes les jeunes femmes et évince les jeunes fils, qui se rassemblent un jour, frappent le père et le mangent, et remplacent ainsi la horde paternelle par le clan des frères. Le père tué et mangé est alors divinisé sous l'effet du remords et ce qu'il interdisait actuellement par la force durant sa vie - le commerce sexuel de ses fils avec les jeunes femmes du groupe – est sublimé en contenu de normes sociales et religieuses selon le processus, découvert par la psychanalyse, de ce qu'on appelle l'“ obéissance différée ”. Il n'est ni possible ni nécessaire d'entrer ici plus avant dans les détails de cette théorie extraordinairement intelligente et pénétrante. Ce qui importe, c'est la constatation qu'une explication psychologique des liens sociaux et religieux, comme de leur connexion, est amorcée, en ce qu'ils sont rapportés à une expérience psychique fondamentale, à la relation des enfants au père. L'autorité divine et l'autorité sociale ne peuvent pas être identiques pour ce seul motif, parce qu'elles ne sont toutes deux que des formes différentes du même lien psychique qui doit valoir absolument comme autorité, d'un point de vue psychologique : l'autorité du père.⁶⁵ Il

65. La psychanalyse conserve ce caractère d'explication causale rigoureuse même là où – comme dans Psychologie des masses et analyse du moi – elle découvre, loin de tout parti pris politique, la mécanique psychique sur lequel repose la forme d'Etat monarchique, dont la prédominance dans l'histoire politique ne serait sans cela pas concevable.

ne s'agit pas du tout, dans la psychologie de Freud, de la légitimation normative des devoirs sociaux par l'érection d'une valeur éminente, d'une " autorité " suprême dans ce sens éthique-dogmatique – telle qu'elle est représentée dans le Dieu-société (ou dans la société-Dieu) de Durkheim – mais au contraire d'une analyse qui dévoile les causes du comportement humain __ c'est pourquoi sa psychologie sociale doit nécessairement être de la psychologie individuelle. C'est précisément pour cette raison que l' " autorité " du père, qui est mise au jour par la psychanalyse comme la condition originelle de l'âme humaine, ne signifie rien d'autre qu'un cas particulier de la motivation, qu'une règle en fonction de laquelle le comportement d'un homme s'oriente d'après la volonté et l'existence de l'autre.

Parmi les résultats de la recherche freudienne orientée sur les fondements psychiques de l'idéologie sociale comme de l'idéologie religieuse, j'aimerais ici encore établir ce qui suit : dans sa tentative d'éclaircir les débuts de la formation de la société et de la religion, Freud se rapporte aux recherches du chercheur anglais Robertson Smith (*The religion of the Semites*, deuxième édition, Londres, 1907). Celui-ci suppose qu'une cérémonie spécifique, ce qu'on appelle le repas totémique, la mise à mort et la consommation communautaire d'un animal à la signification particulière, l'animal-totem, a constitué depuis le tout début une partie intégrante du système totémique. Plus tard, comme " sacrifice ", cette cérémonie a constitué une offrande à la divinité avec laquelle on cherche à se réconcilier de cette manière, ce qui signifie à l'origine un " acte de sociabilité, une communion des croyants avec leur dieu (« an act of social fellowship between the deity and his worshippers »). C'est à travers la consommation d'un seul et même animal sacrificiel qu'est produite la communauté tribale, l'unité sociale, selon la représentation des primitifs. Manger ensemble vaut appartenance. " Mais pourquoi cette force de liaison est-elle attribuée au boire et au manger en commun ? Dans les sociétés les plus primitives, il n'existe qu'un lien qui unisse inconditionnellement et sans exception. " ; celui de la communauté tribale (kinship). Les membres de cette communauté répondent solidairement les uns des autres, un kin est un groupe de personnes dont les vies sont liées en une seule unité physique de telle sorte qu'on peut les considérer comme des parties d'une seule vie commune... Kinship signifie donc avoir une part d'une substance commune... ". "Nous avons vu qu'en des temps ultérieurs tout acte de manger en commun – participation à la même substance qui pénètre dans le corps des commensaux – instaure à chaque fois un lien sacré entre eux ; dans le temps les plus anciens, cette signification ne semble revenir qu'à la participation à la substance d'une victime sacrée. Le mystère sacré de la mort sacrificielle se justifie par le fait que c'est seulement par cette voie

que peut s'instaurer le lien sacré qui unit les participants entre eux et avec leur dieu. " " La conception parfaitement réaliste de la communauté de sang en tant qu'identité de la substance fait comprendre la nécessité de la renouveler de temps en temps par le processus physique du repas sacrificiel. " Ce sacrifice doit précisément " fournir la substance sacrée, par la consommation de laquelle les compagnons de clan s'assuraient l'identité matérielle les liant entre eux et avec la divinité. "66

66. Freud, Totem et Tabou, O.C. XI, Puf, 1998, p. 356.
(j) Je traduis ainsi Staats-Unrecht, littéralement " injustice d'Etat ". Voir là-dessus le § 40, ch. 11 (Theodizee und das Staatsunrecht) du livre de Kelsen mentionné par la note 76.

Les passages cités ici sont importants pour moi à un double point de vue. Premièrement, l'unité sociale, le rassemblement d'une multiplicité d'individus en unité se traduit pour la pensée primitive dans la substance visible et saisissable de l'animal sacrificiel (totem) mangé en commun. Mais ensuite, l'unité sociale a d'emblée, comme l'a vu Durkheim, un caractère religieux, la liaison sociale se produit pour ainsi dire au moyen de la liaison avec la divinité, et les deux connexions - en tant que liaisons psychiques -, sont au fond identiques depuis le début, ce qui se marque au fait que l'animal totemique sacrifié, dont la consommation communautaire produit la liaison sociale est la divinité elle-même. D'un point de vue tout à fait différent des la position d'explication psychologique prise par Freud, du point de vue que j'ai défini initialement d'une théorie du droit opposée à la sociologie psychologique naturaliste, qui conçoit l'Etat comme un contenu de sens spécifique et non pas comme un quelconque déroulement régulier du comportement factuel des hommes, comme une idéologie dans sa légalité propre et spécifique, comme un système de normes, en fait de normes de droit, comme ordre du droit, j'en suis arrivé à des résultats qui sont étonnamment parallèles aux résultats de la recherche psychosociologique et qui peuvent éclairer pour ainsi dire le problème d'un autre point de vue.

Le problème nodal de la théorie du droit appliquée à l'Etat, mais pas seulement de ce qu'on appelle la doctrine juridique de l'Etat, mais de la doctrine universelle de l'Etat en général, dont la doctrine juridique de l'Etat ne forme traditionnellement qu'une seule pièce, même si elle est très importante et très riche en contenu, est le problème des rapports entre l'Etat et le droit. Bien que la doctrine de l'Etat soit justement l'une des plus anciennes disciplines, peut-être même la plus ancienne de toutes les sciences, une réflexion sur l'Etat doit pourtant précéder la première connaissance naturelle mythique-religieuse, puisque le roi (le père) qui gouverne les hommes au travers du commandement de la loi était de toute évidence la modèle de la divinité qui dirige la nature, que la loi juridique était le modèle de la loi naturelle - la manière de poser son problème fondamental dans la littérature scientifique est plus que désolante. Ce n'est pas seulement que les différents auteurs égrènent des vues complètement contradic-

toires et complètement inconciliables sur le rapport de l'État et du droit, tandis que les uns expliquent le droit comme une présupposition logique et chronologique et que les autres expliquent l'État comme la présupposition, c'est-à-dire comme le créateur du droit, mais les deux visions se trouvent en règle générale juxtaposées chez un seul et même auteur, concentrées dans les contradictions les plus douteuses. C'est d'autant plus remarquable qu'il semble qu'on ait affaire avec le droit et l'État à des phénomènes tout à fait quotidiens, familiers à tout un chacun. Une analyse critique des exposés scientifiques actuels conclut donc aussi qu'il n'y a dans le problème presque insoluble de la théorie du droit et de l'État qu'une apparence de problème – comme c'est si fréquemment le cas dans l'histoire des sciences. Là où la théorie cherchait à déterminer deux essences différentes l'une de l'autre et leur rapport, il n'y a en vérité qu'un objet unique. L'État est en tant qu'ordre du comportement humain justement identique à cet ordre contraignant que l'on conçoit comme ordre ou comme ordre juridique. Mais dans la mesure où l'on n'imagine pas l'État sous la catégorie de l'ordre, non pas comme un système abstrait de normes, mais d'une manière figurée comme personnalité active, efficiente – dans le sens où le mot "État" est pris dans la plupart des cas -, ce concept ne signifie que la personnification sensible de l'ordre juridique qui constitue la communauté sociale, qui fonde l'unité d'une multiplicité de comportements humains. A travers l'hypostase de cette personnification - c'est un paralogisme typique, découvert notamment par la récente philosophie du Comme-Si de Vaihinger – l'objet unitaire de la connaissance, l'ordre contraignant du comportement humain, est dédoublé, et l'apparence de problème insoluble d'un rapport entre deux objets est fabriquée, là où il n'y a que l'identité d'un seul et même objet abstrait, auquel est opposée sa personnification posée par erreur comme réelle, simplement comme expédient de pensée, et ne servant qu'un but d'illustration et de simplification (d'abréviation). La technique de cette hypostase avec son dédoublement de l'objet de connaissance et l'apparence de problème qui en est la conséquence est absolument la même que celle à laquelle on a affaire dans la vision mythologique de la nature, qui imaginait derrière chaque arbre un elfe, derrière chaque source un dieu de la source, derrière la lune Luna et derrière le soleil Apollon. Du point de vue de la critique de la connaissance, cette méthode mythologique qui déjà sous l'effet de notre langage substantialiste - tel que Fritz Mauthner l'a identifié et nommé - plonge encore loin ses racines dans toutes les sciences, mais particulièrement dans les sciences de l'esprit, se présente comme la tendance qu'il faut surmonter, parce qu'elle est fourvoyante, à mésinterpréter les relations que seule la connaissance doit déterminer, et que seule la connaissance peut déterminer, comme des choses fixes, à

mésinterpréter la fonction comme substance. S'il peut être établi que l'Etat imaginé face au droit par la théorie de l'Etat comme différent, " derrière " le droit, en tant que " porteur " du droit est également une " substance " duplicatrice qui engendre de faux problèmes, comme l' " âme " en psychologie, comme la " force " en physique, alors il y aura de la même manière une théorie de l'Etat sans Etat, comme il y a déjà aujourd'hui une psychologie sans " âme " et sans tous les faux problèmes dont s'est tracassée la psychologie rationnelle (l'immortalité, par exemple, un problème spécifique de substance) et comme il y a déjà aujourd'hui une physique sans " forces ". C'est d'une manière psychologique assurément - et seulement psychologique -, qu'on peut concevoir cette propension à la personnification et à l'hypostase, cette tendance à la substantivation. Et précisément de ce point de vue il n'y a qu'une différence de degré que la science de la nature suppose des " forces " là où les primitifs se représentent encore des dieux. Et c'est pourquoi on a en principe affaire à la même chose, quand l'unité sociale, le rassemblement d'une multiplicité d'individus en une unité ne peut se traduire pour la pensée primitivement orientée par le totémisme que dans la substance visible et saisissable de l'animal sacrificiel (totem), et quand la théorie moderne de l'Etat et du droit doit figurer l'ordre social abstrait, ce système de normes du droit et de la coercition, c'est-à-dire l'unité de la communauté sociale déterminante (et la communauté ne consiste que dans cet ordre) seulement comme une chose substantielle, comme une " personne " représentée d'une manière complètement anthropomorphique, sans se rendre compte du caractère intrinsèque de simple expédient intellectuel qu'a cette représentation, surtout quand on remarque combien est forte la tendance à simuler cette " personne " comme une Chose aussi visible et saisissable que possible, comme un être vivant suprabio-logique. À ce point la théorie moderne de l'Etat est primitive, aussi le système totémiste est-il justement la théorie de l'Etat des primitifs.

Le concept de l'Etat est parallèle au concept de dieu en tant qu'il est un concept de substance, comme la " force " et l' " âme ", comme une fiction personnification. La concordance de structure logique des deux concepts est effectivement déconcertante, surtout quand on considère l'analogie continue qu'il y a entre les positions et les solutions des problèmes de la théologie et de la doctrine de l'Etat. Cette analogie m'a particulièrement frappée dans les représentations du rapport entre l'Etat et le droit qui sont données dans la littérature moderne. L'Etat transcendant au droit, métajuridique, qui n'est en vérité rien d'autre que la personnification hypostasiée, l'unité du droit posée comme réalité, correspond très exactement au dieu transcendant à la nature, surnaturel qui n'est autre que la de cette nature par un anthropomorphisme grandio-

se. De même que la théologie cherche en définitive à surmonter ce dualisme qu'elle a elle-même créée, en posant le problème – insoluble d'après ses propres présupposés – de l'unité du dieu métaphysique avec la nature, de la nature extra-divine avec dieu, de même la théorie de l'État et du droit est-elle contrainte à rapporter l'État méta juridique au droit et le droit extra-étatique à l'État. La théologie – pas seulement la théologie chrétienne – essaie de résoudre son problème dans une perspective mystique : c'est par l'humanisation que le dieu supramondain devient monde et que son représentant devient homme. La solution qu'essaie la doctrine de l'État et du droit est la même. C'est la doctrine de la prétendue auto-obligation ou de l'autolimitation de l'État, en vertu de laquelle l'État supra juridique, transformé en personne, se soumet à son propre ordre librement, c'est-à-dire à l'ordre juridique qu'il a lui-même créé ; et se transforme de force extra juridique qu'il était, en un être juridique, en droit tout simplement. On a reproché à cette théorie de ne pas se dispenser d'un certain caractère " mystique ", parce qu'elle se met en contradiction avec les présupposés de la doctrine de l'État et du droit qu'elle a elle-même créés, et veut rendre concevable l'inconcevable, à savoir que deux êtres différents en fassent un. Mais on n'a pas remarqué jusqu'ici que le mystère de l'incarnation de Dieu est énoncé par la théologie exactement du point de vue de l'autolimitation de Dieu. C'est pourquoi la correspondance entre théologie et doctrine de l'État va encore plus loin : au problème de la théodicée correspond justement le problème ce qu'on appelle la " raison d'État "(h) La spéculation religieuse, spécialement celle des mystiques, n'a au fond rien apporté d'autre à propos du rapport entre Dieu et l'individu, - l'âme universelle et l'âme individuelle – que la théorie politique de l'universalisme et de l'individualisme à propos du rapport État (communauté)-individu. Qui plus est la doctrine théologique des miracles trouve dans la doctrine du droit étatique son analogon, comme je l'ai montré en détail. ⁶⁷ (i)

C'est ainsi que le rapport établi par la psychologie sociale entre le religieux et le social trouve sa confirmation du côté de la critique de la connaissance. Considéré de ce point de vue, l'État se présente comme un concept de dieu, parce qu'il repose sur le dualisme systématique caractéristique de la méthode théologique, c'est-à-dire parce qu'il fut produit comme hypostase de l'unité de l'ordre juridique comme un être transcendant opposé à celui-ci, de la même manière que Dieu fut forgé comme une personification de la nature en une figure transcendante à cette dernière. Du point de vue de l'épistémologie critique il s'agit avant tout de surmonter la méthode théologique dans les sciences de l'esprit et spécialement dans les sciences sociales, de se débarrasser du système du dualisme. L'analyse psychologique de Freud accomplit justement

67. Voir là-dessus mon écrit sur " Der soziologische und der juristische Staatsbegriff ", 1922, p. 219 sq. (k) Voir la deuxième édition du même ouvrage (Tübingen, 1928) : 1981, Scientia Verlag, Aalen, pp. 219-353. les deux deniers chapitres de cet ouvrage sont consacrés à une comparaison systématique et critique du droit et de la théologie, marquée par Feuerbach, du point de vue de la philosophie de la religion, et par Fritz Mauthner du point de vue de la philosophie du langage et de la critique des hypostases linguistiques et conceptuelles communes à ces deux disciplines. Voir en particulier ch. 11 (" Staat und Recht : Gott und Natur "), § 42 : der theologische und der juristische Wunderglaube. Voir aussi l'article Gott und Staat (Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur ; Hrg. Von R. Kroner und G. Mehlis, band XI, 1922/23, Heft 3., Tübingen 1923, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), repris dans Aufsätze der Ideologiekritik, Neuwied am Rhein et Berlin., Maus et F. Füstenberg éds, 1964 ; pp. 29-55. (N.D.T.).

dans cette direction un inappréciable travail préparatoire, en réduisant avec la plus grande efficacité à leurs éléments psychologiques individuels les hypostases de Dieu, de la société et de l'Etat, nanties de toute la magie de paroles séculaires.

**Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, herausgegeben von Prof. Dr Sigmund Freud, redigiert von Dr Otto Rank und Dr Hanns Sachs. VIII. Band. 2, 1922, Internationaler psychanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich, London. – Klaus Reprint Nendeln/Liechtenstein, 1969, pp. 97-141.*

***Je suis seul responsable de cette traduction, mais tiens, d'une part, à adresser mes vifs remerciements à Blanche-Noëlle Grunig, à Christophe Laudou, à Christian Bonnet, à Jean-François Nominé. et surtout à Magali Gravier, qui ont bien voulu la revoir, et d'autre part à Pierre Baqué, qui est au sens fort, le tout premier éditeur. Le lecteur désireux de trouver quelques lumières sur ce texte difficile pourra se reporter à l'expose d'Etienne Balibar, « Freud et Kelsen, l'invention du surmoi, 1922 »*

présenté le 20 mai 2006 au Colloque : « La psychanalyse à venir » organisé par le Séminaire Inter-Universitaire Européen d'Enseignement et de Recherche en Psychopathologie et Psychanalyse, CHU La Pitié-Salpêtrière. Il le retrouvera dans un riche contexte kelsenien dans le prochain numérr de la revue Incidences.

