



**HAL**  
open science

# De la foule au sujet, du sujet à la foule : émergence et dissolution de la subjectivité en politique

Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. De la foule au sujet, du sujet à la foule : émergence et dissolution de la subjectivité en politique. Relire La Psychologie politique de Gustave Le Bon, introduction et édition par Alain Panero, Nuvis, Paris, 2012.2012, p. 5-59., 2012, 10.1522/cla.leg.psy2) . hal-03157258

**HAL Id: hal-03157258**

**<https://hal.science/hal-03157258>**

Submitted on 3 Mar 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## AVANT-PROPOS

De la foule au sujet, du sujet à la foule :  
émergence et dissolution de la subjectivité en politique  
par Alain Panero

### *Un ouvrage méconnu*

On connaît la *Psychologie des foules* de Gustave Le Bon, ouvrage célèbre et toujours réédité depuis 1895<sup>1</sup>. Mais on connaît peu, et même pas du tout, sa *Psychologie politique*, publiée, elle, en 1910<sup>2</sup>. Est-ce parce que tout était dit dès la *Psychologie des foules* ? Est-ce parce que toute investigation ultérieure ne pouvait qu'explicitier inutilement des thèses dont les enjeux politiques s'imposaient d'eux-mêmes, fût-ce tacitement, dès 1895 ? Peut-être... On pense souvent que chez Le Bon seule demeure remarquable son intuition de la suggestibilité<sup>3</sup> et donc de la gouvernabilité des foules. Ce qui n'est pas faux. Car c'est toujours autour de cette découverte psycho-sociologique que s'articulent les entreprises de réhabilitation<sup>4</sup> ou de réactualisation<sup>5</sup> des idées leboniennes. C'est bien en se référant surtout aux apports théoriques de la *Psychologie des foules*, entérinés aux XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles par la sociologie de la communication et les sciences politiques, que les commentateurs ou les biographes contemporains parviennent à défendre et à « sauver » ce qui, d'une

---

<sup>1</sup> Voir, chez Nuvis, dans la collection « La pensée stratégique », la récente réédition de la *Psychologie des foules*, avec une présentation de Jean-François Phelizon intitulée « Des foules aux groupes agoniques ». Gustave Le Bon (1841-1931) a publié la *Psychologie des foules* chez Félix Alcan en 1895, un an après la parution des *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*.

<sup>2</sup> *Psychologie politique et la défense sociale*, Paris, Flammarion, 1910.

<sup>3</sup> Voir G. le Bon, *Psychologie des foules, op. cit.*, Paris, Nuvis, coll. « La pensée stratégique », Livre I, Chapitre II, § 2. « Suggestibilité et crédulité des foules ».

<sup>4</sup> Cf. Catherine Rouvier, *Les idées politiques de Gustave Le Bon*, Paris, PUF, 1986. Voir aussi l'« Introduction à la Psychologie des foules de Gustave Le Bon » de Bernard Dantier (<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.leg.psy2>).

<sup>5</sup> Voir Serge Moscovici, *L'âge des foules*, Paris, Fayard, 1981. Voir aussi Korpa, *Gustave Le Bon. Hier et aujourd'hui*, avec une préface de Claude Imbert, Paris, France-Empire, 2011.

argumentation apparemment intempestive<sup>6</sup>, et d'un vocabulaire souvent obsolète<sup>7</sup>, peut être sauvegardé.

Que la *Psychologie politique* et la plupart des autres ouvrages<sup>8</sup> aient perdu aux yeux de nos contemporains leur actualité ou leur intérêt s'expliquerait donc aisément : tous les textes de Le Bon postérieurs à la *Psychologie des foules* ne seraient, au mieux, qu'un développement ou une traduction plus explicite mais pas forcément plus riche de son intuition originelle et, au pire, sa simple redite ou déclinaison. Et il est vrai qu'en 1895, Le Bon nous livre déjà une puissante analyse politique de son temps :

« Il y a un siècle à peine, la politique traditionnelle des États et les rivalités des princes étaient les principaux facteurs des événements. L'opinion des foules ne comptait guère, et même, le plus souvent, ne comptait pas. Aujourd'hui ce sont les traditions politiques, les tendances individuelles des souverains, leurs rivalités qui ne comptent plus, et, au contraire, la voix des foules qui est devenue prépondérante. Elle dicte aux rois leur conduite, et c'est elle qu'ils tâchent d'entendre. Ce n'est plus dans les conseils des princes, mais dans l'âme des foules que se préparent les destinées des nations (...) Aujourd'hui les revendications des foules deviennent de plus en plus nettes, et ne vont pas à moins qu'à détruire de fond en comble la société actuelle, pour la ramener à ce communisme primitif qui fut l'état normal de tous les groupes humains avant l'aurore de la civilisation. Limitation des heures de travail, expropriation des mines, des chemins de fer, des usines et du sol ; partage égal de tous les produits, élimination de toutes les

---

<sup>6</sup> La critique récurrente et sans concession des idées socialistes peut déconcerter des contemporains familiers de l'idée d'État-providence.

<sup>7</sup> L'emploi du mot « race » risque, malgré toutes les pondérations ou les éclairages érudits, de détourner encore et toujours le lecteur d'aujourd'hui des ouvrages de Le Bon. À propos du terme « race », voir l'analyse fouillée de C. Rouvier qui conclut ainsi son examen : « La théorie de Le Bon est, on peut le dire, axée sur la notion de race ; mais il doit être bien entendu que cette notion est très proche de celle de "peuple" ou de "nation" ; elle ne participe en aucun cas d'une quelconque "mystique raciste" » (*Les idées politiques de Gustave Le Bon, op. cit.*, p. 72). C. Rouvier a mille fois raison de réinscrire le sens des mots dans leur contexte, afin d'éviter tout anachronisme, conseil que Le Bon lui-même donnait aux historiens : « Quand les hommes de la Révolution croyaient copier les Grecs et les Romains, que faisaient-ils, sinon donner à des mots anciens un sens que ceux-ci n'eurent jamais. Quelle ressemblance pouvait-il exister entre les institutions des Grecs et celles que désignent de nos jours les mots correspondants ? » (*Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. 2, § 1). Mais il faut craindre que des formules comme « peuples inférieurs », « race blanche » ou « race arabe » (cf. *Psychologie politique*, Paris, Nuvis, coll. « La pensée stratégique », Livre V, chap. 2, 3 et 4), mêmes devenues anachroniques, fassent encore écho aux préjugés de notre temps et, pire, les nourrissent.

<sup>8</sup> Nous songeons surtout à la *Psychologie du socialisme* (1896) et à la *Psychologie de l'éducation* (1902).

classes supérieures au profit des classes populaires, etc. Telles sont ces revendications (...) *Le droit divin des foules va remplacer le droit divin des rois* (...) La connaissance de la psychologie des foules est aujourd'hui la dernière ressource de l'homme d'État qui veut, *non pas les gouverner - la chose est devenue bien difficile*, - mais tout au moins ne pas être trop gouverné par elles »<sup>9</sup>.

À quoi bon dès lors, pour le grand public, acheter dix volumes si un seul dit l'essentiel en moins de deux cents pages ? Au fond, Le Bon serait l'homme d'un chef-d'œuvre, et sa réputation de néo-encyclopédiste polygraphe ou de polémiste hors pair viendrait de ce contraste entre un livre brillant et le reste d'une œuvre comparativement plus terne. Sous cet angle, on voit que l'enfer du pilon ou de l'oubli peut être pavé de bonnes intentions. Paradoxalement, la reconnaissance du génie d'un auteur<sup>10</sup> peut se retourner contre lui. En invoquant une intuition singulière - intuition d'ailleurs fort peu analysée en elle-même au nom de cette singularité même - comme un *fait* plutôt que comme un *problème*, les commentateurs des textes de Le Bon érigent un peu vite en principe indiscutable d'interprétation une évidence qui, en tant que source continue d'étonnement et d'interrogation, mérite plutôt (et méritait déjà aux yeux de Le Bon lui-même) un travail toujours renouvelé de déchiffrement. S'il est donc vrai que l'expérience des « foules psychologiques »<sup>11</sup> apparaît comme le centre de gravité à partir et autour duquel prennent forme et se constituent les analyses et les descriptions leboniennes, il convient toutefois de ne pas chosifier cette expérience au point d'en faire une sorte de polarité définie ou de structure *a priori* constitutive de toute expérience ou observation possible. On risquerait alors de sous-évaluer la portée d'un geste méthodologique dont l'originalité n'est pas tant d'expliquer tous les phénomènes - dont les phénomènes politiques - en les réduisant à un seul mais, au contraire, d'*élargir, selon un point de vue mouvant d'allure*

---

<sup>9</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Introduction. C'est nous qui soulignons.

<sup>10</sup> Dans ses *Essais de psychanalyse*, Freud s'intéressera et commentera, ce qui n'est pas rien, les thèses de Le Bon. Dans un autre ordre d'idées, signalons la réédition, en 2010, de la *Psychologie des foules* dans la série « Les 20 livres qui ont changé le monde » (publication Flammarion/le Monde).

<sup>11</sup> « Le fait le plus frappant que présente une foule psychologique est le suivant : quels que soient les individus qui la composent, quelque semblables ou dissemblables que soient leur genre de vie, leurs occupations, leur caractère ou leur intelligence, par le fait seul qu'ils sont transformés en foule, ils possèdent une sorte d'âme collective qui les fait sentir, penser, et agir d'une façon tout à fait différente de celle dont sentirait, penserait et agirait chacun d'eux isolément » (*Psychologie des foules, op. cit.*, Livre I, chap. 1).

*évolutionniste, tous nos cadres de pensée.* Autrement dit, à force de présenter Le Bon comme l'auteur inspiré d'une trouvaille substantielle, on pourrait sous-estimer la subtilité des hypothèses épistémologiques et/ou heuristiques qui, tant dans le domaine des sciences humaines que dans celui des sciences exactes<sup>12</sup>, ont présidé à ses recherches.

Pourtant, si nous n'hésitons pas, encore aujourd'hui, à faire de Le Bon (dont les protocoles expérimentaux - enquêtes, questionnaires, immersion dans le milieu étudié, statistiques, etc. - sont quasi inexistant) l'un des précurseurs des sciences sociales, c'est bien parce que nous admettons qu'il n'est pas l'homme d'un résultat mais l'auteur d'une révolution épistémologique qui n'a rien à envier à la psychanalyse. En dissolvant, au moyen de son hypothèse de « foule psychologique », la notion cartésienne de Sujet, comme le fera, *mutatis mutandis*, Freud avec sa notion d'Inconscient, Le Bon fait preuve d'une audace déconstructiviste qui, loin de virer au scepticisme ou au nihilisme, rend de surcroît l'Histoire plus intelligible. Là où les philosophies transcendantalistes du sens de l'Histoire échouaient à rendre compte, avec les seules idées de Raison universelle ou de Sujet transcendantal, de la nouveauté et de l'imprévisibilité de l'Histoire, la perspective lebonienne d'une subjectivité à *géométrie variable*, celle de la foule et de ses meneurs, suffisait à expliquer l'étrange collusion de la nécessité et de la contingence. Mieux : elle permettait 1) de conserver, contre le risque d'une intrusion aveugle du déterminisme darwinien dans le champ social, tout un espace de définition et de redéfinition des forces en jeu et 2) d'échapper par là même aux schémas politico-sociologiques habituels (en termes de castes, de classes sociales, etc., de Platon jusqu'à Durkheim, en passant par Marx). Oui, c'est bien cette ambition d'une refonte de la notion de Sujet (sujet du savoir et sujet de l'Histoire), déduite de l'observation des foules, qui permet à Gustave Le Bon d'être le précurseur qu'il est.

Certes, la perspective d'une fluidification anti-kantienne des catégories de notre entendement et d'une révision du primat de l'instance unificatrice du « Je pense », fluidification et révision qui ne se veulent pas pour autant un retour à

---

<sup>12</sup> Sur la vocation scientifique de Le Bon, très intéressé par la radioactivité, et sa carrière manquée de physicien nobélisable, voir Korpa, *Gustave Le Bon. Hier et aujourd'hui, op. cit.*, p. 106-112. Korpa a eu la bonne idée de reproduire une lettre d'Einstein adressée à Le Bon. On devine qu'aux yeux d'Einstein l'intuition lebonienne d'une équivalence de la masse et de l'énergie n'est qu'une intuition de métaphysicien et, qu'à ce titre, elle reste vague et n'est pas neuve.

la dialectique hégélienne ou à l'idéalisme allemand post-hégélien (Fichte, Schelling), n'était pas neuve à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Tout un courant d'idées philosophiques, que l'on peut qualifier de « spiritualisme français », de provenance à la fois cousinienne<sup>13</sup> et biranienne<sup>14</sup>, mais renouvelé surtout par l'influence déterminante d'un Félix Ravaisson<sup>15</sup> ou celle, émergente, d'un Bergson<sup>16</sup>, imprégnait les esprits et faisait place à une philosophie de la vie, tant intérieure que biologique, qui réorientait l'évolutionnisme darwinien dans la direction du divin. En outre, les découvertes et les avancées de la physique ou de la chimie de l'époque, auxquelles Le Bon s'est vivement intéressé à défaut de pouvoir - au nom de considérations économiques et institutionnelles - y contribuer directement<sup>17</sup>, chamboulaient les représentations positivistes des décennies précédentes et révélaient chez l'homme un potentiel intellectuel et une puissance phénoménoteknique quasi démiurgique que ni les théories classiques des facultés ni les métaphysiques traditionnelles de l'esprit et de la Nature ne laissaient soupçonner.

On pressent donc que les changements proprement politiques que Le Bon constate et commente dès 1895 s'inscrivent dans un vaste contexte culturel lui-même en pleine mutation. Oublier, au moment d'ouvrir la *Psychologie politique et la défense sociale*, l'atmosphère étrangement spiritualiste et évolutionniste de l'époque, c'est d'emblée s'exposer à de multiples malentendus ou contresens, notamment sur la nature du républicanisme et des

---

<sup>13</sup> Victor Cousin (1792-1867), professeur à la Sorbonne, est un philosophe spiritualiste, chef de l'école éclectique, dont l'influence pesa lourdement, pour le meilleur et pour le pire, sur l'enseignement de la philosophie en France.

<sup>14</sup> Maine de Biran (1766-1824) est un métaphysicien spiritualiste qui propose une sorte d'introspection où le Moi s'éprouve et se découvre dans l'expérience interne de l'effort.

<sup>15</sup> Comme le rappellera Bergson dans sa « Notice sur la vie et les travaux de M. Ravaisson-Mollien » (dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Année 1901, Volume 45, Numéro 3, p. 347-372) qui sera republiée plus tard dans *La pensée et le mouvant*, « [v]ingt générations d'élèves les [il s'agit des pages de *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, 1867. Rapport au Ministre, Paris, Imprimerie Impériale, 1968. Réimprimé chez Hachette en 1885 et 1889] ont sues par cœur ». La métaphysique de Félix Ravaisson (1813-1900) est un néo-aristotélisme teinté de stoïcisme et de néoplatonisme.

<sup>16</sup> Bergson (1859-1941) a publié *L'Évolution créatrice* en 1907.

<sup>17</sup> Dans le premier chapitre du livre I de la *Psychologie politique*, *op. cit.*, Le Bon explique son « tournant » psycho-politique : faute de moyens financiers pour mener à bien des expérimentations de microphysique, son esprit scientifique a dû investir un autre champ, plus accessible, de phénomènes : « Après dix années presque exclusivement consacrées aux expériences de physique d'où mon livre sur *L'Évolution de la matière* est sorti, ces recherches devinrent trop coûteuses pour être continuées. Je dus donc les abandonner et me résignai à reprendre d'anciennes études ». Précisons que dans *L'Évolution de la matière* (1905), Le Bon expose ses résultats sur les rayonnements radioactifs (qu'il nomme « lumière noire »).

modèles d'éducation ou de citoyenneté qui sévissent alors. D'une certaine façon, croire que nous pourrions vraiment, en 2012, comprendre et, *a fortiori* partager ou rejeter, les idées de Le Bon est une pure illusion, sauf à supposer 1) que les valeurs de notre société démocratique et consumériste relèvent, en profondeur, d'un spiritualisme d'inspiration évolutionniste datant d'un siècle, ou du moins 2) que ces valeurs en appellent à ce spiritualisme ou, pourquoi pas, l'accomplissent par des voies inattendues. Quoi qu'il en soit, si Le Bon déplore à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle l'instabilité politique et sociale ou le changement des mentalités et des mœurs, comme nous pourrions encore le faire nous-mêmes cent ans plus tard, d'un siècle à l'autre, il appert que tout a changé, et que nos engagements, socialistes ou antisocialistes, ainsi que nos idées sur le parlementarisme, le fonctionnariat, l'État, le droit de grève, le pacifisme, la peine de mort, les relations franco-allemandes, etc., ne sont pas vraiment comparables aux actions et aux théories du début du XX<sup>e</sup> siècle. Autrement dit, que notre siècle soit la suite logique du siècle précédent ou fasse rupture avec lui, il reste clair que nos concepts et nos mots ne sauraient être, précisément parlant, ni leboniens ni anti-leboniens. Sauf à faire de Le Bon, ce qui serait absurde, l'égal d'un Platon, d'un Aristote, d'un Descartes, d'un Kant, d'un Hegel, d'un Bergson ou d'un Freud, il ne viendrait à l'esprit de personne de se dire ouvertement lebonien comme on se dit platonicien, cartésien ou freudien.

Cela étant dit, le lecteur notera, non sans surprise, que la plupart des observations de Le Bon, qu'elles lui apparaissent de bon ou de mauvais goût, pertinentes ou détestables, semblent étonnamment prégnantes, comme si l'argumentation ou la rhétorique de la *Psychologie des foules* et de la *Psychologie politique* pouvait encore nous interpeller, ou, en tout cas, ne pas nous laisser indifférents, nous sommant en quelque sorte de réagir. Tout se passe comme si le débat ouvert par Le Bon sur une scène politique qui a disparu était encore, pour le meilleur ou pour le pire, notre débat. D'où une interrogation qui ne semble pas pouvoir être esquivée et qui suscite plusieurs paradoxes. D'où vient ce curieux sentiment d'une justesse des diagnostics quasi visionnaires de Le Bon ? Si cela ne peut venir de l'objet même de l'analyse, puisque nos conditions socio-politiques (la V<sup>e</sup> République n'a plus grand-chose à voir avec la III<sup>e</sup>) et nos mentalités ont changé, comme Le Bon le reconnaît lui-même<sup>18</sup>, cela tiendrait-il à l'universalité des problèmes examinés ? En deçà

---

<sup>18</sup> Malgré son admiration pour *Le Prince* de Machiavel, Le Bon souligne son inactualité : « *Le Prince*

du pittoresque des événements demeurerait, de façon transhistorique, le problème des problèmes, celui de notre nature humaine. Que l'homme soit à la fois rationnel et irrationnel, tel serait le problème récurrent qu'aucun artifice politique ne saurait régler. Mais, dans ce cas de figure, Le Bon ne serait qu'un moraliste comme un autre, et le prétendu élargissement de la notion de subjectivité que nous évoquions plus haut ne serait finalement qu'un coup d'épée dans l'eau. Certes, Le Bon aurait bien eu les moyens, grâce à sa découverte d'une psychologie *sui generis* des foules, et donc au nom de sa remise en question de la notion atomiste d'individu ou de sujet, de se démarquer à la fois des échafaudages empiristes ou idéalistes d'un Hobbes et d'un Rousseau, jugés dans les deux cas trop analytiques ou associationnistes. Il aurait même eu les moyens de critiquer radicalement la vision holiste de la société telle que la conçoit Durkheim, jugée, elle, comme une totalisation massive ou trop abstraite. Mais, au bout du compte, et sans doute par dégoût pour toute extrapolation métaphysique, Le Bon n'aurait pas pleinement développé ses propres intuitions. Contre toute attente, sa critique de tous les individualismes ou holismes méthodologiques n'aurait pas porté tous ses fruits. Alors qu'il s'apprêtait à repenser une onto-logique du Tout et des parties, et donc à révolutionner notre perception des groupes, des individus et de leurs interactions, et à nous offrir, pourquoi pas, une phénoménologie inégalée de l'institution invisible ou imperceptible<sup>19</sup> d'Institutions consolidées et stabilisées, Le Bon aurait *in fine* fait un pas de côté. L'évidence de la violence et de la folie humaines l'aurait ainsi précipitamment reconduit, au nom d'une

---

(...) formulait des règles précises sur l'art de gouverner les hommes de son temps. De son temps et non d'un autre. C'est pour avoir oublié cette condition essentielle que le livre tant admiré d'abord fut décrié plus tard lorsque les idées et les mœurs ayant évolué, il cessa de traduire les nécessités des âges nouveaux. Alors seulement Machiavel devint machiavélique » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 1). *Mutatis mutandis*, faudra-t-il que Le Bon devienne « lebonique » pour retrouver quelque actualité ?

<sup>19</sup> Voir la Préface de la *Psychologie des foules, op. cit.* : « Au point de vue de la vérité absolue, un cube, un cercle, sont des figures géométriques invariables, rigoureusement définies par certaines formules. Au point de vue de notre œil, ces figures géométriques peuvent revêtir des formes très variées. La perspective peut transformer en effet le cube en pyramide ou en carré, le cercle en ellipse ou en ligne droite ; et ces formes fictives sont beaucoup plus importantes à considérer que les formes réelles, puisque ce sont les seules que nous voyons et que la photographie ou la peinture puissent reproduire. L'irréel est dans certains cas plus vrai que le réel. Figurer les objets avec leurs formes géométriques exactes serait déformer la nature et la rendre méconnaissable. Si nous supposons un monde dont les habitants ne puissent que copier ou photographier les objets sans avoir la possibilité de les toucher, ils n'arriveraient que très difficilement à se faire une idée exacte de leur forme. La connaissance de cette forme, accessible seulement à un petit nombre de savants, ne présenterait d'ailleurs qu'un intérêt très faible (...) Toute conclusion tirée de nos observations est le plus souvent prématurée, car, derrière les phénomènes que nous voyons bien, il en est d'autres que nous voyons mal, et peut-être même, derrière ces derniers, d'autres encore que nous ne voyons pas ».



urgence morale ayant préséance sur l'interrogation ontologique, à une vérité pour le moins traditionnelle, celle d'une dualité immanente à toute entité subjective. Quel que soit leur degré ontologique de tension et de détente, les « foules psychologiques » ne seraient au fond que des mixtes de raison et de déraison. Il n'y aurait donc rien de nouveau sous le soleil. De l'individu à la foule, de la foule à l'individu, entre la foule et son meneur, d'une foule à l'autre, etc., à chaque fois, Le Bon, en moraliste ou métaphysicien parmi d'autres, n'aurait fait que pointer une combinaison de rationalité et d'irrationalité qui, si elle n'est jamais ni tout à fait la même ni tout à fait une autre, n'en resterait pas moins pleinement intelligible, à l'instar de cette complexité que l'idéalisme absolu finit toujours par expliquer.

Que l'argumentation de *Psychologie politique* puisse nous frapper par son actualité s'expliquerait alors facilement... Les questions de fond que soulève le Bon seraient des interrogations proprement philosophiques qui excèderaient les seules conjonctures politiques, et ce, de deux côtés à la fois. Du côté de la philosophie pérenne et de ses valeurs éternelles, Le Bon, tel un Machiavel de son temps, chercherait à nous initier aux arcanes d'un monde politique apparemment indéchiffrable. Il s'inscrirait donc dans une quête d'intelligibilité et/ou de sagesse qui ne peut faire qu'écho à celle des contemporains confrontés, à leur tour, à un univers économique et technologique plus ou moins lisible. Du côté de la création des concepts et des obstacles épistémologiques, la destruction ou la déconstruction lebonienne de la notion de subjectivité, même partielle et manquée, ferait tout de même écho à celle accomplie par nos contemporains dans les années 1960 en France, sous l'impulsion de Claude Lévi-Strauss<sup>20</sup>.

*Or, nous verrons qu'une telle interprétation des travaux de Le Bon, si elle n'est pas fausse, ne leur rend pas justice.* Si les textes de Le Bon nous frappent encore aujourd'hui, c'est parce que ce dernier n'a justement pas fait ce pas de côté que nous pourrions imaginer. Son audace, voire son jusqu'au-boutisme éthique et épistémologique l'ont plutôt conduit à penser rigoureusement - mais

---

<sup>20</sup> « Il semblerait parfois que dans le sein des nations se trouvent des forces latentes qui les guident. *Qu'y a-t-il, par exemple, de plus compliqué, de plus logique, de plus merveilleux qu'une langue ?* Et d'où sort cependant cette chose si bien organisée et si subtile, sinon de l'âme inconsciente des foules ? » (*Psychologie des foules, op. cit.*, Préface ; c'est nous qui soulignons). Sur le courant structuraliste, qui s'inscrit d'ailleurs dans la continuité de la linguistique saussurienne du XIX<sup>e</sup> siècle, voir, par exemple, Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, coll. « Philosophie française contemporaine », 2011.

à ses risques et périls - ce que nous n'osons toujours pas penser. La pensée philosophique de Le Bon (car c'est bien de philosophie, nous le verrons, qu'il s'agit) n'est pas seulement subversive. Elle transgresse bel et bien les règles des philosophies politiques et morales auxquelles nous nous sommes habitués depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. D'où ce choc des textes. D'où aussi leur actualité qui tient au fait, qu'en 2012, en un temps où la déconstruction philosophique de la philosophie bat son plein, ils retrouvent une certaine lisibilité.

### ***Hétérogénéité et continuité : un modèle inédit***

On ne saurait reprocher à Le Bon, même si nombre de ses descriptions vont dans ce sens, de ne pas avoir fait de sa notion de « foule psychologique » le principe d'une investigation ontologique, plus poussée, d'un champ à la fois pré-subjectif et pré-objectif que les phénoménologues nomment aujourd'hui un « champ transcendantal »<sup>21</sup>. En parlant de « champ transcendantal », les philosophes contemporains pointent un donné sans donateur, un sol pré-subjectif et pré-objectif d'avant l'émergence de toute subjectivité transcendantale ou psychologique. C'est un lieu d'indifférenciation originaire vide de temporalité : il y a bien quelque chose et non un pur néant, des images si l'on veut, mais qui ne sont les représentations de personne. À ce degré de radicalité ontologique, rien n'est figé. Aucun ancrage n'est définitif, aucun pôle, aucune flèche du temps n'orientent les images. À ce niveau, qui est celui d'un devenir pur vidé de toute mémoire ou temporalité, tout passe dans tout et la seule présence est celle de toutes les choses aux autres choses, déterminations instables passant les unes dans les autres. Bien sûr, il ne s'agit là que d'une vision hypothétique, quasi mythologique ; nous n'éprouvons jamais

---

<sup>21</sup> Merleau-Ponty s'intéresse à la notion de champ transcendantal dans la *Phénoménologie de la perception*, Introduction, IV, TEL Gallimard : « L'explicitation qui avait mis à nu le monde vécu, en deçà du monde objectif, se poursuit à l'égard du monde vécu lui-même, et met à nu, en deçà du champ phénoménal, le champ transcendantal (...) seule de toutes les philosophies, la phénoménologie parle d'un *champ transcendantal*. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivés et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée » (p. 73-74). À propos de cette notion, voir, par exemple, le dernier texte de Deleuze : « L'immanence, une vie... », in *Philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, n° 47, septembre 1995, ou encore la thèse de doctorat de Bento Prado, soutenue en 1965 à l'université de São-Paulo, et intitulée *Présence et champ transcendantal : conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* (traduite et publiée chez Olms en 2002), qui utilise cette notion et rappelle le contenu des débats sur cette question dans les années 50, notamment l'interprétation que donne Jean Hyppolite à partir d'une lecture de Fichte.

ce champ transcendantal sauf peut-être quand nous perdons la sensation de notre individualité (cas d'un bruit très fort qui nous arrache l'espace d'un instant à nous-mêmes ou encore, cas plus grave, celui de l'agonie où le mourant n'est déjà plus lui-même tout en étant encore « vivant ») ; mais, même dans les cas extrêmes de dépersonnalisation, cela reste théorique et donc reconstruit. Le champ transcendantal serait une strate, une couche d'images absolument originaire, un terreau « imaginaire », une sorte de matrice précédant toute distinction.

Or, force est de reconnaître que ce que l'on ne peut reprocher à Le Bon lui-même, on peut le faire remarquer à ses commentateurs. Pourquoi n'ont-ils pas pris acte du formidable potentiel post-métaphysique (anti-substantialiste, et même anti-subjectiviste) d'une intuition lebonienne qui prend sa source dans l'observation des foules mais aussi sans doute dans les données de la microphysique naissante ? Est-ce au nom d'un aveuglement sociologique ? Est-ce plutôt au nom de l'urgence d'un engagement politique ? Est-ce, plus simplement, au nom des orientations résolument anti-métaphysiques voulues par Le Bon lui-même ? Pourtant, l'auteur de la *Psychologie politique* n'hésite pas à clore une réflexion aux enjeux politiques par un programme proprement métaphysique, d'inspiration vitaliste :

« Divinité souveraine, elle [la volonté] fit sortir du néant avec les merveilles des sciences et des arts, tout ce qui fait l'éclat des civilisations (...) La foi qui soulève les montagnes s'appelle la volonté. *Elle est la véritable créatrice des choses.* Et si l'histoire moderne nous montre des nations s'élevant chaque jour, alors que d'autres restent stationnaires ou déclinent, la raison s'en trouve dans les quantités variables de volonté que ces nations possèdent. Ce n'est pas la fatalité qui régit le monde, c'est la volonté »<sup>22</sup>.

Et, il suffit de lire certains textes de la *Psychologie des foules*, où Le Bon décrit différentes strates de phénomènes d'individuation et de désindividuation, pour s'apercevoir que les descriptions de certaines « foules psychologiques » valent comme des modélisations ou des hypothèses de travail qui n'ont rien à envier aux modélisations onto-phénoménologiques

---

<sup>22</sup> Dernières lignes du dernier chapitre de *Psychologie politique*, *op. cit.*

de ceux qui parlent aujourd'hui, en termes deleuziens, de « champ transcendantal », de « plan d'immanence », de « plis et de replis » ou même de « plateaux » et de « rhizomes ». Citons seulement deux extraits :

« Une foule est le jouet de toutes les excitations extérieures et *en reflète les incessantes variations*. Elle est donc esclave des impulsions qu'elle reçoit. L'individu isolé peut être soumis aux mêmes excitants que l'homme en foule ; mais comme son cerveau lui montre les inconvénients d'y céder, il n'y cède pas. C'est ce qu'on peut physiologiquement exprimer en disant que l'individu isolé possède l'aptitude à dominer ses réflexes, alors que la foule ne la possède pas »<sup>23</sup>.

« Elle [la foule] *pense par images*, et l'image évoquée en évoque elle-même une série d'autres n'ayant aucun lien logique avec la première. Nous concevons aisément cet état en songeant aux bizarres successions d'idées où nous sommes parfois conduits par l'évocation d'un fait quelconque. La raison nous montre ce que dans ces images il y a d'incohérence, mais la foule ne le voit guère ; et ce que son imagination déformante ajoute à l'événement réel, elle le confondra avec lui. *La foule ne sépare guère le subjectif de l'objectif*. Elle admet comme réelles les images évoquées dans son esprit, et qui le plus souvent n'ont qu'une parenté lointaine avec le fait observé »<sup>24</sup>

On perçoit bien ici l'abolition des catégories ou des cadres spatio-temporels habituels de la représentation. La foule apparaît paradoxalement comme un Sujet sans subjectivité ou une Personnalité sans personnalité<sup>25</sup>, comme une totalité mouvante et miroitante, qui précéderait toute extériorité effective, parce qu'elle serait, en tant qu'alpha et oméga de toute représentation possible, antérieure à la donation d'un dedans et d'un dehors, à la réception du sujet individuel par lui-même en tant que Moi ou *Ego*. Rien de purement hypothétique d'ailleurs. Le Bon en appelle à l'observation. En deçà de l'expérience politique ou parallèlement à elle s'imposent bien un être-au-

---

<sup>23</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre premier, chap. 2, § 1. C'est nous qui soulignons.

<sup>24</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre premier, chap. 2, § 2. C'est nous qui soulignons.

<sup>25</sup> D'où « l'extrême infériorité mentale des foules, y compris [de]s assemblées d'élite » (*Psychologie des foules, op. cit.*, Préface).

monde plus originaire, une expérience radicale mais implicite<sup>26</sup> de l'existence. Soubassement des soubassements, pour le meilleur<sup>27</sup> mais surtout pour le pire, les foules et leur psychologie apparaissent comme les pièces d'un puzzle politique aux configurations instables et quasi quantiques. Le sujet, avant d'être sujet pour lui-même<sup>28</sup>, semble être - mais ces métaphores ne rendent pas suffisamment compte de la complexité des nœuds et des relations dans lequel il est pris - un élément ou une cellule d'un Tout ou d'un organisme plus grand qui a pour nom foule. Du coup, en matière de vote, de révolte, d'obéissance, etc., ce n'est jamais le sujet en tant que tel qui délibère, mais toujours *un sujet dans la foule* ou un *sujet hors de la foule mais toujours en relation avec elle*. Mais comment devons-nous comprendre, dans le cadre d'une réflexion méthodique sur la notion de citoyenneté ou de sujéité politique, cette situation limite d'une impuissance du sujet individuel et d'une toute-puissance des « foules psychologiques » ? S'agit-il d'une hypothèse-limite ou Le Bon nous donne-t-il à voir ce qu'il voit, en l'occurrence un sol originaire que tous les métaphysiciens ont rêvé d'entrevoir et qui, en l'occurrence, n'a rien d'un roc ? En tout cas, deux points majeurs méritent d'être soulignés.

Tout d'abord, il est clair que la notion de la foule en tant que telle, c'est-à-dire lorsqu'elle inclut concrètement en son sein le meneur qui l'unifie<sup>29</sup>, vit toujours une aventure d'ordre narcissique, au sens ésopien du terme. À l'instar du Narcisse des *Métamorphoses* qui ne peut modifier de lui-même le cours des images qui le traversent et le débordent, la foule reste prisonnière de ses propres représentations. Sa spontanéité la pousse à croire vraies toutes les images, qui, plus ou moins suggérées par son meneur, la font frissonner ou

---

<sup>26</sup> L'expérience socio-politique, même si elle constitue, à nos yeux, l'essentiel de notre expérience, n'est jamais toute notre expérience mais seulement une strate ou une couche de notre être-au-monde, voire parfois une sorte de vernis ou de « croûte ». Le sujet ne devient jamais un *être purement culturel*, même si l'univers politique et technique dans lequel il évolue est de plus en plus sophistiqué. On pourrait dire cela autrement en opposant par exemple le Moi social et le Moi profond, ou encore, l'adulte en nous et l'enfant en nous, etc.

<sup>27</sup> Les foules ne sont pas toutes criminelles et Le Bon admet un « héroïsme » des foules. Cela dit, cet héroïsme, d'ordre purement instinctif, qui n'implique aucune délibération, n'est jamais, précisément parlant, une vertu. Cf., par exemple, *Psychologie politique, op.cit.*, Livre III, chap. 1 : « Ces derniers [nos hommes politiques] ne cessent, en effet, de vanter la sagesse, le jugement et le bon sens des foules, qualités dont elles furent dépourvues toujours. Les multitudes manifestent parfois de l'héroïsme, un dévouement aveugle à certaines causes, mais du jugement, jamais ».

<sup>28</sup> Ce qui, en matière de politique, ôte d'emblée toute valeur aux méthodes introspectives.

<sup>29</sup> « Sa volonté [la volonté du meneur] est le noyau autour duquel se forment et s'identifient les opinions. Il constitue le premier élément d'organisation des foules hétérogènes et prépare leur organisation en sectes » (*Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. 3, § 1).

vibrer à l'unisson. La foule n'élabore aucune stratégie réflexive<sup>30</sup> pour s'arracher à sa propre torpeur ; elle ne remet pas en cause la pertinence d'un donné immédiat et instantané qui n'est, à chaque instant, que ce qu'il est et rien d'autre. À ses yeux, qui pourtant peuvent être très nombreux, les choses sont ce qu'elles apparaissent, données pleinement dans l'immédiateté d'un pur « maintenant », sans flèche temporelle<sup>31</sup>, d'un présent saturé de présence. La foule ne doute de rien et ne se doute de rien ; elle ne fait aucune partition ontologique ; pour elle, tout ce qui apparaît *est* :

« L'irréel a presque autant d'action sur elles [les foules] que le réel. Elles ont une tendance évidente à ne pas les différencier »<sup>32</sup>.

Prisonnière de l'instant et de la discontinuité kaléidoscopique du présent, la « conscience » de la foule *est ce qu'elle est et n'est pas ce qu'elle n'est pas* :

« Ces idées-images ne sont rattachées entre elles par aucun lien logique d'analogie ou de succession, et peuvent se substituer l'une à l'autre comme les verres de la lanterne magique que l'opérateur retire de la boîte où ils étaient superposés. Et c'est pourquoi on peut voir dans les foules se maintenir côte à côte les idées les plus contradictoires. Suivant les hasards du moment, la foule sera placée sous l'influence de l'une des idées diverses emmagasinées dans son entendement, et pourra par conséquent commettre les actes les plus dissemblables. Son absence complète d'esprit critique ne lui permet pas d'en percevoir les contradictions »<sup>33</sup>.

Autrement dit, la « foule psychologique », pure conscience thétique, incapable de tout dédoublement, de toute duplicité, « y croit », sans recul,

---

<sup>30</sup> « Il serait superflu d'ajouter que l'impuissance des foules à raisonner juste les empêche d'avoir aucune trace d'esprit critique, c'est-à-dire, d'être aptes à discerner la vérité de l'erreur, à porter un jugement précis sur quoi que ce soit » (*Psychologie des foules, op. cit.*, Livre premier, chap. 3, § 2).

<sup>31</sup> Pour Le Bon, « rien n'est plus mobile et plus changeant que la pensée des foules », ce qui explique d'ailleurs « l'absence totale de direction de l'opinion » publique qui peut se renverser à tout instant (*cf. Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. 4, § 2).

<sup>32</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre premier, chap. 3, § 1.

<sup>33</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre premier, chap. 3, § 1.

comme l'enfant ou le fou (chez Lacan) qui se prend à son propre jeu. En un sens, la foule n'a donc pas de regard. Son regard n'est même pas son regard ; il devient image, il ne regarde pas une image, il se fait image<sup>34</sup> ; il atteint un degré d'*immédiateté* jamais atteint jusque-là. En ce point, la « foule psychologique » est l'unité vivante, vibrante de l'univers, non pas une unité reconstruite laborieusement par la réflexion ou la conscience de soi qui mélange l'un et le multiple mais l'unité simplement vécue, la pure émotion ou sensation d'être-là, un « état » *extérieur à toute conscience*. À ce degré extrême d'anonymat, tout se passe comme s'il n'y avait personne, comme si la foule n'était personne, *comme si elle n'était pas là*, comme s'il n'y avait qu'un tableau sans spectateur<sup>35</sup>, un simple jeu de couleurs miroitantes, un jeu de reflets sans centre, comme si, en tout cas, l'on ne devait pas déterminer trop vite où est le centre et où est la périphérie. C'est d'ailleurs cette naïveté incorrigible, cette façon d'être de plain-pied dans le monde, sans recul, sans jugement, qui emprisonne la foule dans un monde qui ne communique pas avec celui de l'individu supposé raisonnable... Un *individu* « supposé raisonnable » mais, sauf à être un surhomme nietzschéen<sup>36</sup>, bel et bien inséparable d'elle ; d'où la précarité foncière de toute raison et même de toute volonté individuelle. Dans l'ontologie explicite ou implicite de Le Bon, l'expérience psychologique originaire est l'expérience des « foules psychologiques », et un *cogito* cartésien ou une conscience de soi ne peut être qu'une sorte d'émanation provisoire. Les qualités du Moi et sa substantialité elle-même ne sont jamais premières puisque le sujet « fond » dans la foule, à tel point que non seulement ses qualités varient mais qu'une *deuxième* substantialité, élargie et dé-subjectivée, lui advient. Le meneur lui-même, prétendument manipulateur, ne se prend-il pas au jeu que joue la foule ? N'en devient-il pas finalement le jouet ?<sup>37</sup> Où commence ici

---

<sup>34</sup> Parler des images est assez banal à l'époque. Taine, par exemple, les examine sous toutes les coutures dans le chap. 1 (« Nature et réducteurs de l'image ») et le chap. 2 (« Lois de la renaissance et de l'effacement des images ») du livre deuxième (« Les images ») du tome 1 de son ouvrage *De l'intelligence*, Hachette, Paris, 1892, p. 73-161. Dans son livre, Taine plaçait l'étude des images avant celle des sensations (faite au livre suivant) mais l'analyse des images succédait tout de même, selon un principe intellectualiste, à celle des signes (faite au livre I).

<sup>35</sup> On songe à la formule de Merleau-Ponty : « La lumière est (...) conçue comme elle peut l'être par ceux qui n'y voient pas » (Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 59).

<sup>36</sup> Chez Nietzsche, le surhomme ou même l'esprit libre (Zarathoustra), créateur de valeurs nouvelles et personnalité absolument singulière, semble parachever l'espèce humaine (et ses valeurs anciennes), en l'accomplissant et en la dépassant.

<sup>37</sup> « Le meneur a d'abord été le plus souvent un mené. Il a lui-même été hypnotisé par l'idée dont il est ensuite devenu l'apôtre. Elle l'a envahi au point que tout disparaît en dehors d'elle, et que toute opinion contraire lui paraît erreur et superstition » (*Psychologie des foules*, *op. cit.*, Livre II, chap. 3, § 1).

l'instance qui gouverne et celle qui est gouvernée ? Le meneur n'est-il pas après tout qu'une expression provisoirement circonscrite d'une force qui le dépasse et l'englobe ? Si nul *ego*, à part les foules qui, en vérité, ne sont personne, ne peut être un Sujet, comment penser le politique ? Qui peut-être Sujet ? La politique n'est-elle que l'acte anonyme de foules qui instituent aveuglement des Institutions ? La réalité politique n'est-elle que la fiction que les foules produisent ? Mieux : la radicalité de l'approche lebonienne ne conduit-elle pas, au-delà des enjeux proprement politiques, à la destruction de toute forme de subjectivité, et au primat de l'anonymat ?<sup>38</sup>

Deuxième point à noter : loin de calquer un modèle biologique et basique sur la réalité sociale, comme on peut le croire un peu vite tant l'habitude d'assimiler l'État à un organisme vivant reste tenace, Le Bon renouvelle plutôt de part en part nos représentations du politique. Très subtilement, Le Bon souligne que 1) tout groupement d'individus ne fait pas foule, 2) qu'il peut exister des foules composées de fort peu d'individus et 3) qu'un peuple peut devenir foule sans qu'il y ait d'agglomération visible.

« Des milliers d'individus séparés peuvent à certains moments, sous l'influence de certaines émotions violentes, un grand événement national par exemple, acquérir les caractères d'une foule psychologique. Il suffira alors qu'un *hasard quelconque* les réunisse pour que leurs actes revêtent aussitôt les caractères spéciaux aux actes des foules. À *certaines moments*, une demi-douzaine d'hommes *peuvent* constituer une foule psychologique, tandis que des centaines d'hommes réunis *par hasard peuvent* ne pas la constituer. D'autre part, un peuple entier, sans qu'il y ait agglomération visible, *peut* devenir foule sous l'action de certaines influences »<sup>39</sup>.

Cette dernière perspective est pour le moins suggestive et/ou inquiétante si l'on songe que les nouvelles technologies de l'information, qui constituent notre présent et notre horizon, produisent et produiront peut-être des modes de

---

<sup>38</sup> D'où, en ce point extrême, la perspective d'une destruction non seulement de l'idée d'un Dieu créateur mais aussi de celle d'auteur (sur cette dernière question, voir nos remarques à la fin de cette présentation). Précisons ici, s'il en est besoin, qu'à ce niveau de radicalité toutes les « foules psychologiques » sont anonymes, même si ensuite Le Bon peut les classer, en fonction d'un critère de responsabilité et/ou d'un critère macroscopique, en foules plus ou moins anonymes et/ou hétérogènes et homogènes (cf. *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre III, chap. 1, § 1 et 2).

<sup>39</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre premier, chap. 1 ; c'est nous qui soulignons.



connexion qui ouvriront une nouvelle « ère des foules »<sup>40</sup>. Se référant aux « médias » de son temps, Le Bon note en 1895 que « le meneur peut être remplacé à la rigueur, mais très insuffisamment par ces publications périodiques qui fabriquent des opinions pour leurs lecteurs et leur procurent ces phrases toutes faites qui dispensent de raisonner »<sup>41</sup>. En 1910, en revanche, il soulignera très nettement l'influence des campagnes d'affichage<sup>42</sup> (qui préfigurent nos campagnes publicitaires) ainsi que des nouvelles technologies de la communication<sup>43</sup>. La publicité et le télégraphe deviennent alors l'auxiliaire des meneurs. Mais dans les deux cas, en 1895 comme en 1910, Le Bon signale surtout - remarque dont la portée est tout à fait considérable - que la presse ou le télégraphe accélère, au niveau des foules psychologiques, la mobilité des images et des opinions. Citons en ce sens deux textes, l'un extrait de la *Psychologie des foules*, l'autre de la *Psychologie politique*.

« Quant à la presse, autrefois directrice de l'opinion, elle a dû, comme les gouvernements, s'effacer devant le pouvoir des foules. Elle possède certes une puissance considérable, mais seulement parce qu'elle est exclusivement *le reflet* des opinions des foules et de leurs *incessantes variations*. Devenue simple agence d'information, elle a renoncé à chercher à imposer aucune idée, aucune doctrine. *Elle suit tous les changements* de la pensée publique, et les nécessités de la concurrence l'obligent à bien les suivre sous peine de perdre ses lecteurs »<sup>44</sup>.

« Une foule n'est pas nécessairement un rassemblement d'hommes. Des suggestions partagées par des individus éloignés, mais que la presse et le télégraphe réunissent mentalement, peuvent leur donner les aptitudes d'une foule. Ils en ont alors *l'excitabilité, l'inconstance, la fureur, la crédulité,*

---

<sup>40</sup> Sur cette question du rôle et de l'impact aujourd'hui des techniques et des pratiques (réseaux informatiques, etc.) qui peuvent modifier nos représentations de l'ordre et de la rationalité, voir notamment Francis Pavé, *L'illusion informaticienne*, coll. « Logiques sociales », Paris, L'Harmattan, 1989.

<sup>41</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. 3, § 1. C'est nous qui soulignons.

<sup>42</sup> Cf. *Psychologie politique, op. cit.*, Livre III, chap. 1. Les « foules psychologiques » sont plus sensibles au *rythme* des images - du signifiant pur (ce que Le Bon nomme le « subliminal ») - qu'aux *articulations* des mots, porteurs de significations.

<sup>43</sup> Cf. *Psychologie politique, op. cit.*, Livre III, chap. 3.

<sup>44</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. 4, § 2.

l'absence totale d'esprit critique, l'incapacité à se laisser influencer par un raisonnement, le fétichisme et le besoin irréductible d'obéir à un maître »<sup>45</sup>

Ce qui est une façon d'indiquer clairement que les médias *catalysent* les phénomènes de foule psychologique et contribuent ainsi à la prise en main des masses. Ce qui laisse surtout penser, que *même sans meneurs*, il peut y avoir, au moyen d'une pure médiation technologique entre la foule et elle-même, des effets de « foule psychologique » toujours plus anonymes.

Quoi qu'il en soit, la relation Tout/parties, ou si l'on préfère, Foule/individus, pensée ici de façon très rigoureuse, n'est jamais programmée ni même programmable. La foule n'est pas l'actualisation prévisible d'une foule possible. L'idée de "foule possible" ne fait pas sens. La foule ne préexiste jamais à elle-même à titre de possibilité mais seulement à titre de virtualité car, d'un point de vue objectif, le possible n'a aucune existence<sup>46</sup>. Ce n'est donc que rétrospectivement que l'on sait que la foule est devenue foule. On ne peut donc jamais, précisément parlant, anticiper les conditions de l'émergence du phénomène de « foule psychologique ». En revanche, dès qu'*il y a* foule, cette dernière peut être gouvernée ou manipulée.

L'institution ou la constitution de communautés politiques reste ainsi, en son émergence même, irréductible ou incomparable non seulement à la construction de machines (la construction et le fonctionnement des machines impliquent, par définition, une maîtrise de toutes les étapes) mais encore au développement des organismes naturels (puisque les sciences de la vie utilisent elles-mêmes des modèles mécaniques pour expliquer l'évolution du vivant). En outre, l'hypothèse méthodologique et heuristique d'une « idée directrice »<sup>47</sup> ou celle, plus métaphysique, d'une téléologie (constat d'une finalité interne au niveau des organes ou d'une finalité externe au niveau du milieu), voire celle

---

<sup>45</sup> *Psychologie politique, op. cit.*, Livre III, chap. 3.

<sup>46</sup> Ce n'est que chez certains métaphysiciens, par exemple chez Leibniz, que le Possible reçoit une consistance ontologique qui lui donne autant de poids que le Réel, au point de valoir comme un autre réel ou, si l'on préfère, comme son double. Parler de virtuel, c'est souligner au contraire que la réalité du virtuel n'est que celle du réel lui-même. Certes, nous restons en droit de dire que les choses sont possibles, à condition de reconnaître que le « possible » n'est alors que la modalité de notre jugement, une sorte de fiction ou d'ombre du réel si l'on veut, et non une propriété en soi des choses.

<sup>47</sup> Selon la perspective de Claude Bernard dans *l'Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865).

d'un élan vital<sup>48</sup>, ne peuvent passer, aux yeux de Le Bon, pour des postulats totalement pertinents. Ces postulats sont le produit d'une illusion rétrospective et d'une reconstruction après coup, même s'ils se présentent, en première instance, comme des horizons heuristiques. S'ils rendent bien compte d'une nécessité interne du donné, ils en sous-estiment pourtant la contingence radicale.

Mieux : dans cette perspective, on comprend surtout la fonction que joue, aux yeux de Le Bon, la notion de « race » ou celle d' « âme » (âme des peuples, des foules, des races, des nations).

Tout d'abord, la « race » vaut, *d'un point de vue méthodologique et heuristique*, comme une modélisation de la complexité d'un donné où s'entremêlent l'inné et l'acquis, l'instinct et l'intelligence, la mémoire individuelle et les automatismes psychologiques. La « race », c'est un ensemble de valeurs immémoriales, qui d'abord foncièrement contingentes car produites par des « foules psychologiques » deviennent, en se fixant sur des normes vitales qui en sont les vecteurs<sup>49</sup>, infiniment contraignantes. L'effet de contrainte ne s'explique pas, à ce stade originaire, par l'influence sociale d'une majorité (multitude, foule, groupe, Société) mais par le poids des nécessités vitales<sup>50</sup>. C'est en dernière instance au nom des nécessités vitales que ce qui apparaît valable devient valable. Autrement dit, seules les opinions qui réussissent deviennent des vérités (nous reviendrons plus loin sur cette conception pragmatique de la notion de vérité chez Le Bon). Ces valeurs de civilisation témoignent ainsi, pour l'essentiel, d'une adaptation réussie au milieu proprement géographique de leur genèse. Dans un plan d'immanence où Nature et Culture sont originairement indiscernables, on ne peut donc nier, et ce, quelles que soient nos options scientifiques en matière d'hérédité (sélection par le milieu, mutations, transmission ou pas de caractéristiques acquises, etc.), que les civilisations elles-mêmes soient naturelles. En ce sens, l'atavisme qui

---

<sup>48</sup> Par cette notion ou image, Bergson espère, dans *L'Évolution créatrice*, dépasser le double écueil du finalisme et du mécanisme, principes tous deux incapables, à ses yeux, de donner à penser la nouveauté et l'imprévisibilité de la vie.

<sup>49</sup> Certes, du point de vue de l'évolution générale des espèces, ces normes physiologiques ou vitales sont elles-mêmes variables mais à un très faible degré. Car, quelles que soient les métamorphoses du vivant sur notre planète, elles impliquent toujours les mêmes composés chimiques et les mêmes conditions climatiques.

<sup>50</sup> Si Le Bon et Durkheim n'ont pas la même conception de la nécessité sociale, c'est parce qu'ils n'effectuent pas les mêmes délimitations épistémologiques. Malgré les apparences, l'approche psychoccosmologique de Le Bon est plus holiste que celle de Durkheim.

pèse sur les décisions présentes d'un sujet spirituel (qui est aussi un organisme biologique) et détermine jusqu'à sa faculté de mémoire et d'oubli, n'est rien d'autre qu'un enchaînement naturel de causes et d'effets.

En outre, *d'un point de vue ontologique*, la « race » fait office de principe d'unification :

« Dans plusieurs chapitres de cet ouvrage [*Psychologie des foules*], nous aurons encore occasion de revenir sur l'influence de la race, et de montrer que cette influence est si grande qu'elle domine les caractères spéciaux à l'âme des foules ; de là ce fait que les foules de divers pays présentent dans leurs croyances et leur conduite des différences très considérables, et ne peuvent être influencées de la même façon »<sup>51</sup>.

Sans un tel principe unificateur ou plutôt stabilisateur, Le Bon, qui a osé penser jusqu'au bout, dans le champ de la politique et hors des sentiers battus des systèmes de l'identité, de la finalité et du mécanisme, la question de l'émergence et de la dissolution de la subjectivité, a dû se rendre à l'évidence : si les foules ne demeurent que provisoirement des foules *pures*, si donc l'idée d'un « champ transcendantal » n'est finalement qu'une hypothèse-limite rarement illustrée par des phénomènes de pures foules psychologiques, c'est parce qu'il existe, en droit et en fait, un principe de fléchage de l'individuation et de la dés-individuation. Ce principe ultime de participation réglée des déterminations n'est ni le Sujet, ni Dieu mais ce qu'il appelle la « race » :

« le caractère psychologique de la plupart de ces races est trop stable pour se transformer »<sup>52</sup>.

Abandonner cette notion, c'était sans doute, aux yeux de Le Bon, ou bien réintroduire des fondements onto-théologiques, ou bien endurer l'idée d'une archi-foule psychologique, sorte de « champ transcendantal » indépassable duquel aucune communauté ou subjectivité n'aurait pu s'extraire ; d'où le

---

<sup>51</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. 1, § 1.

<sup>52</sup> *Psychologie politique, op. cit.*, Livre II, chap. 6.

règne atemporel de foules pures et la fin du politique. Or, Le Bon souligne le caractère finalement peu durable des foules psychologiques. Se produit avec le temps, qui, dit-il explicitement, est le maître absolu<sup>53</sup>, un délitement spontané. La « sortie » de l'état d'engourdissement hypnotique ne tient donc pas aux qualités individuelles des individus eux-mêmes mais à la nature intrinsèque du temps. Vibrer à l'unisson ne dure qu'un temps. L'idée d'une fusion ou d'une communion éternelle des esprits et des corps est donc étrangère à Le Bon. Il n'y a que des synchronisations plus ou moins longues. Que les foules ne soient pas toujours et déjà pures foules, que la constitution d'individualités et de personnalités ne soit pas qu'une pure illusion, qu'il puisse ainsi y avoir des communautés politiques, telle est la préoccupation principale de Le Bon. Dénonçant les fondations illusoire et surtout contre-productives des politiques socialiste<sup>54</sup> et syndicaliste, sans en appeler pour autant au retour du religieux<sup>55</sup>, et rejetant les grands principes heuristiques en vigueur dans le champ des sciences de la vie<sup>56</sup>, Le Bon forge la notion spécifique de « race » ou d'« âme » pour consolider sa propre épistémologie. Il réussit ainsi à penser jusqu'au bout, de façon originale mais risquée, les communautés en tant que communautés politiques, c'est-à-dire en tant que communautés *à la fois nécessaires et contingentes*.

« Nos actes conscients dérivent d'un substratum inconscient créé surtout par des influences d'hérédité. Ce substratum renferme les innombrables résidus ancestraux qui constituent l'âme de la race »<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> « Le temps est donc notre véritable maître, et il suffit de le laisser agir pour voir toutes choses se transformer » (*Psychologie des foules, op. cit.*, Livre I, chap. 1).

<sup>54</sup> Le principe de la critique du socialisme est clairement posé dès 1895 : « Les philosophes du dernier siècle se sont consacrés avec ferveur à détruire les illusions religieuses, politiques et sociales dont, pendant de longs siècles, avaient vécu nos pères (...) Et si le socialisme est si puissant aujourd'hui, c'est qu'il constitue la seule illusion qui soit vivante encore » (*Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. 2, § 1).

<sup>55</sup> « L'âge est passé où les dieux conduisaient l'histoire. La providence bienveillante qui guidait nos pas incertains et réparait nos erreurs s'est évanouie sans retour. Abandonné à lui-même, l'homme doit s'orienter seul dans l'effrayant chaos des forces ignorées qui l'étreignent » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 1).

<sup>56</sup> Songeons aussi au modèle éthologique de la horde qui, en vérité, malgré la séduction qu'il a pu exercer sur le grand public, ne vaut, à la limite, que pour le rapport de la foule à son meneur et non pour celui de la foule à elle-même.

<sup>57</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. 1, § 3. Voir aussi *Psychologie politique, op. cit.*, Livre VI, chap. 6 : « L'âme d'une nation est formée d'un réseau de traditions, de croyances, de sentiments communs, de préjugés même, fixés par hérédité. Cette âme oriente inconsciemment nos

Pouvait-il faire autrement ? Oui, sans doute. En termes durkheimiens, Le Bon aurait sans doute pu parler ici de « fait social ». Au poids de l'atavisme<sup>58</sup>, il aurait pu substituer l'objectivité du fait social. Mais Le Bon n'aurait alors été qu'un durkheimien ou un sociologue, ce qu'il ne souhaitait sans doute pas au nom d'une vision psycho-cosmologique des choses<sup>59</sup>. Comment ne pas croire, en tout cas, que cet esprit libre, lecteur des travaux de psychologie expérimentale, *via* les ouvrages de Théodule Ribot<sup>60</sup> qu'il admirait (et à qui il dédicace la *Psychologie des foules*), n'ait pas eu les moyens intellectuels de récuser une conception biogenico-évolutionniste de l'hérédité forcément sujette à discussion dès son époque ?<sup>61</sup> Comment croire qu'il n'ait pas eu les moyens de distinguer les faits proprement biologiques de faits ataviques mal déterminés ?

Le lecteur contemporain reste donc naturellement libre d'accuser Le Bon de pensée raciste ou d'idéologie raciale<sup>62</sup>. Mais il n'est pas absurde de supposer que sa pensée des foules a très bien pu suivre une pente logique qui n'est ni de l'ordre du préjugé ni de l'ordre du délire raciste. Le Bon a très bien pu mesurer, du côté des ses pairs, les limites théoriques de leurs méthodes. D'où la

---

pensées et dirige notre conduite. Grâce à elle, les peuples pensent et agissent d'une façon semblable dans les conditions fondamentales de leur existence ».

<sup>58</sup> « [I] n'est rien d'aussi stable dans une race que le fond héréditaire de ses pensées » (*Psychologie des foules*, *op. cit.*, Livre I, Introduction).

<sup>59</sup> Voir plus haut nos remarques sur la notion de « race » et notre note 50.

<sup>60</sup> Ribot distingue nettement l'ancienne psychologie, purement métaphysique, et la nouvelle dont le modèle est la biologie : « La nouvelle métaphysique diffère de l'ancienne par son esprit : il n'est pas métaphysique ; par son but : elle n'étudie que les phénomènes ; par ses procédés : elle les emprunte autant que possible aux sciences biologiques » (Th. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*, G.-Baillièrè, Paris, 1879, p. VIII). En fait, c'est en devenant physiologique que la psychologie s'est affranchie de toute métaphysique résiduelle. Dans un deuxième ouvrage sur l'histoire de la nouvelle psychologie, Ribot demande, en laissant entendre que la question n'a plus de sens : « Est-il nécessaire de faire remarquer que la physiologie est indépendante de la philosophie ? » (*La psychologie anglaise contemporaine - école expérimentale* -, G. Baillièrè, Paris, 3è éd., 1881, p. 7).

<sup>61</sup> Voir, par exemple, ce type d'affirmation qui ne peut que dévaloriser la dimension scientifique de l'analyse : « la différenciation intellectuelle entre les races ne se manifeste guère avant l'âge adulte. Alors que l'enfant européen perd, en grandissant, son cerveau d'enfant, l'homme inférieur, incapable, de par les lois de l'hérédité, de dépasser un certain niveau, s'arrête à une phase inférieure de développement et laisse en friche les matériaux fournis par l'instruction du collègè » (*Psychologie politique*, *op. cit.*, Livre V, Chapitre 4). Et plus loin, Le Bon parle de « cerveaux de barbares ». Or, il ne pouvait ignorer les travaux des neurologues de l'époque sur les aphasies (dont ceux de Paul Broca) ainsi que le débat ouvert par Bergson dans *Matière et mémoire* en 1896.

<sup>62</sup> Voir notamment Pierre-André Taguieff, *La Couleur et le Sang : doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une Nuits, 1998.

nécessité d'un recours à ce *substratum* ni biologique ni anti-biologique qu'est la notion de « race » :

« L'âme de la race domine donc entièrement l'âme de la foule. Elle est le substratum puissant qui limite ses oscillations. Considérons comme une loi essentielle que *les caractères inférieurs des foules sont d'autant moins accentués que l'âme de la race est plus forte*. L'état de foule et la domination des foules, c'est la barbarie ou le retour à la barbarie. C'est en acquérant une âme solidement constituée que la race se soustrait de plus en plus à la puissance irréfléchie des foules et sort de la barbarie »<sup>63</sup>.

Recours logique donc, qui s'expliquerait de l'intérieur des textes, d'un point de vue autant ontologique qu'épistémologique, mais qui pour autant ne saurait jamais être justifié aux yeux des lecteurs contemporains. Quoi qu'il en soit, l'aventure de *Le Bon* reste riche d'enseignements pour ceux qui tentent, encore aujourd'hui, de forger des phénoménologies de la vie (et pas seulement de l'existence) *aux enjeux politiques et moraux* : à vouloir introduire des concepts fluides ou indéterminés (par exemple les notions de « sexualité », de « genre », de « métissage », etc.), ils risquent de réintroduire, malgré eux, des connotations dont l'intelligibilité pose problème. Qui entend aujourd'hui penser jusqu'au bout non seulement la nécessité et la contingence de ces « machines désirantes » que sont les vivants, mais encore la nécessité et la contingence des organisations et des artifices qu'ils produisent, ne peut mettre entre parenthèses la violence, l'absence de valeurs, bref l'inhumanité qui règnent dans la Nature. *Le Bon*, lui (telle est, comme nous le redirons plus loin, son éthique), prend acte, au risque de croiser l'immonde, de tous les aspects d'un donné brut *sans jamais le passer subrepticement au crible des catégories transcendantales*. Que son vocabulaire, son récit, ses anecdotes nous indisposent, cela est certain. Mais qui veut rendre compte, comme lui, *de ce qui arrive* ne peut l'appréhender après coup, en reconstruisant l'événement selon ses propres désirs ou des mots choisis. Qu'une telle démarche rompe toute amarre avec les discours aseptisés des phénoménologies de l'esprit ou des dialectiques bien huilées, et puisse, aux yeux des académiciens ou des philosophes de profession,

---

<sup>63</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre III, chap. 1, § 1.

se dégrader en *doxa*, Le Bon ne l'ignore pas. S'il assume cette position on ne peut plus inconfortable d'infatigable guetteur, c'est pour nous rappeler que tout flux de vie draine, en sa donation même, des joies mais aussi des souffrances et des luttes peu compatibles avec notre vision d'une conceptualité pure. En ce point, les mots se font choses, et les choses se font mots ; d'où certains textes à la limite du supportable, non parce que Le Bon lui-même accrédirait quelque racisme ou eugénisme, mais parce qu'il nous les donne à voir, sans pudeur, sans rien gommer de leur insupportable et irréductible présence, en tant qu'événements purs, dans leur contingente nécessité. L'humain, c'est aussi la criminalité irréductible, la bêtise concrète, la tromperie omniprésente, les guerres meurtrières, etc. Le psycho-sociologue se salit ici les mains. Ses descriptions tentent de saisir un univers qui suinte ou fuit de tous cotés. Contrairement à *L'Anti-Œdipe* de Gilles Deleuze et Félix Guattari ou à *Eden, Eden, Eden* de Pierre Guyotat, qui peuvent d'abord nous déconcerter pour mieux nous réinscrire ensuite dans le genre rénové de la philosophie ou de la poésie, la *Psychologie politique*, elle, nous déconcerte radicalement. Car l'écriture « savante » de Le Bon, qui se veut le miroir même du monde social, est une phénoménographie où se mêlent des matériaux hétérogènes, voire hétéroclites, au risque de dissoudre toute frontière entre la philosophie et l'opinion, l'analyse et le préjugé, et même le bien et le mal. Inclassable, elle interpelle un lecteur qui, au moins dans un premier temps, ne peut l'endurer telle qu'elle, n'y décelant pas assez vite des manières de penser comparables aux siennes. En voulant à tout prix gommer les connotations inactuelles ou choquantes de ses textes<sup>64</sup>, les commentateurs de Le Bon, contrairement à ce qu'ils imaginent, ne lui rendent pas service. Car les textes intempestifs de Le Bon disent l'expérience-limite d'un enracinement du locuteur ou du *cogito* dans le sol mouvant d'une indéchiffable immanence irréductible à la Culture et à ses représentations symboliques. D'où une formidable leçon à tirer pour les philosophes de notre temps. Insistons-y : qui proposerait aujourd'hui un transcendantalisme de la vie, sans le passer un tant soit peu au crible de la purification kantienne ou husserlienne des formes, se retrouverait pris au piège d'une éthique désaxiologisée, forcé de décrire des bigarrures, des amalgames,

---

<sup>64</sup> Dans la Préface de la *Psychologie des foules*, *op. cit.*, Le Bon avertit d'ailleurs ses lecteurs : « Le savant, qui cherche à constater un phénomène, n'a pas à s'occuper des intérêts que ses constatations peuvent heurter ».



des affinités, bref des synthèses impossibles que la vie et l'histoire réalisent pourtant. Synthèses souvent détestables mais constatables, qui lorsque Le Bon, en psycho-sociologue les décrit objectivement, produisent un insoutenable effet de vérité.

### **Par delà le bien et le mal**

La *Psychologie politique* comprend une trentaine de chapitres, eux-mêmes distribués dans cinq grandes parties. Cet ouvrage d'environ trois cents pages paraît à un moment où la *Psychologie des foules*, traduite en plusieurs langues, connaît un succès qui garantit à son auteur une véritable notoriété.

Dès les premières lignes de *Psychologie politique*, il appert qu'il ne s'agit pas ici d'un simple texte de circonstance. Le Bon n'entend pas réagir, à l'instar d'un journaliste, aux événements politiques de son temps, ni même d'ailleurs faire œuvre d'historien. Il n'entend pas non plus faire acte de militantisme ou présenter, tel un candidat à un mandat politique, un quelconque programme. Il s'agit plutôt, dans la continuité du travail de fondation de la psycho-sociologie commencé dans les *Lois de l'évolution des peuples* (livre paru en 1894) et la *Psychologie des foules*, et poursuivi dans la *Psychologie du socialisme* (ouvrage publié, lui, en 1898), de faire œuvre de scientifique. Que les lecteurs puissent ensuite interpréter à leur guise le sens de l'argumentation lebonienne, y trouver des matériaux critiques qui puissent servir, de façon plus ou moins polémique, à la défense ou à la consolidation de leurs propres opinions ou convictions politiques, cela ne fait donc jamais de Le Bon un simple polémiste. Les titres des deux premières parties de *Psychologie politique* (Livre I : « But et méthode » et Livre II : « Facteurs psychologiques de la vie politique ») indiquent d'ailleurs très clairement la visée scientifique de l'ouvrage. Comme à d'autres époques, certains penseurs éminents avaient pu s'y risquer, Le Bon relève à son tour le défi de rendre plus intelligible l'espace politique de son temps. Mais, au moment d'entrer en lice, Le Bon signale bien que, dans cette quête du Graal politique, il ne part pas de rien et surpasse peut-être ses prédécesseurs. Car il compte, lui, investir le champ des études politiques avec

une *connaissance* du comportement des foules<sup>65</sup> et non pas avec de simples *pensées* philosophiques sur l'homme et l'État en général. Rompre avec toute fondation de type métaphysique, s'appuyer sur l'observation et l'expérience sans pour autant en rester à une sorte de scientisme, tel est donc le pari risqué que Le Bon entend faire. Pari audacieux et donc vrai défi à relever car si la politique est avant tout un art<sup>66</sup> et non une technique, comme la référence inaugurale à Machiavel semble le rappeler explicitement, tout laisse penser que Le Bon n'ignore rien des difficultés méthodologiques dans lesquelles il s'engage. Si la politique est surtout une question de talent et de jugement, où le hasard tient le rôle principal, on ne voit pas en quoi une connaissance spécifiquement psychologique, connaissance forcément *générale* puisque scientifique, et valant donc indifféremment pour tous les cas possibles, serait utile pour saisir le *kairos*. Si seuls quelques rares hommes sont capables, en matière de politique, d'un jugement fulgurant, comme le pensait Aristote mais aussi Machiavel, à quoi bon faire une psychologie de l'« animal politique » en général ?

Quel est au fond le dessein de Le Bon ? Après avoir décrit ailleurs la psychologie des foules, veut-il à présent décrire la psychologie des meneurs pour mieux les conseiller ou prévenir la foule ? Le Bon suggère-t-il, entre les lignes, que la psychologie des foules a changé, que le temps n'est plus où la finesse psychologique d'un Périclès et d'un César Borgia suffisait à gouverner les masses ? Quel sens donc donner au projet lebonien d'une psychologie politique ? Et, tout d'abord, quel sens donner à la notion de « psychologie » ? Est-ce l'observateur qui doit, au sens vague du terme de « psychologue », savoir faire preuve, à l'instar de Machiavel, mais dans un sens nouveau en fonction d'un contexte nouveau, d'une perspicacité hors pair ? Est-ce plutôt l'objet de l'observation qui est intrinsèquement de nature psychologique, ce qui en justifierait une analyse dite psychologique ? Mais Le Bon ne risque-t-il alors de manquer l'altérité des phénomènes politiques, en présupposant que « tout est psychologique ». Autrement dit, vouloir réduire le

---

<sup>65</sup> « Réduite à une simple science de constatation elle [la psychologie politique] serait un peu vaine. Mais elle enseigne aussi l'art de prévoir, c'est-à-dire en langage mathématique, l'art d'extrapoler des courbes dont on a su déterminer un nombre suffisant d'éléments » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 3).

<sup>66</sup> Qui est compétent en politique ? S'agit-il d'une technique ou plutôt d'un art ? Comment réduire le hiatus entre la théorie et la pratique, entre la situation modélisée (et donc fictive) et l'événement même de l'occasion à saisir ou de la décision à prendre ? Ces questions classiques conduisent souvent à des apories.

politique au psychologique, n'est-ce pas risquer de dénaturer, comme Le Bon le reconnaît lui-même, ce qui mériterait une étude infiniment subtile et patiente ?<sup>67</sup>

Enfin, si l'intuition de la suggestibilité des foules, longuement développée dans son livre de 1895, doit valoir comme le « roc » d'une psychologie politique inédite, comment penser une fondation qui ne soit pas déjà un cercle dialectique ? Si Le Bon s'appuie avec certitude sur son intuition maîtresse, on pourra toujours lui demander d'en vérifier la fécondité par l'examen des phénomènes politiques. Dans ce cas, la *Psychologie politique*, loin d'être fondée par une psycho-sociologie préexistante, vaudrait comme une confirmation de plus ou un test supplémentaire de la validité de la notion de « foule psychologique ». D'où la perspective d'une fondation méthodologique bel et bien dialectique : la *Psychologie des foules* garantirait la pertinence de la *Psychologie politique*, laquelle vaudrait comme une vérification et une validation après coup de ce qui lui sert de fondement. Dans ces conditions, on pourrait, au nom d'une exigence originaire, demander à Le Bon de clarifier sa notion-clé de « foule psychologique », ou du moins de la présenter davantage comme un problème ou une hypothèse de travail, que comme un fait ou une donnée indubitable. Car son idée ou son intuition fondatrice, fruit d'une observation ordinaire du monde, n'est pas un résultat rigoureusement obtenu en laboratoire, testé et mesuré au point de valoir comme une loi. Que le concept de « foules psychologiques » soit, pour reprendre le vocabulaire de Freud à propos de la notion d'Inconscient, une hypothèse « nécessaire et légitime »<sup>68</sup>, cela nous montre surtout que la psychologie lebonienne, ni plus ni moins que la psychanalyse freudienne ou toute autre « science » de l'homme, ne peut prétendre au statut de science exacte. Ce qui est certes une lapalissade : les sciences humaines ne sont pas des sciences exactes puisque leur type d'objectivité n'est pas l'exactitude chiffrée mais plutôt la précision conceptuelle. Sauf à se faire scientisme, la psychologie des foules ne saurait donc prétendre à une vérité et à des modélisations de type mathématique. On ne saurait donc exiger de Le Bon qu'il teste indéfiniment son hypothèse en

---

<sup>67</sup> « La connaissance des moyens permettant de gouverner utilement les peuples, c'est-à-dire la psychologie politique a toujours constitué un difficile problème (...) La psychologie politique participe de l'incertitude des sciences sociales indiquée plus haut. Il faut bien cependant l'utiliser telle qu'elle est, car les événements nous poussent et n'attendent pas » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 1).

<sup>68</sup> Freud, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, coll. « folio/essais », p. 66, 1989.

laboratoire avant d'investir le champ du politique. Encore faut-il toutefois noter que cette lapalissade ne doit pas masquer une autre évidence : celle d'une intrication native entre les sciences humaines et une *philosophie* de l'homme. Que les différentes disciplines (psychologie, sociologie, sciences politiques, économie, etc.) aient forgé, au fil de leur propre histoire, un langage technique spécifique, et des modélisations utiles et opératoires (topiques, stades, classes, statistiques, etc.), cela ne saurait nous faire oublier un ancrage proprement langagier qui leur confère un type de scientificité incommensurable avec toute déductibilité et prédictibilité physique ou chimique.

Force est ainsi de reconnaître, si du moins l'on fait appel à nos critères épistémologiques du XXI<sup>e</sup> siècle, que l'entrée en matière de *Le Bon* risque d'apparaître assez surprenante sinon décevante. Son désir de refonder l'analyse politique, de déchiffrer à tout prix les règles invisibles qui gouvernent nos décisions et nos actes, le pousse à précipiter quelque peu les choses, et à entremêler illégitimement des approches à la fois psychologiques et philosophiques, comme si le départ entre les sciences de l'homme naissantes et la philosophie politique traditionnelle (représentée par exemple par Machiavel, Montesquieu et même Tocqueville<sup>69</sup>) semblait mal fait. Tout se passe comme si *Le Bon* revendiquait avec le plus grand sérieux une objectivité qui, à nos yeux de contemporains, ne pouvait qu'apparaître comme un éclectisme décomplexé, et qui plus est, à nos yeux de lecteurs d'ouvrages contemporains de sciences sociales, comme un éclectisme doublé d'un scientisme. On comprend donc assez vite, dès les premières pages de *Psychologie politique*, que l'exigence de scientificité et d'intelligibilité recherchée par *Le Bon* engage forcément, sauf à dénoncer sans autre forme de procès son manque de rigueur, *une conception de l'objectivité et des partages épistémologiques qui ne sont plus les nôtres*. D'où, en guise de préalable aujourd'hui à la lecture même des premiers chapitres, la nécessité de faire un détour que les lecteurs de 1910 n'avaient sans doute pas à faire. « À quel type d'objectivité avons-nous affaire ici ? », telle est la question que nous ne pouvons pas éluder sous peine de ne rien saisir du mouvement même de l'argumentation lebonienne. Refuser d'y faire face et d'y répondre reviendrait à admettre d'emblée une imprécision constitutive des analyses de

---

<sup>69</sup> Le « judicieux Tocqueville », dit *Le Bon* dans la *Psychologie des foules*, *op. cit.*, Livre II, chap. 2, § 1.

Le Bon, ce qui, de fil en aiguille, nous autoriserait à ne voir dans sa *Psychologie politique* qu'une sorte de bréviaire d'où extraire quelques aphorismes ou citations antisocialistes en vue, par exemple, de quelque élection présidentielle. Insistons-y : à quel modèle d'objectivité Le Bon fait-il donc référence pour oser nous proposer une psychologie politique prétendument rigoureuse ? Ou bien les lecteurs de l'époque prenaient assez facilement, en matière de politique, de droit et de morale, les discours scientistes pour de la science, ou bien il doit y avoir une autre explication. À notre sens, les commentateurs de Le Bon ont tort de ne pas s'arrêter plus longuement sur ce problème épineux. Car ce n'est pas sans risque de contresens grave ou de déformation des idées de Le Bon qu'ils transplantent sans plus de précautions sa pensée dans l'espace actuel des sciences sociales. Qu'alors la greffe d'idées ne prenne pas comme ils le souhaitent et dégénère rapidement en une caricature d'opinions, rien d'étonnant puisque d'emblée, ils avaient omis d'enter ces idées sur la conception de l'objectivité qui les irrigue.

En fait, la conception de l'objectivité dont Le Bon s'inspire paraît remonter sans surprise à Platon lui-même, philosophe du politique s'il en est, conception qui, du reste, a pu être partiellement relayée au XIX<sup>e</sup> siècle par l'éclectisme d'un Victor Cousin lui-même grand lecteur de Platon. L'effort d'objectivité, tel que Platon a pu le penser originairement, de façon proprement philosophique et en deçà de nos partitions modernes, consiste à ne surtout pas faire de tri *a priori* au nom de nos préférences subjectives. Rien du donné ne doit être méprisé ou écarté. Il faut prendre le Tout sans aussitôt le réduire à une partie dont on prétendrait ensuite qu'elle vaut comme un équivalent du Tout. Dans les sciences exactes comme dans les sciences humaines, l'observateur a le droit de trier, de sélectionner les données et de construire le fait scientifique ; c'est même un réquisit épistémologique qui définit l'objectivité scientifique. Mais en philosophie, l'objectivité est autre chose. Il s'agit de déchiffrer toute l'expérience *sans rien laisser de côté*. Ainsi, dans le *Parménide*, l'un des derniers dialogues platoniciens, Parménide demande au jeune Socrate si dans le monde des essences (le monde intelligible, celui des Formes), il y a une Idée en soi de la boue, du poil et de la crasse<sup>70</sup>. Et Socrate, un peu choqué, répond que des choses aussi vulgaires, qui ne sont que des réalités informes, ne peuvent pas avoir de modèles dans le beau monde des Formes. Ce qui fera dire au sage

---

<sup>70</sup> Cf. Platon, *Parménide*, 130e.

Parménide que Socrate est encore trop jeune, qu'il n'est qu'un dilettante, un amateur en philosophie parce qu'il fait encore le tri en fonction de sa sensibilité, de ses désirs ou de ses ambitions propres, qu'il n'a pas encore compris que l'objectivité consiste à accepter le monde en bloc, sans rien exclure *a priori*. La sagesse serait ainsi de s'effacer devant l'être, devant ce qui advient et ne dépend pas de nous, non par résignation mais par raisonnement. Quoi qu'il en soit, cette façon de se défaire de toute subjectivité est une forme spécifiquement philosophique de l'objectivité, c'est-à-dire une définition de l'objectivité antérieure à toute délimitation du scientifique et du non-scientifique. C'est faire de la réalité même, de toute la réalité, l'objet de nos désirs au lieu de désirer un autre ordre des choses, un ordre plus présentable, plus esthétique, normé, formalisé, vidé en quelque sorte de tout ce qui heurte notre humanité. On n'en finirait pas de recenser les textes de Le Bon qui corroborent ce que l'on pourrait appeler son anti-humanisme présocratique, curieux mélange de résignation quasi stoïcienne et de volontarisme scientifique. Contentons-nous de citer un seul extrait.

« Certains actes des foules sont assurément criminels si on ne les considère qu'en eux-mêmes, mais alors au même titre que l'acte d'un tigre dévorant un Hindou, après l'avoir d'abord laissé un peu déchiqueter par ses petits pour les distraire »<sup>71</sup>.

Or, dans cette perspective, l'écriture d'une *Psychologie politique* n'allait pas de soi. À quoi bon, en effet, vouloir changer les choses si *ce qui est* est *ce qui doit être* ? Dès 1895, Le Bon semble d'ailleurs conclure au caractère superficiel des changements proprement politiques, les présentant presque comme des épiphénomènes :

« Et c'est ainsi qu'une fois encore nous retombons sur cette notion fondamentale de race, déjà rencontrée si souvent, et sur cette autre notion, qui découle de la première que les institutions et *les gouvernements ne jouent qu'un rôle insignifiant dans la vie des peuples*. Ces derniers sont surtout conduits par l'âme de leur race, c'est-à-dire par les résidus ancestraux dont cette âme est la somme.

---

<sup>71</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre III, chap. 2.

La race et l'engrenage des nécessités de chaque jour, tels sont les maîtres mystérieux qui régissent nos destinées »<sup>72</sup>.

Et les toutes dernières lignes de la *Psychologie des foules* semblaient même énoncer une sorte de verdict fataliste :

« Avec la perte définitive de l'idéal ancien, la race finit par perdre entièrement son âme ; elle n'est plus qu'une poussière d'individus isolés et redevient ce qu'elle était à son point de départ : une foule. Elle en a tous les caractères transitoires sans consistance et sans lendemain. La civilisation n'a plus aucune fixité et est à la merci de tous les hasards. La plèbe est reine et les barbares avancent. La civilisation peut sembler brillante encore parce qu'elle possède la façade extérieure qu'un long passé a créée, mais c'est en réalité un édifice vermoulu que rien ne soutient plus et qui s'effondrera au premier orage ».

Toujours est-il qu'en 1910, c'est surtout à *une posture anti-nihiliste*, celle d'un « oui » à l'être et à la vie, que nous convie sans contradictions Gustave Le Bon. Ce « oui » global n'empêche évidemment pas certains mouvements de négation. Ce « oui » n'est pas une croyance populaire à la fatalité ou une adhésion mystique au Destin. Prendre acte de l'effectivité incontournable du donné n'empêche pas d'agir sur lui. Il ne s'agit jamais d'être un pur spectateur du monde, bien au contraire. Une fois débarrassés - grâce à la reconnaissance du donné en tant qu'altérité irréductible - de nos fantasmes, de la nostalgie des âges d'or ou de nos espérances utopiques, nous sommes enfin prêts à voir vraiment ce monde-ci (sans risque de le dévaloriser au nom d'un idéal transcendant inaccessible) et à forger des projets viables. Nulle résignation donc ici mais une vitalité intellectuelle qui prend les choses tout d'un bloc, à l'instar d'un Bergson qui se jette à l'eau, au lieu de réfléchir indéfiniment sur les conditions transcendantales d'une expérience possible<sup>73</sup>. Contre les tergiversations de la doctrine kantienne de l'objectivité, et influencé en cela par son époque, Le Bon part du donné, et ne relègue aucune phénoménalité à

---

<sup>72</sup> *Psychologie des foules*, op. cit., Livre III, chap. 4. C'est nous qui soulignons.

<sup>73</sup> Aux yeux de Bergson, une philosophie transcendantale, en l'occurrence kantienne, qui s'interrogerait indéfiniment sur ses pouvoirs et ses limites, ne parviendrait jamais à rejoindre les données de l'expérience (voir le début de la conférence « La conscience et la vie », donnée en 1911 à Oxford et publiée dans *L'Énergie spirituelle*).

l'arrière-plan. Qu'il s'intéresse donc, dans de nombreux chapitres de *Psychologie politique*, à l'histoire immédiate de son temps (le socialisme, le syndicalisme, la peine de mort, etc.) et tente de déchiffrer avec conviction et quasiment à chaud des événements dont la portée historique demeure incertaine et supposerait davantage de prudence méthodologique, ne doit donc pas nous étonner. Il convient, à ses yeux, d'endurer un face à face avec ce qui arrive, tel le phare dans la tempête, au risque d'en être submergé.

Loin de proposer un réductionnisme psychologique, d'essence associationniste ou analytique, Le Bon proposerait ainsi, comme nous le suggérons déjà plus haut, une description de la vie politique n'excluant *a priori* aucune de ses manifestations. D'où cette impression dans certains textes d'un évolutionnisme plus ou moins spiritualiste qui oscillerait entre sens et non-sens, selon que la volonté ou les volontés humaines impliquées dans le devenir du monde donnent l'impression de contrecarrer un vouloir-vivre aveugle ou de s'y abandonner. Qu'une *Psychologie politique*, empreinte d'un certain vitalisme métaphysique, puisse ainsi nous sembler datée, pourquoi ne pas l'admettre ? À condition toutefois d'ajouter que si les sciences sociales et politiques contemporaines ne peuvent que désavouer, ce qui est leur droit et même leur devoir épistémologique, un ouvrage encore trop métaphysique à leur goût, la philosophie, elle, reste en droit de rapatrier les analyses leboniennes dans le champ de la *philosophie* politique afin d'en extraire toutes les leçons. À défaut d'être approfondis dans les instituts d'études politiques, les textes de Le Bon pourraient l'être dans les facultés de philosophie.

Cela dit, les deux premières parties de la *Psychologie politique* ne nous livrent pas seulement une conception radicale de l'objectivité. Elles nous présentent aussi une conception éthique<sup>74</sup> en rapport avec cette appréhension du

---

<sup>74</sup> De nos jours, le terme d'éthique a investi, au nom de son amplitude sémantique, de nombreux domaines professionnels (éthique du soin, éthique des affaires, éthique de la discussion, etc.). Tantôt, il évoque quelque chose de très *formel* qui vient du XVIII<sup>e</sup> siècle (la pure morale kantienne de l'autonomie qui veut que l'on agisse par pur devoir, au nom de la seule « loi morale » inhérente à notre raison, sans attente d'une récompense ou crainte d'une sanction), tantôt elle fait référence à quelque chose de très *concret* qui vient de l'Antiquité et évoque simplement les mœurs (*ethos*), c'est-à-dire l'ensemble des comportements habituels qui apparaissent convenables et ne choquent pas. Précisons que si les mœurs de notre époque ou d'autres époques - prostitution, esclavage, délits d'initiés, salaires mirobolants, etc.- peuvent nous choquer du point de vue d'une moralité pure, ils n'en sont pas moins souvent admis comme des comportements sociaux conformes, voire conformistes. Couvrant tout l'éventail des possibilités humaines, de la simple imitation servile (l'imitation grégaire) jusqu'au dépassement de soi (l'imitation de Dieu), la notion d'éthique, de par de son indétermination même, est très commode.



réel. Ce qui, là encore, nous conduit à une certaine prudence dans l'appréciation de sa vision du droit et de la justice. Ici aussi, tout transfert des problématiques juridico-morales de Le Bon dans l'espace juridique et moral contemporain risque d'entraîner des contresens ou des malentendus propres à réduire la *Psychologie politique* à un simple recueil d'opinions plus ou moins réactionnaires. Le lecteur qui, par exemple, se reporterait directement au chapitre qui traite de la peine de mort le trouvera, en fonction de ses propres convictions, soit daté, soit banal. En faisant entrer aussi directement, sans plus d'avertissement, dans notre champ de vision de telles analyses, le risque est de les traiter soit en historien, en y voyant les archives d'une époque révolue, soit en moraliste, en y voyant les traces d'un âge de pierre moral. En vérité, seule une médiation par la prise en compte des présupposés proprement philosophiques de Le Bon permet d'éviter toute lecture à l'emporte-pièce. Or, en ce point, une chose est frappante : ce que l'on peut appeler l'éthique lebonienne, parce qu'elle précède et gouverne chez lui tout jugement d'ordre juridico-moral, n'est pas platonicienne. Si elle dérive bien de la conception de l'objectivité énoncée dans le *Parménide* de Platon, elle ne doit toutefois rien aux thèses platoniciennes de la *République*. Pour Le Bon, le philosophe ne doit pas devenir roi (ou le roi devenir philosophe)<sup>75</sup> et la réalité politico-sociale ne saurait être un simple décalque d'un ordre supérieur, cosmique ou transcendant. Tout se passe comme si les descriptions leboniennes et platoniciennes, pourtant faites toutes les deux au nom de la totalité du donné, différaient au moment de constater résolument les inégalités sociales. Tandis que dans la *République* et le *Sophiste*, Platon élabore, au prix de prouesses rhétoriques, la thèse transcendantale d'une inégalité ontologique des âmes pour légitimer le fait des inégalités sociales<sup>76</sup>, Le Bon, lui, poursuit inlassablement ses descriptions, comme si le donné était à lui-même sa propre pierre de touche, comme si les clés d'un déchiffrement des phénomènes socio-politiques étaient ces phénomènes eux-mêmes. D'où cette touche de grisaille, voire de noirceur, qui

---

<sup>75</sup> *Mutatis mutandis*, cette thématique hante encore la pensée politique de Le Bon puisqu'il évoque, mais à titre de simple hypothèse, la perspective d'une direction des foules par les élites : « Sans doute, si la foule choisissait pour conductrices les élites qui mènent la civilisation, le problème actuel serait résolu, mais ce choix n'est qu'exceptionnel. Un antagonisme qui s'accroît chaque jour sépare la multitude des élites » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre III, chap. 1).

<sup>76</sup> Voir sur ce point notre article « L'idée du Bien chez Platon : politique et dépassement de l'ontologie », *L'Enseignement philosophique*, Paris, Novembre-Décembre, 1993, 44<sup>e</sup> Année, Numéro 2, p. 4-10.

transparaît assez souvent dans *Psychologie politique*, et qui ne dit rien des états d'âme de l'observateur mais traduit la couleur dominante du tableau lui-même. En excluant toute perspective d'une théodicée, en s'en tenant aux seules données de l'expérience, sans avoir recours à une impalpable transcendance, le psycho-sociologue entend endurer les contradictions et les tensions du monde. De plus, là où Platon, au nom d'une conception cyclique de l'Histoire<sup>77</sup>, se sentait le devoir de légitimer ou de discréditer les gouvernements de son temps, pour en retarder ou en accélérer la chute, Le Bon, lui, prend acte des changements de régime au nom d'une conception linéaire et évolutionniste qui n'était pas celle des Grecs. Mais cet évolutionnisme n'est jamais un messianisme. *La Psychologie politique* de Le Bon ne promet ni une nouvelle espèce humaine<sup>78</sup>, ni un surhomme<sup>79</sup>, ni un homme nouveau communiste et marxiste. Encore fidèle sur ce point à l'intention rousseauiste de peindre l'homme tel qu'il est sous toutes ses facettes, Le Bon remarque à sa façon, et dans des termes qui sont ceux du XIX<sup>e</sup> siècle (« race », etc.) que la perfectibilité de l'homme (c'est-à-dire sa capacité de progresser comme de régresser) empêche toute clôture, toute pensée extrémiste, unilatérale et abusivement totalisante<sup>80</sup>. D'où le sentiment que coexistent paradoxalement dans les textes de Le Bon à fois un relativisme des valeurs et la défense sans failles de valeurs choisies. Mais il n'y a là ni paradoxe ni contradiction puisque la vie dans tous ses états, biologique comme sociale, est faite de contradictions non pas seulement logiques mais réelles. La plupart des réfutations elles-mêmes ne sont pas d'ordre logique mais biologique. Il est inutile de réfuter point par point ce qui est inviable puisque, comme nous le redirons plus loin, le temps s'en chargera. Si donc Le Bon a pu être sensible à l'évolutionnisme de son époque, ce n'est pas par goût du relativisme et de la destruction des idoles (dont celle d'un fondement de droit divin) mais tout simplement au nom du donné lui-même.

En ce point, Le Bon rencontre d'ailleurs des limites qui sont celles de la donation même du donné. Il ne peut pas occuper une position de surplomb d'où

---

<sup>77</sup> Voir dans l'œuvre de Platon, *Le Politique*, 273a, le *Timée*, 38a - 39e et surtout la *République*, Livre VIII.

<sup>78</sup> Voir, par exemple, Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (1955).

<sup>79</sup> Voir Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1892).

<sup>80</sup> Le « tout économique », le « tout juridique », le « tout religieux », le « tout scientifique » (ou aujourd'hui le « tout numérique » ou le « tout écologique ») sont des perspectives réductionnistes et quasi totalitaires dont on doit se défier, non pas au nom d'un « tout philosophique » mais au nom du simple bon sens (en espérant que ce dernier soit, comme le dit Descartes, la chose la mieux partagée).

il jugerait prétendument en toute impartialité, et au nom de la Raison pure ou de Dieu, ou d'une libre pensée, au-delà de toute éducation reçue, les affaires du monde. Lui-même le reconnaît on ne peut plus clairement lorsqu'il souligne, parfois en gros traits, le poids de l'historicité sur nos mœurs et nos mentalités. Le psycho-sociologue, malgré tous ses efforts de distanciation, reste un acteur situé et impliqué dans le monde, en l'occurrence dans un monde économique qui présente sans nul doute des aspects inhumains ou déshumanisants, mais qui néanmoins reste son monde, en tout cas, sa société, sa culture, un univers familier dans lequel il peut à la fois défendre des valeurs universelles et bénéficier de conditions matérielles privilégiées. Aussi ne peut-on jamais, sauf à se contenter de partitions purement formelles, isoler d'un côté les hommes raisonnables, ceux qui réfléchissent, qui usent librement de leur jugement et qui maîtrisent leurs passions, et de l'autre, les ignorants ne songeant qu'à négocier et à thésauriser aveuglément. De telles oppositions abstraites, d'inspiration partiellement rousseauistes ou kantienne, totalement ignorantes de la complexité de la nature humaine et des métamorphoses imprévisibles de l'amour-propre, ne peuvent valoir que comme des idéaux ou des idées régulatrices ; ce qui certes n'est pas si mal pourvu qu'elles ne constituent pas les soubassements d'un nouveau dualisme d'essence religieux ou métaphysique.

La difficulté, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est de faire face, dans l'immanence, c'est-à-dire indépendamment de toute idée de Providence, et aussi de toute croyance grégaire en un chef providentiel, à l'instabilité d'une Histoire dont on ne peut dire où elle mène. Pour pallier cette difficulté, on a parfois le sentiment que Le Bon se fait psychologue de l'individu, s'adressant directement, au moyen de ce "médium froid" qu'est le livre, au citoyen-lecteur pour tuer dans l'œuf tout effet de « foule psychologique ». La polygraphie de Le Bon pourrait s'expliquer ainsi. Que le découvreur de la psychologie des foules ne soit pas devenu lui-même un orateur ou un homme politique mais un écrivain prolifique, voilà qui, en tout cas, donne à penser.

Endurer tout le donné social de son époque, le décrire sans rien cacher ou sans rien légitimer sinon par le donné même, telle est donc l'éthique sans axiologie de Le Bon qui fait écho à sa conception philosophique de l'objectivité. On pourrait parler ici, pourquoi pas, d'une éthique d'allure spinoziste ou nietzschéenne. En refusant de justifier transcendentement notre

expérience du donné social par quelque ordre antérieur, sans pour autant séparer, comme Durkheim, le sociologique du psycho-cosmologique, Le Bon nous rappelle, avant Merleau-Ponty, que l'unité du monde, qui nous précède et nous englobe, est constatée et non construite par quelque Dieu ou Sujet transcendantal. Que nous nous plaignions de l'imperfection ou des ambiguïtés du réel, cela est inévitable et s'explique par notre sensibilité même. Seul l'animal, infailliblement guidé par l'instinct, obtient à coup sûr ce qu'il vise. Le Bon ne prône donc jamais quelque stoïcisme résigné et son éthique sans axiologie n'exclut pas, bien au contraire, la défense de valeurs. C'est justement parce que, dans un univers désaxiologisé et rendu à sa propre immanence, les valeurs deviennent infiniment précieuses qu'elles sont des valeurs<sup>81</sup>. Ni empiriste puisqu'il admet la consistance naturelle du donné qu'il décrit, ni relativiste puisqu'il n'a pas à détruire quelque Ailleurs ou Absolu, Le Bon forge une épistémologie et une éthique qui peuvent être dites « pluralistes ». Ce pluralisme peut évoquer le pragmatisme américain<sup>82</sup> d'un William James qui, en 1907 et 1909, avait publié *Le pragmatisme* et *Un univers pluraliste*. Quoiqu'il en soit, le lecteur d'aujourd'hui, averti du pluralisme de Le Bon le suivra plus facilement dans ses descriptions d'une réalité socio-juridique foisonnante et mouvante. Que la conscience de la complexité du monde, dont celle du monde social, soit incommensurable avec les reconstructions que nous en faisons, tel est le constat des constats, celui qui oblige le psychologue des foules lui-même à réviser sans cesse ses propres représentations, au risque de décevoir un lecteur tenté d'assimiler les idéaltypes leboniens à la réalité sociale elle-même, soit pour critiquer leur inexactitude, soit, au contraire, pour louer leur précision.

---

<sup>81</sup> Comme le fera remarquer Eugène Dupréel dans *l'Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, Alcan, 1939.

<sup>82</sup> Dans son livre intitulé *Les opinions et les croyances. Genèse-Évolution*, publié en 1911 chez Ernest Flammarion, Le Bon fait explicitement référence aux philosophies de W. James et de Bergson. Voir par exemple, *Les opinions et les croyances, op. cit.*, Livre II, chap. 3, § 2. En matière d'éducation, de gouvernement des hommes et d'administration des choses, Le Bon ne manque jamais de souligner le bon sens anglo-saxon. Voir par exemple, *Psychologie politique, op. cit.*, Livre II, chap. 1 : « "Le grand mérite des institutions anglaises, disait en plein Parlement un ministre, monsieur Chamberlain, est de n'être pas logiques". Profonde pensée. Les lois, en effet, se passent de logique, parce qu'elles sont filles de sentiments créés par des nécessités indépendantes de la raison. Nous restons malheureusement très éloignés en France, de pareilles idées. L'expérience ne nous profite pas ».

## *Pragmatisme et vérité*

Le goût de Le Bon pour le concret et sa grande méfiance pour tout esprit de système sont évidents. À ses yeux, il ne s'agit jamais de vouloir plier dogmatiquement le réel à l'Idée pure. Une telle volonté d'ordre ou d'organisation, proprement irrationnelle parce que sur-rationnelle, relève de ce que l'on peut appeler une illusion de la raison pure ou une « éclipse de la raison »<sup>83</sup>. C'est en ce sens que la pensée qui mesure et calcule tout est l'ennemi de la sagesse. En ne respectant pas les données de l'anthropologie et les durées incompressibles de l'Histoire, les idéalistes se font terroristes ou totalitaristes.

« Pour découvrir qu'on ne refait pas une société de toutes pièces sur les indications de la raison pure, il a fallu [il s'agit ici de la Révolution française] massacrer plusieurs millions d'hommes et bouleverser l'Europe entière pendant vingt ans »<sup>84</sup>.

C'est cet esprit de système que Le Bon condamne avant tout dans la doctrine socialiste. C'est pourquoi nous pouvons parler, comme nous venons de le suggérer plus haut - qu'il y ait eu ou non influence directe de William James sur les idées leboniennes - d'un pragmatisme ou d'un pluralisme méthodologique de Le Bon. Quelle que soit l'époque, les idées de pluralisme et de pragmatisme n'ont d'ailleurs jamais eu en France bonne presse car elles semblent véhiculer ou impliquer un certain cynisme. Pourtant le pragmatisme n'est pas une logique économique ultralibérale déguisée en philosophie. Être pragmatique, cela ne signifie pas que la fin justifie les moyens. D'autre part, le pluralisme n'est pas la destruction de la vérité. Il n'est pas vrai que toutes les opinions se valent pourvu qu'elles conduisent au succès. Car la réussite suppose l'attention, la concentration et le bon sens. Ne peut réellement réussir parmi les hommes celui qui ne croit pas en l'homme. Et telle est bien le sens de la référence lebonienne à la notion spiritualiste de volonté qui clôt la *Psychologie politique*. Aussi Le Bon ne propose-t-il jamais de simples recettes

---

<sup>83</sup> Pour reprendre le titre du livre de Max Horkheimer paru en 1947.

<sup>84</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. 2, § 3.

pour être efficace et réussir en politique. En faire un « Machiavel des foules »<sup>85</sup> est à la fois judicieux et faux. Si cela signifie que dans un monde changeant, il faut tenir compte du hasard et prendre des décisions inspirées, alors il est vrai que l'art machiavélien et l'idée lebonienne de la réussite convergent. Mais si cela signifie que l'on peut exhiber une fois pour toutes les lois de l'action et de la réaction des foules, comme l'on découvre les lois de l'action et de la réaction des corps, cela revient à présupposer une régularité et une répétitivité des phénomènes que Le Bon désavouerait puisque justement le « psychologique » en tant que tel reste irréductible au « physiologique ». Que l'on puisse surtout lire la *Psychologie des foules* pour en extraire les principes d'un gouvernement des foules, au point d'en déduire tout un art de la propagande ou, aujourd'hui, de la communication, pourquoi pas ? Cela semble en effet pour le moins évident. Mais ce schéma de lecture, dont on sait d'ailleurs qu'il fut celui, par exemple, d'un Mussolini ou d'un Staline<sup>86</sup>, ne doit pas nous faire manquer de nombreux aspects de la *Psychologie politique* qui, eux, ne relèvent pas exclusivement d'une théorie politicienne de la communication. Autrement dit, le pragmatisme politique que l'on peut extraire de la *Psychologie politique* n'est pas superposable, ni *a fortiori* réductible, au pragmatisme communicationnel que l'on peut tirer de la *Psychologie des foules*. Il convient plutôt de ne pas sous-estimer, comme nous l'évoquions plus haut, l'atmosphère spiritualiste dans laquelle baigne une époque en quête de vérités et de valeurs. Henri Bergson, que Le Bon invita à ses fameux déjeuners<sup>87</sup>, a été nommé au Collège de France en 1900. Ancien condisciple, à l'École normale de la rue d'Ulm, de Jaurès (dont il ne partagea jamais les idées politiques), le philosophe de la durée pure exerce, en ce début de XX<sup>e</sup> siècle, un certain ascendant sur la jeunesse de l'époque. Il lui offre une métaphysique directement en prise avec les choses, métaphysique qui, sans pouvoir promettre une immortalité des âmes<sup>88</sup>, discerne néanmoins dans le phénomène de la mémoire le signe de notre participation indubitable à l'Esprit, au moins tant que dure cette participation.

Or, de cette révolution théorique, qui réhabilite pleinement le Temps contre l'Éternité, et qui converge d'ailleurs sur certains points avec le

---

<sup>85</sup> Selon l'expression de Serge Moscovici.

<sup>86</sup> Voir, par exemple, Korpa, *Gustave Le Bon. Hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 81.

<sup>87</sup> Voir Korpa, *Gustave Le Bon. Hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 98-100.

<sup>88</sup> Voir *Matière et mémoire*, « Résumé et conclusion ».

pragmatisme de William James<sup>89</sup>, Bergson ne tire explicitement aucune pensée politique ou morale. Bergson s'en tient à des enjeux purement philosophiques ou épistémologiques. Sa critique du kantisme et de tout système, au nom de l'intuition d'une durée pure quasi infigurable sinon par l'incroyable inventivité de la Nature, marque surtout un retour à une sorte de vitalisme dont *L'Évolution créatrice*, parue en 1907, sera la forme achevée. Dans ce livre célèbre, qui d'ailleurs sera mis à l'index, Bergson montre que Kant, qui prétend circonscrire le flux des phénomènes grâce à des formes *a priori* qui, comme par miracle, échapperaient, elles, à ce flux, a manqué la vivante mobilité du donné. Il n'y a pas de Sujet transcendantal donné une fois pour toutes, de toute éternité, dont la fonction quasi anonyme serait d'informer un donné d'abord informe (nommé par Kant le « divers sensible ») pour en faire l'objet d'une expérience possible et/ou réelle. En fait, notre Entendement, ou plutôt notre intelligence, est le résultat d'une évolution naturelle, ce qui veut dire qu'aucune structure de type transcendantal n'est jamais définitivement fixée. Mieux : aux yeux de Bergson qui en parlait déjà en 1896 dans *Matière et mémoire*, l'intelligence est toujours et déjà tournée vers l'action. Elle a un dessein utilitaire et ses catégories varient en fonction des exigences de la vie et des nécessités de l'action. Les conditions de l'expérience, dont Kant a tant parlé, deviennent donc avec Bergson les conditions de notre survie et de notre action possible sur les choses. Autrement dit, et en ce point, Bergson rejoint les principes théoriques du pragmatisme. Une intuition innée des enjeux vitaux, c'est-à-dire un instinct de survie qui vaut comme un principe de réalité, précède toute philosophie des Idées ou des formes *a priori* de la sensibilité. Autrement dit, toute connaissance débute avec l'action réussie, c'est-à-dire avec l'action qui garantit la survie ou améliore les chances de survie. La réussite de l'action devient ainsi le critère de vérité. L'événement de la survie, l'événement de l'action réussie font naître un sentiment de vérité qui consiste dans une joie d'exister. En ce point, les normes de vie s'entremêlent avec des valeurs d'existence dont elles constituent le soubassement. Être dans le vrai et être sont alors une seule et même chose. C'est la série des adaptations vitales réussies qui fait, d'une succession contingente d'expériences, l'expérience durable dont les philosophes transcendantalistes prétendront ensuite penser les conditions de

---

<sup>89</sup> Bergson a écrit en 1911 une préface à l'ouvrage de W. James intitulé *Le Pragmatisme* (cette préface sera publiée dans *La Pensée et le mouvant*, VIII).

possibilité. Mais, comme la chouette de Minerve, la philosophie transcendantale de Kant arrive trop tard. Elle n'est qu'une interprétation, parmi d'autres, d'une expérience qui est le résultat, toujours évolutif, d'une adaptation vitale de l'esprit humain à la matière.

C'est dans ce contexte d'intense bouillonnement d'intuitions et d'idées plus ou moins post-darwiniennes<sup>90</sup> et anti-kantiennes<sup>91</sup>, où la déconstruction des systèmes semble faire écho aux bouleversements politiques, qu'il faut situer, pour en saisir toutes les connotations, la définition lebonienne de l'*action* ou du *faire* politique. Citons, en ce sens, deux extraits significatifs :

« Quand agir, comment agir et dans quelles limites agir ? La réponse à ces questions constitue tout l'art de la politique (...) La plupart des règles relatives à l'art de conduire les hommes, enseignées par Machiavel, *sont depuis longtemps inutilisables* (...) Instruit par le télégraphe, le téléphone, les journaux, le public discute passionnément les moindres événements politiques, pendant que les diplomates échangent lentement leurs notes obscures. Habités autrefois à négocier dans l'ombre, il leur faut actuellement discuter en pleine lumière et suivre l'opinion au lieu de la précéder »<sup>92</sup>.

« La vie politique est *une adaptation des sentiments de l'homme au milieu qui l'entoure*. Ces sentiments varient peu, car la nature humaine se transforme fort lentement, tandis que le milieu moderne évolue rapidement en raison des progrès

---

<sup>90</sup> « La lutte, elle est partout. Luttés entre les espèces animales, luttés entre les peuples, luttés entre les individus, luttés entre les sexes, luttés enfin entre les cellules mêmes de notre organisme » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre IV, chap. 3).

<sup>91</sup> Dans cette perspective, Le Bon suggère par exemple aux psychologues de l'époque de réfléchir, en profondeur, sur les conditions de possibilité de la persuasion plutôt que de s'en tenir à une psychologie kantienne des facultés : « Le rôle des meneurs, connu depuis longtemps, puisqu'il s'est manifesté à toutes les époques, n'a cependant reçu des psychologues qu'une insuffisante explication. Il ne la fourniront sans doute qu'après avoir exploré davantage cette obscure région du subconscient (le subliminal des chercheurs actuels), où s'élaborent les causes de nos actes et les formes de nos pensées (...) Cette fusion d'inconscients indiquée, semble-t-il, par un grand nombre de faits, même en psychologie animale, nous conduit au seuil d'un domaine inconnu que la science entrevoit, mais qu'elle n'a pu explorer encore (...) J'ai signalé quelques éléments de la persuasion, mais quelques-uns seulement. Comment exposer en d'aussi brèves pages ce qui demanderait un volume ? Persuasion par le milieu, par le journal, par les comités anonymes, par l'annonce, par l'intérêt individuel, etc. *Que de chapitres dignes de l'attention des psychologues et qui, cependant, ne les ont guère tentés. Ils seraient plus utiles que leurs vaines dissertations sur les catégories de Kant ou sur la nature de l'espace et du temps* » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre III, chap. 2). C'est nous qui soulignons.

<sup>92</sup> *Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 1. C'est nous qui soulignons.



continuels de la science et de l'industrie. *Quand l'ambiance extérieure se modifie trop vite, l'adaptation est difficile et il en résulte le malaise général observé aujourd'hui. Faire cadrer la nature de l'homme avec les nécessités de tout ordre qui l'étreignent, et dont il n'est pas maître, constitue un problème sans cesse renaissant et toujours plus ardu (...)* Les véritables caractéristiques de ce siècle sont : d'abord, la substitution de la puissance des facteurs économiques à celle des rois et des lois. En second lieu, l'enchevêtrement des intérêts entre peuples jadis séparés et n'ayant rien à s'emprunter »<sup>93</sup>.

Les échanges économiques et les relations internationales, mais aussi les techniques civiles et militaires impliquent tout un travail de réadaptation de l'homme du XIX<sup>e</sup> siècle à son milieu. Et c'est pourquoi la seule référence à l'univers intellectuel d'un Machiavel ne suffit plus. Mieux : il n'est pas absurde d'imaginer qu'aux yeux de Le Bon, tout se passe comme si une pratique politique effective, depuis longtemps annoncée ou pressentie *d'un point de vue théorique*, n'avait toujours pas émergé et n'émergeait toujours pas, laissant la place entièrement libre, soit aux échafaudages idéologiques creux, en l'occurrence, d'après Le Bon, la doctrine socialiste, soit à la violence inintelligible des processus historiques. L'écriture de *Psychologie politique* aurait alors eu l'ambition extraordinaire de répondre à ce vide ou à ce manque, et pourquoi pas, de proposer un pragmatisme en acte (et non un pragmatisme rêvé) *qui vaudrait en quelque sorte comme la politique manquante du bergsonisme*. Une telle hypothèse est d'autant moins absurde que 1) le vocabulaire et les formules de Le Bon évoquent parfois certaines métaphores bergsoniennes<sup>94</sup> et surtout 2) que Le Bon lui-même déplore ouvertement, dans l'un des chapitres de sa *Psychologie politique*, l'interprétation erronée et la récupération subreptice des thèses de Bergson par les partisans du syndicalisme anarchiste de l'époque<sup>95</sup> :

---

<sup>93</sup> *Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 2. C'est nous qui soulignons.

<sup>94</sup> Voir, par exemple, *Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 2 : « les institutions sont l'enveloppe extérieure d'une âme intérieure. Ces dernières constituent une sorte de vêtement capable de s'adapter à une forme intérieure mais impuissant à la créer ». Dans le volume publié et imprimé par les Amis de Gustave Le Bon, qui est une réédition conforme à la première édition, on trouve une majuscule au terme « évolution » dans l'expression « l'Évolution économique du monde » (cf. *Psychologie politique, op. cit.*, Livre IV, chap. 1), ce qui fait évidemment songer à la notion bergsonienne d'« Évolution créatrice ».

<sup>95</sup> Sur la réception des idées de Bergson à cette époque, voir François Azouvi, *La gloire de Bergson*, Paris, Gallimard, NRF essais, 2007. Notons que dans son livre, F. Azouvi ne parle jamais de Le Bon.

« Le sabotage des usines ou la destruction des fils télégraphiques, constituant des opérations qu'on évite de recommander trop ouvertement, par crainte des lois, les professeurs d'anarchie finirent par essayer de découvrir une philosophie, d'où pourraient se déduire, grâce à d'habiles subterfuges de langage, les pratiques du syndicalisme anarchiste. La tentative étant malaisée réussit médiocrement. On vit avec étonnement les doctrines enseignées au Collège de France par le plus doux et le plus sagace des philosophes, monsieur Bergson, devenir l'Évangile du syndicalisme révolutionnaire. "C'est de monsieur Bergson que se réclame l'école nouvelle", nous dit monsieur le professeur Bouglé. Il est vrai que les modernistes, les néo-catholiques et d'autres sectes s'en prévalent également. "Ce que demandent les uns et les autres à leur maître involontaire, ce sont des leçons d'anti-intellectualisme." On doit remplacer le raisonnement "par des intuitions illuminantes, qui seules nous permettent de comprendre la vie par une sorte de sympathie inexprimable. Il faut s'en fier en tout et pour tout, aux inspirations de l'élan ouvrier, frère de l'élan vital." Vous ne comprenez peut-être pas très bien ? Moi non plus, et les syndicalistes encore moins. Cela n'a du reste aucune importance. La grande force d'une doctrine est souvent d'être incompréhensible. Les foules ne se passionnent guère que pour ce qu'elles ne comprennent pas (...) En fait les théoriciens du syndicalisme ont simplement pressenti l'utilité pour une doctrine politique de posséder une philosophie. Celles d'Hegel, Comte et quelques autres avaient déjà servi à des partis très divers et d'ailleurs étaient bien vieilles. Il fallait donc en choisir une autre et naturellement on prit la plus neuve. Lorsque les anarchistes incendieront une usine, ils pourront assurer désormais le faire au nom d'une philosophie et avoir pour guides "les intuitions illuminantes de l'instinct." Et ceci nous montre en passant combien est dangereuse la tendance de la philosophie pragmatiste à dédaigner la raison pour lui substituer l'instinct ».<sup>96</sup>

Le Bon qui emploie ici, notons-le, les termes de « philosophie pragmatiste », semble reprocher à l'auteur de *L'Évolution créatrice* de n'avoir pas pris toutes les précautions requises pour prévenir certains contresens. Le Bon, qui apprécie Bergson, sait bien que le bergsonisme est profondément

---

<sup>96</sup> *Psychologie politique, op. cit.*, Livre IV, chap. 1.

rationaliste et que la critique bergsonienne de l'intelligence n'est jamais anti-intellectualiste. Mais tout se passe comme si Bergson, insuffisamment lebonien en cela, n'avait pas assez tenu compte de l'impact de ses images ou métaphores sur son public, lequel n'est après tout qu'une « foule psychologique » comme les autres. Autrement dit, si Bergson avait vraiment lu la *Psychologie des foules*, il aurait pu anticiper une réception plus juste de ses thèses.

Quoi qu'il en soit, gageons que le lecteur, rendu plus sensible aux enjeux philosophiques de ce « moment 1900 » saura donner à la critique lebonienne du socialisme tout son sens. Ce qui pour Le Bon est absolument intenable dans la doctrine socialiste, c'est sa *rigidité* ou sa *raideur*. Dans sa volonté folle de vouloir plier le donné aux principes immuables et aux cadres préétablis d'un système plus inflexible que toute religion, la doctrine socialiste, telle que la présente Le Bon, déforme nécessairement, à l'instar du kantisme et plus généralement des idéalismes allemands hégélien et post hégélien (dont le marxisme serait au fond une version), le donné qu'il informe. On pourrait dire, en termes bergsoniens, qu'elle plaque du mécanique sur du vivant mais que cela n'a pour le coup rien de risible, au contraire. Anti-constructiviste s'il en est, très attentif aux sinuosités du réel en général, de par son travail de savant, et de la réalité socio-politique en particulier de par son travail de psychologue, Le Bon dénonce aussi le schématisme qui traverse ou détermine les pratiques syndicales - mais aussi patronales<sup>97</sup> - et qui imposent, de haut et de loin, des stratégies inadéquates, là où il aurait plutôt fallu faire preuve de tactique. Et à tous les niveaux, du gouvernement jusqu'aux gouvernés et des électeurs jusqu'aux élus, le Bon dénonce inlassablement, tant sur le plan législatif que sur le plan réglementaire, une même illusion, celle qui consiste à s'imaginer qu'il suffit de multiplier les lois et les décrets ou d'en appeler à l'État-providence pour instaurer la liberté et l'égalité, voire la fraternité<sup>98</sup>. Cette illusion, indéracinable, n'est pas typiquement socialiste mais s'apparente à une sorte d'illusion d'optique ou d'illusion métaphysique de notre raison elle-même. Montesquieu, pour qui les mœurs primaient sur les lois, la dénonçait

---

<sup>97</sup> « Une élémentaire sagesse conseille de s'adapter à ce qu'on ne peut empêcher. C'est donc aux élites à s'adapter au gouvernement populaire et à endiguer et canaliser les fantaisies du nombre, comme l'ingénieur endigue et canalise la force d'un torrent » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre III, chap.1).

<sup>98</sup> C'est encore de ce point de vue que Le Bon pointe, en matière de colonisation, « notre incurable manie de vouloir imposer à tous les peuples nos institutions » (*cf. Psychologie politique, op. cit.*, Livre V, chap. 1).

déjà<sup>99</sup>. Sans doute des lois bonnes et justes ont-elles le pouvoir de modifier les mentalités et les mœurs. Mais toute transformation implique une maturation. Il y a des durées incompressibles, incommensurables avec celles des décrets politico-juridiques, dont le législateur doit tenir compte sous peine d'inconséquence dangereuse. Aucune institution ou doctrine, fût-elle instituée par la force, la ruse ou la propagande, ne peut fonder durablement des partages contre nature<sup>100</sup>.

« On ne fait pas le droit, il se fait. Cette brève formule contient toute son histoire »<sup>101</sup>.

À l'opposé de ces représentations mécaniques ou géométriques qui dénaturent l'essence du politique<sup>102</sup>, les descriptions et les idéaltypes psychologiques de Le Bon exhibent, et c'est en ce point qu'intervient sa précieuse et subtile connaissance des foules, une complexité de la notion de « multitude »<sup>103</sup>, de celle de « peuple » ou encore de celle d'« assemblée parlementaire » qu'aucun philosophe politique, pas même un Hobbes, un Rousseau ou un Montesquieu, n'avait osé penser jusqu'au bout. Prendre acte, dans le champ politique, du phénomène des « foules psychologiques », c'est renoncer à faire de l'investigation politique une simple anthropologie des passions. La question n'est plus celle d'un combat indéfini entre l'intérêt personnel et l'intérêt collectif, ni celle du suffrage universel, ni même celle des paradoxes inhérents à toute procédure légitime de vote (par exemple, le

---

<sup>99</sup> « C'est ainsi, par exemple, qu'en France, sous des agitations politiques variées, nous retrouvons deux principes fixes, communs à tous les peuples latins et ayant invariablement dirigé leurs actes : 1) La croyance dans le pouvoir transformateur de l'État. 2) La confiance inébranlable dans la puissance absolue des lois » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 2).

<sup>100</sup> « Est-il croyable qu'on rencontre encore des hommes d'État convaincus de notre mission d'assurer, malgré eux, le bonheur des autres peuples ? » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre V, chap. 4).

<sup>101</sup> *Psychologie politique, op. cit.*, Livre II, chap. 1.

<sup>102</sup> « [L]a faiblesse des innombrables constitutions engendrées par nos révolutions, depuis un siècle, en France, est justement de n'être basées que sur la raison pure » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 2).

<sup>103</sup> Sur le passage de la multitude aux foules organisées, voir notamment *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre III, chap. 1. Dans la *Psychologie politique, op. cit.*, Livre VI, chap. 6, il devient tout à fait clair que les logiques du pacte social (chez Hobbes), du contrat social ou originaire (chez Rousseau ou Kant), mais aussi du « trust » (chez Locke), ou encore l'hypothèse d'un état de nature, sous quelque forme que ce soit, sont à réviser : « Jusqu'à sa formation, un peuple reste une poussière de barbares capable seulement de cohésion momentanée, et sans lien durable. Il retourne à la barbarie dès que l'âme nationale se désagrège ».

paradoxe d'un vote protestataire, non pour un candidat, mais contre un autre, ou celui de l'oppression des minorités par la majorité). Quels que soient les mobiles ou les motifs de l'action politique, que l'intérêt général soit ou non la somme des intérêts collectifs, que la notion rousseauiste de volonté générale soit ou non une fiction, qu'il y ait ou non une séparation des pouvoirs, qu'il ait toutes sortes de contradictions ou de failles en matière d'institution de la république ou de la démocratie, etc., tous ces points, qui constituent habituellement le cœur de la philosophie politique, passent au second plan. Le Bon, sorte d'empêcheur de penser en rond, renverse ici toutes nos perspectives. Il suffit de citer deux courts extraits :

« Remarquons tout d'abord que gouvernement populaire ne signifie nullement gouvernement par le peuple mais bien par ses meneurs »<sup>104</sup>

« Le régime parlementaire représente d'ailleurs l'idéal de tous les peuples civilisés modernes. Il traduit cette idée, psychologiquement erronée mais généralement admise, que beaucoup d'hommes réunis sont bien plus capables qu'un petit nombre de prendre une décision sage et indépendante sur un sujet donné »<sup>105</sup>.

Et ce qui vaut pour les représentants du supposé Peuple-souverain vaut également pour les notions d'État, de colonies, de syndicats ou encore de classes sociales. Ce sont toutes nos conceptions du savoir (notamment du savoir universitaire et de l'autorité), du pouvoir (de la domination, de l'assujettissement, de la tyrannie, des prisons, du fonctionariat et de la bureaucratie), de l'élitisme, du capital, de la propriété, de l'industrie et du machinisme, de l'agriculture, des impôts, de la division du travail, de l'égalité, du progrès, etc., qui sont à réexaminer. Déconstruisant les logiques de l'étatisme, du droit positif, de la colonisation, du socialisme communiste, de l'anarchisme et de l'antipatriotisme, du pacifisme et de l'antimilitarisme, du terrorisme, de l'éducation, des persécutions religieuses, de la criminalité, des interactions sociales (intérieures et/ou internationales) ou encore des guerres

---

<sup>104</sup> *Psychologie politique, op. cit.*, Livre III, chap. 1.

<sup>105</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre III, chap. 5.

européennes, Le Bon déjoue, à chaque fois, les classifications habituelles<sup>106</sup>. S'il convient notamment que la société se défende<sup>107</sup> contre un syndicalisme et des grèves délétères (grève des postiers, grève des électriciens, etc.), ce n'est pas parce qu'il s'oppose *a priori* à la représentation syndicale en général (il reconnaît explicitement les vertus du syndicalisme anglais<sup>108</sup>), à la protection sociale ou à l'assistance humanitaire<sup>109</sup>, mais parce qu'il se défie encore et toujours d'une multiplication incontrôlable des phénomènes de « foules psychologiques ». Tout se passe comme si la thèse de 1895 d'une gouvernabilité des foules par des meneurs devait paradoxalement produire des effets d'ingouvernabilité dont les grèves sauvages seraient le révélateur. Que les foules soient *suggestibles et néanmoins ingouvernables*, telle serait la leçon du livre de 1910, propre à dépiter ceux qui croient pouvoir gouverner en s'appuyant sur elles.

C'est encore dans cette perspective que Le Bon, en épistémologue implacable, destitue de leur prétendue évidence les modèles des théories économiques, pointant en quelque sorte par avance les limites des futures modélisations cybernétiques (théorie des jeux de von Neumann, etc.). Que de nouvelles forces économiques soient omniprésentes est un fait<sup>110</sup>. Reste à savoir comment les déchiffrer. Une fois perçue l'imprévisible

---

<sup>106</sup> Le Bon, préférant les paradoxes qui stimulent la réflexion aux préjugés qui l'enraient, souligne tout ce que le peuple doit à ses élites : « Si l'ouvrier gagne trois fois plus aujourd'hui qu'il y a un siècle et jouit de commodités que ne possédait pas un grand seigneur du temps de Louis XIV, il le doit uniquement à des élites travaillant pour lui, beaucoup plus qu'il ne travaille pour elles » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre III, chap. 1). Toujours par goût du paradoxe, il n'hésite pas à parler d'une « oligarchie des meneurs » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre III, chap. 1), à noter que « le véritable capital, c'est l'intelligence. De cette propriété on ne peut dépouiller personne » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre III, chap. 3) ou encore à faire remarquer que « la polygamie légale des Orientaux vaut bien la polygamie hypocrite des Européens » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre V, chap. 3).

<sup>107</sup> C'est cette idée d'une défense sociale qui est une défense intérieure de la société (contre des forces syndicales qui multiplient les risques de désagrégation sociale) qui explique le titre du livre de 1910 : *Psychologie politique et la défense sociale*. Voir sur ce point le récit pour le moins édifiant de la défense de la population de Stockholm contre ses grévistes (*cf. Psychologie politique, op. cit.*, Livre VI, chap. 5).

<sup>108</sup> Le syndicalisme français est qualifié de « révolutionnaire » tandis que le syndicalisme anglais, lui, est qualifié de « pacifique » (*cf. Psychologie politique, op. cit.*, Livre IV, chap. 2) ou, comme ceux d'Allemagne et d'Amérique, d'« intelligent » (*cf., op. cit.*, Livre IV, chap. 3).

<sup>109</sup> « Assurances contre les accidents, créations de maisons ouvrières, retraites, hygiène, éducation, crédit agricole, développement de la mutualité, organisation de la prévoyance, etc., etc., sont des preuves évidentes de la sollicitude générale. Ce n'est pas là du socialisme, mais du devoir social, chose bien différente » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre IV, chap. 1).

<sup>110</sup> « Les forces économiques sont les vrais maîtres et dictent les volontés populaires auxquelles on ne résiste guère (...) De nos jours aucun despote ne serait assez fort, je le répète, pour imposer le libre-échange ou la protection à un pays qui n'en voudrait pas » (*Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 2).

mobilité/réversibilité des opinions de foules réelles/virtuelles, qui pourrait prédire le degré d'attention ou d'intérêt de tel ou tel acteur économique, individu, groupe ou foule ? Le calcul des probabilités et l'analyse statistique n'y suffisent pas. Aucune mathématique ou même grammaire ne peut anticiper les effets de foule. Est-il si sûr que l'acteur, par définition rationnel, cherche toujours à maximiser ses gains et à minimiser ses pertes ? L'étude des foules, ne nous suggère-t-elle pas qu'une perte pure (sans aucune compensation possible) peut valoir, au moins au niveau des processus inconscients, comme une option dont nous devons, que cela nous plaise ou non, tenir compte ? Mieux : à ce niveau de radicalité, on pourrait dire qu'aux yeux des présumés acteurs économiques, le « marché » ou la « crise financière » manquent terriblement de phénoménalité, que de tels phénomènes n'entrent même pas dans leur champ de vision.

En ce point qui est celui d'un déchiffrement quasi herméneutique d'une histoire et d'une civilisation en mouvement, l'inspiration et l'audace de tous, dans la continuité de celles de Le Bon, restent ce qu'il y a de plus précieux. La pluralité des approches requises, de la paléontologie à la sociologie en passant par le droit ou la psychologie, etc., ce pluralisme méthodologique ou cette transversalité des savoirs et des pratiques qu'esquisse plus ou moins adroitement la *Psychologie politique*, n'est pas alors le signe d'une dispersion ou d'une impuissance de l'observateur mais plutôt la reconnaissance de la vivante complexité de son objet.

### **Temps et politique**

L'étude des foules n'est pas l'apanage des théoriciens de la communication. Elle enveloppe des enjeux ontologiques qui ne sont pas seulement ceux de la manipulation politicienne des masses. Car la « foule psychologique » vaut comme le sol ou la matrice des sujets, d'où toute forme provisoire du Moi (sujets raisonnables et/ou meneurs) ou du Nous (groupes et sous-groupes, corporations, syndicats) émerge et menace de retourner. L'individuation est foncièrement réversible, et la vocation de toute écume

singulière est de faire retour à l'indistinction océanique de la foule<sup>111</sup>. Dans ces conditions, un tel soubassement sape, qu'on le veuille ou non, la notion même de démocratie ou de république puisque l'égalité présumée des citoyens ainsi que les procédures de leur représentation parlementaire apparaissent toujours est déjà minées. C'est en ce sens que Le Bon forge la notion de « foules électorales »<sup>112</sup> qui n'est qu'une espèce dont le genre est la « foule psychologique ». Les « foules électorales » sont d'abord des foules et constituent éventuellement, par surcroît, un électorat. En ce point d'ailleurs, nul « débat participatif » ou « éthique de la discussion » ne semble pouvoir, bien au contraire, remédier à une telle situation.

« Les décisions d'intérêt général prises par une assemblée d'hommes distingués, mais de spécialités différentes, ne sont pas sensiblement supérieures aux décisions que prendrait une réunion d'imbéciles. Ils ne peuvent mettre en commun en effet que ces qualités médiocres que tout le monde possède. Dans les foules, c'est la bêtise et non l'esprit, qui s'accumule (...) l'individu en foule (...) n'est plus lui-même, il est devenu un automate que sa volonté ne guide plus (...) L'individu en foule est un grain de sable au milieu d'autres grains de sable que le vent soulève à son gré. Et c'est ainsi qu'on voit des jurys rendre des verdicts que désapprouverait chaque juré individuellement, des assemblées parlementaires adopter des lois et des mesures que réprouverait en particulier chacun des membres qui les composent »<sup>113</sup>.

« Faut-il supposer maintenant qu'avec un suffrage restreint - restreint aux capacités, si l'on veut - on améliorerait les votes des foules ? Je ne puis l'admettre un seul instant, et cela pour les raisons que j'ai déjà dites de l'infériorité mentale de toutes les collectivités, quelle que puisse être leur composition. En foule les hommes s'égalisent toujours, et, sur des questions

---

<sup>111</sup> Seul un hypothétique « surhomme » nietzschéen, comme nous l'avons déjà indiqué, pourrait en droit échapper à cette grégarité fondatrice de toute individualité. En ce point, la prise en compte de l'ontologie lebonienne des multitudes nous permet de mieux comprendre, et en tout cas de réinterpréter, la conception nietzschéenne de l'individuation.

<sup>112</sup> Cf. *Psychologie des foules*, op. cit., Livre III, chap. 4.

<sup>113</sup> *Psychologie des foules*, op. cit., Livre premier, chap. 1.



générales, le suffrage de quarante académiciens n'est pas meilleur que celui de quarante porteurs d'eau »<sup>114</sup>.

À tel point que même le diagnostic de Le Bon pose problème. Car la question reste entière de savoir *qui* parle lorsque Le Bon parle de ce que l'on peut appeler l'Inconscient-Sujet-Foule. Est-ce encore et toujours la foule qui, quoi qu'on fasse, parle en nous ? Certes, on peut toujours dire, en parodiant une formule de Freud que « là où la foule était, la démocratie doit advenir »... Ce qui serait effectivement l'équation, le défi ou le pari de la politique. Défi justifié car après tout, c'est toujours une subjectivité parlante qui fait le récit de la destruction de la subjectivité. Notre passivité, réelle ou illusoire, ne nous empêche pas de parler et de croire que nos mots, qui sont aussi ceux des autres, veulent dire quelque chose. Même en supposant que « ça », en l'occurrence une « foulditude transcendante »<sup>115</sup>, parle depuis toujours en nous et que nous ne sommes jamais là où nous sommes, une telle supposition, objectivement fondée ou non, reste dans tous les cas, *notre* représentation, fût-elle précaire, éphémère ou irrémédiablement contingente. Nous n'avons donc pas à avoir peur de nos propres représentations et pouvons toujours les dissoudre si elles ne se révèlent être que de simples convictions subjectives (ce que Le Bon nomme des « fantômes »). Si, au contraire, elles traduisent quelque chose de la réalité même, et d'une réalité à contre-courant non seulement de la démocratie mais de tout régime politique raisonnable, alors nous pourrions tout de même, grâce au pouvoir des mots, essayer d'éviter le pire, en l'occurrence la dictature kafkaïenne d'une opinion anonyme catalysée à l'avenir par les nouvelles technologies de l'information.

« L'homme ressemble souvent au pantin ignorant les fils qui le font mouvoir. Si puissantes cependant que soient ces forces, nous ne devons pas les subir avec une résignation morne »<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> Cf. *Psychologie des foules*, op. cit., Livre III, chap. 4.

<sup>115</sup> On nous permettra de forger cette expression qui pointe le cas limite d'une « foule psychologique » faite de part en part « champ transcendantal ». En ce point extrême, aucune subjectivité individuelle ne peut émerger. Voir nos remarques au début de cette présentation sur la notion de « champ transcendantal ».

<sup>116</sup> *Psychologie politique*, op. cit., Livre I, chap. 3.

Une chose est sûre : quels que soient les contextes, les explications ou les interprétations, nous avons toujours le choix parce que nous conservons un certain pouvoir d'« échappement » par rapport au déterminisme naturel ; ce que les philosophes appellent liberté ou libre-arbitre et que Le Bon nomme volonté. Ce thème déjà présent dans *La psychologie des foules* revient au premier plan au moment où Le Bon, dans la *Psychologie politique*, analyse précisément la situation politique de son temps. Citons deux extraits, l'un de 1895, l'autre de 1910.

« On ne se rend pas toujours suffisamment compte de ce que peut une volonté forte et continue : rien ne lui résiste, ni la nature, ni les dieux, ni les hommes »<sup>117</sup>.

« Laissons aux métaphysiciens les discussions subtiles sur le libre arbitre, puisque le problème est philosophiquement insoluble. En se plaçant à un point de vue exclusivement pratique, il devient facile de prouver que la fatalité n'est le plus souvent que la synthèse de nos ignorances et s'évanouit dès qu'on sait désagréger les éléments qui la composent. Trois classes distinctes peuvent être établies dans la grande famille des fatalités 1) Les fatalités naturelles, irréductibles. Telles sont la vieillesse, les phénomènes météorologiques, le cours des astres. Tout au plus pouvons-nous en déterminer les lois, les prévoir et quelquefois nous protéger un peu contre elles. 2) Les fatalités réductibles. Dès que les progrès de la science permettent de dissocier leurs éléments et de les attaquer séparément, elles s'évanouissent. Les grandes épidémies, les famines, qui faisaient autrefois périr des millions d'hommes, en sont des exemples. 3) Les fatalités artificielles. Créées par nous, ces dernières remplissent l'histoire. Lutter contre elles est difficile, parce qu'une cause étant constituée, ses effets ont un déroulement nécessaire. Pour les dominer, il faut savoir opposer, à la cause possédant un certain poids, une autre cause d'un poids plus lourd. C'est ainsi généralement que les grands hommes surent briser les fatalités. L'examen sommaire du rôle de la science sur des phénomènes, considérés jadis comme d'inexorables destins, enseigne clairement de quelle façon peuvent être désagrégées et anéanties certaines fatalités. En 1870, c'était une inéluctable fatalité, que tout sujet amputé dans un hôpital parisien succombât en quelques

---

<sup>117</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. 3, § 1.

jours. C'était également une fatalité que les habitants de diverses contrées fussent victimes de fléaux comme le paludisme et la fièvre jaune. Aujourd'hui, les éléments de ces fatalités étant dissociés, on a pu les anéantir. Les amputés périssaient par l'action de certains microbes. Dès que les méthodes d'asepsie permirent de supprimer cette action, les opérations jadis mortelles devinrent inoffensives. De même pour le paludisme et la fièvre jaune. Aussitôt qu'on les sut produits par des parasites, qu'introduisaient dans les globules du sang les piqûres de certains moustiques, on entrevit le moyen de faire disparaître ces épidémies et la fatalité commença à se dissocier (...). Ce que nous venons de dire de la désagrégation de certaines fatalités naturelles peut s'appliquer également aux fatalités historiques »<sup>118</sup>.

L'expérience d'un *cogito* indestructible, d'une rencontre toujours possible avec nous-mêmes ou Autrui (et ce malgré les forces grégaires ou instinctives qui nous traversent et nous emportent) est présentée ici comme celle de l'effort intellectuel. Contrairement aux foules, incapables de toute concentration, l'individu s'individualise, et même se singularise, par un effort d'attention<sup>119</sup>. Notons toutefois que l'inventivité de l'esprit humain pointée ici est surtout celle d'un esprit scientifique non pas tant tourné vers la contemplation de sa vie intérieure que vers la Nature. En ce point, la liberté se prouve plus qu'elle ne s'éprouve. La fécondité de l'expérience spirituelle doit en quelque sorte être vérifiée chez Le Bon par l'efficacité visible des techniques. Si l'on peut donc parler d'un certain spiritualisme lebonien, c'est en un sens tout à fait précis, celui d'une croyance dans la science et dans l'esprit mathématico-expérimental plutôt que dans l'Esprit. Il s'agit donc ici, si l'on ose dire, d'un spiritualisme positiviste<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> *Psychologie politique, op. cit.*, Livre VI, chap. 6.

<sup>119</sup> À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les travaux psychologiques sur le phénomène de l'attention sont très nombreux. L'attention n'est plus perçue comme un phénomène spirituel, comme celui, par exemple, de la réminiscence platonicienne ou hégélienne. L'attention, devenue un objet d'étude quasi physiologique, est dite soit « spontanée » ou « automatique », soit « volontaire » ou « réfléchi ». Voir, par exemple, les premières lignes de la *Psychologie de l'attention* de Th. Ribot, où il est question du « mécanisme » de l'attention : « On s'est beaucoup occupé des effets de l'attention, très peu de son mécanisme. Ce dernier point est le seul que je me propose d'étudier dans ce travail » (*Psychologie de l'attention*, Paris, Félix Alcan, 3<sup>e</sup> éd., « Introduction », p. 1).

<sup>120</sup> C'est une conception qui est dans l'air du temps et qui doit plus à Ravaisson qu'à Auguste Comte. On la trouve notamment dans certains manuels de philosophie de l'époque ; *cf.*, par exemple, René Worms, *Précis de philosophie rédigé conformément aux programmes officiels pour la classe de philosophie, d'après les leçons de philosophie de M. E. Rabier*, Paris, Hachette, 1891, p. 345-348.

En fait, si le progrès n'est pas une pure illusion et si la subjectivité n'est jamais irrémédiablement détruite ou dissoute, c'est parce que le temps détruit tout, y compris ses propres destructions. Il n'y a d'ailleurs pas là de paradoxe. Le Bon rappelle très clairement et avec une grande simplicité (hors de tout recours à quelque dialectique hégélienne de la double négation) la force du temps qui est à la fois, sur le plan individuel, le soutien et l'obstacle de toute volonté durable, et sur le plan historique des civilisations, le moteur et le frein de tout progrès :

« Dans les problèmes sociaux, comme dans les problèmes biologiques, un des plus énergiques facteurs est le temps. Il est le seul vrai créateur et le seul grand destructeur (..) Le temps est donc notre véritable maître, et il suffit de le laisser agir pour voir toutes choses se transformer. Aujourd'hui, nous nous inquiétons fort des aspirations menaçantes des foules, des destructions et des bouleversements qu'elles présagent. Le temps se chargera à lui seul de rétablir l'équilibre »<sup>121</sup>.

D'où ce curieux mixte de lucidité et d'espérance que l'on trouve chez Le Bon et qui peut, aujourd'hui encore, instruire ceux qui tentent de penser l'étrange substantialité du temps. Aux yeux de Le Bon, la frontière ne peut plus passer, après les travaux de Darwin, entre le Temps et l'Éternité, mais, à l'intérieur du temps, entre des durées infiniment longues et des instants infiniment brefs, comme si le temps tenait sa consistance d'une sorte de mystérieux processus quantique, processus ultime et fondateur à la fois de l'atavisme millénaire qui pèse sur les foules et des frissons éphémères qui les secouent.

« La science moderne renonce à découvrir un élément fixe dans l'univers, un repère invariable dans l'écoulement des phénomènes. Tous se sont évanouis tour à tour, et la matière elle-même, le dernier sur lequel on croyait pouvoir compter,

---

Notons que Bergson lui-même, en 1934, dans le dernier chapitre de son ouvrage intitulé *Les deux sources de la morale et de la religion*, fera du « mystique » et du « mécanique » l'envers et l'endroit d'un même élan spirituel, ce qui est une façon de prendre acte de notre maîtrise proprement démiurgique de l'atome.

<sup>121</sup> *Psychologie des foules, op. cit.*, Livre II, chap. I, § 3.

a perdu son éternité. L'instabilité succède ainsi à la fixité. Des fluctuations perpétuelles d'équilibre ont remplacé le repos. La raison première des choses recule dans un infini inaccessible. Seuls sont connaissables les rapports des phénomènes »<sup>122</sup>.

Que les commentateurs de *Le Bon*, peu sensibles à l'ambiance évolutionniste ou scientifique de l'époque<sup>123</sup>, en soient surtout restés aux données de l'observation des foules, au risque de prendre les mots pour les choses, et de substantifier une réalité mobile dont une exploration suivie aurait pourtant produit des résultats *dans une sphère proprement ontologique*, n'appelle aucune critique. On ne saurait leur reprocher d'opter, non par autocensure mais par choix assumé, et à l'instar de *Le Bon* lui-même<sup>124</sup>, pour une connaissance positive au détriment d'une pensée dite « métaphysique ». Mais il convient toutefois de souligner que la conceptualité fluide de *Le Bon* évoque inmanquablement celle du bergsonisme. Préoccupé comme Bergson de ne jamais reconstruire la mobilité du donné avec des immobilités, l'effort de *Le Bon* vise à retranscrire l'intégralité de notre expérience. Et c'est bien un tel programme de recherches que nous propose d'emblée la *Psychologie politique* :

« La première manifestation des progrès d'une science est de renoncer aux explications simples dont se contentent ses débuts. Ce qui paraissait d'abord facile à comprendre devient plus tard très difficile à expliquer. Les études relatives à l'Évolution de la vie des nations ont subi la même loi. Après avoir essayé de tout interpréter, les historiens entrevoient maintenant qu'ils dissertaient souvent sur des illusions nées dans leur esprit. Les phénomènes sociaux apparaissent aujourd'hui comme des mécanismes extrêmement compliqués, étroitement hiérarchisés et où la simplicité ne s'observe guère. L'évolution des peuples est aussi complexe que celle des êtres vivants. La science cherche encore

---

<sup>122</sup> *Psychologie politique, op. cit.*, Livre VI, chap. 6.

<sup>123</sup> Ajoutons que la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est aussi l'époque des impressionnistes. Philosophie, art et science semblent alors être influencés l'un par l'autre. L'impressionnisme, par exemple, qui se fait sans doute l'écho de la découverte des mouvements browniens, a pu catalyser, en retour, les recherches de la microphysique. Voir sur ce thème, René Huyghe, *La Relève du Réel, la peinture française au XIX<sup>e</sup> siècle, impressionnisme, symbolisme*, Paris, Flammarion, 1974.

<sup>124</sup> Voir plus haut nos remarques sur ce point.

les lois qui déterminent les transformations des espèces et conditionnent leurs formes successives. Les lois de l'évolution sociale restent aussi peu connues. Quelques-unes seulement sont entrevues. L'analyse des divers éléments dont l'agrégat constitue une société n'étant pas sortie de la phase des généralisations vagues et des assertions conjecturales, la vision des choses dont se contentent les théoriciens de l'inconnu demeurent très fragmentaires encore. Dans l'enchevêtrement des nécessités dirigeant la trajectoire de la vie d'un peuple, ils choisissent celles qui frappent leur esprit et négligent les autres. C'est pourquoi le récit des actes des souverains et surtout de leurs batailles semblait devoir constituer l'unique intérêt de l'Histoire. Tout ce qui concernait l'existence des peuples était, il y a peu de temps encore, dédaigné ou ignoré »<sup>125</sup>.

Dès lors, lire *Le Bon* pour lui-même, et en l'occurrence sa *Psychologie politique*, n'est-ce pas, plutôt que de gommer les soubassements ontologiques et les enjeux métaphysiques de sa vision politique, restituer, dans un même élan, sans tri préalable, l'ensemble de sa pensée, *dût-elle déborder de toutes parts les modèles d'objectivité des sciences politiques ou des sciences sociales contemporaines* ? Que les textes de *Le Bon* suscitent encore et toujours chez tout lecteur l'impression d'un « excès » ou d'une « disconvenance », bref le sentiment que quelque chose d'« irréductible » résiste à toute élucidation en règle, cela ne tient-il pas, plutôt qu'à un style sulfureux, à une ontologie qui, coextensive et constitutive de sa pensée politique elle-même, emporte tout sur son passage, y compris nos garde-fous méthodologiques et nos interprétations rassurantes ? Forger des idées politiques nauséabondes ou dangereuses est à la portée de n'importe quel citoyen, journaliste ou homme politique. Mais forger patiemment, à l'instar du Platon de la *République*, au nom d'une onto-cosmologie, des considérations politiques apparemment intempestives, est une tout autre affaire. En ce point, l'errance de Platon<sup>126</sup>, à supposer qu'il y ait errance, dit une inquiétante étrangeté qui est davantage qu'une simple erreur de jugement politique. De quelle catégorie de penseurs de la chose politique *Gustave Le Bon* relève-t-il ? Gageons que le

---

<sup>125</sup> *Psychologie politique, op. cit.*, Livre I, chap. 1.

<sup>126</sup> Voir Karl Popper qui, dans *La Société ouverte et ses ennemis*, Londres, Routledge, 1945, repère chez Platon des modes de pensée totalitaristes.

lecteur, prévenu de la dimensionnalité inimitable de l'argumentation lebonienne, jugera par lui-même.

Mais ce que nous pouvons déjà noter, sans risque de nous tromper, c'est que depuis Platon aucun penseur n'avait relié aussi fortement l'ontologique et le politique. Ce n'est donc pas tant l'intuition d'une dissolution de la subjectivité en tant que telle qui serait marquante chez Le Bon (car après tout, Schopenhauer et Nietzsche avaient déjà ouvert de telles perspectives) que l'idée qu'elle s'accompagne *ipso facto*, dans l'ordre de la réalité tangible, de l'impossibilité de toute sujéité politique. Que l'on ne puisse plus jamais, après la *Psychologie politique*, construire ni même imaginer un sujet politique comme avant, telle serait la leçon philosophique, déjà difficile à entendre en 1910 et peut-être encore plus difficile à entendre de nos jours. « Quel sujet désormais, et pour quelle politique si aucune construction politique ne peut pallier la dissolution des subjectivités ? », telle serait la question que Le Bon nous aurait laissé en guise de legs empoisonné. Comblé imaginairement une béance toujours ouverte, celle de l'absence absolue des sujets de la communauté politique, serait alors la mission « lebonienne », sinon « lebonique », de l'homme politique contemporain.