

**dominique reynié**  
**THÉORIES DU NOMBRE**

L'étude de la question du nombre présente au moins une difficulté préliminaire : celle de savoir à partir de quel moment le problème des masses s'est posé sous une forme politique. Ainsi, la société médiévale n'a sans doute pas exactement rencontré cette interrogation. Si l'on veut considérer le traitement de la pauvreté au Moyen Âge, qui correspond en partie à une problématique des masses, on peut faire apparaître quelques éléments éclairants, avec l'aide de Bronislaw Geremek<sup>1</sup>. La pauvreté au Moyen Âge, le sort des nécessiteux, est une question *religieuse*. C'est l'Église comme institution ou le discours chrétien comme référent idéologique, dans les cas de charité laïque<sup>2</sup>, qui prennent en charge la condition des hommes : « C'est seulement au cours des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, à la suite des messages des Pères de l'Église grecs et de l'activité monastique orientale, que la pauvreté commence à apparaître comme une valeur spirituelle. En même temps, les transformations au niveau des structures sociales font que la pauvreté, dans sa croissance permanente, oblige les groupes nantis à affronter ce phénomène en tant que fait social et à chercher à se justifier des richesses qu'ils possèdent. C'est dans ce contexte que se développe l'activité des institutions de bienfaisance et des ordres mendiants<sup>3</sup>. » L'aide aux pauvres est donc principalement organisée par l'Église. Si les institutions hospitalières sont créées grâce aux dons civils, elles restent gérées par l'institution religieuse. Enfin, en faisant apparaître la correspondance entre le réseau des hôpitaux et les itinéraires des grands pèlerinages médiévaux<sup>4</sup>, Bronislaw Geremek met une fois de plus en lumière l'imbrication étroite de la pauvreté avec la religion. L'absence, du côté des autorités civiles, d'un discours non religieux sur la pauvreté, de type économique-politique, et d'institutions proprement

civiles, indique la faiblesse de la structure étatique existante. Au Moyen Âge, il ne peut pas y avoir, à proprement parler, de masses considérées comme un problème politique parce qu'il n'y a pas une vision étatique du nombre. Il faudra attendre que la perception du nombre se détache du cadre religieux. Cela se produit progressivement aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles: « La charité individuelle, écrit Geremek, connaît un épanouissement dont la conséquence est l'accroissement du nombre de donateurs grâce à l'adhésion des élites bourgeoises à ce mouvement. A cette époque aussi, le modèle de la charité fondé sur le rôle médiateur de l'Église accuse un léger recul, tandis que la charité individuelle tend à s'émanciper: souvent, les donateurs réalisent directement leurs projets d'aide<sup>5</sup>. » L'Église n'a plus le contrôle exclusif de l'aide aux pauvres. Elle doit désormais partager cette préoccupation et cette activité avec un pouvoir de plus en plus indépendant du religieux. On peut considérer que la prise en charge de la pauvreté par des institutions non exclusivement religieuses participe du mouvement général d'émergence de l'État. Il y a là un point fondamental. C'est en se constituant que l'État constitue en même temps le nombre, c'est-à-dire son vis-à-vis. La gestion du nombre représente pour l'État l'une des fonctions essentielles à sa formation et à la définition de son identité. De la même façon, le nombre se constitue dans la vision étatique et dans ses rapports avec l'interlocuteur public. La relation entre le nombre et l'État est de nature dialectique. La formation d'un problème du nombre va nécessairement de pair avec l'apparition de l'État. C'est ainsi que se met peu à peu en place le grand face à face de la politique moderne.

Cependant, avant la Révolution de 1789, le nombre n'est pas un problème directement politique parce que le peuple n'est pas encore un sujet politique. Le problème qui se pose à l'État dans son rapport au nombre est en quelque sorte un problème de simple administration: répartition des masses de population, équilibre urbain, hygiène, évaluation statistique... Il est comparable en cela à la gestion du commerce ou de la fiscalité. On peut voir dans la formation de la médecine moderne, et notamment dans le programme médical des Allemands Frank et Daniel dont parle Michel Foucault<sup>6</sup>, la mise en place d'une pratique administrative du nombre en ce sens qu'elle reposait sur une intégration de la totalité de la population dans des systèmes d'enquête et de surveillance. C'est ce qui en fait à la fois des modèles scientifiques et administratifs. Disons à ce propos que certains aspects de la médecine de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIX<sup>e</sup> siècle en font un modèle d'administration de masse. Les plans d'urgence et l'organisation de « quarantaines » au moment des épidémies peuvent représenter une sorte de schéma idéal et parfait d'une gestion du nombre par l'État<sup>7</sup>. On pourrait faire les mêmes remarques à propos de la statistique sociale, de la fabrique et de la rationalisation des techniques de production qui font une large part à la compartimentation, à la surveillance et à la discipline collective.

Il ne s'agit pas de dire que ces modèles sont exempts d'une dimension politique, qu'ils sont purement administratifs. Au moins par le fait qu'ils concernent l'activité de l'État, ils ne peuvent échapper à cette logique. Il s'agit de dire que le nombre n'est pas davantage un problème politique que l'unification des taxes intérieures, la mise en place de réseaux de

transport ou l'organisation d'un corps de fonctionnaires. La rationalisation de la gestion du nombre participe de cet effort déployé par l'État moderne naissant pour solidifier son assise. En contrepartie, l'État moderne, en lui donnant une identité, préparait la transformation du nombre en un sujet de la politique. Il en faisait ainsi peu à peu un sujet politique.

La pensée des Lumières contribuera d'une manière capitale à cette intégration du nombre dans la culture et dans la pratique politiques. On trouve là naturellement l'un des fondements de la pensée de 1789. Il n'est peut-être pas nécessaire de revenir sur le discours révolutionnaire pour l'admettre. Mais il faut constater aussi que ce discours est pris dans une contradiction délicate : assurer la cohésion entre une rhétorique et un projet politiques où le Peuple occupe le centre, avec une crainte de la multitude tout à fait manifeste. Ainsi, à titre d'exemple, au cours du mois de mai 1791, un débat a lieu sur le droit de pétition. Le Chapelier intervient : « C'est à chaque individu qu'appartient le droit de pétition et il ne peut être exercé collectivement. Jamais les individus ne doivent se coaliser pour faire des pétitions. Tout citoyen qui veut former une pétition cesse de faire partie de tout corps particulier pour rentrer dans le corps social<sup>8</sup>. » Et Buzot, qui semble craindre plus encore la multitude ajoute : « Mais pour que ce droit de pétition soit utilement exercé, ne faut-il pas que les citoyens puissent s'éclairer mutuellement, se communiquer mutuellement leurs pensées ? N'est-il pas infiniment plus convenable qu'ils s'assemblent dans les salles de la commune, ou dans leurs sections, sous l'inspection de la police, et même de la force publique si cela est nécessaire, que s'ils s'assemblaient au hasard dans des lieux particuliers<sup>9</sup> ? » Buzot est acclamé par toute l'Assemblée, s'il faut en croire *Le Moniteur*. Au cours de ce débat, il s'agit de déterminer le statut juridique de la manifestation. Une restriction introduite par Le Chapelier<sup>10</sup> provoque l'opposition de Robespierre qui prévoit le désordre et l'anarchie. Buzot le soutient : « Je dis que dans les circonstances où nous nous trouvons, et particulièrement à Paris, il est du plus grand danger de restreindre le rassemblement de communes aux seuls cas où il s'agit d'objets d'intérêt municipal. Par exemple, le 18 avril, lors de la fermentation qu'occasionnait le départ du roi, si le peuple de Paris n'eût pu se rassembler, d'après les ordres mêmes du directoire de département, dans les sections, quel désordre n'eût pas produit cette fermentation ? Au contraire, le peuple, en se divisant dans les quarante-huit sections, s'est livré à une discussion raisonnée, s'est éclairé. Le temps a calmé son effervescence ; il a trouvé dans des rassemblements légaux des motifs pour se calmer, et le directoire, en les provoquant a évité une explosion dangereuse. Si pour s'éclairer sur les intérêts généraux, les citoyens ne peuvent se rassembler en sections, où voulez-vous donc qu'ils se rassemblent ? Sur les places publiques ? Mais ce sont précisément ces rassemblements trop nombreux, ces délibérations tumultueuses qui produisent l'effervescence...<sup>11</sup> » Là encore, il gagne une ovation. Desmeuniers, à la séance du 5 juillet, propose « qu'il soit fait dans chaque ville un recensement des habitants et que chaque homme soit tenu de déclarer ses noms, âge, lieu de naissance, dernier domicile, profession, métier, etc. Cette disposition utile aux mœurs et au bon ordre général du royaume, et qui tendra à détruire le vagabondage et la mendicité, pourra même, si l'Assemblée le désire, s'appliquer aux campagnes<sup>12</sup>. »

L'histoire du droit d'association fournit également des indications très utiles pour l'évolution post-révolutionnaire de cette perception du nombre. *Le Code Pénal* napoléonien est élaboré. L'article 291 indique que « nulle association de plus de vingt personnes dont le but sera de se réunir tous les jours ou à certains jours marqués, pour s'occuper d'objets religieux, littéraires ou politiques, ou autres ne pourra se former qu'avec l'agrément du Gouvernement et sous les conditions qu'il plaira à l'autorité d'imposer à la société ». On trouve la même inspiration dans le texte de Le Chapelier. L'objet de la réunion importe peu. L'État ne craint pas plus une réunion politique qu'une réunion littéraire ; il redoute la réunion elle-même, le rassemblement d'un grand nombre d'individus en un même lieu, il craint la constitution d'une force physique.

La Restauration reprend l'article 291. Elle le rend plus sévère encore pour les groupements d'étudiants interdits purement et simplement, certainement pour avoir pris une large part aux agitations de 1820. La monarchie de juillet est confrontée au problème des Clubs, en particulier « Les Amis du peuple » puis « l'Association nationale » après la dissolution du premier. Les procès des clubistes déclenchent l'invasion de salles d'audience par la foule des membres ; les juges sont impressionnés, menacés ; les accusés, encouragés par une salle remplie de supporters, se lancent dans des critiques radicales de la société, des jurys d'assise, intimidés par le désordre provoqué, acquittent tous les accusés<sup>13</sup>. Les rapports qui parviennent à Paris sont alarmants ; tout l'édifice politique et social semble vaciller de nouveau sous l'effet de cette agitation populaire. L'État répond par la loi du 10 avril 1834 qui renforce les dispositions de l'article 291. L'interdiction s'étend désormais aux associations regroupant de fait plusieurs sections de moins de vingt personnes jusqu'alors légales. Le délit d'opinion est enlevé aux simples jurys.

Le débat sur le droit d'association, le droit de réunion, le droit de manifestation, rebondit tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, le propos n'est pas de le retracer ici. On veut simplement montrer par quelques exemples que l'administration politique du nombre pose un même problème au siècle du gouvernement représentatif. Si le 18 mars 1849, Jules Favre, qui combat les Clubs, leur reconnaît, un peu comme Buzot avec le droit de pétition, une certaine utilité, c'est parce qu'ils fournissent « une sorte d'exutoire pour les sentiments passionnés » et un « excellent observatoire » pour étudier et connaître « les sentiments et les pensées de la partie la plus violente de la population ».

On voit bien qu'après 1789 la question prend un autre tour. Si on ne peut plus faire de politique sans les masses, il apparaît en même temps très difficile de les intégrer au jeu public que leur force menace de faire éclater. Cela ne peut plus être un problème de simple administration car désormais, l'État se doit d'assurer l'adéquation de sa politique à une représentation qui fait du peuple le sujet principal de la politique moderne. Il s'agit dès lors de limiter l'action effective des masses. Le nombre des hommes n'est pas accepté. Tout indique qu'il s'agissait d'en limiter l'expression à une *quantité* dématérialisée obtenue au terme d'un processus individualisant. Le nombre n'est pas davantage admis dans l'ère post-révolutionnaire.

Sans doute est-il pratiquement impossible de donner effectivement au peuple le pouvoir tout simplement parce qu'il est matériellement impensable d'organiser un tel système. On peut considérer à bon droit que l'on tient là l'argument décisif. Mais un débat sur la place du nombre dans la politique moderne aurait-il eu lieu si la question avait été posée en ces termes ? S'il est acquis que l'on ne peut plus faire la politique sans la multitude, il reste à définir la nature réelle de sa participation. C'est l'un des sens théoriques et politiques du *système représentatif* qui consiste à faire en quelque sorte une politique de masse par un système politico-constitutionnel qui les maintient au dehors. La théorie du gouvernement représentatif apparaît comme un compromis entre ces deux impératifs.

La pensée marxiste et socialiste témoigne aussi d'une attitude de méfiance à l'égard du nombre. Le texte par lequel Engels invalide la tactique insurrectionnelle est construit sur ce type d'argument : l'indiscipline des masses, l'absence de direction unifiée, le désordre de l'action spontanée, des initiatives héroïques et malheureuses sont une autre façon de dire le scepticisme suscité par les foules<sup>14</sup>. La question du marxisme est délicate à traiter parce que le nombre est évoqué par une pluralité de notions ou de concepts : masses, peuple, classe sociale, prolétariat ou lumpenprolétariat... Concernant cette dernière catégorie, on sait que Marx et Engels, et plus tard Lénine, n'ont pas de mots assez durs pour le disqualifier. Les « gens sans aveu », prêts à œuvre contre la révolution en échange d'un maigre salaire, se situent hors de la multitude à laquelle s'adresse le discours révolutionnaire et le projet d'émancipation. Le lumpenprolétariat n'est pas un groupe social porteur d'avenir politique, il est de l'ancienne société, il en est l'une des ruines et doit disparaître avec elle<sup>15</sup>. Mais il n'est pas sûr que l'ensemble de la masse ne soit pas au fond refusée pour ce qu'elle est. Le trait dominant peut être un rejet du nombre dans son expression politique la plus spontanée. L'opposition théorico-politique de Marx à Bakounine ou Blanqui, quoique celle-ci soit plus insaisissable parce que plus implicite, permet d'appréhender cette dimension du marxisme. Le rejet du spontanéisme des masses est fondé sur deux justifications principales : a) l'*organisation* du mouvement ouvrier, sous la forme du *parti* socialiste, correspond à l'idée que la conscience politique de la classe ouvrière ne peut venir d'elle-même, ne peut émerger de manière autonome de l'intérieur des masses. Elle doit être apportée — ou plutôt ne peut qu'être apportée — de l'extérieur. Le parti aura cette fonction, particulièrement théorisée par Lénine dans *Que faire ?*, d'amener du dehors vers le dedans des masses une conscience révolutionnaire dont elles seraient dépourvues si elles ne devaient compter que sur elles-mêmes ; b) la seconde justification, qui reste liée à la première, est d'ordre *tactique*. Les masses livrées à elles-mêmes, laissées au spontanéisme désordonné qui les ébranle épisodiquement, ne parviendraient pas à s'émanciper de la domination. L'échec de la Commune joue dans cette affaire un rôle décisif. Il provoque une réactivation des débats sur l'organisation, la discipline du mouvement ouvrier. Le congrès de la Haye en septembre 1872 voit ainsi les bakouninistes et les marxistes s'opposer sur le degré et la nature du pouvoir que l'A.I.T. pouvait exercer sur le mouvement socialiste.

Dans ce débat, les bakouninistes voient dans l'organisation des masses et l'institution

d'une discipline l'établissement d'une nouvelle domination sur le nombre qui interdit fatalement d'effectuer la vraie révolution, celle qui émanciperait les masses de tout pouvoir extérieur. Comment ne pas voir dans cette option pour l'organisation et la discipline partisans une réaction au problème du nombre comparable à celle qu'a connue le système politique moderne? La structure du parti ouvrier est directement imitée de celle du gouvernement représentatif. L'orientation du mouvement ouvrier, notamment sur de telles bases doctrinales, vers le légalisme repose peut-être fondamentalement sur une telle conception. La participation au jeu électoral et parlementaire enlève à la masse ce qui la caractérisait en politique. La classe ouvrière élit des représentants, s'organise en partis politiques et en syndicats dirigés par une nouvelle catégorie de *représentants*. La mise à distance du nombre s'impose même à l'intérieur du mouvement ouvrier comme tiendra à le montrer Roberto Michels<sup>16</sup>. C'est en quelque sorte la logique du gouvernement représentatif qui se dédouble dans la structure partisane. Le socialisme qui prend en charge l'émancipation du nombre n'en accepte pas pour autant les spécificités. C'est un nombre reconstruit que le socialisme fait entrer en politique. Cette reconstruction s'est opérée sur le modèle proposé par la démocratie bourgeoise représentative.

La participation du nombre à la politique, en France à partir de 1848, produit une première inflexion dans la perception et, par suite, dans la théorie du nombre. Depuis longtemps, le peuple est craint pour ses emportements violents. Les révoltes de subsistance, les foules révolutionnaires, les émeutes ouvrières, nourrissent une telle inquiétude. Mais son nouveau statut dans la sphère publique fait craindre aussi désormais qu'il n'interdise le fonctionnement rationnel de la direction étatique. Cette idée s'étend bien au-delà de la pensée conservatrice ou libérale. Elle est partagée par des républicains convaincus dont Durkheim n'est pas le moins notoire<sup>17</sup>. Elle représente l'un des grands lieux communs de la pensée savante à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ainsi, la théorie du nombre qui domine cette première période est la psychologie des foules. Elle est illustrée par le livre célèbre de Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, paru en 1895. L'idée centrale est simple et forte par ses effets politiques: « Dans certaines circonstances données, et seulement dans ces circonstances, une agglomération d'hommes possède des caractères fort différents de ceux de chaque individu qui la compose. La personnalité consciente s'évanouit, les sentiments et les idées de toutes les unités sont orientés dans une même direction (...). Elle forme un seul être et se trouve soumise à la loi de *l'unité morale des foules*<sup>18</sup>. » La raison individuelle disparaît donc dans une forme de déraison collective. Le Bon ajoute plus loin: « N'est-il pas évident que c'est dans la foule que la suggestion aura son effet le plus puissant, et passera instantanément de *la forme à deux à la forme épidémique*, puisque, dans la foule, l'unité de temps et de lieu et le rapport immédiat entre les individus portent aux dernières limites du possible la vitesse des émotions<sup>19</sup>. » Nous n'avons pas à revenir ici sur cette question<sup>20</sup>. Notons simplement que la psychologie des foules est la formulation la plus théorisée de cette question du nombre. En voulant considérer que la démocratie est l'âge des foules, elle montre que la démocratie sera aussi l'âge de la violence et

pour le moins de l'irrationalité politique : la démocratie annonce la fin de la civilisation. Ce courant marque le moment culminant d'une théorie pessimiste du nombre. Du point de vue historique, il coïncide d'ailleurs étrangement avec l'intégration évidente des masses dans un système politique stabilisé. L'Affaire Dreyfus, querelle de « publics », en témoigne, avec le déclin des grèves violentes et la modération des comportements électoraux. Ce courant ne rencontre une opposition sérieuse qu'à partir de 1898-1901. C'est au cours de cette période que Gabriel Tarde publie son article sur « Le public et la foule »<sup>21</sup>, puis son livre sur : *L'opinion et la foule*<sup>22</sup>. Théoricien de l'opinion dans *Les lois de l'imitation*<sup>23</sup>, puis de l'opinion publique dans *L'opinion et la foule*, Tarde considère le *public*, et non pas la *foule*, comme le rapport social promis à la généralisation. L'inter-relation à distance, la communication des esprits quand les corps restent séparés, caractérisent le public et les phénomènes d'opinion des publics, c'est-à-dire d'opinion publique. L'interprétation de la société nouvelle est radicalement différente. L'évaluation de la politique démocratique prend un tour moins fataliste. Parce qu'ils sont composés d'individus isolés chez eux, dans leur sphère privée, les publics semblent rendre les opinions collectives à la raison ; parce qu'il n'y a plus de rassemblement physique en un lieu, les publics rendent improbables les phénomènes d'emportement et de violence. En insistant sur les modes de production de l'opinion publique, la presse et la conversation, Tarde montrera qu'elle est une forme d'opinion collective élaborée en permanence et de manière paisible au cœur de la sphère privée, par la lecture du journal, chez soi, et par les conversations en famille et entre amis. Le nouveau statut du nombre dans la science sociale est la traduction savante du statut politique qu'a voulu lui donner le système représentatif. La forme du nombre dans la politique moderne n'est pas la foule mais le public ; son lieu n'est pas la rue mais l'espace privé ; son expression n'est pas la manifestation mais l'opinion publique.

La nouvelle théorie du nombre, comme théorie des publics, a au moins trois effets importants : a) en premier lieu, son contenu implique une réévaluation du devenir politique des sociétés démocratiques. Si l'ère moderne n'est pas « l'âge des foules » mais celui des publics, les chances d'un déclin de la violence et *a contrario* d'une raison collective sont plus grandes. L'ordre politique de masse ne conduit plus fatalement à la décadence ; b) en second lieu, cette nouvelle théorie ouvre la voie à une théorie moderne de l'opinion publique que Eugène Dupréel<sup>24</sup> et Jean Stoetzel essaieront de formuler dès l'entre-deux-guerres, en introduisant en France pour ce dernier la technique du sondage d'opinion intimement liée à la conception tardienne du lien social (imitation et public) ; c) enfin, on dira que cette nouvelle théorie du nombre prépare les fondements du renversement logique qui se produit au cours du XX<sup>e</sup> siècle et singulièrement après le premier conflit mondial dans l'appréciation du nombre : Si le nombre ne se présente plus principalement sous la forme de la foule assemblée, si son mode d'être ensemble, d'opiner dans le même sens, se construit sur la base d'une agrégation d'individus privés, c'est-à-dire appartenant au nombre par la conscience sans cesser de se trouver isolés en un lieu privé, alors la multitude n'a plus la force extra-juridique qui la caractérisait auparavant. L'appartenance à une communauté d'opinion demeure dépendante

d'une opération de l'esprit, d'un acte de foi, en dehors des moments électoraux qui révèlent épisodiquement des groupes de convergence.

La nature même du public en fait une multitude atomisée, une agrégation d'individus isolés qui ne se voient pas entre eux. En ce sens, l'individu-public paraît moins à l'abri de l'extérieur que l'individu-foule, lové au cœur de son groupe. De ce point de vue, l'idée d'un public a deux implications théoriques: d'abord, un nombre qui se présente sous une forme quasi immatérielle, une idée, une opinion commune à une pluralité d'individus isolés les uns des autres; ensuite, un système où les moyens d'information de masse, donc à distance, jouent un rôle central. Tarde pensait beaucoup à la presse de masse et au télégraphe en écrivant *L'opinion et la foule*. Le lien apparemment très faible qui rattache un individu à un autre dans un public, le pouvoir des moyens de communication de masse, l'isolement de chacun des membres, tout ceci ouvre sur une approche du nombre en terme de domination.

Le public, comme forme de lien social, peut apparaître alors comme l'un des éléments principaux d'une structure sociale de domination dont les victimes sont la multitude des individus, membres de ces publics, c'est-à-dire récepteurs impuissants parce que solitaires, d'une propagande, d'une idéologie dominante, et pour finir d'une culture totalitaire. Tel est le renversement logique qui s'effectue au XX<sup>e</sup> siècle dans la théorie du nombre. Désormais, le nombre n'est plus vu principalement comme une menace pour la civilisation, mais tout au contraire comme le sujet d'une domination. D'une certaine façon, l'horreur de la première guerre mondiale incarne ce renversement. Plus largement, les premières réflexions sur la publicité et la propagande prolongent ce retournement inauguré par Gabriel Tarde. Ainsi, à l'opposé de la psychologie des foules, Serge Tchakhotine considère que: « Ce qui caractérise, en vérité, l'époque où nous vivons, est plutôt une décroissance de l'influence réelle des collectivités sur la vie publique: elles deviennent plutôt des instruments dociles entre les mains des usurpateurs, des dictateurs, qui, en utilisant d'une part une connaissance plus ou moins intuitive des lois psychologiques, et d'autre part disposant de formidables moyens techniques que leur donne aujourd'hui l'État moderne, et ne se laissant freiner par aucun scrupule d'ordre moral, exercent sur l'ensemble des individus composant un peuple, une action efficace que nous avons présentée ici comme une sorte de viol psychique<sup>25</sup>. »

Non seulement on passe, entre le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècles, du nombre pensé comme agent principal de la décadence au nombre pensé comme sujet de la domination, mais on passe aussi d'une théorie qui appréhendait le nombre avant tout comme un acteur politique à une théorie qui voit l'ensemble des processus de massification, souvent pensés comme facteurs d'aliénation: industrialisation, production de masse, standardisation<sup>26</sup>, consommation de masse, réclame et publicité, phénomènes de mode, etc. C'est le triomphe du concept de « société de masse » venu des critiques de Marx tout autant que de l'interprétation toquevillienne de la démocratie. On sait qu'elle est pour celui-ci moins une société de « foules », de violence et de versatilité, qu'une société de grande stabilité dans la généralisation par l'imitation d'un mode d'être et de penser. Ainsi, Henri de Man accorde une grande importance à la fin du travail

artisanal peu à peu remplacé par une production de masse fondée sur la fragmentation des gestes de la fabrication qui contribue à l'émergence de « l'homme-masse »<sup>27</sup>. Dans cette perspective, la critique de la propagande et de la publicité occupe une place centrale. Elle insiste sur la soumission des masses à un discours politique ou économique, dont la nature profonde et commune est de mettre en place une forme de persuasion qui ne doit rien à la délibération mais ressemble davantage à une imposition d'opinion ou de goût. Une tendance critique plus récente, dont Herbert Marcuse est peut-être le meilleur représentant, repose sur de tels fondements conceptuels. Mais le public cesse désormais d'être pensé comme une institution sociale positive, à la différence de Gabriel Tarde. Les goûts, les opinions communes ne sont que le produit d'un conditionnement social servant un projet d'ordre politique. On retrouve ce thème dans les critiques adressées à l'opinion publique moderne. On ne dira pas cependant qu'il n'y a pas de postérité lebonienne. Pour en débattre, il faut préalablement admettre la spécificité du discours de Gustave Le Bon. On peut tout à fait considérer que la psychologie des foules n'est qu'une version parée de positivisme de la vieille critique aristocratique du nombre. L'ignorance du peuple devient simplement l'irrationalité des foules. Pour mesurer le destin du propos lebonien, il suffirait peut-être de mesurer celui de la critique aristocratique. Dans ce cas, la liste pourrait être longue, de Spengler<sup>28</sup> à Ortega y Gasset dont *La révolte des masses*, publiée en 1929, est une bonne illustration<sup>29</sup>. A certains égards, on pourrait y adjoindre sans forcer le propos le livre de Henri de Man. Cette tradition se prolonge jusqu'à nous, invoquant parfois étrangement une filiation libérale<sup>30</sup>. Cette version, assimilable à la *Kulturkritik*, fait la part belle au thème de l'abaissement du niveau général des élites par la disparition des élites traditionnelles que remplacent désormais les élites démocratiques, ignorantes et brutales.

Si l'on veut déterminer plus précisément la postérité de la psychologie des foules lebonienne, la tâche est plus simple. Alors que se poursuit l'œuvre de Le Bon, peu de textes reprennent après 1918 cette théorie du nombre<sup>31</sup>. Cette absence est d'autant plus étrange que le fascisme et le nazisme auraient pu rendre quelque crédibilité à ce courant. Il est vrai que Le Bon et ses épigones n'ont jamais vraiment songé qu'au danger socialiste.

1. *La potence ou la pitié, l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Gallimard, 1987. Traduit du polonais par Joanne Arnold-Moricet.

2. L'intervention caritative permettant notamment le rachat des péchés des donateurs.

3. *La potence ou la pitié*, p. 26.

4. *Ibid.*, p. 34.

5. *Ibid.*, p. 57.

6. Cf. Michel Foucault : « Histoire de la médicalisation », dans ce même numéro.

7. Cf. Michel Foucault : « L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne », dans ce même numéro.

8. *Le Moniteur*, séance du 12 mai, réimpression, vol. VIII, p. 360.

9. *Id.*

10. L'article III du projet de loi prévoyait de n'autoriser les rassemblements que « pour délibérer sur des objets seulement d'intérêt municipal ».
11. *Ibid.*, p. 361.
12. *Ibid.*, vol. IX, p. 48.
13. Cf. par exemple *La Gazette des Tribunaux*, janvier 1832, n° 11 et 13.
14. Préface à Karl Marx, *La lutte des classes en France*, Paris, éditions sociales, 1984, pp. 67-72. On peut lire aussi le chapitre que Engels consacre aux « grandes villes » dans *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Paris, éditions sociales, 1973.
15. « Ils appartenaient pour la plupart au *lumpenproletariat* qui, dans toutes les grandes villes, constitue une masse nettement distincte du prolétariat industriel, un lieu de recrutement pour voleurs et criminels de toute espèce, vivant des déchets de la société, individus sans métier avoué, rôdeurs, *gens sans feu et sans aveu*. » Karl Marx, *La lutte des classes en France*, *op. cit.*, p. 100.
16. *Les partis politiques*, Paris, Flammarion, traduit de l'allemand par S. Jankelevitch, 1971. 1911 pour l'édition originale allemande.
17. *Leçons de sociologie*, Paris, P.U.F., 1969.
18. *Psychologie des foules*, Paris, P.U.F., p. 9.
19. *Ibid.*, p. 54.
20. Cf. Dominique Reynié, « Opinion du nombre et irrationalité : sur Gustave Le Bon et Gabriel Tarde », in : *Opinion publique et démocratie*, sous la direction de Bernard Manin, Pasquale Pasquino et Dominique Reynié, P.U.F., à paraître.
21. *La revue de Paris*, n° XIV, 15 juillet 1898, pp. 287-306 ; n° XV, 1<sup>er</sup> août 1898, pp. 615-635.
22. Paris, Alcan, 1901.
23. Paris, Alcan, 1890.
24. Cf. « Existe-t-il une foule diffuse ? L'opinion publique » dans ce même numéro.
25. *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard, 1939, pp. 45-46. Cf. ici même le chapitre extrait de cet ouvrage.
26. C'est en 1911 que F.W. Taylor publie : *La direction scientifique des entreprises*.
27. Cf. *L'ère des masses et le déclin de la civilisation*, Paris, Flammarion, 1954, traduit de l'allemand par F. Delmas (édition originale, 1951).
28. Cf. par exemple *Années décisives*, Paris, Copernic, 1980. En particulier les pages 113-223.
29. *La révolte des masses*, Paris, 1937 pour la traduction française de L. Pavot, Stock.
30. Cf. par exemple le livre de Catherine Rouvier sur *Les idées politiques de Gustave Le Bon*, Paris, P.U.F.
31. Cf. par exemple André Joussain : *Psychologie des masses*, Paris, Flammarion, 1937. Le titre même est significatif du désarroi théorique. Joussain se réclame explicitement de Gustave Le Bon mais croit devoir distinguer, pour sauver la validité du propos, entre « foule » et « masse », en remarquant que la foule se rencontre moins que la masse dans nos sociétés modernes : « La masse n'est point la foule, quoique ces deux mots soient couramment employés l'un pour l'autre. Une foule est un certain nombre d'individus assemblés et animés d'un sentiment et d'un vouloir commun. Une masse est un grand nombre d'individus dispersés, mais placés à certains égards dans des conditions semblables et susceptibles des lors d'un sentiment ou d'un vouloir commun. » pp. 5-6. Ce glissement était déjà perceptible chez Le Bon dans ses analyses de l'électorat.