

La contagion des émotions entre psychologie sociale et sociologie, de Le Bon à Durkheim

The contagion of emotions between social psychology and sociology, from Le Bon to Durkheim

Christian Lazzeri^(*)

recebido: 12/2016

aprovado: 12/2016

Résumé: Cet article s'intéresse au phénomène de la contagion émotionnelle dans le cadre des mobilisations collectives de type syndical ou politique, caractérisées, par une partie des théoriciens des sciences sociales, des juristes, des criminologues et des médecins de la seconde moitié du XIXe siècle, comme des phénomènes pathologiques. Le comportement de la foule, considérée comme un être collectif, primitif et irrationnel apparaît globalement perçu comme une menace pour l'ordre social dans un contexte politique hautement conflictuel. Des auteurs comme Gustave Le Bon, Scipio Sighele, Gabriel Tarde ont tenté de comprendre ce phénomène en mobilisant de manière variable le recours à la médecine, à la psychiatrie, à la psychologie collective ainsi qu'à la sociologie. Il apparaît cependant que Durkheim, qui fournit de «l'effervescence collective» la constructions socio-psychologique la plus précise perçoit aussi celle-ci comme un élément positif de constitution de l'ordre social au début de l'âge démocratique.

Mots clés: foule, émotion, mobilisation collective, irrationalité, violence, hypnose, conscience collective.

Abstract: This article focuses on the phenomenon of emotional contagion in the context of collective mobilizations of the syndical or political type, characterized by part of the social scientists, jurists, criminologists and doctors of the second half of the 19th century, as pathological phenomena. The behavior of the crowd, considered as a collective, primitive and irrational being, appears globally perceived as a threat to the social order in a highly conflictual political context. Authors such as Gustave Le Bon, Scipio Sighele and Gabriel Tarde have attempted to understand this phenomenon by mobilizing the use of medicine, psychiatry, collective psychology and sociology in a variable way. It appears, however, that Durkheim, who provides "collective effervescence" with the most precise socio-psychological constructions, also perceives it as a positive element in the constitution of the social order at the beginning of the democratic age.

Keywords: crowd, emotion, collective mobilization, irrationality, violence, hypnos, collective consciousness.

On pourrait commencer cet article par le rappel d'un passage célèbre d'un roman célèbre qui permettra de désigner à la fois l'objet de cet article et la perspective dans laquelle on entend le traiter. Le roman est *Germinal* d'Émile Zola, publié en 1885, et le passage est celui de la grève des mineurs de Marchiennes qui commence le matin avec l'invasion du puits Jean Bart et qui se termine le soir devant le puits de Montsou. Tout au long de cette grève, c'est une foule de près de 3000 mineurs qui tient le devant de la scène, une foule qui échappe largement au contrôle de ceux qui ont pourtant initié cette grève, à savoir, Étienne Lantier, le fils de Gervaise. Cette foule qui se présente le matin

^(*) Doutor em Filosofia; Professor na Université Paris Ouest Nanterre La Défense (Paris X); ex-diretor do Laboratoire de sociologie, philosophie et anthropologie politiques (Sophiapol).

Problemata: R. Intern. Fil. v. 7. n. 3 (2016), p. 133-156 ISSN 2236-8612

doi: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v7i3.32091>

devant le puits de mine pour faire cesser le travail, cède rapidement à une violence incontrôlée qui se traduit par des insultes, des menaces contre les patrons ou les gardiens des puits et par le bris des machines. Dans cette foule marquée par une dynamique croissante d'intensification des émotions, les femmes jouent un rôle de premier plan: ce sont elles qui prennent les devants dans la violence verbale, elles qui prennent l'initiative de la destruction des machines, elles qui s'acharnent contre les non-grévistes et qui fouettent les briseurs de grève, ce sont elles qui mènent les cortèges de puits en puits jusqu'au puits de Montsou, elles encore qui prennent l'initiative du quasi lynchage de la fille du propriétaire du puits de Montsou et de la lapidation de sa maison, et enfin, dans une scène finale quasi apocalyptique, ce sont elles qui «pareilles à des louves» écrit Zola, mutilent le cadavre de l'épicier Maigrat sous le regard horrifié de Lantier qui ne peut rien pour empêcher cette ultime violence. Comme le montre l'historienne américaine Susanna Barrows, dans son livre sur la perception de la foule en France à la fin du XIXe siècle¹, toutes les scènes de violences sexuelles mises en scène dans *Germinal* sont exclusivement le fait des femmes caractérisées par une perte du sens de la pudeur dès lors qu'elles sont en situation de protestation collective. Le second protagoniste de la grève est l'alcool. Pendant les marches de puits en puits, pour tromper la faim, pour combattre le froid et pour se donner du courage, les protagonistes boivent des liqueurs fortes, pillent des cantines et l'alcool consommé augmente tout à la fois l'intensité de leurs émotions et la ductilité de leur transmission au sein de la foule. Le dernier protagoniste de la grève est la race. Dans cette perte générale de tout contrôle et de toute capacité de réflexion qui conduit d'ailleurs la masse des mineurs à détruire son propre outil de travail et à se diriger sans plan et dans le plus grand désordre au gré de tous les mots d'ordre qui fusent dans l'improvisation, le seul élément qui surnage est «l'instinct» et celui-ci est indexé par Zola sur la race : «Tout le vieux sang flamand était là, écrit-il, lourd et placide, mettant des mois à s'échauffer, se jetant aux sauvageries abominables, sans rien entendre, jusqu'à ce que la bête fut saouïe d'atrocités»². La tragédie s'achève lorsque les mineurs apprennent que l'on a fait venir des grévistes de Belgique pour les remplacer ; ils descendent alors dans le puits de Montsou et s'affrontent à la troupe qui ouvre le feu, tuant 14 manifestants, dont des femmes et des enfants et faisant 25 blessés. Issue inévitable, selon Zola, puisque, d'un côté, la faim, la misère et l'humiliation sont des déterminants puissants pour les mineurs et que, de l'autre, la défense de la propriété privée est un principe sacro-saint pour la classe bourgeoise et les institutions. On pourrait ajouter que cette scène de *Germinal* est presque prémonitoire, puisqu'elle semble annoncer tout à la fois la grève de Decazeville de 1886 dans laquelle le directeur d'un puits de mine sera tué par la foule des mineurs en colère et le 1er mai de 1892 au cours duquel, à

Fourmies, dans le nord de la France, une quinzaine de manifestants dont des femmes et des enfants seront tués par la troupe.

Ce qui caractérise le comportement de cette foule presque entièrement menée par les femmes, c'est qu'elle manifeste un comportement irrationnel qui semble caractéristique, pour Zola, d'une sorte de régression vers un stade primitif de l'humanité ou l'individualité de chaque participant se dissout dans cet organisme collectif capable seulement des émotions les plus frustes qui s'extériorisent uniquement sous la forme d'une violence aveugle. Or, ce qui est intéressant dans cette scène, c'est qu'il s'agit en réalité d'une réécriture et plus exactement de la réécriture, transposée à une situation particulière et sous forme romancée, d'un livre historique publié en trois volumes de 1875 à 1883 : *Les origines de la France contemporaine* d'Hippolyte Taine, livre entièrement consacré à la critique radicale de la Révolution Française et de l'Empire qui lui succède³. Le livre de Taine porte la marque d'une extrême frayeur, la frayeur qu'il a éprouvée en 1871 pendant la Commune de Paris au regard des violences de la guerre civile, tout particulièrement au cours de la célèbre « semaine sanglante » dans laquelle ont été exécutés les dominicains d'Arcueil par les communards et dans laquelle plusieurs femmes, fortement engagées dans la défense de la Commune, sont censées, (c'était cependant une légende) avoir incendié une série de bâtiments publics. Or, selon Taine, les événements de la Commune ne doivent pas être compris uniquement en référence cet épisode révolutionnaire, mais doivent être replacés dans le contexte élargi de l'émergence de la société contemporaine à partir des événements révolutionnaires de la fin du XVIIIe siècle. De ce point de vue, l'épisode de la Commune semble n'être que la répétition de l'intervention des masses révolutionnaires à la fois au début de la Révolution et pendant l'épisode de la Terreur. À l'inverse de Michelet qui célèbre juillet 1789 comme une sorte de festivité populaire et d'élan de vertu civique, Taine perçoit le début de la Révolution comme une irruption sauvage des foules impossibles à maîtriser. On a affaire, au cours de ces journées révolutionnaires, à des foules irrationnelles, assoiffées de violence, uniquement guidées par des instincts de meurtre et de pillage, presque toujours conduites par des femmes illettrées qui prennent les devants de toutes les transgressions, qui exhortent les hommes à commettre des violences qui s'accroissent en intensité sous l'emprise de l'alcool. Dans ces foules, écrit Taine « les passions s'exaltent par leur contagion mutuelle, et l'attroupement, les clameurs, le désordre, l'attente, le jeûne, finissent par composer une ivresse de laquelle rien ne peut sortir que le vertige et la fureur »⁴.

Il est assez frappant, quand on regarde ces deux ouvrages quasi contemporains, de constater à quel point, bien que Taine et Zola aient été en désaccord politique, ils expriment une obsession à l'égard de la violence

émanée des mouvements de protestation collective. Or cette obsession, est partagée à l'époque par un grand nombre de contemporains: gouvernants, administrateurs, militaires, juges, criminologues, journalistes, médecins, psychiatres, membres des partis conservateurs ou des mouvements républicains modérés, intellectuels d'obédience diverse, tous sont en proie à une sorte d'inquiétude extrême devant ce qu'ils considèrent être une irruption incontrôlée des foules dans la vie publique sous forme d'actions collectives de nature aussi intense que dangereuse.

Il est vrai, de ce point de vue, que la IIIe République française naissante se révèle particulièrement conflictuelle et instable : il faut compter en effet d'abord avec les énormes manifestations liées à la protestation contre la corruption au cours du mandat de Jules Grévy⁵, il faut compter avec l'aventure politique du boulangisme à partir de 1888 qui se traduit par des manifestations de masse considérables en faveur du général Boulanger, c'est-à-dire sans doute d'un régime autoritaire comme remède à la crise des institutions républicaines; il faut compter avec une conflictualité ouvrière particulièrement élevée, puisqu'on compte entre 1870 et 1895 près de 2700 grèves, dont la grève, en mars 1894, des verriers de Rives de Giers, l'une des plus longues de l'histoire, dure 317 jours, suivie en septembre par la grève des mineurs de Graissessac qui dure 117 jours; il faut compter aussi avec l'organisation du syndicalisme révolutionnaire et particulièrement avec l'émergence, à partir de 1888, du mot d'ordre de «grève générale» adopté comme stratégie officielle du mouvement syndical en 1892 par les partisans de Jules-Guesde au congrès de la Fédération des Syndicats, grève générale destinée à précipiter la fin du capitalisme chez les théoriciens du syndicalisme d'action directe comme Joseph Tortelier, Émile Pouget et Fernand Pelloutier, mais aussi chez les socialistes révolutionnaires⁶; il faut compter avec les attentats anarchistes fondés sur la «propagande par le fait», en réponse au massacre des mineurs de Fourmies de 1892. Un premier attentat a lieu contre la chambre des députés en décembre 1893 et, en juin 1894, le président de la république Sadi Carnot est assassiné par l'anarchiste italien Caserio; il faut compter aussi et enfin avec la naissance du mouvement féministe certes, assez modeste dans ses revendications puisqu'il demande en 1871 pendant la Commune de Paris, la réforme de l'enseignement féminin, la séparation de l'Église et de l'État, le passage au suffrage réellement universel, mais de telles demandes régulièrement réitérées jusque dans les années 1890 déclenchent des réactions de défense particulièrement fortes, accompagnées d'un fichage et d'une surveillance policière serrée des militantes féministes de l'époque, quelquefois même de l'emprisonnement. Il n'est donc pas très étonnant, pour reprendre le titre du livre de l'historien américain Eugen Weber *Fin de siècle* que cette fin de siècle n'ait pas seulement signifié objectivement la fin d'une époque, mais aussi un peu la fin du monde, sentiment assez répandu si l'on en

croit les historiens sociaux, à la veille de la première grande manifestation de masse pour le premier 1er mai syndical de 1890.

On peut donc comprendre assez aisément, à partir d'un tel contexte, la préoccupation de Taine et de Zola concernant l'irruption des foules dans l'espace public et la nécessité de comprendre ce phénomène relativement nouveau et inquiétant. Mais le plus intéressant est sans doute le fait que ces deux textes sont devenus des textes de référence pour les sciences sociales naissantes comme l'anthropologie criminelle, la psychologie sociale ou certains courants de la sociologie qui ont tenté, dans ce contexte social et politique particulièrement instable, d'apporter une caution scientifique à ces descriptions historique et romanesque. Des auteurs aussi différents que les criminologues Scipio Sighele, Henry Fournial, le sociologue Gabriel Tarde et le psychologue social Gustave Le Bon, se sont attachés à l'explication de ce phénomène des foules, bien qu'avec des enjeux différents puisque, pour les criminologues, l'un des enjeux est de savoir comment la justice pénale peut s'exercer dans le cadre d'une action collective ou le principe de responsabilité semble diffus ou aboli ; pour des sociologues comme Tarde (qui est aussi criminologue) le phénomène de la foule constitue, cette fois, une vérification particulièrement intéressante d'une théorie sociale générale fondée sur les comportements imitatifs, alors que pour Le Bon l'enjeu n'est rien moins qu'une critique radicale de la démocratie caractérisée par une irruption dangereuse des masses dans la sphère publique : derrière la foule, il y a toujours le peuple.

En termes de publications, on doit mentionner les trois livres de Tarde, *La criminalité comparée* de 1886, *Les lois de limitation* de 1890, et *La philosophie pénale* aussi de 1890⁷. Peu de temps après, le criminologue italien, disciple d'Enrico Ferri, Scipio Sighele publie en 1891 *La foule criminelle* très rapidement traduit en français dès 1892⁸. Avant même que soit publiée la traduction française du livre de Sighele, un criminaliste français de l'école d'Alexandre Lacassagne, Henry Fournial, publie en 1892, *Essai sur la psychologie des foules: considérations médico-judiciaires sur les responsabilités collectives*⁹. De son côté, Gustave Le Bon publie en 1881 *L'homme et les sociétés*, suivi en 1895 par *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* et enfin, en 1895, son titre le plus célèbre, *La psychologie des foules*¹⁰.

À partir de là, on souhaite procéder en deux temps : dans une première partie il s'agira montrer de manière succincte quelles sont les analyses et les thèses défendues par ces différents auteurs sur la nature des rassemblements collectifs en insistant tout particulièrement sur une question non résolue de leur point de vue qui exige aussi bien une réponse de la part de la psychologie sociale et de la sociologie. Cette question, comme on va le montrer sous peu, est celle du mécanisme de *contagion des émotions* dans des situations

d'effervescence collective. Dans une seconde partie, on analysera de quelle manière, la sociologie naissante, à partir des travaux de Tarde, et de Durkheim a tenté de fournir une réponse structurée à cette question en transformant l'enjeu même de la question.

I. Les thèses de la psychologie des foules

Quelles sont les thèses défendues par ces auteurs quant à la nature et au comportement des foules ?¹¹ On peut les réduire à trois thèses essentielles concernant l'objet de cet article.

Thèse 1: la propriété la plus manifeste d'une foule est que, lorsque les individus se trouvent rassemblés en nombre, le fait même du rassemblement, les dote de ce que ces auteurs appellent une *âme collective*. Comme l'écrit Le Bon dans *Psychologie des foules*: «Le fait le plus frappant présenté par une foule psychologique est le suivant : quels que soient les individus qui la composent, quelque semblable ou dissemblable que puisse être leur genre de vie, leur occupation, leur caractère ou leur intelligence, le seul fait qu'ils sont transformés en foule les dote d'une sorte d'âme collective»¹². Cette âme collective se traduit par le partage d'un certain nombre d'émotions dont l'intensité croît en proportion du nombre d'individus qui les partagent et ces émotions sont orientées vers un but commun qui meut la foule et lui fait exécuter des actes à peu près semblables. Elle agit donc à l'unisson. Le propre d'une telle âme de la foule ainsi constituée - thèse anti Spencerienne par excellence - c'est qu'elle ne résulte pas de la simple addition de ses parties composantes, mais apparaît comme une réalité *sui generis*. Les individus qui la composent peuvent être socialement hétérogènes, ils peuvent être rationnels pris séparément, mais leur rassemblement dans une mobilisation collective dissout leur individualité ou désintègre leur personnalité, de sorte que la vie individuelle consciente fait place à un ensemble d'émotions collectives inconscientes comme résidu de ces interactions multiples. Comme le note Tarde dans son article de 1892 «Les crimes des foules», la foule est «une grande personne confuse aux mille visages»¹³ ou, comme il l'écrira plus tard dans *L'opinion et la foule* de 1898, «les angles de l'individualité s'émeussent mutuellement»¹⁴. On a affaire ici à l'illustration du paradoxe de Max Nordau selon lequel une assemblée de génies est infiniment plus médiocre que chacun d'eux pris séparément et comme les caractères inconscients dominant dans la foule, elle peut ainsi révéler, selon Le Bon, ses caractéristiques raciales, race ayant ici à peu près le sens d'identité d'une nation ou d'un peuple. Cela signifie que la foule est en général l'occasion d'une forme de régression collective «primitive» et comme le notera Tarde dans *L'opinion et la foule*: «La foule est le

groupe social du passé; après la famille, elle est le plus antique de tous les groupes sociaux»¹⁵.

S'il est vrai que le simple rassemblement en foule crée ce type de propriété et de conduite collective, il en résulte que *tous* les rassemblements d'individus sont potentiellement porteurs de ces caractéristiques. Selon Le Bon, qui est sans doute le seul à aller aussi loin, les manifestations, les réunions électorales, mais aussi les théâtres, les assemblées parlementaires, les académies, les jurys, constituent des événements de la vie démocratique qui sont potentiellement porteurs de tels dangers de violence¹⁶. Tarde ajoute dans «Les crimes des foules» les bourses avec leur tendance à la panique. Et de façon générale, il apparaît clair pour tous les auteurs, que - pour des raisons évidentes - le fait urbain représente une condition éminemment favorable à l'action collective des foules.

Thèse II. Avec de telles caractéristiques émotionnelles et régressives, la foule ne peut être que *féminine*. Le Bon l'affirmera dans *Psychologie des foules*: les foules sont caractérisées par «l'impulsivité, l'irritabilité, l'incapacité de raisonner, l'absence de jugement et d'esprit critique, l'exagération des sentiments, et d'autres encore, que l'on observe chez les êtres appartenant à des formes inférieures d'évolution, tels que la femme, le sauvage et l'enfant»¹⁷ et Tarde le répétera dans «*La foule et les sectes criminelles*» : «la foule est femme, même quand elle est composée, comme il arrive presque toujours, d'éléments masculins »¹⁸. Cette thèse renvoie une sorte de sens commun savant et politique de la période selon lequel les femmes sont par nature plus émotives que les hommes et disposent de mécanismes de défense moins puissants pour se protéger de la force des émotions. Dans des circonstances collectives ou l'intensité des émotions s'accroît, elles cèdent plus facilement à la reproduction de ces émotions et contribuent du même coup à accroître cette intensité qui débouche très rapidement sur des comportements violents.

Thèse III. Comment rendre compte de ce phénomène par lequel un rassemblement d'individus en vient à entrer dans un état d'effervescence susceptible de produire des émotions communes qui les unifient et se fixent sur des buts en déclenchant des actions collectives, le plus souvent immaîtrisées et violentes, même s'il est possible, comme le soulignent aussi bien Tarde que Le Bon, que les foules puissent aussi accomplir des actes positifs, voire des actes héroïques et sacrificiels ? Dans les *Origines de la France contemporaine*, pour rendre compte des phénomènes de violence révolutionnaire de 1789, Taine avait parlé de la «maladie contagieuse» de la foule et il avait évoqué l'existence de «lois de la contagion mentale», voulant sans doute signifier qu'au sein d'une foule, les émotions sont contagieuses et se transmettent d'un individu à l'autre

en s'amplifiant. Le problème est que ce concept qui joue un rôle central dans son explication des violences révolutionnaires n'était pas défini, ce qui laissait ainsi ouverte la question de savoir ce qu'on pouvait entendre par la loi de contagion mentale. De ce point de vue, il devenait d'autant plus urgent de régler théoriquement cette question de la contagion mentale, que le concept tendait à s'étendre au-delà de son utilisation explicative du comportement des foules puisque certaines formes de violences individuelles cette fois comme le crime et le suicide étaient aussi analysées en termes d'imitation sociale ou de contagion. En 1870, Prosper Despine, publie *De la contagion morale*. En 1875, Moreau de Tours publie *De la contagion du suicide*, En 1888, Paul Aubry publie de son côté un livre sur *La Contagion du meurtre*. Or, tous ces ouvrages qui se proposent d'étudier les phénomènes de contagion pathologique (crime, suicide, et en général conduites déviantes) ne proposent aucune construction du concept de contagion. On avait donc affaire à un concept en voie d'occuper une position paradigmatique sans avoir été vraiment défini. Cependant, presque au même moment, on rencontre deux tentatives qui vont contribuer à préciser la nature du concept: la première est de type philosophique et sociologique, la seconde est de type médical.

La première tentative se trouve dans le traité du philosophe Alfred Espinas, *Les sociétés animales*, publié en 1876. Bien que consacré à la description et à l'analyse des sociétés animales à partir de principes qui articulent les thèses de Rousseau sur l'amour de soi et le naturalisme d'Aristote et de Spinoza concernant la formation naturelle des sociétés, le livre d'Espinas se veut en réalité un traité de sociologie comparée des sociétés animales et des sociétés humaines qui possèdent la particularité de fonder la sociabilité sur des processus de communication, en particulier de communication des sentiments et des émotions. Dans son traité, Espinas à propos des mécanismes de défense collective des animaux notait que: «C'est une loi universelle dans tout le domaine de la vie intellectuelle, que la représentation d'un état émotionnel provoque la naissance de ce même état chez celui qui en est le témoin »¹⁹ Mais le principe s'applique aussi aux mammifères supérieurs et en particulier à l'homme dont Espinas note que lorsqu'il est isolé, il ne sent ni ne pense comme lorsqu'il est transporté au sein d'une foule. À titre d'exemple, Espinas prend le cas de la métamorphose complète d'un public sous l'emprise d'un orateur et de celle des spectateurs d'un théâtre réagissant à un spectacle en effectuant même des calculs arithmétiques de «résonance émotionnelle» en multipliant une unité d'intensité émotionnelle individuelle par le nombre de spectateurs présents pour obtenir une intensité émotionnelle collective sans commune mesure avec celle de l'individu²⁰. Or, la conception de la contagion émotionnelle chez Espinas est fondée sur le concept de *sympathie* qui traverse toute son œuvre et s'applique aux sociétés animales comme aux sociétés humaines. Cependant, ce n'est pas cette explication de la contagion qui a été

retenue par les auteurs dont on traite et qui ont pourtant lu le livre d'Espinas, mais plutôt les images auxquelles il recourait pour parler de la contagion émotionnelle. Il avait en effet employé dans le corps du texte l'image de «l'électrification» du public par un orateur ou celle de la «magnétisation» d'un homme dans une foule. Ce sont ces images qui ont été retenues comme exprimant le noyau de sa théorie sous l'effet, cette fois de la seconde tentative de type médical qui a en quelque sorte surdéterminée la lecture d'Espinas par Sighele, Fournial et Le Bon.

Celle-ci renvoie aux travaux sur l'hypnose simultanément réalisés par Charcot à la Salpêtrière et par l'école rivale d'Ambroise Liébault et d'Hippolyte Bernheim de Nancy au cours des années 1880²¹. Sans entrer dans les détails de la différence entre les deux écoles, détails pourtant significatifs sur la réception de leurs travaux par les criminologues et les sociologues, les travaux sur l'hypnose qui étaient essentiellement réalisés dans un but thérapeutique montraient que la suggestion pouvait provoquer chez le sujet hypnotisé toute une gamme d'émotions qu'il ne pouvait refuser d'éprouver en raison de l'affaiblissement considérable de son système de défense. Or, ce qui pouvait être produit dans une interaction entre deux individus ne pouvait-il aussi se produire à une échelle collective et n'était-il pas possible qu'au cœur d'une série d'interactions sociales, lorsque les défenses individuelles s'affaiblissent, certaines émotions puissent se propager sous l'emprise d'une hypnose collective à partir d'une suggestion anonyme créant un état quasi somnambulique chez les participants à une action collective? Comme le montre Susanna Barrows, Hyppolite Bernheim est sans doute le premier à avoir tenté d'appliquer le résultat de ses recherches à l'interprétation de certains phénomènes sociaux, en particulier les manifestations et les émeutes qui avaient marqué, à la fin des années 1880 et le quasi plébiscite en faveur du général Boulanger contre le gouvernement républicain discrédité²². Mais l'application va devenir générale chez tous les auteurs auxquels on s'intéresse ici selon une double modalité : la première, la plus simple, insiste sur le rôle des *meneurs* de manifestations dans la production de phénomènes d'hypnose sur la foule : Sighele, Tarde et Le Bon insistent tous sur la capacité du meneur, en fonction de son *charisme*, ou de son *prestige* qui est selon Le Bon le « plus puissant ressort de la domination »²³, à produire des effets d'hypnose sur la foule et à suggérer en elle la production d'émotions qui vont se propager par contagion et orienter son comportement vers des objectifs définis par les meneurs sous la forme de mots d'ordre. La seconde modalité, est que le triptyque hypnose-suggestion-contagion peut aussi se produire sans recourir à l'existence de meneurs. Dans sa *Psychologie des foules*, Le Bon lorsqu'il étudie la déformation qu'une foule fait subir à un événement quelconque dont certains des participants sont les témoins soutient que: «Par suite de la contagion, les

déformations sont de même nature et de même sens pour tous les individus de la collectivité. La première déformation perçue par l'un d'eux forme le noyau de la suggestion contagieuse. Avant d'apparaître sur les murs de Jérusalem à tous les croisés, Saint-Georges ne fut certainement vu que d'un des assistants. Par voie de suggestion et de contagion le miracle signalé fut immédiatement accepté par tous»²⁴. La contagion peut donc, indépendamment de tout recours au meneur, propager une croyance ou une émotion à la manière d'une série de cercles concentriques emboîtés, en partant d'un noyau initial de quelques individus et se propageant ensuite dans la foule.

Un tel schéma explicatif, que nous ayons affaire ou non à des meneurs, témoigne cependant de plusieurs ambiguïtés, au moins dans les analyses de Le Bon (on laisse pour le moment Tarde de côté car son schéma théorique, comme on va le voir est plus complexe) dans le rapport qu'ils établissent entre la suggestion et la contagion. Première ambiguïté : doit-on comprendre, dans l'hypothèse de l'existence de meneurs, que le rassemblement en foule et que l'effervescence qui commence à se manifester, sous l'effet, éventuellement, de l'alcool consommé, affaiblissent les défenses individuelles et rendent ainsi la suggestion du meneur *commune* à l'ensemble des participants, auquel cas, on ne comprend pas très bien quel rôle joue le processus de contagion puisque les émotions sont déjà produites collectivement par le phénomène de la suggestion du meneur sur la foule. Si tout le monde éprouve, en raison de la suggestion hypnotique du meneur, les mêmes émotions, à quoi peut bien servir la notion de contagion puisque les émotions sont déjà collectives ? À moins que la contagion s'ajoute à la suggestion et transforme chaque participant en écho émotionnel de tous les autres, ce qui fait que la contagion expliquerait seulement l'accroissement de *l'intensité* des émotions au sein de la foule, à la manière dont Espinas expliquait la démultiplication de l'intensité émotionnelle en passant de l'individu à la multitude. Mais, dans ce cas, la contagion n'explique pas l'existence collective de l'émotion, mais seulement son intensité. Il semble que Le Bon, ne perçoive pas la nature de la difficulté qui aurait dû le conduire à préciser l'articulation entre la suggestion et la contagion.

Deuxième ambiguïté, la plus importante : que l'on se trouve dans le cas où le meneur existe ou dans le cas où les émotions se propagent par un effet de suggestion réciproque et de contagion concentrique, cela ne nous dit pas *pourquoi* il existe quelque chose comme une contagion émotionnelle et ce qui rend compte de la possibilité même de cette contagion. Celle-ci semble aller de soi et sa production est décrite, par exemple, par Le Bon, de manière purement métaphorique: la contagion mentale au sein de la foule, explique-t-il, se produit par «effluves», ou bien elle est analogue à une propagation «microbienne»²⁵, de sorte que si l'on était tenté de décrire la loi de contagion des émotions dans la foule sur la base d'un processus *imitatif* on devrait en réalité inverser l'explication et considérer que l'imitation n'est qu'un sous-produit de la

contagion: «L'imitation, à laquelle on attribue tant d'influence dans les phénomènes sociaux, écrit Le Bon, n'est en réalité qu'un simple effet de la contagion »²⁶. Autant dire, dans ces circonstances, que l'on risque en réalité d'expliquer le plus clair par le plus obscur. Le plus clair par le plus obscur, car Le Bon a déclaré dès son premier chapitre que «La contagion est un phénomène aisé à constater, mais non expliqué encore, et qu'il faut rattacher aux phénomènes d'ordre hypnotique que nous étudierons dans un instant »²⁷, étude qui ne mentionne rien de plus que la notion d'effluve. Au fond on peut dire que Freud ne trompera pas lorsque, en discutant la *Psychologie des foules* en 1921 dans son essai *Psychologie des foules et analyse du moi* il soulignera non seulement le lien obscur qui existe entre la contagion émotionnelle et la suggestibilité, mais même l'obscurité de la notion de suggestion²⁸. C'est sur cette troisième thèse que portera la seconde partie de cet article.

Enfin, en manière de conclusion de cette restitution, on peut évoquer rapidement les conséquences qui se déduisent, pour ces auteurs, de leur analyse de la foule. Si l'on va au-delà de l'anthropologie criminelle de Sighele qui se borne à réfléchir aux conditions de la responsabilité et de la punition des délits et crimes collectifs et qui deviendra d'ailleurs l'un des corédacteurs du code pénal italien, on peut constater que Tarde et Le Bon, tirent des conclusions très différentes de leurs travaux. Pour Tarde on l'a vu, la foule est un phénomène social archaïque et l'avenir des sociétés démocratiques s'ordonne autour d'un autre phénomène qui est celui du *public*. Dans *L'opinion et la foule*, il soutient en effet qu'à la différence de la foule, les membres d'un public sont seulement en contact par la médiation d'un moyen de communication comme la presse et que leurs croyances et leurs désirs se forment beaucoup plus par un effet d'alignement social (chacun se déterminant par ce qu'il pense que les autres pensent) que par un effet de contact physique de transmission des émotions par contagion. D'autre part, comme il est impossible d'appartenir à plusieurs foules à la fois mais que l'on peut appartenir à plusieurs publics, les désirs et les croyances individuels peuvent être contrebalancés et équilibrés par ces multiples appartenances, ce qui va dans le sens d'une tolérance accrue et d'une pacification sociale impossible dans le cadre, d'une foule «irrésistiblement entraînée par une force sans contrepoids»²⁹. D'une certaine manière, c'est la «civilisation» du public qui rendra progressivement la foule inoffensive en gagnant peu à peu le maximum d'espace social défini par la délibération autour de l'échange d'opinions. La position de Le Bon est strictement inverse de celle de Tarde. L'introduction de la *Psychologie des foules* s'intitule «L'ère des foules» et, dans le sillage de Taine, Le Bon décrète que si les foules ont toujours existé dans l'histoire, l'avènement de l'ère démocratique ouvre la porte à leur irruption sur la scène publique, à la multiplication de leurs revendications et à la violence de leur action collective

irraisonnée. Dans la mesure où il est impossible d'abolir le régime démocratique car cela ne ferait qu'augmenter les revendications des foules, il ne reste qu'à tenter de diriger celles-ci et c'est le programme politique qu'il tentera de proposer dans un livre publié en 1898 et intitulé *Psychologie du socialisme* dans lequel il enseigne la manière d'utiliser le travail spontané du meneur de foule pour en faire une véritable technique de gouvernement consciente destinée à orienter l'action des foules soumises vers des objectifs non destructeurs. De ce point de vue, on peut dire que Le Bon a obtenu un succès considérable chez la plupart des anti démocrates fin de siècle, mais son plus grand succès est sans doute d'être devenu un livre important pour Mussolini à qui il avait adressé l'ouvrage.

On peut revenir maintenant à la question de la contagion émotionnelle, en partant de l'ambiguïté signalée chez Le Bon dans la restitution de la troisième thèse. On se souvient que l'on a excepté Tarde d'une telle ambiguïté et cette exemption repose sur une raison précise : c'est que même si Tarde n'a pas rompu avec le vocabulaire médico-psychologique et s'il continue dans tous ses textes à employer le langage de la suggestion, de l'hypnose, et de la contagion, il replace néanmoins tous ces phénomènes au sein d'une analyse sociologique et d'une psychologie sociale qui débordent largement le cadre problématique de Sighele et Lebon car elle s'inscrit dans une théorie sociale générale qui dispose d'un cadre méthodologique relativement cohérent comme le montreront successivement *Les lois de l'imitation* de 1890, *la Logique sociale* de 1895 et *Les lois sociales : esquisse d'une sociologie* de 1898.

Pour aller à l'essentiel, on peut dire que Tarde est un individualiste méthodologique, un interactionniste (d'où ses controverses constantes avec Durkheim), un partisan du *diffusionnisme* contre toute forme d'évolutionnisme, et que toute sa théorie sociologique repose sur des thèses quasi-métaphysique. Celle-ci se réclame en effet de la monadologie de Leibniz, et elle se fonde sur un concept central *d'imitation* que Tarde, à l'inverse de Sighele et de Lebon, a cherché à construire, en partie sociologiquement, et à raffiner tout au long de son œuvre en revenant de manière productive, par-delà ces deux auteurs, aux intuitions originales d'Espinas sur la communication sociale des affects. Il n'en reste pas moins que, partisan du public contre la foule, Tarde comme Sighele et Le bon, demeurera extrêmement méfiant à l'égard des foules et de tout mouvement d'action collective. C'est à partir de là que l'on pourra se demander si, à l'inverse de Tarde, Durkheim n'a pas tenté, d'une certaine manière, de récupérer sociologiquement, avec d'autres enjeux, les formes d'action collective en les considérant, cette fois, non pas comme des facteurs de *destruction* de l'ordre social, mais à l'inverse, comme des moments de *construction* de celui-ci et en récupérant du même coup, les logiques imitatives à l'intérieur d'un cadre sociologique qui prétend dépasser l'opposition de l'individualisme méthodologique et du holisme.

II. Imitation émotionnelle et sociologie de l'action collective

La première observation par laquelle il faut aborder cette étude rapide de la conception tardienne de l'imitation, c'est que celle-ci n'est pas étroitement liée à l'explication du comportement des foules: elle constitue un principe d'explication *général* de la logique sociale qui doit permettre de rendre compte aussi bien de l'existence, que de la reproduction et de la transformation des structures sociales de différents types de sociétés ; en termes de dynamique sociale, elle doit aussi rendre compte de la propagation des inventions techniques, économiques, et artistiques; elle doit rendre compte de la diffusion des croyances politiques, religieuses, esthétiques et morales ; elle doit en outre contribuer à définir et à classer les différents régimes politiques et plus généralement les différentes formes d'organisation sociale, et elle constitue enfin un facteur d'explication de la concurrence sociale et des conflits au sein de chaque formation sociale.

Bref, la thèse sociologique la plus générale de Tarde est une thèse de type *moniste* qui fait de l'imitation la clé universelle d'explication diffusionniste de tous les phénomènes sociaux qui plonge d'ailleurs ses racines dans la nature puisque la physique et la biologie sont constamment convoquées à l'appui de cette utilisation du concept. Pour que ce concept soit socialement opératoire, il faut cependant procéder à sa différenciation afin de l'adapter aux différents objets dont il doit rendre compte et Tarde distinguera à cet effet les *lois logiques* de l'imitation qui rendent compte de la diffusion imitative d'une technique, d'une valeur ou d'une croyance lorsqu'elles se révèlent *utiles* pour celui qui les imite en fonction des objectifs qu'il se fixe, et l'imitation *extra-logique* qui repose sur une imitation de croyances et de désirs non fondée sur l'utilité mais pouvant entrer en conflit, souvent victorieux avec elle³⁰. On laissera de côté l'étude des conditions de l'imitation logique qui n'entre pas dans le sujet de cet article, et on s'intéressera principalement à l'imitation de type extra-logique. Il faut tout d'abord faire observer que ce type d'imitation extra logique n'est pas un concept spécialement forgé pour expliquer le phénomène de la contagion émotionnelle dans les foules: c'est un concept sociologique d'une portée beaucoup plus vaste qui doit rendre compte d'une multiplicité de phénomènes sociaux ainsi qu'on l'a antérieurement indiqué, dont entre autres, celui des foules.

Pour définir ce concept d'imitation extra-logique, Tarde commence d'abord, comme Sighele et Le Bon par utiliser le vocabulaire médico-psychologique de Charcot et de Bernheim : l'homme social, dans la plupart de ses actions, soutient-il au chapitre III de *Les lois de l'imitation*, agit comme une sorte de somnambule car la plupart de ses désirs et de ses croyances proviennent de suggestions qu'il ignore, suggestions qui proviennent à leur tour

d'une forme d'hypnose. Or, la source de cet hypnose doit être trouvée - en tout cas c'est ce que révèle l'analyse anthropologique des sociétés traditionnelles et l'étude historique des sociétés antiques - dans une relation sociale *inégalitaire* fondée sur une différence de pouvoir et de statut entre les dominants et les dominés, différence statutaire qui rend les dominants «souverainement impérieux et affirmatifs» parce qu'ils sont dotés de *prestige* et que le prestige produit des effets à la manière dont le magnétisme de l'hypnotiseur produit de la suggestion chez l'hypnotisé³¹. Jusqu'ici, on se trouve en terrain connu, et la différence statutaire entre les dominants et les dominés pourrait être rapprochée de la différence entre le meneur charismatique et la foule. Mais, dans une note de bas de la page de la formulation de cette thèse, Tarde, dans la seconde édition de 1895 du livre, rectifie son interprétation et il écrit: «Ici, j'aurais à me rectifier. C'est bien la *sympathie* qui est la source première de la sociabilité et l'âme apparente ou cachée de toutes les espèces d'imitations, même de l'imitation envieuse et calculée, même de l'imitation d'un ennemi. Seulement, il est certain que la sympathie elle-même commence par être unilatérale avant d'être mutuelle»³². Il indique d'ailleurs clairement que la sympathie dont il parle est la sympathie «au sens d'Adam Smith». Dans ce cas, nous avons affaire à un tout autre vocabulaire, un vocabulaire de *psychologie sociale* qui semble conquérir son autonomie à l'égard du vocabulaire médico-psychologique et qui, dans plusieurs passages du livre, se superpose littéralement à lui. Si la sympathie commence par être unilatérale avant d'être mutuelle c'est qu'elle s'oriente de bas en haut, de l'inférieur vers le supérieur, comme chez Hume et Smith qui avaient montré que l'estime collective pour les riches et les puissants prime sur celle des égaux. «De tout temps, écrit Tarde au chapitre V de *Les lois de l'imitation*, les classes dominantes *ont été ou ont commencé par être les classes modèles*»³³ à condition, soutient-il, que la distance sociale entre les inférieurs et supérieurs ne soit pas trop grande, sans quoi le modèle devient inaccessible et c'est ce qui explique que, de façon générale, on imite «le plus supérieur parmi *les plus proches*» et donc que l'imitation parcourt une série de degrés descendants dans la pyramide sociale. Thèse importante, dès lors que l'analyse de Tarde ne s'en tient pas seulement aux sociétés archaïques mais cherche aussi rendre compte du phénomène imitatif dans les sociétés démocratiques comme on le verra sous peu. Si l'on s'interroge maintenant sur la cause de l'attitude imitative, Tarde l'énonce simultanément, comme précédemment, à travers deux vocabulaires: dans le vocabulaire médico-psychologique, l'effet du supérieur sur l'inférieur est un effet hypnotique qui crée, chez l'inférieur, un état de «torpeur», c'est-à-dire un état somnambulique. Mais dans le nouveau vocabulaire de la psychologie sociale, Tarde dira tout simplement que l'inférieur est *fasciné* par le supérieur et cette fascination s'explique par le fait qu'une position sociale supérieure exprime des capacités ou des qualités exceptionnelles particulièrement visibles dans leurs

retombées sociales, notamment par tous les effets qu'elles peuvent produire³⁴. Dès lors, l'imitation du modèle - et c'est un peu comme si Tarde anticipait les thèses défendues aujourd'hui par René Girard - constitue une manière de s'approprier l'être du supérieur, de s'incorporer à lui et de participer de façon quasi magique à son existence lorsque son prestige est *statutaire* et de participer à la possession de l'attribut particulier par lequel il se distingue, lorsque le prestige est acquis par la *performance*.

De ce point de vue, le propre des sociétés démocratiques en suivant Tocqueville - que Tarde a lu de près - se caractérise par le fait que la distance postrévolutionnaire entre les classes sociale s'est amoindrie, au point que l'imitation des positions sociales les plus élevés par les plus basses devient possible et crée ainsi une intensité imitative particulièrement forte dans ce type de société, ce que l'on peut montrer en étudiant les phénomènes de la coutume, de la mode, de l'imitation des accents dans les langues parlées, les phénomènes de consommation imitative, ainsi que la diffusion sociale des croyances morales, religieuses et artistiques. Plus exactement, comme l'explique Tarde au chapitre III, l'imitation dans les sociétés démocratiques tend à devenir *mutuelle*³⁵, ce qui accélère considérablement le phénomène de diffusion sociale des croyances et des émotions.

Tel est le cadre théorique général fondé sur le rapport entre structure sociale et psychologie sociale, à partir duquel on peut penser la contagion émotionnelle au sein des foules: les structures sociales inégalitaires et asymétriques peuvent rendre compte du prestige que le meneur exerce sur la foule et des conditions dans lesquelles la fascination dont il bénéficie, créé, par imitation, le partage des émotions qu'il éprouve et ici, il est vrai, on n'a pas vraiment besoin du concept de contagion puisque la foule elle-même éprouve directement les émotions de ses dirigeants. Lorsqu'à l'inverse le meneur n'existe pas, le phénomène contagieux se réduit à une imitation mutuelle socialement préparée par le rapprochement des conditions sociales, ce qui aboutit à fournir une définition conceptuelle construite du concept d'imitation émotionnelle.

Pour autant, même si la position de Tarde se révèle infiniment plus intéressante théoriquement que celle de Sighele et Le Bon, elle soulève néanmoins deux difficultés: la première est qu'il n'est pas facile de comprendre de quelle manière la thèse d'une imitation mutuelle des émotions au sein d'une foule peut être reconduite à un différentiel de statut entre ses membres anonymes qui constitueraient des modèles les uns pour les autres. La thèse ne soulève aucun problème en ce qui concerne les phénomènes d'interaction sociale en général, mais on voit mal ce qu'elle signifie au niveau de la production de *l'émotion collective* d'une foule. La seconde difficulté est que Tarde, en raison de son choix sociologique en faveur du public qui ne se

dément dans aucune de ses publications, considère les phénomènes de foule de manière uniformément négative: la foule est un phénomène social primitif et dangereux qui doit disparaître de la scène publique des démocraties contemporaines. Ce sont très exactement ces deux difficultés qui nous introduisent maintenant à l'examen de la position de Durkheim qui va les traiter simultanément comme deux questions solidaires au sein de sa sociologie et tenter de leur donner une réponse purement sociologique.

Commençons d'abord par remarquer que Durkheim connaît parfaitement ces débats de psychologie sociale et qu'il les discute dans certains de ses textes en adoptant d'abord des positions négatives. Le problème de l'imitation est discuté par lui au chapitre 4 du L. I de *Le suicide* intitulé «l'imitation». Il commence par discuter les thèses du «suicide contagieux» présentées par Despines, Aubry, et Moreau des Tours antérieurement mentionnés et c'est dans le cadre d'une telle discussion qu'il prend très clairement ses distances à l'égard de la valeur explicative du concept d'imitation concernant la contagion des émotions et des conduites dans les phénomènes collectifs, au-delà même du suicide. Sa discussion est assez riche puisqu'il prend la peine de donner au moins trois définitions du concept d'imitation qu'il réfute une à une, mais on ne s'intéressera ici qu'à l'une de ces définitions, celle qui fait de Durkheim l'interlocuteur direct de Tarde dont il cite d'ailleurs le livre en note. L'imitation présuppose, dans la définition qu'en donne Durkheim, le concept de sympathie qui permet de prendre le point de vue de l'opinion collective pour adopter ses préférences qui sont connues et intériorisées pour ne pas s'opposer à la conscience collective et à l'éventuelle condamnation qu'elle peut formuler pour cause de conduite déviante. Dans ce cadre intervient aussi le respect face à la puissance représentée par la «pression» exercée par la conscience collective. Or, dans les deux cas il n'y a pas d'imitation contagieuse conclut Durkheim, mais adoption d'un point de vue individuel sur le point de vue de la conscience collective. Bref, les croyances et les actions individuelles conformes aux exigences de la conscience collective supposent une forme de consentement et de participation qui ne peut réduire, ni les croyances ni les actions, à de simples reproductions imitatives. Il s'agit de conduites «raisonnable[s] et délibérée[s]»³⁶ totalement distincte[s] d'une «propagation imitative»³⁷ ou d'une «expansion contagieuse»³⁸. Cette conformité et cette intégration constituent pour lui la manifestation d'un phénomène causal : la puissance de l'opinion collective s'exerce sous la forme d'une attente, *id est* d'une pression, *id est* d'une exigence impérative de conformité qui consiste en une autorité productrice de respect et de déférence. Ainsi, les phénomènes de conformité sociale ne doivent rien à la notion d'imitation ou de contagion et Durkheim conclut de toute son argumentation que le mécanisme de la contagion n'a jamais réussi à rendre compte d'un ordre défini de faits sociaux³⁹. C'est donc un concept qu'il faut abandonner en général et en particulier, pour rendre compte de cette

violence particulière qu'est le suicide, même lorsqu'il semble se produire sous la forme d'une épidémie. Ce que l'on comprend dans cette argumentation, c'est que Durkheim, au moins en 1897, au moment de la rédaction de *Le suicide*, manifeste un double refus: en premier lieu il refuse de faire du principe d'imitation le principe de constitution d'un collectif, quel qu'il soit, puisque le collectif est au contraire déjà présent sous la forme de la conscience collective qui s'impose à l'individu ; en second lieu, il refuse de faire de l'imitation le principe de l'action de la conscience collective sur l'individu. Autrement dit, à l'inverse de Tarde qui réduit la sociologie à n'être qu'une branche de la psychologie, Durkheim refuse de rendre compte d'un fait social au moyen de propriétés psychologiques.

Mais cela signifie-t-il que Durkheim ne fera aucune place dans ses travaux sociologiques futurs aux notions d'imitation, de sympathie et de contagion émotionnelle? Rien n'est moins sûr et il existe au moins quatre textes fondamentaux, qui s'échelonnent de 1898 à 1914, et qui marquent au contraire une évolution notable de Durkheim sur ce point. Les textes en question sont: «Représentations individuelles et représentations collectives»⁴⁰, les leçons sur *L'éducation morale*⁴¹, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*⁴² et les articles «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales» et «Le problème religieux et la dualité de la nature humaine»⁴³. Il est évidemment impossible d'analyser ici tous ces textes en détail mais leur articulation fait apparaître clairement que Durkheim a intégré dans ces textes la notion de contagion émotionnelle ainsi que la sympathie mais en les dissociant et en les répartissant sur des processus sociaux différents.

Si l'on prend ces trois textes dans l'ordre et si on suppose, avec le premier d'entre eux, que l'on se trouve dans une situation sociale où des familles s'apprêtent à se rapprocher pour former un embryon de société, en s'établissant sur un territoire déterminé: les individus entreront dans des relations coopératives et ce rapprochement implique par conséquent un ensemble d'interactions individuelles sous la forme d'une action et d'une réaction dans lesquelles s'échangent à la fois des idées et des sentiments. Or, ces idées et ces sentiments échangés ne peuvent pas ne pas produire des effets sur ceux qui les échangent, mais précisément, quels effets produisent-ils exactement ?

Cette question reçoit pour Durkheim une réponse dans les termes de sa «physique sociale» qui a pour objet la manière dont des forces interagissent entre elles en produisant certains résultats collectifs émergents. Quels sont ses effets ou ces résultats de l'action et de la réaction entre individus ? Dans l'article «Le problème religieux et la dualité de la nature humaine», Durkheim épouse partiellement la thèse de l'égoïsme biologique de Spencer en soutenant que: «Nos appétits sensibles sont nécessairement égoïstes; ils ont pour objet

notre individualité et elle seule»⁴⁴. Or, dans une interaction entre plusieurs individus si chacun participe à l'échange un essayant d'imposer son propre intérêt individuel, les individus se trouveront dans une position où aucun d'entre eux ne pourra réussir à l'imposer aux autres parce que les intérêts individuels divergeants ne peuvent pas s'imposer mutuellement. Mais, dans la mesure où ils divergent, ils ne peuvent pas non plus se combiner, de sorte qu'aucun intérêt individuel ne peut devenir la représentation ou le sentiment dominant pour les autres individus. Ainsi, on peut considérer que les représentations et les sentiments individuels s'annulent mutuellement à cause de leur divergence. De fait, la seule représentation qui puisse s'imposer à toute conscience individuelle qui entre dans de telles interactions ne peut être que la représentation d'une propriété *commune* à tous les individus qui entrent en contact. Or, que pourrait être cette propriété sinon celle qu'ils partagent d'être des individus humains ou, variante possible, d'avoir des propriétés semblables parce qu'ils vivent à proximité ? De sorte que les sentiments et les représentations individuels qui ne peuvent se combiner à cause de leurs divergences combinent en réalité ce qui rapproche les individus et ce qui les rapproche c'est précisément la *similitude* de leur caractère humain ou social. Comme le note Durkheim: «C'est que, dans la fusion d'où il résulte, tous les caractères individuels étant divergents par définition, se neutralisent et s'effacent mutuellement. Seules les propriétés les plus générales de la nature humaine surnagent».⁴⁵ De ce fait, le seul contenu commun possible de cette conscience *collective* sera celui de *l'intérêt commun* du groupe, plus ou moins abstrait selon le type de solidarité sociale considéré.

Ainsi, comme tous les individus qui interagissent se trouvent dans cette situation, il se trouve qu'il existera *une conscience commune pour se représenter cette conscience commune* formée de toutes les consciences individuelles qui ont en commun d'être des consciences. À partir de là, chaque conscience individuelle perçoit l'existence d'une conscience commune qui lui est extérieure. Or, celle-ci qui représente une masse variable d'individus, apparaît à chaque conscience individuelle tout à la fois comme une réalité *extérieure* et comme une *puissance* qui surpasse de loin celle de l'individu: dès lors, chaque conscience individuelle éprouve sinon de la crainte, du moins une forme de déférence craintive à l'égard d'une telle puissance. Mais, si toutes les consciences individuelles éprouvent une telle forme de crainte, celle-ci devient une *émotion commune* et toutes les consciences individuelles en imitant cette émotion commune la renforcent considérablement, ce qui accroît la soumission de chacune. Or, la même chose est vraie concernant les émotions positives que cette puissance commune inspire par les avantages qu'elle procure, en termes de sécurité, de solidarité, de satisfaction des besoins et qui renforcent aussi la soumission pour continuer à les obtenir. Comme le note Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, «le seul fait de l'agglomération [*ie* du rassemblement] agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une

fois les individus rassemblés il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes les consciences largement ouvertes aux impressions extérieures: chacune d'elles fait écho aux autres et réciproquement. L'impulsion initiale va ainsi s'amplifiant à mesure qu'elle se répercute, comme une avalanche grossit à mesure qu'elle avance»⁴⁶. «C'est que, en effet, écrit-il dans *Le suicide*, la densité d'un groupe ne peut pas s'abaisser sans que sa vitalité diminue. Si les sentiments collectifs ont une énergie particulière, c'est que la force avec laquelle chaque conscience individuelle les éprouve retentit dans toutes les autres et réciproquement. L'intensité à laquelle ils atteignent dépend donc du nombre des consciences qui les ressentent en commun. Voilà pourquoi, plus une foule est grande, plus les passions qui s'y déchaînent sont susceptibles d'être violentes. Par conséquent, au sein d'une famille peu nombreuse, les sentiments, les souvenirs communs ne peuvent pas être très intenses; car il n'y a pas assez de consciences pour se les représenter et les renforcer en les partageant»⁴⁷. Le nombre des états collectifs «dépend de l'activité avec laquelle les vues et les impressions s'échangent, circulent d'un sujet à l'autre, et, d'autre part, cet échange lui-même est d'autant plus rapide qu'il y a plus de gens pour y participer. Dans une société suffisamment dense, cette circulation est ininterrompue car il y a toujours des unités sociales en contact, tandis que, si elles sont rares, leurs relations ne peuvent être qu'intermittentes et il y a des moments où la vie commune est suspendue »⁴⁸.

De façon générale, c'est un tel phénomène que l'on rencontre dans toutes les formes de rassemblement: cultes religieux, manifestations politiques, manifestations sportives, manifestations festives, etc. Dans de telles rencontres collectives, le fait même de la rencontre provoque, en chacun des participants un accroissement de l'intensité des émotions par cet effet d'imitation collective de telle sorte que chacun sent affluer en lui un ensemble de forces qui le débordent et qui, très souvent, le conduisent à réaliser des actes qu'il n'aurait pas accompli individuellement, exactement comme l'avait montré Espinas (v. *supra*). De façon générale, les individus sont incapables de s'expliquer l'origine de l'intensification de leurs émotions précisément parce qu'ils ne perçoivent pas le lien qui relie leur émotion individuelle à l'émotion collective et parce que cette émotion collective puissante est éprouvée de l'intérieur comme si elle provenait immédiatement de l'individu lui-même. Ainsi, les consciences individuelles possèdent en commun non seulement la représentation de la conscience commune, mais elles éprouvent en commun des émotions de crainte et d'espoir à l'égard de cette puissance commune. On peut donc conclure qu'il existe une conscience commune qui a pour objet de représentation la conscience commune comme source d'autorité sur les consciences singulières.

C'est ainsi que le phénomène de la contagion émotionnelle intervient comme facteur productif de l'efficace de la conscience collective : la contagion émotionnelle ne crée pas l'émotion commune qui résulte de l'effet collectif de la crainte ou du désir de la conscience collective, elle *renforce* ou *démultiplie* l'émotion collective par quoi le groupe se soumet directement à lui-même sans intermédiaire. Plus encore, Durkheim amorce une explication conceptuelle du mécanisme de contagion émotionnelle, au moins sous son aspect cognitif, puisqu'il soutient que la contagion n'opère pas à la manière d'un cercle concentrique qui part d'un petit nombre d'individus (les meneurs ou d'autres) pour se propager ensuite imitativement - thèse individualiste qu'il refuse - mais qu'elle repose sur une représentation commune de la puissance commune. Dès lors, l'imitation se fonde sur le fait d'éprouver la même émotion en raison de l'appartenance au *même groupe*.

Dans ce cas, il apparaît clairement que Durkheim a réussi à construire sociologiquement le concept de contagion émotionnelle en l'arrachant, plus clairement que ne l'avait fait Tarde, au vocabulaire médico-psychologique de l'hypnose, de la suggestion et du somnambulisme et en se débarrassant de la figure du meneur.

Reste, avant de conclure, à examiner quelle place il réserve au phénomène de la sympathie à l'intérieur de sa construction sociologique des phénomènes collectifs, concept qu'il semblait rejeter dans *Le Suicide*. Il faut ici se tourner vers les 6^e et 14^e leçons de *L'éducation morale*. Il faudrait sans doute une longue discussion de la sociologie morale de Durkheim pour reconstruire le phénomène de façon convaincante mais, faute de place, on s'en tiendra à une épure argumentative qui, tout en différenciant la sympathie de la pure contagion émotionnelle, en fait néanmoins une conséquence indirecte de celle-ci. Contrairement aux thèses défendues par Hume et Smith sur la *naturalité* de la sympathie, celle-ci est pensée par Durkheim comme une *construction sociale* soumise à des conditions précises. À la différence de la contagion émotionnelle, X ne sympathise pas avec les émotions individuelles parce qu'il les imite, mais il les imite et ne sympathise avec elles que parce que ces émotions ont pour X une certaine *importance* et cette importance découle de celle qu'il attache à la conscience collective. Puisque, en effet, X confère à celle-ci une importance qu'elle lui impose de lui conférer, il en découle que tous les individus qui possèdent les mêmes caractéristiques que le groupe social en constituent des *représentants* et, lorsqu'ils souffrent, par exemple, c'est l'être social du groupe qui souffre à travers l'expression partielle qu'ils en constituent. D'où ce que soutient Durkheim dans la 6^e leçon : « quand on est attaché à la société dont on fait partie, il est psychologiquement impossible de n'être pas attaché par contrecoup aux individus qui la composent et en qui elle se réalise. Car si la société est autre chose que l'individu, si elle n'est tout entière en aucun de nous, cependant il n'est aucun de nous qui ne s'en trouve un reflet et,

par conséquent, il est tout naturel que les sentiments que nous avons pour elle se reportent sur ceux en qui elle s'incarne partiellement [...] Voilà ce qui explique le caractère moral qui est attribué aux sentiments de sympathie interindividuelle et aux actes qu'ils inspirent »⁴⁹. Et telle est la raison pour laquelle dans la 14^e leçon, Durkheim se refuse à assimiler la sympathie à un «instinct d'imitation»: elle est au contraire une «tendance éminemment altruiste et sociale»⁵⁰. Dès lors, à la différence de Tarde, l'importance de l'individu avec lequel on sympathise ne découle pas de son *statut social*, mais essentiellement de son *appartenance* sociale. Ainsi, il existe bien une évolution dans la pensée de Durkheim vers une intégration de la contagion émotionnelle et de la sympathie en tant que facteurs qui contribuent à la constitution et à la reproduction des groupes sociaux. Mais, s'il en est ainsi, contrairement aux psychologues des foules, l'action collective n'est donc pas uniformément potentiellement dangereuse parce que destructrice, elle est plutôt, en consonance avec l'âge démocratique qui s'ouvre, une manière de contribuer à la construction de celui-ci puisque la conscience collective en régime démocratique assure essentiellement la reproduction des croyances de cette société.

Bibliographie

BARROWS, Susanna. *Miroirs déformants. Réflexion sur la foule en France à la fin du XIXe siècle*. Paris : Aubier, 1990.

CHUECA, Miguel. *Déposséder les possédants. La grève générale aux « temps héroïques » du syndicalisme révolutionnaire, (1895-1906)*. Marseille : Agone, 2008.

DURKHEIM, Emile. *Le suicide. Étude sociologique* (1897). Paris : PUF, 1981.
_____. Représentations individuelles et représentations collectives, (1898). In *Sociologie et philosophie*. Paris : PUF, 1963.

_____. *L'éducation morale* (1902-1903), Paris, PUF, 1974.

_____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1979.

_____. *La science sociale et l'action*, Paris, PUF 1987.

ESPINAS, Alfred. *Les sociétés animales*. Paris : Librairie Germer Baillères, 1878.

FOURNIAL, Henry. *Essai sur la psychologie des foules : considérations médico-judiciaires sur les responsabilités collectives*. Lyon-Paris : Stork Masson, 1892.

———. *L'homme et les sociétés. Leurs origines et leur histoire*, (Paris, 1881) Paris : Editions Jean-Michel Place, 1988.

———. *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*. Paris : Félix Alcan, 1895.

———. *La psychologie des foules* (Paris 1895). Paris : PUF, 1981.

FREUD, Sigmund. *Psychologie des foules et analyse du moi*. In *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, 1988.

GALLINI, Clara. Scipio Sighele et la foule délinquante, in *Hermès, Cognition, communication, politique*, n° 2, 1988, pp. 106-132.

LE BON, Gustave. *Psychologie des foules*. Paris : PUF, 1981.

MARIOT, Nicolas. Les formes élémentaires de l'effervescence collective, où l'état d'esprit prêté aux foules. *Revue française de sciences politiques* n° 5, 2001, pp. 707-738.

RUBIO, Vincent. Le regard sociologique sur la foule à la fin du XIXe siècle. *Mil neuf cent*, n° 28, 2010, pp. 13-31.

———. *Psychologie des foules, de Gustave le Bon. Un savoir d'arrière-plan*. *Sociétés* 2008/2, n° 100, pp. 79-89.

SIGHELE, Scipio. *La foule criminelle. Essai de psychologie collective*. Paris : Félix Alcan, 1892.

TAINÉ, Hyppolite. *Les origines de la France contemporaine*. Paris : Editions Robert Laffont, 1986, 2 vol.

TARDE, Gabriel. *La criminalité comparée* (Paris 1888) : Librairie Félix Alcan, 1924.

———. *Les lois de limitation* (Paris 1890). Paris-Genève : éditions Slatkine reprints, 1979.

_____. *La philosophie pénale* (Paris 1890). Paris: Éditions Cujas, 1972.

_____. Les crimes des foules. *Hermès. Cognition, communication, politique*, n° 5-6, 1989.

_____. *L'opinion et la foule*. Paris : PUF, 1989.

ZOLA, Emile. *Germinal*. Paris : Gallimard, 1978.

¹ Susanna Barrows, *Miroirs déformants. Réflexion sur la foule en France à la fin du XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1990, pp.85, sqq.. V. aussi Clara Gallini, « Scipio Sighele et la foule délinquante », in *Hermès, Cognition, communication, politique*, n° 2, 1988, pp. 106-132.

² Emile Zola, *Germinal*, Paris, Gallimard, 1978, p.417.

³ Hyppolite Taine, *Les origines de la France contemporaine*, Editions Robert Laffont, Paris, 1986, 2 vol.

⁴ *Id.* vol. II, p. 84.

⁵ Président de la république de 1879 à 1887, contraint à la démission en conséquence d'un trafic de décorations organisé par son gendre, Daniel Wilson.

⁶ Miguel Chueca, *Déposséder les possédants. La grève générale aux « temps héroïques » du syndicalisme révolutionnaire, (1895-1906)*, Marseille, Agone, 2008.

⁷ Gabriel Tarde, *La criminalité comparée* (Paris 1888) Librairie Félix Alcan, 1924 ; *id.* *Les lois de limitation* (Paris 1890) éditions Slatkine reprints, Paris-Genève, 1979 ; *id.* *La philosophie pénale* (Paris 1890), Paris: Éditions Cujas, 1972.

⁸ Scipio Sighele, *La foule criminelle. Essai de psychologie collective*, Paris Félix Alcan, 1892.

⁹ Henry Fournial, *Essai sur la psychologie des foules : considérations médico-judiciaires sur les responsabilités collectives*, Lyon-Paris, Stork Masson, 1892.

¹⁰ *L'homme et les sociétés. Leurs origines et leur histoire*, (Paris, 1881) Paris Editions Jean-Michel Place, 1988 ; *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* Paris Félix Alcan, 1895 ; *La psychologie des foules* (Paris 1895), Paris, PUF, 1981.

¹¹ Pour une reconstitution d'ensemble de ce phénomène de la perception des foules, cf. Vincent Rubio, «Le regard sociologique sur la foule à la fin du XIXe siècle», in *Mil neuf cent*, n° 28, 2010, pp. 13-31 ; *id.* «Psychologie des foules, de Gustave le Bon. Un savoir d'arrière-plan», *Sociétés* 2008/2, n° 100, pp. 79-89. Nicolas Mariot «Les formes élémentaires de l'effervescence collective, où l'état d'esprit prêté aux foules», *Revue française de sciences politiques* n° 5, 2001, pp. 707-738.

¹² Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 1981, p.11.

¹³ Gabriel Tarde, « Les crimes des foules », in *Hermès. Cognition, communication, politique*, n° 5-6, 1989, p. 95

¹⁴ Gabriel Tarde, « Le public et la foule », in *L'opinion et la foule*, Paris PUF, 1989, p. 40.

¹⁵ *Ibid.* p.37.

¹⁶ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, *op. cit.* p. 37. V. aussi les chapitres III à V du L. III.

¹⁷ *Ibid.* p. 17. Il est curieux que les éditeurs aient éliminé la femme dans le passage cité, alors qu'elle y figure dans l'édition de 1895, v. *id.* Félix Alcan, Paris 1895, p. 24.

¹⁸ Gabriel Tarde, « *La foule et les sectes criminelles* », in *L'opinion et la foule*, *op. cit.* p. 163.

¹⁹ Alfred Espinas, *Les sociétés animales*, Paris, Librairie Germer Baillères, 1878, p. 359. Suzanna Barrows signale l'importance du livre d'Espinas sur les recherches concernant la contagion des émotions, cf. *Miroirs déformants*, *op. cit.* pp. 104, sqq.

²⁰ *Id.* pp. 360-362.

- ²¹ Cf. Suzanna Barrows, *Miroirs déformants. Réflexion sur la foule en France à la fin du XIXe siècle*, op. cit. pp. 107, sqq.
- ²² *Id. op. cit.* p. 111.
- ²³ Le Bon, *Psychologie des foules*, op. cit. p. 76.
- ²⁴ *Id.* p. 20.
- ²⁵ *Id.* pp. 13, 74
- ²⁶ *Id.* p. 74.
- ²⁷ *Ibid.* p. 13.
- ²⁸ Sigmund Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, Paris Payot, 1988, pp.117-205.
- ²⁹ Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule*, op. cit. p. 38.
- ³⁰ *Id. Les lois de l'imitation*, op. cit. p.153
- ³¹ *Id.* p. 85.
- ³² *Ibid.* pp.85-86, je souligne.
- ³³ *Ibid.* p. 216 je souligne.
- ³⁴ *Ibid.* p. 87. Le Bon a repris à Tarde cette thèse de la fascination par le prestige social, mais elle reste chez lui prise dans le vocabulaire médico-psychologique du « magnétisme », cf. *Psychologie des foules*, op. cit. pp. 76, 78.
- ³⁵ Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, op. cit. p. 84.
- ³⁶ Emile Durkheim, *Le suicide. Étude sociologique* (1897) Paris, PUF, 1981, p. 113.
- ³⁷ *Ibid.* p. 114.
- ³⁸ *Ibid.*
- ³⁹ *Ibid.* p. 137.
- ⁴⁰ Emile Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », (1898), in *Sociologie et philosophie*, Paris PUF, 1963.
- ⁴¹ *Id. L'éducation morale* (1902-1903), Paris, PUF, 1974.
- ⁴² *Id. Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1979.
- ⁴³ *Id.* «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » (1914), in *La science sociale et l'action*, Paris, PUF 1987 ; *id.* «Le problème religieux et la dualité de la nature humaine», in *ibid.*
- ⁴⁴ *Id.* «Le problème religieux et la dualité de la nature humaine», op. cit. p. 10.
- ⁴⁵ *Id.* «Représentations individuelles et représentations collectives», op. cit. pp. 36-37.
- ⁴⁶ *Id. Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit. p. 308 et *Education morale*, op. cit. p. 53
- ⁴⁷ *Id. Le suicide*, op. cit. pp. 213-214.
- ⁴⁸ *Id.* p. 214.
- ⁴⁹ *Ibid. L'éducation morale*, op. cit. p.70.
- ⁵⁰ *Id.* p. 186.