

---

NICOLAS MARIOT

## LE FRISSON FAIT-IL LA MANIFESTATION ?

UNE BONNE MANIF NE PEUT FAIRE DE MAL

97

Journées, démonstrations, manifs, cérémonies: l'histoire républicaine est peuplée de rassemblements de foule dont les noms et dates, parfois antagonistes, sonnent familièrement aux oreilles tant ils scandent toute chronologie nationale digne de ce nom: 6 février 1934, défilés de Mai, mouvement de Décembre, manif pour « l'école libre », Ridgway ou Charonne, 17 octobre 1961, anti-Le Pen, Bastille de 81 contre Concorde de 95, démonstrations paysannes ou familialistes. Plus récemment encore, l'envahissement des Champs-Élysées à l'occasion de la victoire de la coupe du monde de football de 1998 a donné lieu à un étonnant florilège de commentaires célébrant l'intégration « à la française » telle qu'elle se serait manifestée pour l'occasion. La liste peut évidemment être étendue à loisir. De nombreuses études se sont intéressées à ces rassemblements, souvent en portant une attention particulière à l'analyse de leur langage dit « symbolique » (braseros, fumigènes, sirènes, drapeaux, enfants ou femmes juchés sur les épaules des hommes, cris, danses, slogans, poings levés, etc.). C'est en mettant ainsi l'accent sur la ferveur collective et ses instruments qu'on a cherché à expliquer leur efficacité. En glissant insensiblement du registre de l'émotion commune à celui de la communion, il devient possible de louer l'ardeur civique de ces démonstrations, leur capacité à forger ou à renforcer des valeurs, à fonder l'intégration des individus qui y participent. Le pouvoir est dans la rue quand les participants au mouvement parviennent à imposer leurs revendications, à infléchir une politique, à obtenir une démission. Mais il l'est aussi d'une autre manière: parce que la rue paraît disposer d'un pouvoir reconnu, celui de socialiser durablement

ceux qui la prennent. Sans doute est-ce la raison pour laquelle la majorité des parents regardent avec une relative indulgence les régulières grèves et manifs lycéennes. Il faut bien que jeunesse se passe, et une bonne manif ne peut faire de mal. Mieux, comme l'ont souligné nombre de commentateurs dans les médias : les démonstrations lycéennes représentent un apprentissage de la vie en commun et de la politique qu'on ne saurait, surtout en ces temps de « crise de la représentation », passer par pertes et profits.

98 C'est sur cette capacité socialisatrice que je voudrais m'arrêter en interrogeant une modalité contemporaine de ce par quoi le « rite fait la croyance ». Non pas tant, selon les célèbres propositions pascaliennes, parce qu'il entraîne à croire par habitudes machinales et autres automatismes (un tel dressage ne saurait convenir à l'expression joyeuse et collective de citoyens pleinement « autonomes de leurs volontés »), mais simplement parce qu'il est fait avec d'autres, en commun. Pour dire les choses clairement, je voudrais discuter ici de ce que l'on désigne ordinairement sous l'expression du « frisson dans le dos », formule dont la traduction savante dit à peu près cela : les participants éprouvent ensemble les mêmes choses ; de cette communauté de sentiments émerge l'union des consciences. Autrement dit, le lien social naîtrait d'émotions communes, ressenties avec d'autres.

#### UN ÉVÉNEMENT « FONDATEUR »

Cette thématique est ainsi fréquemment mise en avant dès qu'il s'agit de traiter de la formation des identités sociales ou du sentiment d'appartenance nationale. Des gens participent ensemble à un même événement (souvent appelé « fondateur ») : cette co-participation est un vecteur de socialisation. On remarquera d'ailleurs que l'importance reconnue au caractère collectif de l'activité n'est pas limitée aux situations de proximité physique : « regarder » ou « écouter avec » peut être tout aussi efficace que « vivre » ou « faire avec ». Peu importe la distance entre les gens : l'essentiel est dans la conscience du caractère collectif de l'activité ou du sentiment. Au contraire même : l'efficacité à distance du ressentir « avec et comme » d'autres permet d'en faire un candidat sérieux à la définition du lien social dans les sociétés modernes : la nation est d'abord une « communauté imaginée<sup>1</sup> ». Cette

---

1. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

idée d'un « voir avec » est explicitement placée au fondement du caractère performatif que Daniel Dayan et Elihu Katz reconnaissent au genre télévisuel qu'ils étudient : la « télévision cérémonielle » (par exemple le filmage d'un voyage papal ou du mariage et des obsèques de Lady Di) est définie par sa capacité à fabriquer des groupes cette fois trans- ou supranationaux, mais qui reposent toujours sur une communauté de sentiments<sup>2</sup>.

Gérard Noiriel a formulé une objection brève mais radicale contre les travaux qui analysent la nation sous l'angle des « représentations collectives ». Discutant la perspective tracée par Pierre Nora dans *Les Lieux de mémoire*, il écrit : « Quelles preuves avons-nous, par exemple, qu'au XIX<sup>e</sup> ou au XX<sup>e</sup> siècle, tous les membres des classes populaires s'identifiaient à cet "être ensemble" national ? Et si ce n'était pas le cas, faudrait-il en conclure que ces individus n'appartenaient pas à la nation<sup>3</sup> ? »

99

On pourrait résumer le travail de l'historien en disant qu'il consiste à faire la démonstration et à soulever les implications de cette idée que l'absence de sentiment d'appartenance n'enlève rien à la qualité de Français. En effet, celle-ci ne repose pas sur la manifestation d'un engagement intime envers une identité (ce n'est pas un choix personnel), mais sur des modalités complexes d'identification à distance des individus par l'État, essentiellement à travers l'octroi de papiers séparant les ayant droits aux prestations de l'État (les « nationaux ») de ceux qui en sont privés (les étrangers). Peut-on reprendre ce type de contre-argumentation (et s'ils n'éprouvent pas, cela change-t-il quelque chose ?) sur le terrain même où la perspective du sentiment d'appartenance paraît la mieux assise, celle des rassemblements collectifs ?

Mener à bien l'opération passe par une remise en cause du fait qu'agir ensemble suffise à définir le caractère social de la relation. Or, le plus souvent, les discussions sur la définition du « social » s'arrêtent avant même que soit abordée l'idée tautologique qu'un rassemblement serait social parce qu'il est collectif. De telles discussions visent prioritairement, en effet, à noter l'insuffisance d'une définition purement intersubjective du lien social. La philosophe Margaret Gilbert a ainsi proposé de dépasser le caractère intersubjectif de la socialité wébérienne (deux personnes qui tiennent compte l'une de l'autre pour s'éviter accomplissent déjà un acte social) en posant que la société

2. Elihu Katz et Daniel Dayan, *La Télévision cérémonielle* [1992], PUF, 1996.

3. Gérard Noiriel, *État, Nation et Immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Belin, 2001, p. 111.

100 réside dans l'affirmation d'un « nous » collectif (un « sujet pluriel »)<sup>4</sup>. Elle prend l'exemple d'une promenade et se demande ce qui permet de distinguer deux agents qui ont décidé de se promener ensemble de deux autres qui effectuent, en même temps sur le même chemin, une promenade personnelle. La réponse, que ne saurait donner l'individualisme wébérien, tient précisément à la volonté de faire quelque chose en commun et à la conscience de cette volonté : le type même de l'action sociale est ici l'action collective, faite ensemble (mais qui peut aussi, paradoxe, être réalisée « en solitaire »). Dans ce cadre, les règles sociales s'apparentent à des conventions acceptées conjointement à la suite d'une délibération entre participants : une entité collective décide des règles qui devront s'appliquer à l'ensemble du groupe en question. Dès lors, nous ne sortons pas d'une représentation contractuelle du lien social dans laquelle l'accord naîtrait du consensus des volontés individuelles. À rebours d'une telle conception délibérative des rapports entre convictions et pratiques politiques, je voudrais soutenir, suivant une tradition sociologique classique, les propositions suivantes : 1. Il existe une limite à l'intériorisation même dans l'engagement militant *a priori* le plus personnel. 2. C'est dans cette limite à l'intériorisation qu'il faut situer le caractère social de nos actes (il s'agit là d'une autre manière de formuler l'idée déjà avancée précédemment : ce qui fait la socialité de nos actes ne relève pas d'un partage de sentiment).

#### FLASHMOBS ET SOCIALITÉ

Une courte démonstration par l'absurde, ténue mais bien réelle, permet, me semble-t-il, d'introduire la discussion de ce type d'assimilation du social au collectif. En août 2003, quelques individus ont introduit en France, avec un succès substantiel quoique passager, une pratique étrange : celle des *flashmobs* (« foules ou regroupements éclairs »). L'opération, importée des États-Unis, consiste à faire se réunir un nombre important de gens qui ne se connaissent pas en un lieu public à une heure donnée, et à les faire accomplir « dans le vide » ou « pour rien » des gestes communs aux rassemblements de foule, comme applaudir, former une haie d'honneur, réaliser une olà, ou se mettre à crier un mot d'ordre. Cinq *flashmobs* se sont tenues à Paris entre août et

---

4. Margaret Gilbert, *On Social Facts*, Londres et New York, Routledge, 1989 et, en français, le recueil d'articles *Marcher ensemble. Essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, PUF, 2003.

décembre: sous la pyramide du Louvre (il fallait en particulier applaudir en direction d'un pilier « comme pour un rappel »), sur les parvis de Notre-Dame et du Centre Pompidou (les *mobers* devaient ouvrir des parapluies en même temps et sous un grand soleil), aux Champs-Élysées (il s'agissait de constituer une haie lumineuse) et enfin dans la gare Saint-Lazare (où devaient brusquement s'enlacer des couples tout fraîchement amoureux). Je voudrais m'intéresser au court laps de temps durant lequel les badauds présents ne parviennent pas à analyser correctement les cadres de la situation. Passé ces quelques secondes où ils restent comme interdits, soit la gêne l'emporte, auquel cas ils pressent le pas pour quitter la scène le plus rapidement possible, soit ils parviennent à reconnaître là un *happening* de second degré dans lequel la réalisation moqueuse de la « claque » peut devenir l'objet d'un spectacle. Une analyse détaillée du phénomène conduirait d'ailleurs à constater que, sans doute pour combler le sentiment de gêne que les *flashmobs* les plus « crues » ont pu susciter parmi les passants (et par conséquent réduire d'autant l'engagement personnel demandé aux *mobers*), leurs formes se sont progressivement éloignées d'une imitation absurde mais réaliste de comportements banals pour se conformer aux cadres d'une performance artistique plus aisément reconnaissable comme telle. Le recours à des déguisements ou autres instruments (lampes de poche, parapluies) a permis aux participants de ne pas faire reposer la réussite de l'événement sur leur propre corps, sur leur charisme personnel. Toutefois, même lors de ces derniers épisodes, les passants ont dû faire face à un court moment de surprise et d'hésitation. Durant ce temps d'adaptation, l'artificialité et la loufoquerie revendiquées des *flashmobs* peuvent les faire assimiler, sur un plan pratique, aux exercices de pensée chers aux philosophes. En effet, l'accomplissement « sans raison valable » de comportements normalement réservés à des circonstances spécifiques (l'absence de bonnes raisons étant visible dans l'incrédulité des réactions des passants) met à nu, en creux, la socialité de la relation acclamative.

En quoi ces rassemblements éphémères seraient-ils particulièrement appropriés pour identifier le caractère social de l'acclamation ? Essentiellement parce qu'ils ont l'intérêt de montrer par l'absurde que le fait que l'acclamation et l'applaudissement soient, d'une part, des actes qui répondent ici clairement à une intention subjective et, d'autre part, des actes réalisés en commun ne suffit pas à en marquer la socialité, au sens où la règle à laquelle obéirait leur actualisation n'est, au moins passagèrement, pas reconnue par les badauds. Non que les gestes de l'acclama-

tion n'aient pas été réalisés dans les formes attendues, mais parce qu'ils n'ont pas été faits au moment approprié, lorsqu'ils sont des comportements moralement obligés. On voit que l'engagement privé, de pure intention, au respect des formes n'est ici d'aucun secours : vouloir acclamer (et le faire) ne suffit pas, dans le cas présent, à faire reconnaître une acclamation. Émile Benveniste a présenté une situation comparable en décrivant l'irruption d'un inconnu sur une place de village qui, sans autre forme de procès, se mettrait à crier « Je déclare la mobilisation générale ». L'exhortation ne sera évidemment pas suivie d'effet : elle « se réduit à une clameur inane, enfantillage ou démence<sup>5</sup> ». C'est précisément sous l'aspect de sa (non-) reconnaissance par autrui qu'elle peut être comparée aux comportements des *mobers* : durant quelques secondes, rien ne permet de leur conférer le statut d'applaudisseurs ; rien ne permet de faire que les battements de mains et autres hurrahs comptent pour des applaudissements et acclamations. Dans le premier cas, le crieur anonyme ne dispose pas de l'autorité requise, de l'habilitation d'une institution pour que sa prise de parole puisse réaliser ses effets. Dans le second, que manque-t-il pour que les comportements prennent socialement sens ?

102

En premier lieu, il manque un objet de l'applaudissement (personne, idée ou cause) grâce auquel les promeneurs soient en mesure d'expliquer *a minima* pourquoi ces gens font cela (c'est à partir du moment où ils comprennent qu'il n'y a rien à comprendre que l'étrangeté peut devenir spectacle). Cette réponse n'est pas qu'un truisme. Elle met en lumière le fait que les perspectives insistant sur les émotions éprouvées en commun s'intéressent au seul rassemblement collectif, comme si le pur principe de réunion pouvait réaliser, à travers les seules relations intersubjectives qui s'y jouent, autrement dit indépendamment de son objet, les effets qui lui sont prêtés. Ce faisant, elle conduit à réaffirmer, à la suite de manifestes des fondateurs de la sociologie, l'idée contre-intuitive que les relations sociales non seulement ne se réduisent pas à la combinaison d'une multitude d'opérations individuelles, mais même, contrairement à ce qui est couramment admis (chacun a en tête le modèle du ciment entre les briques d'un mur), qu'elles ne sont pas des relations entre des individus. Que sont-elles alors ? Ce sont des liens préétablis entre des fonctions humaines rendues interdépendantes par la médiation d'habitudes, coutumes ou lois.

---

5. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 273, et le commentaire qu'en propose Pierre Bourdieu dans *Ce que parler veut dire*, Fayard, 1982, p. 68-75.

## LE CARACTÈRE PRÉÉTABLI DES LIENS SOCIAUX

Dans un article manifeste, Paul Fauconnet et Marcel Mauss donnaient, entre autres, deux exemples visant à préciser ce qui constitue le caractère spécifiquement social de certains faits : les manifestations économiques et les relations matrimoniales des sociétés modernes d'Occident<sup>6</sup>. Des secondes, ils rappelaient que les liens de parenté ne sauraient être réduits à des relations de sentiments, qu'ils peuvent exister sans le consentement voire à l'insu de l'une ou des deux parties, enfin qu'ils imposent des actes déterminés à chacune d'entre elles. Ainsi, il n'est pas rare que X, épouse, existe sans pour autant vivre sous le toit de Y, son mari. Pour autant ce n'est pas ce qui met fin au caractère social de leur relation. Ce qui est par contre socialement impossible, c'est que X ait le statut d'épouse sans que quelqu'un, quel qu'il soit, ait le statut de mari. De l'examen des manifestations de la vie économique, Mauss et Fauconnet font clairement apparaître ce caractère interne des relations sociales : un commerçant peut s'établir sans avoir de clients ; en revanche, aucune vente n'est possible si rien n'est acheté, et rien ne peut être acheté sans qu'existent l'idée de vente et les « notions, institutions et habitudes » connexes qui font système avec elle. Ni le commerçant ni l'ouvrier « n'inventent le crédit, l'intérêt, le salaire, l'échange ou la monnaie. [...] c'est ainsi que le commerçant qui voudrait recréer à lui seul les règles de son activité économique, se verrait condamner à une ruine inévitable<sup>7</sup> ».

Ces dernières lignes esquissent le « signe d'extériorité » dont les deux sociologues vont faire le critère fondamental de reconnaissance des faits sociaux. Contrairement à ce qu'avancait Durkheim<sup>8</sup>, ce n'est pas l'obligation (et la sanction dont sa violation peut faire l'objet) qui caractérise les normes sociales, mais le fait qu'elles préexistent aux individus : « Qu'il soit ou non défendu à l'individu de s'en écarter, elles existent déjà au moment où il se consulte pour savoir comment il doit

6. Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « Sociologie », in *La Grande Encyclopédie*, vol. 30, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, 1901, repris in Marcel Mauss, *Œuvres*, vol. 3, Minuit, 1969, p. 139-177.

7. *Ibid.*, p. 143-144.

8. Voir le point III de la « Préface à la seconde édition » (1901) des *Règles* (1895) dans lequel Durkheim fait explicitement référence à l'article de Mauss et Fauconnet pour amender sa définition des faits sociaux (*Les Règles de la méthode sociologique*, PUF « Quadrige », 1987, p. XXII).

agir<sup>9</sup>.» Autrement dit, les « manières sociales d’agir et de penser » ne sont pas établies comme à la suite d’un engagement des volontés, elles sont « préétablies » pour pouvoir être reproduites ailleurs et plus tard. Mauss et Fauconnet disent très clairement que la sociologie se construit sur le rejet d’une conception délibérative ou contractuelle du lien social, où se rencontrent deux individus nés adultes et « autonomes de leurs volontés ». Ils lui substituent la perspective, éminemment plus réaliste, d’une société toujours déjà là dans laquelle grandissent des personnes soumises dès leur naissance à de multiples processus de socialisation, ceux-là mêmes qui permettent de comprendre comment des « modèles de conduite » peuvent « pénétrer dans l’individu du dehors »<sup>10</sup>.

104 Peut-être aura-t-on reconnu ici une perspective d’analyse qui sera systématisée par Norbert Elias dans sa *Société des individus*<sup>11</sup>. Il consacre ainsi l’ensemble des deux premiers points de ce texte, synthétisant les fondements de la démarche suivie dans *Über den Prozeß der Zivilisation*, à montrer que c’est « l’interdépendance des fonctions humaines » qui « lie l’individu » (il prend des exemples comparables à ceux mobilisés par Mauss et Fauconnet : les rapports de parents à enfants, de mari à femme, de seigneur à serf, de roi à ses sujets, de directeurs à ses employés). L’ordre social et ses règles ne proviennent pas de l’addition d’une « multitude d’actes de volonté » ou d’une « décision commune ». Ce rejet, explicite, d’une perspective contractualiste prend deux formes. D’une part, Elias s’efforce de dissiper l’image de la société comme mur de briques : « les individus ne sont pas liés par un ciment », mais bien « parties d’un tout » en ce sens que tout agrégat humain est fondé sur un regroupement non pas additif mais fonctionnel des individus qui le composent<sup>12</sup>. D’autre part, il insiste longuement sur l’artificialité des analyses qui se représentent « la société essentiellement comme une société d’adultes, d’individus achevés, qui n’ont jamais été des enfants et jamais ne mourront ». Prendre acte du fait « qu’il n’y a pas de degré zéro de la dépendance sociale de l’individu, pas de commencement », c’est se donner les moyens de comprendre, une fois encore, les processus « d’assimilation de schémas sociaux préétablis »<sup>13</sup>.

---

9. Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « Sociologie », art. cité, p. 149.

10. *Ibid.*

11. Norbert Elias, *La Société des individus* [1987], Pocket, « Agora », 2004, p. 56.

12. *Ibid.*, p. 48-51.

13. *Ibid.*, p. 62-64.



Pratiquement au même moment, Maurice Halbwachs s'est également efforcé de poursuivre l'entreprise maussienne en insistant à plusieurs reprises sur la possibilité de soumettre l'analyse des émotions et des manières de penser à un programme sociologique qui place à son fondement le caractère préétabli des liens sociaux (précisément au sens où ils sont à la fois dans et hors des individus): « En résumé, ce qui frappe surtout [...], c'est que non seulement l'expression des émotions, mais à travers elle les émotions elles-mêmes sont pliées aux coutumes et aux traditions et s'inspirent d'un conformisme à la fois extérieur et interne<sup>14</sup>. »

#### DE LA COLLECTIVISATION DES CORPS À LA COMMUNION DES ÂMES

105

Transposons. Ce que la liesse a de social ne tient donc pas à son aspect intrinsèquement collectif, mais au fait qu'elle exige la coopération de deux partenaires, l'homme ou l'idée qui peut en être l'objet et ceux qui l'accomplissent. Et la règle consistant à frapper dans ses mains ou à crier des vivats pour dire cette liesse ne vaut pas seulement pour les « contractants » d'un événement particulier (comme s'ils se mettaient d'accord entre eux, par ajustements intersubjectifs dans l'action, sur ce qu'il faut faire pour honorer ou se réjouir), mais avant tout pour l'ensemble des cas possibles dans le futur: elle permettra de faire reconnaître et accepter, ailleurs et après, le symbole des mains qui s'entrechoquent pour une manifestation d'adhésion ou d'hommage. C'est bien parce que l'idée de liesse s'incarne dans une relation complémentaire entre deux statuts (la fonction, l'idée ou la cause, d'un côté; le public, les manifestants, de l'autre) que la seconde est une relation sociale et la première une représentation collective qui préexiste à ses réalisations. On comprend ainsi que l'investissement intime des participants peut dès lors être fort variable, pas nécessairement consciemment thématiqué, sans que cela ne remette en cause, n'affaiblisse ni ne renforce le sens social conféré à l'événement: celui-ci ne dépend pas de la réflexivité ou du degré d'intériorisation d'un des participants en particulier.

Il est maintenant possible de revenir à mon lointain point de départ concernant l'évidence du glissement de la collectivisation des corps à la

---

14. Maurice Halbwachs, « L'expression des émotions et la société », texte posthume de 1947 repris dans *Classes sociales et Morphologie*, Minuit, 1972, p. 164-173.

communion des âmes. Lorsque les commentateurs des rassemblements collectifs voient l'enthousiasme, ils reconnaissent immédiatement l'approbation. Pour comprendre que ce qui est directement vu est bien de la liesse collective, pour que cela puisse être correctement nommé, qualifié et commenté, il faut que la liesse existe comme institution sociale au sens que Mauss et Fauconnet donnaient à l'expression: «Sont sociales toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait le plus généralement par la voie de l'éducation. Il serait bon qu'un mot spécial désignât ces faits spéciaux, et il semble que le mot institutions serait le mieux approprié. Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux<sup>15</sup>?»

106 Il est maintenant possible de formuler plus précisément les questions problématiques dont une analyse des démonstrations de rue devrait se saisir: il s'agit de montrer comment la liesse ou l'effervescence peuvent être à la fois en dehors des individus comme modèle préétabli, et dans les individus «sous la forme d'aptitudes acquises d'abord par l'apprentissage social, ensuite seulement par la formation de soi-même»<sup>16</sup>.

Pour une part, la liesse existe en tant qu'«esprit objectif». Elle renvoie alors à un vocabulaire spécifique, à des figures édifiantes (le citoyen engagé, les défilés joyeux, les chansons de manif, etc.), à des raccourcis logiques (applaudir, c'est adhérer), surtout à des gestes à faire et des sentiments à éprouver (nos moments de communion sont de bien belles choses, de celles qu'il faut montrer aux enfants), autant d'éléments dont il faut faire l'inventaire, décrire l'agencement et montrer l'efficacité à préétablir le moment effervescent dans ses formes expressives, obligatoires pour être reconnues.

Ce sont en effet ces éléments qui rendent compte du fait que la liesse préexiste à ses expérimentations individuelles: sans eux, impossible de comprendre, autrement qu'en recourant au stigmatisme de l'orchestration, pourquoi les si fréquentes prévisions des policiers ou organisateurs quant au déploiement des vivats ne s'apparentent ni à une imposture, ni même à une lecture dans le marc de café. Eux savent que l'effervescence sera attestée, non parce qu'on aurait fait des participants, suivant le fantasme orwellien, des robots aux cerveaux bien lavés, mais simple-

---

15. Paul Fauconnet et Marcel Mauss, «Sociologie», art. cité, p. 150.

16. Vincent Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, 2004, p. 22-23.

ment parce qu'elle est une institution sociale dont les conditions de félicité sont historiquement cristallisées et présentement réalisables.

Au-delà, il faut encore se pencher sur les modalités par lesquelles la liesse est l'objet d'une éducation permettant que les individus s'approprient personnellement les aptitudes ainsi acquises. Ce sont en effet ces mêmes éléments qui font l'objet d'un apprentissage par imprégnation lente, distanciée et en partie indirecte, à travers les récits et images-types de « foules en liesse » qui peuplent les manuels scolaires, journaux illustrés, reportages télévisés et autres événements et souvenirs familiaux. Ces modalités d'apprentissage permettent que l'on puisse y souscrire incomplètement, en restant sur son quant-à-soi, par conformisme ou en s'en moquant (les *flashmobs* n'étant qu'un cas extrême de ce type de détournement excessif et caricatural dont on trouve la trace dans n'importe quelle acclamation publique, par exemple à travers ceux des participants qui s'amusent à « surjouer » une foule en délire ou un cortège « révolutionnaire »). Elles invitent, comme le recommandait Marc Bloch à propos de la croyance dans le miracle thaumaturgique, à degrés sinon à éclipses en fonction de l'effectivité ou de la plus ou moins grande rapidité des guérisons<sup>17</sup>, à ne pas se faire une idée trop « intransigeante » des attentes des participants suivant un principe de tout ou rien. On retrouve là une des multiples incarnations possibles du principe de dénégation<sup>18</sup>: je sais bien que tout cela est un peu légendaire, exagéré, par trop unanimiste... mais quand même ça ne fait pas de mal, c'est réjouissant, excitant, voire important pour le fonctionnement démocratique, etc. (on retrouve ici la fréquente perception des manifestations lycéennes ou estudiantines comme passage obligé d'un processus de socialisation). Pour le dire très vite: même l'enchantement le plus personnel a des cadres sociaux spécifiques permettant que puissent être momentanément suspendus, comme mis entre parenthèse, le rythme ordinaire des jours et les certitudes plus ou moins solides qui lui sont par nous attachées. Autrement dit, le frisson dans le dos peut parfaitement être présent et fortement ressenti, mais il est tout aussi institué que les autres images identifiant une liesse collective.

107

17. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre* [1924], Gallimard, 1983, p. 421-423.

18. Octave Mannoni, « Je sais bien, mais quand même... » [1964], dans *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Seuil, 1969, p. 9-33.

Quelles conclusions peut-on tirer de ce rapide examen ? Il invite, me semble-t-il, à souligner le fait que la perspective interprétative qui lie l'efficacité des démonstrations de rue à leur caractère collectif (ce que j'ai appelé ici la thématique du frisson dans le dos) conduit l'exégète, sans qu'il en ait toujours clairement conscience, à placer au premier plan la similitude des comportements et, de fait, l'identité (ici au sens de simple ressemblance) entre les participants. Nul ne l'a mieux exprimé que Durkheim lorsqu'il s'est efforcé de décrire la solidarité mécanique qu'il pensait propre aux sociétés primitives : « Tout est commun à tous. Les mouvements sont stéréotypés ; tout le monde exécute les mêmes dans les mêmes circonstances et ce conformisme de la conduite ne fait que traduire celui de la pensée<sup>19</sup>. » Or, une telle posture est éminemment problématique en ce qu'elle fait reposer l'efficacité supposée de ce type de réunion sur le seul principe de rassemblement, sur son caractère collectif. Un dernier exemple, celui des rassemblements populaires aux soirs des élections de Jacques Chirac, permet d'en rendre compte. En mai 1995, une foule jeune et bien mise envahit la place de la Concorde. Les commentaires expliquent qu'au « peuple de gauche » assemblé place de la Bastille le 10 mai 1981, celui de droite peut enfin rendre la monnaie de sa pièce. Le 5 mai 2002, le chef de l'État est réélu. Plus de Concorde, toute la République. Pourtant la place ne ressemble en rien à ce qu'étaient la fontaine concordataire sept ans plus tôt : les images télévisées montrent une foule plus belleilloise que Bon Marché, qui plus est piquée de drapeaux algériens, marocains ou palestiniens. Les exégètes sont d'abord muets puis, obligés par l'arrivée du président, fort timides. Le lendemain, *Le Monde* dit son incrédulité : « Il n'est pas sûr que [la place de la République] ait connu de fêtes plus étranges, de plus insaisissables, de plus décalées et, au fond, de plus improbables. » Et l'article ajoute la description suivante : « il n'y avait ni élan ni rien qui ressemble à une quelconque impulsion de bonheur. Rien qui dise l'euphorie<sup>20</sup> ». La proposition paraît étonnante, tant les images télévisées montraient bien des comportements de liesse, des cris, applaudissements, clameurs, bref, tout l'attirail des comportements de fête. On pourrait même dire que ce qui a frappé de stupeur les commentateurs du moment, c'est précisément le décalage entre les

108

---

19. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912], Le Livre de Poche, 1991, p. 46.

20. *Le Monde*, 7 mai 2002.

comportements acclamatifs et ceux qui les ont tenus, peu réputés composer le public ordinaire des réunions gaullistes. La liesse était bien là, quelles qu'aient été ses formes. Peut-être même la joie, quoi qu'ait pu en penser le journaliste. Pourtant, à elles seules, elles ne sauraient suffire à fonder l'efficacité « intégrative » ordinairement reconnue à ce type de rassemblement collectif.

#### R É S U M É

---

*Il est fréquent de faire reposer l'efficacité intégrative reconnue aux rassemblements de foule sur les émotions éprouvées par les participants. Le « frisson dans le dos » ferait l'union des consciences, quand il n'est pas le creuset d'un engagement citoyen : voilà ce que suggèrent nombre de commentateurs observant avec tendresse les manifestations lycéennes ou estudiantines. Nuançant ce type d'argument, l'article s'efforce de discuter l'idée que les manifestations de rue auraient, de part leur seul caractère collectif, des vertus de socialisation.*