

## QUE SIGNIFIE LE TERME D'ANOMIE?

---

JEAN DUVIGNAUD

Il est possible que Durkheim n'ait pas entièrement compris le sens du concept d'*anomie* que l'on voit apparaître dans *La division du travail social* et surtout dans *Le suicide*, et disparaître complètement ensuite. En rassemblant pour les éditer en un volume l'ensemble de notes, articles, études de Durkheim dans "l'Année Sociologique", je n'ai pas une seule fois retrouvé ce terme qui, pourtant, ouvrait à l'analyse sociologique une portée considérable (1). Mais il est assez fréquent qu'un savant propose un concept dont le sens réel n'apparaisse que bien après lui, et cela est commun en physique ou en mathématique.

Toutefois, ici, les choses sont plus curieuses parce que le concept d'*anomie* est découvert par Durkheim au moment où l'influence du positivisme d'Auguste Comte est sur lui la plus forte et que ce concept tend à corriger, sinon à contester ce que l'*hyper-déterminisme* avait d'insuffisant. Du moins faut-il examiner l'émergence de l'*anomie* là où Durkheim lui donne son sens le plus complet, dans *Le suicide*. C'est ce que nous appelons la théorie restreinte de l'*anomie*.

Le choix du sujet de ce livre est probablement un coup de génie pour la première étude d'analyse sociologique qui, jusque là, avait d'avantage cherché à exposer la positivité ou l'objectivité fonctionnelle des institutions (surtout chez Auguste Comte) qu'à examiner la trame de la vie réelle. Or, le suicide, thème de littérature romantique ou sentimentale, objet d'inquiétude et de discussions passionnées, apparaît comme la manifestation suprême de toute individuation, la démarche ultime et l'affirmation exaltée d'un "moi" détaché de toute socialité. C'est au fond ce qu'on en disait depuis les stoïciens

---

1) Publié en 1970 sous le titre *Journal sociologique* aux Presses universitaires.

qui voyaient en lui la plus pure expression de la liberté, jusqu'à Montaigne commentant La Boétie et jusqu'aux héros de roman européens (Werther, Lamiel, Chatterton etc.). La démarche de Durkheim renverse cette équation et fait apparaître dans cet acte d'extrême individuation la part collective que la Philosophie traditionnelle lui contestait, brisant d'ailleurs le couple artificiel individu-société, en révélant combien le social est déjà (sous une forme que l'on n'appelle pas encore la culture) inséré dans l'être individuel.

Sans doute, Durkheim rencontre-t-il ici, pour la première fois, une région récemment découverte de l'analyse sociale et qu'on appelle déjà la science des statistiques. Avant d'être une discipline établie, cette science repose, comme toutes les sciences, sur une préoccupation née de la tension collective exercée par les faits qu'elle doit expliquer. Ainsi, comme l'a remarqué Louis Chevalier, l'inquiétude née de l'afflux de paysans pauvres vers les premières usines des grands centres urbains où commence la révolution industrielle, l'accroissement de la violence, les crimes, la "peur des pauvres" et de la démographie galopante, des épidémies (comme celle du choléra des années 1820), tout cela aide l'opinion anxieuse à constituer une étude chiffrée de la population, étude que Chevalier appelle des "Statistiques romantiques" parce qu'elles ne sont pas encore délivrées de préoccupations philosophiques (2). Ainsi, de nombreuses études sont faites sur le suicide, depuis la grande *Statistique morale de la France* de Guerry en 1835, jusqu'aux données fournies par les organismes de statistiques nationaux qui se développent avec rapidité dans tous les pays, mais surtout les pays protestants du centre de l'Europe (3).

Or, toutes ces études juxtaposent, sans autre examen, la société et la volonté particulière, quitte à demander à des incitations psychologiques comme l'imitation, d'établir un pont entre ces domaines artificiellement et préalablement séparés (4). Elles ne cherchent pas à expliquer la relation qui s'établit entre le dynamisme global de la vie collective et l'ensemble des manifestations caractérisant l'existence concrète ou quotidienne — ce qui est proprement le propos de Durkheim.

Ainsi, quand il examine le rapport qui s'établit entre le poids exercé par la société sur les consciences particulières, Durkheim en vient-il à constituer une typologie des genres de suicide (5), selon la

2) Classes laborieuses, classes dangereuses, Plon, 1959.

3) L'utilisation de ces statistiques sera reprochée plus tard à Durkheim, mais cela n'infirmé point le principe de son analyse.

4) On sait que Durkheim dans le Suicide consacre un chapitre entier pour critiquer la théorie de Tarde sur l'imitation. Depuis cela, nul ne s'est soucié de relire le livre de Tarde qui, tout démodé et insuffisant qu'il soit, porte en trouve un sens d'une exceptionnelle puissance: celui d'identification chez Freud.

5) faut-il rappeler que dans un autre domaine des sciences humaines, faut-il rappeler que toute analyse sociologique commence avec un découpage typologique?

manière dont les individus sont attachés à la collectivité: le suicide égoïste résultant de ce que les hommes ne trouvent plus de raison d'être à une vie qu'ils ne peuvent plus projeter dans l'existence sociale, et détournant vers la mort une projection ordinairement orientée vers la société; le suicide altruïste résultant de ce que la société par ses codes (comme sont les perceptions éthiques des castes militaires ou religieuses) projette l'instinct de vie or de frontière de la vie dans une société sublimée. Mais ces deux catégories, si elles rendent compte de nombre de faits, laissent de côté une région immense et nombre de suicides qui ne se réduisent pas "à la manière dont les individus sont attachés à la société, mais de la façon dont elle les règle" (6). Car "la société n'est pas seulement un objet qui attire à soi, avec une intensité inégale, le sentiment et l'activité des individus; elle est aussi un pouvoir qui les règle" (7)

Le constat que fait Durkheim porte sur la relation qui existe entre l'action inégalement régulatrice de la société et le taux social de suicides, entre les changements économiques qui bouleversent la vie collective et l'accroissement statistiquement mesurable des suicides. Passons sur ces données qui ont été contestées et remises en discussion par un disciple de Durkheim, Maurice Halbwachs, pour en venir à l'explication qui fait apparaître le concept d'anomie: "toutes les fois que de graves réarrangements se produisent dans le corps social, qu'ils soient dus à un soudain mouvement de croissance ou à un cataclysme inattendu, l'homme se tue plus facilement" (8). Et cela parce que les règles, le système de valeurs (comme on dirait aujourd'hui) les justifications établies par les institutions ou les traditions (la "culture", dirait-on encore aujourd'hui) font brusquement défaut à la conscience des hommes.

L'analyse de Durkheim est évidemment marquée ici par les idées de son époque, quant il oppose l'animalité chez qui la satisfaction de besoins crée un état d'équilibre et l'homme dont "la plupart des besoins" n'est pas "sous la dépendance du corps" et qui jouit du privilège de concevoir des aspirations sans limite, de subir le poids d'un désir infini. Ce désir infini (qui peut s'intellectualiser sous la forme d'un désir de l'infini, note Durkheim en citant Musset et Goethe) explose lorsque le cadre social ne règlement plus le désir et ne propose plus des objets ou des idéaux qui satisfassent les besoins. L'homme se caractérise par la poursuite d'une fin inaccessible qui le condamne "à un perpétuel état de mécontentement" lequel ne trouve de limite qu'au moment où la société, "puissance régulatrice",

---

6) *Le Suicide*, p. 288.

7) *Ibidem*, p. 264.

8) *Ibidem*, p. 271.

inspire à la conscience "le moyen de rétablir l'état d'équilibre" et limite les "besoins moraux" comme l'organisme limite les besoins physiques. Privés de "l'autorité qu'ils respectent et devant laquelle ils s'inclinent spontanément", privé de cette "loi de justice" dont seule la société en tant que telle (9) peut disposer, les hommes sont abandonnés à une permanente "frustration" (10).

Or, durant les périodes où "l'autorité" de la société s'effondre, émerge le désir infini qui, entraine les individus hors de toute norme, les amènent plus aisément au suicide, lequel devient une sorte d'individuation forcenée ou exaltée. "Cet état d'ébranlement est exceptionnel; il n'a lieu que quand la société traverse quelque crise malade" (11), il est donc inséparable des crises économiques, politiques ou militaire qui affectent un ensemble humain, qu'il s'agisse d'ailleurs d'une défaite ou d'un brutal accroissement, d'une expansion rapide de la productivité ou de la richesse...

"Ainsi, les appétits, n'étant plus contenus par une opinion desorientée, ne savent plus ou sont les bornes devant lesquelles ils doivent s'arrêter". La "vitalité générale" accentuée encore "l'état d'érethisme" qui secoue toute règle établie au moment où les structures de la société se sont affaiblies et ont perdu leur autorité. "L'état de déreglement ou d'anomie est donc encore renforcé par ce fait que les passions sont moins disciplinées au moment même où elles auraient besoin d'une plus forte discipline" (12).

L'important est donc là dans cette intuition surprenante et mal exprimée en concepts moralisateurs appris sur les bancs de l'école d'une analyse de la relation existant entre le dérèglement social et l'émergence d'une frustration infinie dont l'individu subit violemment l'impact. Pour un analyste dont la pensée après celle d'Auguste Comte et de Spencer recherche la positivité des institutions, la découverte est fulgurante. Elle était capable de bouleverser les habitudes intellectuelles d'une génération (13), mais Durkheim ne pouvait en tirer autre chose qu'un simple constat au niveau de son examen du suicide. Nulle part dans son oeuvre ultérieure ni dans celle de ses collaborateurs de l'"Année Sociologique", le concept d'anomie n'est

---

9) On verrait ici apparaître cette image sublimée de la société, projection fantastique de la connaissance de soi et de la raison, image de Dieu et de la morale qui entrainera Durkheim à la fin de sa vie aux excès métaphysiques que l'on sait!

10) Ainsi, dit-il assez naïvement, le célibataire est plus enclin au suicide que l'homme marié: le premier s'abandonne à la permanente insatisfaction, le second accepte une règle qui trouve sa perfection dans la monogamie (p. 304-305)!

11) Ibidem, p. 229.

12) Ibidem, p. 281.

13) Il semble que Guyau, le philosophe de la Morale sans obligation ni fonction, ait employé le premier ce terme d'anomie, opposé à normal et anormal. Lui non plus ne l'a pas, semble-t-il, compris. Mais un lecteur de Guyau, Nietzsche, s'en empare, lui, avec génie.

réapparu. Le "dérèglement" fait émerger des cas statistiquement différents des séries normales ou anormales, cas irréductibles au déterminisme de la conscience collective, de la "conception du monde" globale, voire de la "culture"; et ce dérèglement en appelle à une dialectique que la sociologie, à cette époque, n'était pas en mesure d'affronter sans se détruire à ses propres yeux!

\* \* \*

A une époque déjà ancienne (1960) où j'eus l'occasion de m'occuper d'un peu près de Durkheim, il m'est apparu que ce concept d'anomie constituait le noyau de sa pensée, mais que ce concept avait été masqué, effacé, refoulé, pour faire place à ce grossissement fantastique de la "conscience collective" qui a envahi peu à peu le champ de sa conscience. Mais la portée de ce concept déborde la pensée de Durkheim, dès l'instant qu'on tente d'en établir la théorie généralisée parce qu'elle devient une idée-force dès qu'on établit un lien entre les faits de dérèglement qu'elle suggère, l'impact du désir infini ou de la frustration sans limite sur un individu et les termes même du *changement social* qui entraîne ce dérèglement, à savoir *le passage d'un type de société à un autre*. C'est en rapprochant l'anomie de la typologie que j'ai perçu l'intense fécondité d'une analyse capable de rendre compte de faits, de manifestations, d'événements, de formes, que la sociologie classique (et trop souvent la philosophie) se contentait de réduire en les ramenant à des institutions, des ensembles collectives "positives". Alors, il m'apparut que la démarche de l'analyse sociologique ne consistait pas à expliquer l'individuel (surtout dans le domaine de la connaissance, de la vie imaginaire, de la vie juridique etc) par le collectif mais à se demander pourquoi et comment, à partir de la trame de la vie collective, pouvait émerger de l'individuel...

Il fallait donc éliminer du concept de Durkheim tout ce moralisme et tout l'appareil philosophique de son milieu et de son époque, ne conserver que cette idée d'un dérèglement lié à une crise sociale et se manifestant par des explosions particulières, individuelles. Et se rappeler surtout que les types de société, en petit nombre avant l'apparition des sociétés industrielles, pouvaient se succéder dans la même durée — en cheminement diachronique — tandis que tous les phénomènes humains contenus dans chaque type participaient à la composition d'une structure synchronique possédant ses propres finalités, ses valeurs, son expérience du temps et des espaces, son image de l'homme chaque fois originale. L'approfondissement de la notion de type social n'est pas seulement une nécessaire introduction à la réflexion sociologique, elle fait apparaître des sens qui, sans cette

démarche, seraient inaperçus, parce que le point de vue auquel nous nous plaçons tend à effacer les différences à noyer les particularités dans une image neutre et morte de la multiplicité qui définit "l'infiniment complexe richesse dialectique de l'homme".

Les grands historiens de l'école des "Annales", sans doute sous l'influence de Lucien Lévy-Bruhl qui est le premier à donner avec fermeté cette idée d'une distinction radicale entre les types sociaux (même si lui même se borne à accentuer l'opposition entre le sauvage et le civilisé), avaient déjà nettement et très concrètement marqué ces différences typologiques: quand Lucien Febvre, par exemple, dans son *Rabelais et le problème de l'incroyance au XVIème Siècle*, insiste pour que l'analyse historique (ou littéraire) ne tente pas d'interpréter Rabelais en projetant sur lui nos concepts d'intellectuel moderne et ne fasse pas de lui une sorte de Voltaire, d'Anatole France ou de Swift, c'est qu'il veut récomposer autour de Rabelais, par un procédé qui rappelle irrésistiblement celui de l'Anthropologie, la culture spécifique à laquelle il appartient. Or, le type de société du Moyen Age disparaît (peu à peu ou plus ou moins rapidement, peu importe!) avec l'apparition de la technologie, du capitalisme et de ce qu'on appelle évidemment trop facilement les "temps modernes". L'ensemble des modes de pensée, des croyances, des valeurs, des expériences du sacré, de l'imaginaire, de la sexualité, bref, tout ce qui compose la vie collective et individuelle, constitué par sa spécificité un type de société dont les frontières sont infranchissables. La fonction ou la structuration des phénomènes sociaux diffèrent d'un type à l'autre, au point qu'on peut se demander s'il existe une expérience universelle de la religion, de la sexualité, de l'art quand on pense aux différences radicales qui s'imposent entre les divers regroupements globaux.

Nous avons ici débordé l'analyse historique pour en venir à la définition sociologique du type qui implique que toutes les formes et attitudes de la vie, leur fonction, leur idéal, leur histoire restent immanentes ou intérieures à la structure de l'ensemble, rendant la convertibilité d'un type à l'autre malaisé — sauf à la socio-analyse qui construit des homologues ou des corrélations spécifiques avec l'éloignement d'une distance — mais reste pratiquement impossible pour les contemporains eux-mêmes.

Si nous pensons aux types de sociétés que l'humanité a développés (et qui sont, rappelons-le, en nombre limité) — sociétés charismatiques, sociétés patriarcales, sociétés tribales, cités ou villes-états, sociétés féodales, sociétés monarchiques centralisées, etc... — on constate d'abord l'inégale distribution de ces types dans une temporalité qu'on ne peut appeler historique puisque chaque type secrète sa propre historicité. Or, la spécificité de chaque type est si forte qu'il faut admettre que deux types différents et contemporains

sont plus étrangers l'un à l'autre que ne le sont deux types semblables distants par l'espace ou le temps: ainsi les fonctions humaines, les croyances, les systèmes de valeurs sont plus proches et communicables entre les villes grecques et les villes italiennes ou hollandaises du XV<sup>ème</sup> siècle européen que les unes et les autres ne l'étaient des sociétés charismatiques orientales ou des sociétés féodales, leurs contemporaines pourtant. De la même façon les sociétés monarchiques centralisées sont plus proches entre elles qu'elles ne le sont des sociétés tribales, par exemple.

Ce relativisme poussé à l'extrême implique une revision générale de nos habitudes de pensée, revision qui n'a rien de confortable et qui devrait nous habituer à penser en termes qui excluent l'universalité où la recherche des "essences" ("essences" de l'art, de la religion et autres fariboles!), qui trouve le concret à travers la différence spécifique et qui invente le moyen d'établir une convertibilité des systèmes propre à chaque type.

Or, de cette distribution des types sociaux dans la totalité de l'expérience humaine (et non dans une prétendue évolution), émerge un cas particulier que notre métaphysique a, depuis Hegel, exagérément valorisé: celui de *la succession de deux types de sociétés dans la même durée* (que cette succession engendre d'ailleurs elle-même). C'est le cas du passage des sociétés patriarcales grecques ou romaines à la Cité-état, celui de la société féodale à la société monarchique et, spécifiquement à l'Occident, du passage de toutes ces sociétés à la société technologique (14). Parce que l'on a projeté dans le passé, au XIX<sup>ème</sup> siècle, pour des raisons complexes qu'on ne peut rappeler ici, une image continue du temps orientée de l'avant vers le futur, on a supprimé complètement ces ruptures gênantes. Pourtant, une frontière est profondément marquée entre les deux systèmes composant chacun des types, frontières dont la marque dans la trame de la vie réelle se manifeste par une crise.

La spécificité des types sociaux ne pose aucun problème de communication autre que le pillage, la guerre, la transmission des épidémies. Entre les sociétés charismatiques perses et les villes grecques, quelle autre relation que les expéditions monstrueuses de Xerxès, le refus des médecins grecques de soigner l'épidémie de peste en Asie, le voyage des corsaires de l'*Anabase*? Deux sociétés coexistent qui ne se rencontrent que par les effets extérieurs projetés de leur propre système interne: la consommation somptuaire et déréglée des empires perses entraînant de vastes entreprises de pillage, le commerce des villes grecques atteignant parfois les immenses royaumes et établissant des marchés. Entre les villes de ce qu'on appelle le "Moyen Age" européen et la trame complexe des liens de dépendance qu'on

---

14) Le seul cas non occidental est le Japon.

appelle système féodal, quelle autre relation que la force, le pillage, l'incompréhension? On peut dire qu'il existe peut d'exemple d'une rencontre entre les éléments constituant un type, puisque chacun de ces éléments ne trouvent sa fonction que dans la structure globale du système constituant ce type: dans une certaine mesure un certain genre de connaissance est né. cette rencontre de la différence depuis Hérodote cherchant la rationalité originale des rites égyptiens jusqu'aux voyageurs arabes, les découvreurs européens de l'Amérique et de l'Asie, l'Anthropologie, enfin. Genre de connaissance dont, de leur côté, les sociétés orientales comme l'Inde ou la Chine n'ont jamais été privées: les "Lettres Persanes" ne sont pas seulement une invention de Montesquieu! Mais ces relations ne sont que métaphysiques. En fait, aucune relation n'est possible entre les types différents puisque s'opposent entre elles radicalement les images du sacré, de l'homme, du Cosmos.

Ce qu'on oublie cependant, si l'on est prêt à accepter la différence des types, c'est que cette même différence existe entre deux types se succédant dans la même durée et que le passage d'un type à l'autre, quelque soit la raison militaire, démographique, économique ou politique de ce changement, se marque par une crise qui dure tout le temps que se décompose le type antérieure et que se recompose, plus ou moins lentement, le type social nouveaux: les forces qui sont à l'oeuvre dans le type qui va disparaître ne peuvent que déstructurer le système, mais jamais constituer la logique d'un système, nouveau: Max Weber a profondément compris que l'éthique commandant à l'action humaine n'avait aucun rapport avec la réalité objective que construisait cette action.

Ainsi le passage plus ou moins lent de la société patriarcale et féodale grecque dont on trouverait plus ou moins une figure dans l'Odyssée, l'Illade, les poèmes d'Hésiode à l'internement de l'homme dans une cité close avec des murs, lieu d'une intense densité sociale, matrice d'accumulation financière préparant l'apparition de marchés, l'organisation d'une autorité centralisée, nommée État ou République, la technologie, bientôt des modes de pensée originaux comme la politique ou la rhétorique qui permettent d'agir sur les hommes à distance et de remplacer la violence de la force physique par la persuasion, ce passage n'a pu se faire sans heurt, ni crise, du moins dans la vie psychique et intellectuelle des grecs. De la même manière, le passage de ce qu'il est convenu d'appeler le "Moyen Âge" européen aux monarchies centralisées appuyées sur les bourgeoisies intensifiant les processus de production capitaliste, ce passage-là, lui non plus n'a pas été facile. Ce qu'on appelle "Renaissance" est la marque de cette exaspération des individus abandonnés à eux mêmes, sortis de la culture propre au type ancien dont les structures restent là comme des ruines de plus en plus ruinées, forcés de se déterminer

eux-mêmes parce que personne ne peut prévoir ou dire quel type de société va apparaître.

Nous mêmes, depuis une dizaine d'années, ne découvrons-nous pas que tremble le plancher de la barque, que le type de société qui s'est effondré en fait avec la dernière guerre mondiale est en train de faire place à une autre genre de société que nous ne pouvons encore conceptualiser puisque elle n'existe pas: tout au plus pouvons-nous la nommer technocratie, société de consommation, technobureaucratie, ce sont tous des termes adéquats car il n'est pas de prophétie possible en ce domaine. En ce sens, dans les sociétés industrielles, contemporaines nous serions dans la situation d'un passage, d'un changement de type, et cet état permanent de crise entraîne de multiples manifestations anormales .

\* \* \*

J'ai appliqué cette méthode d'analyse aux manifestations de création dramatique et de création artistique <sup>(15)</sup> Afin d'échapper aux truismes et aux niaiseries de ceux qui veulent retrouver l'individuel dans une image collective préalablement et artificiellement reconstruite, afin d'arracher la création à la nécrophilie des études sémantiques ou linguistiques (qui, en France par exemple, on remplacé Lanson dans les Universités, mais d'une manière tout aussi philistine), afin de retrouver dans ces formes dramatiques la matrice réelle de la création: il semble, en effet, que, durant les périodes de changements de types de sociétés se succédant dans la même durée ou après l'apparition d'un nouveau type, la crise et le dérèglement provoqués par la dissolution d'un système social, trouve dans certaines conduites symboliques composant l'expérience imaginaire une expression particulière qui, prenant pour point d'imputation des individualités réelles ou fictives, définit une forme de l'anomie. Et cette démarche pouvait déboucher sur une sociologie de la création, et particulièrement de la littérature, région de la recherche généralement abandonnée à la philosophie ou à l'abstraction des généralités, à la pauvreté flagrante des "historiens de la littérature" parce qu'ils ne peuvent tenir compte de la créativité elle-même dans la trame symbolique qu'ils examinent.

Il est, par exemple, très caractéristique que les grandes productions théâtrales, pour ne parler que d'elles, ne ressortissent presque jamais (sauf le théâtre commercial ou de simple divertissement) à des périodes calmes mais toujours à des situations de crise ou qui

---

15) *Sociologie du théâtre*, 1965, réédité en 1973 sous le titre: *Les ombres collectives* (PUF), *Sociologie de l'acteur*, 1965, réédité en 1973 (Gallimard), *Spectacle et Société* (Médiations — De Noel) et *Le théâtre et après* (Castermann), *Sociologie de l'art*, 1967 1970 (PUF).

impliquent une rupture dans l'éthique de la culture: Antigone ou Oedipe n'appartiennent pas au monde urbain devant lequel Sophocle ou Eschyle représente leur figure mais au système patriarcal que l'apparition de la ville a détruit. Tamerlan ou Richard III que Marlowe et Shakespeare représentent sur le théâtre à Londres ressuscitent au monde de violence des guerriers et des paysans d'une époque antérieure dont les actions seraient condamnées par les lois présentes. Il n'existe pour ainsi dire aucun personnage de la tragédie antique ou classique qui soit contemporain des spectateurs devant lesquels ils sont présentés. Ce que Nietzsche appelle le "pathos de la distance" et Brecht "l'effet d'éloignement" répond à cette particularité des périodes créatrices du théâtre: ces dernières n'apparaissent qu'aux frontières de deux mondes, naissent de la crise ou en reflètent les lointains effets. Les survivances du vieux monde trouvent à travers les figures imaginaires du théâtre une vie dans le monde nouveau, mais une vie condamnée par la "fatalité": le châtiment tragique ou comique interdit à ces personnages anonymes de se manifester dans la plénitude de leur vie. Y a-t-il création dramatique dans d'autres conditions?

Et puis rappelons que tous les personnages du théâtre sont des criminels ou des coupables: criminels, Oedipe et Oreste, coupable Antigone, criminels Tamerlan, Macbeth, Richard III, les personnages du théâtre élizabéthain ou du "siècle d'or" espagnol. Au moins, ce sont des personnages qui ont transgressé un interdit, comme ceux de Corneille, qui ont violé une règle, comme le sont les structures de la parenté qui ne laissent pas aux jeunes le libre choix de leur partenaire sexuel pour le mariage, comme Roméo et Juliette. Mais tous, exactement tous seront des personnalités condamnables sinon dans leur monde, du moins dans le nouveau où on leur confie une existence momentanée et poétique. Et cette condamnation résulte à la fois du caractère étrange du personnage, qui fonce, comme un taureau, pour accomplir des valeurs qui ne signifient plus rien, qui même conduisent à une culpabilité qui n'aurait eu aucun sens dans leur temps, et de la présence d'une conscience collective nouvelle qui condamne implicitement tout dérangement intervenant dans la trame naissante d'un nouveau type social au nom de valeurs dépassées.

Le concept d'anomie permet alors de mesurer l'intensité véritablement dramatique ou tragique du personnage ou de la situation sans les réduire ou les ramener platement à un sens commun, des mentalités préexistantes pour lesquelles il n'y aurait ni déchirement, ni mort, fut-elle symbolique, ni cette étrange et cruelle (certains diraient sadique) participation à un supplice d'un être préalablement isolé du reste des hommes par son respect pour des valeurs que les hommes ne connaissent plus!

Le poète allemand Holderlin a pressenti la richesse de ce qu'il ne nomme évidemment pas l'anomie mais, dans un essai, "Le devenir dans le périssable" il écrit "le moment où s'achève le plan de l'individuel-nouveau est celui où l'individu nouveau se comporte à l'égard de l'individuel — ancien comme une force dissolvante, inconnue..." et cette destruction est celle-là même qui suscite la tension dramatique entre un individu appartenant à un système du monde moribond ou mort et l'effet de dissolution que provoque l'apparition de valeurs nouvelles. Cette tension est celle de la société en tant que force collective représentée dans la conscience poétique d'un dramaturge combattant l'irrépressible nostalgie qui rattache les hommes d'un monde nouveau aux survivances d'une époque encore connaissable, sinon transposée en mythe. Ce que encore une fois, le poète Holderlin exprime dans un autre essai, consacré à ses propres traductions de Sophocle: "La présentation du tragique repose principalement sur ceci que l'insoutenable, comment le Dieu-et-homme s'accouple, et comment, toute limite abolie, la puissance panique de la nature et le tréfonds de l'homme deviennent Un dans la fureur, se conçoit par ceci que le devenir un illimité se purifie par une séparation illimitée".

La personnalité anémique imaginaire (— et avec elle sans doute le poète —) est donc soumise à la triple instance d'un dérèglement abolissant toute limite culturelle, d'un désir infini (la "puissance panique de la nature" ou le "ça" des psychanalistes, et l'autorité nouvelle d'une culture en train de s'imposer (le "sur moi"). Nous sommes bien éloignés des platitudes généralement débitées par les commentateurs sur les personnages puisque nous retrouvons à la fois l'effervescence des conflits sociaux et l'intense tension psychique d'une personnalité condamnée à l'individualité, tension génératrice de symboles.

Le théâtre n'est qu'un exemple de ce que peut apporter l'utilisation de ce concept d'anomie dès qu'on l'arrache à la rhétorique abstraite pour tenter de comprendre et d'analyser le "pathos" même de l'existence collective et individuelle. Certes, l'imaginaire sous toute ses formes est plus que tout autre domaine propre à représenter, symboliser, figurer le dérèglement anémique, mais nous pouvons trouver dans nombre de manifestations qui ressortissent au domaine de la criminologie, de la religion, de la politique des formes que nous ne pouvons interpréter qu'en retrouvant les éléments de notre équation: dérèglement résultant d'un passage de type social à un autre, explosion d'une "libido" sans limite, aspiration à créer des conduites collectives utopiques, conflit entre la subversion ainsi proposée et la réglementation ou le code régissant or prétendant régir la vie commune au nom de valeurs encore inexprimées.

La vie sociale n'est pas faite seulement d'institutions de réglementations, de codes, de déterminismes ne laissant d'autre éventualité à l'analyse avec la fausse et vulgaire dichotomie de la liberté et de la nécessité. Comme le notait G. Gurvitch la sociologie doit rendre compte des aspects a-structurels qui paraissent échapper aux exigences d'une harmonie pré-établie, qui contredisent les idéologies et les doctrines parce qu'elles nous ramènent à l'expérience concrète (16). Or, ces aspects a-structurels constituent l'ensemble des phénomènes de création imaginaire, une bonne part des traits religieux ou politiques, et les événements de la vie quotidienne. Bien entendu le concept d'anomie n'apporte pas une explication en lui-même, car il est un de ces *concepts opératoires* qui ne doivent pas survivre à la démarche qui les examine (comme le suggérait déjà Gaston Bachelard), il amène la réflexion au bord d'une analyse richement dialectique, je veux dire réellement concrète qui décompose la trame confuse en des éléments, mais surtout met en évidence la tension qui les unit et les semences de novation, d'anticipation, de projections collectives que proposent ces matrices que sont des faits autrement incassables. *Que le point d'imputation de ces faits aberrants qui marquent la cassure entre deux types de vie sociale s'opposant dans le présent soit toujours individuel*, voilà qui nous renvoie non au nominalisme ou à la subjectivité, mais tout au contraire à une analyse qui puisse rendre compte de l'émergence statistique et non inévitable de la notion de personne ou de "moi" dans les sociétés. Marcel Mauss a consacré à cette apparition une analyse classique et fulgurante, malheureusement trop brève: il s'y interroge sur la cristallisation autour d'une individualité douée de force physique ou de connaissances techniques ou magiques des symboles qui désignent la particularité d'un membre de la société; il suggère même, en passant, une surprenante hypothèse: les masques de peau des Eskimos, tels que les a étudiés admirablement le grand Boas, désignent les morts de la tribu. Mais à la suite de prestations, de conquêtes par la force, d'échanges, ils tendent à s'accumuler sur un ou deux membres du groupe qui, par là, s'isolent dans l'individualité et un personnage. Comme si le signe de la mort pouvait seul donner au vivant ce caractère monstrueux de l'individuation (17).

Car nous entrons déjà par là dans le domaine du non normal mais non de l'anormal. L'individu désigné est coupé du reste du groupe et il assume seul certains comportements qu'autrement seraient maudits ou condamnés. Ainsi, la désignation des chefs des sociétés patriarcales dont L. Morgan dans un texte célèbre (18)

16) Ce qu'il appelait à la fin de sa vie: "l'hyper-empirisme dialectique".

17) Image de la personne dans Sociologie et anthropologie, préface de Claude Lévi-Strauss (PUF).

18) Le banquet de Montezuma, voir mon Le Langage perdu, PUF, 1973.

marquait le caractère étranger à tout accaparement de type héréditaire ou résultant d'une appropriation privatrice, cette désignation n'a rien de désirable: le rôle d'individu-leader dans la plupart des sociétés tribales, patriarcales et féodales (19) n'a rien d'un bonheur convoité. On le reçoit du dehors, avec peine, même si on l'a préparé par des actions successives. Pensons à la manière dont Agamemnon, élu Roi des Rois de l'expédition grecque contre Troie cherche à éluder cette fonction, dont on ait qu'elle porte avec elle sa malédiction et sa contre-partie de châtement. Premier de tous ces Rois maudits qui, sur la scène du théâtre, voit trouver un second mort, poétique et spectaculaire. Mais il n'y a, avant la société industrielle qui fait monter sur le siège "l'homme sans qualité", que des Rois, condamnés en raison même de leur individualité.

Ainsi l'individuation qui manifeste un caractère anémique des événements est liée, conclu-t-il, au fait que dans les époques de stabilité, de calme et d'ordre, la désignation des membres du groupe et leur intégration dans le système social et le système de valeurs propres à cette structure ou à ce type ne pose aucun problème si ce n'est celui de la régulation calme des croyances ou des attitudes (20), tandis que les périodes de rupture abandonnent les hommes à leurs propres ressources et les forcent à inventer à partir de leur spontanéité, libérant ainsi une "libido" canalisée ordinairement par la culture.

Ces périodes de rupture ou de crise sont évidemment les plus intéressantes. Elles correspondent à des dégradations ou à des expansions. La décadence et la croissance ont ici les mêmes effets. Elles sont révélatrices pour l'analyste, au même titre que sont les maladies mentales pour le psychologue, car elles mettent en cause à la fois et sur une personnalité particulière, les instances contradictoires de types sociaux en rivalité. Ajoutons que les *personnalités individuelles, dans cette tension, constituent le noyau utopique d'attitudes ou de sentiments virtuels qui peut-être deviendront des attitudes collectives et peut-être ne donneront jamais rien*. Car le virtuel, l'antéicipation utopique sur des relations humaines non encore vécues est, comme l'a suggéré Ernst Bloch, aussi important pour l'analyse que l'institué et le cristallisé.

Prenons un dernier exemple: dans les sociétés industrielles modernes, c'est un truisme ou un leit-motiv que d'évoquer de multiples aspects de violence ou de maladie mentale. Il est certain que, statistiquement parlant, le délire, la schizophrénie, la paranoïa s'accroissent avec l'expansion industrielle. Or, la folie comme l'a rappelé

19) Le conflit des guerriers et des paysans, tel que le décrit G. Duby dans un livre qui porte ce titre montre la plasticité et la multiplicité d'un système qui ne saurait refléter notre conceptualisation.

20) Ce que les ethnologues ou anthropologues étudient trop souvent sans voir qu'ils examinent un aspect sécurisant de la vie collective.

Michel Foucault, parle un langage que le rationalisme n'a pas voulu entendre puisqu'il a enfermé le déviant et lui a coupé toute communication. (21) Ce que le malade mental veut dire à travers son délire, ce n'est cependant pas seulement sa confusion personnelle ni la justification de la théorie thérapeutique dans laquelle, pourtant, l'emprisonne l'asile (22); c'est une parole qui cherche une réponse et que la société industrielle ne lui apporte jamais.

Or, ces manifestations nosologiques trouvent dans d'autres sociétés, comme sont les sociétés africaines, un champ de communication fourni par les structures mentales et mystiques de la société elle-même. Les phénomènes de danse de possession ou de transe apportent à l'homme des sociétés africaines non pas une guérison mais une communication et un langage qui les libère de ce que le trouble particulier pourrait avoir de désintégrant. Ce n'est pas en vain que les savants positivistes occidentaux ont inventé à la fois le totémisme et l'hystérie, comme le dit Claude Lévi Strauss (23): ils ont voulu conjurer l'un et l'autre en les renvoyant à l'irrationnalité et la destruction ni que certains de ces mêmes savants nomment hystérie les phénomènes de transe ou de possession. Ils tentent de s'aveugler sur une évidence pour nous tragique: l'homologue de la possession dans nos sociétés industrielles sont des formes de la transe, ou des trances auxquelles on retire le langage, qu'on mutilé pour les assimiler au schème abstrait d'une hystérie (d'ailleurs imaginaire). Ils ne voient pas que ces phénomènes de folie sont autant d'appels à une communication qui ne peut s'établir parce que les sociétés industrielles, si elles vivent encore sur les valeurs du XIXe siècle des sociétés libérales sont entrées sans le savoir et à reculons dans un autre type de société dont on ne peut encore définir ni la structure, ni les valeurs. L'accroissement de la technicité, l'extension du milieu homogène et de l'urbanisation frénétique, l'apparition de ce que l'on a appelé "une société sur-exposée" (24), la croissance déchainée marquent le passage à un autre système que nous ne pouvons encore conceptualiser et la rupture, la frontière qui s'étend entre ces deux mondes provoque ces cas de dérèglement, statistiquement d'autant plus nombreux que l'homme a perdu toute résistance critique à l'envahissement par l'information. La folie, la violence, les maladies mentales si nombreuses dans les sociétés industrielles sont la marque même de cette anomie et de l'impossibilité pour les membres de ces sociétés d'accepter leur rôle d'individus, dans la mesure où aucune définition nouvelle de l'homme n'est encore apparue.

21) L'histoire de la folie, réédition 1983 (Gaümar).

22) Une énorme littérature se développe autour de ces thèmes, depuis Laing Cowfer.

23) Le totémisme aujourd'hui, PUF.

24) Paul Virilio, dans "Cause commune", n.º 2.

On voit ce concept d'anomie n'est pas seulement un concept méthodologique conçu dans les cabinets de travail par des théoriciens, qu'il répond à une exigence posée par la civilisation industrielle elle-même. On devrait dire, non qu'il pose une question, car l'homme ne se pose jamais aucune question, mais qu'il apporte une réponse à une question qui n'existe pas encore. (25)

Fortaleza, aout 1973

---

25) Ce texte, écrit pour la Revista de Ciencias Sociais du Département de Sociologie de l'Université Fédérale du Ceará sera complété par un essai, l'anomie, qui doit paraître en automne à Paris (édition Anthropos).