

## **De la démocratie en américain : conditions et conflits chez Tocqueville**

**Arthur Goldhammer**

*Conférence préparée pour le Collège de France, 7 mai 2010, à ne pas citer sans permission.*

*Commentaires à [art.goldhammer@gmail.com](mailto:art.goldhammer@gmail.com).*

D'abord, merci de m'avoir invité. Je tiens à vous dire combien je suis honoré d'être ici, dans le saint des saints de la vie intellectuelle française. De cette vie, justement, je fais partie depuis voici bientôt 34 ans, mais de loin, me tenant à l'écart pour mieux servir les auteurs éminents dont je me suis efforcé de donner une représentation fidèle. Ensuite, il faudra vous demander de bien vouloir me pardonner, d'une part parce que, pendant l'heure à venir, je vais écorcher votre belle langue, que j'aime tout autant que vous mais sans avoir eu le bonheur de la parler comme vous depuis le berceau, et d'autre part parce que je ne vais remplir mon contrat que très imparfaitement. Le professeur Rosanvallon a eu la gentillesse de m'inviter à parler de la traduction de Tocqueville, auteur que je pratique depuis longtemps. Et j'ai bien réfléchi à sa proposition. Mais l'art de la traduction ne se prête pas facilement aux exigences de la conférence magistrale. La traduction est une sorte de lutte avec l'ange de la langue, et cette lutte exige qu'on se roule dans la poussière: c'est-à-dire dans les détails de chaque phrase, les petits mots qui en déterminent le rythme autant que les grands qui en déterminent le sens. C'est un travail d'orfèvre, alors que le conférencier, qui n'a qu'un petit trois-quarts d'heure pour faire passer son message, n'a d'autre choix que de survoler son terrain.

Je vais toutefois consacrer mes premières remarques à deux locutions tocquevilliennes qui ne sont que trop faciles à traduire mais qui se heurtent à des obstacles culturels de compréhension. La première d'entre elles est « l'égalité des

conditions », et la seconde est « le plus grand nombre », qui pour Tocqueville signifie parfois « la majorité », mais parfois aussi « le peuple » en opposition au plus petit nombre de l'élite. Ici, on le voit, on prend Tocqueville en flagrant délit : il se sert librement – je le cite -- de « ces mots abstraits qui remplissent les langues démocratiques, et dont on fait usage à tout propos sans les rattacher à aucun fait particulier. [...] Ils agrandissent et voilent la pensée ; ils rendent l'expression plus rapide et l'idée moins nette » [DA II.1.16, 582].

Le traducteur n'est que trop conscient que la simplicité apparente de ces expressions peut en effet « voiler la pensée ». En fait, elles sont à l'origine de ce que je prends pour un point aveugle de la pensée de Tocqueville. L'exposition de mes réflexions sur ce point sera un peu complexe ; je vous en livrerai donc les grandes lignes tout de suite. Le problème, c'est qu'en réalité les expressions que je viens d'évoquer sont moins abstraites qu'elles ne paraissent. Loin d'éviter les faits particuliers, elles s'y rattachent, mais subrepticement pour ainsi dire, et à l'insu de Tocqueville lui-même ; il s'agit en plus de faits particuliers qui relèvent de sociétés non-démocratiques. Cette confusion dans l'esprit de Tocqueville l'a empêché de voir dans la société démocratique ce qu'il a su parfaitement discerner dans la société d'ordres qui la précédait : à savoir, les racines de la discorde sociale et l'utilisation qu'en faisait le pouvoir.

En effet, les corps et les ordres de l'Ancien Régime servaient de base à tout un édifice d'ambitions, de désirs et de rivalités, d'où émergeaient un certain nombre de discordes caractéristiques. Tocqueville s'est attaché à décortiquer les mécanismes de ces discordes et à expliquer comment le pouvoir royal s'en servait. Mais 20 ans plus tôt, lorsqu'il s'était penché sur la société démocratique, il n'avait vu devant lui qu'une masse indifférenciée : « le plus grand nombre » n'étaient que de la « poussière », selon sa propre métaphore – des atomes égaux dans leur impuissance. Il lui était par conséquent difficile de penser le conflit politique réel ou même de faire une place convenable aux partis qui étaient en train d'en devenir à la fois les symboles et les agents.

Cette faiblesse de sa sociologie de la démocratie n'appartient pas d'ailleurs à lui seul. Il la partage, on le verra, avec d'autres penseurs du courant « égalitaire libéral » (C. Offe), et notamment avec le philosophe américain John Rawls. Il apparaîtra alors que le double impensé de la philosophie politique libérale est l'origine aussi bien de la discorde sociale que du pouvoir qui en tire parti. Je montrerai enfin, à travers un cas concret tiré de l'histoire américaine, que la véritable racine de la discorde sociale en démocratie n'est pas la contradiction entre l'égalité de principe et l'inégalité réelle, qui est inexpugnable, mais plutôt l'irruption de ce que j'appelle le sentiment d'inéquité au sein d'un équilibre qu'on a pu croire provisoirement équitable. Or, ce sentiment n'est ni stable ni objectif. Il relève de normes qui évoluent dans le temps, et on verra enfin comment l'introduction à un moment donné de nouvelles normes d'équité devient le principal ressort de la vie politique démocratique.

Voilà en bref mon argument ; maintenant aux détails.

## **L'égalité des conditions**

Je commence par la toute première phrase de la *Démocratie en Amérique*. Au cas où vous n'auriez pas cette phrase gravée dans votre mémoire, la voici : « Parmi les objets nouveaux qui, pendant mon séjour aux États-Unis, ont attiré mon attention, aucun n'a plus vivement frappé mes regards que l'égalité des conditions ». Pour le traducteur que je suis, les problèmes commencent, on le voit, dès le début, car le mot « condition » ne recouvre pas le même champ sémantique en français qu'en anglais. Sous la plume de Tocqueville, « condition » a d'abord le sens qu'avait déjà ce mot en latin, de « situation, position, ou rang » et donc de statut social. Pour le lecteur anglo-saxon, par contre, le mot *condition* renvoie principalement aux conditions externes, aux circonstances au milieu desquelles le citoyen se trouve placé.

Peu importe si on interprète ces conditions externes en termes d'égalité des conditions matérielles de l'existence, d'égalité des chances, ou encore d'égalité devant la loi. Certes, la signification française de « condition » en termes de rang existe aussi dans

le mot anglais *condition*, mais c'est moins courant. L'expression française insiste davantage sur l'égalité comme l'absence d'une hiérarchie déterminée par la naissance. On ne saurait guère s'en étonner, puisque c'est justement contre cette hiérarchie-là que la démocratie française s'est définie. L'égalité est dès lors une propriété qui se rattache à l'individu : Citoyen Dupont a le même rang, la même condition, que Citoyen Durand. Pour l'anglophone, par contre, l'égalité est d'abord une propriété qui se rattache aux règles sociales prises dans leur ensemble et non pas à la situation de l'individu : si égalité des conditions il y a, c'est que ni les lois ni les mœurs ne reconnaissent de différence entre Dupont et Durand. Chacun est libre d'ailleurs de vivre une vie différente de celle de ses parents. Ce n'est pas que Dupont et Durand *ont* la même condition ; c'est plutôt qu'ils *font face* aux mêmes conditions.

Toujours est-il qu'il y a un lien entre ces deux manières de comprendre l'égalité des conditions. Dans la société d'Ancien Régime, toute différence de condition comporte un certain nombre de distinctions de traitement imposées tant par les autres que par la loi. Dès lors, pour chaque individu, la disparition des rangs ouvre la voie à de nouvelles possibilités. L'état civil ne s'élève plus comme une barrière, même aux ambitions les plus extravagantes. L'état social aristocratique est comme un paysage qu'on ne peut traverser que par des voies toutes tracées d'avance. Si on ne commence pas par le bon endroit, certaines destinations restent, sauf miracle, à jamais hors de portée. On pourrait alors comparer l'égalisation des conditions à la percée de nouvelles routes dans ce qui ne fut jusqu'alors qu'un désert impénétrable. Mais ce qui compte surtout pour Tocqueville, ce n'est pas l'ouverture de ces nouvelles pistes. C'est plutôt la création d'une nouvelle carte, qui transforme l'imaginaire social. Cette nouvelle carte a la capacité d'inspirer de nouvelles destinations dans l'esprit des hommes et des femmes qui s'y orientent face à leur devenir. Elle libère donc quantité d'énergies inouïes.

L'égalisation des conditions donne lieu, donc, à une certaine puissance, une force, dans la mesure où elle contribue à l'indépendance de l'individu. Mais elle est en même temps une source de faiblesse. Claude Lefort exprime cette même idée à sa manière :

« Mais si l'indépendance fait signe, d'un côté, vers l'affirmation de soi, écrit-il ... elle fait signe d'un autre côté vers l'isolement, et c'est par là qu'elle se prête au despotisme ». Ainsi, pour Tocqueville, l'égalité est à la fois la gloire de la démocratie et son talon d'Achille. Et par conséquent il surestime sa réalité effective aussi bien que sa menace potentielle. Cela n'est pas sans importance pour sa sociologie, vers laquelle je me tourne maintenant.

### **Tocqueville sociologue : sociologie politique ou sociologie culturelle**

On a même pu affirmer que Tocqueville était l'un des fondateurs de cette discipline. C'est le cas de Raymond Aron ou, plus près de nous, du professeur Elster, ici présent, qui va jusqu'à contester l'idée que Tocqueville fût un grand penseur du politique mais qui souligne, par contre, qu'il fut l'un des premiers, et des plus grands, à penser le social. Quant à moi, je dirais plutôt qu'il pense le politique *à travers* le social, du moins pour ce qui concerne l'Ancien Régime. Sa sociologie de la France prérévolutionnaire est donc une sociologie *politique* à part entière. Mais j'ajouterais tout de suite que la sociologie de Tocqueville change de forme en changeant d'objet : quand il se penche sur la société d'Ancien Régime, celle qui était caractérisée justement par l'inégalité des conditions, sa sociologie est politique parce qu'elle s'intéresse aux sources du pouvoir royal. Mais sa sociologie de la démocratie est différente : c'est plutôt une sociologie culturelle, qui met en lumière la psychologie et les mœurs de *l'homo democraticus* mais laisse dans l'ombre l'origine du pouvoir démocratique.

Je m'explique. Comme chacun sait, l'un des outils conceptuels fondamentaux de Tocqueville est le contraste qu'il opère entre l'état social aristocratique et l'état social démocratique. Lorsqu'il décrit l'ancienne société, déjà dans *La Démocratie* mais plus encore dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, il met en scène des acteurs non pas individuels mais collectifs : il nous donne à voir des intendants au service de la royauté et des nobles ayant abandonnés fiefs et paysans pour vivre à la cour ou en ville; il campe les bourgeois qui courent après les dignités en s'offrant des offices anoblissants,

ainsi que les grands commis d'État qui tirent parti de cette soif d'honneurs en en empoisonnant la source. Il nous peint des institutions comme le Conseil du Roi ou les États provinciaux et nous raconte les conflits qui les opposent. Ce sont des catégories, non des individus. Les goûts, les penchants, les désirs qui animent ces acteurs collectifs sont partagés par tous ceux qui partagent la même condition. Le tableau que brosse notre auteur de cette société est donc un paysage dénué de physionomies individuelles mais qui laisse deviner les contours d'un vaste territoire. On en voit les hauts et les bas, les montagnes et les bassins, et on comprend dès lors où se trouvent les sources du pouvoir et où couleront ensuite les puissances qui en jaillissent. C'est donc une sociologie éminemment *politique*, qui s'attache à expliquer les origines du pouvoir en nous montrant ce que chacun des principaux acteurs politiques désire, et comment les uns parviennent à diriger les autres en s'appuyant sur ces désirs.

Si on se tourne maintenant vers l'autre volet du diptyque, la sociologie de la démocratie, qu'est-ce qu'on voit ? Tocqueville nous donne – et j'insiste sur ce point – un double portrait de la société démocratique. D'une part il nous peint un portrait nuancé de la nouvelle société, comme il le fit de la société d'Ancien Régime : on y voit des contrastes saisissants, entre les trois races qui habitent les États-Unis, entre le Nord de l'Union et le Sud, entre le raffinement de Boston ou de New-York et la rudesse de la frontière, entre l'esprit marchand et l'esprit agricole, entre la cruauté de l'aristocratie industrielle naissante et la douceur des mœurs égalitaires qui favorisent l'entraide citoyenne.

Mais d'autre part, à côté de ce portrait savamment composé et haut en couleur, il nous peint un second tableau, brutalement simplifié. L'image est en clair-obscur, et on n'y voit qu'un seul contraste, entre ce qu'il appelle « le plus grand nombre » et le reste [I.2.6, 7].<sup>1</sup> Tout se passe comme s'il confondait l'idée de majorité avec celle d'unanimité, une confusion dont le rôle fondamental dans la théorie démocratique primordiale a tout

---

<sup>1</sup> Parfois il simplifie plus encore, en allant jusqu'à assimiler ce plus grand nombre à la démocratie elle-même, comme par exemple lorsqu'il écrit qu'après la Révolution américaine « le pouvoir était ... entre les mains » de la démocratie [DA, 61].

récemment été mis en lumière par Pierre Rosanvallon dans son livre *La légitimité démocratique*.

Au fond, cette opposition très classique entre une majorité indifférenciée et un corps d'élite nous vient de l'Antiquité, et toute la pensée de Tocqueville serait en quelque sorte un effort de la nuancer [304]. Il présente l'élite le plus souvent non comme un parti d'opposition ou une classe dirigeante mais plutôt comme une influence modératrice sans puissance propre : on le voit bien, par exemple, dans la discussion célèbre des légistes, ou avocats, dont le seul pouvoir est de clarifier les souhaits du plus grand nombre, non de les manipuler. L'avocat selon Tocqueville aide le peuple à découvrir ce qu'il souhaite vraiment. À la différence du conseiller du Roi, cet avocat bienfaisant ne s'appuie pas sur les désirs du peuple afin d'imposer les siens. Il ne tire pas parti des divergences qui puissent exister entre les goûts des uns et les penchants des autres ; il ne cherche pas à diviser pour vaincre. C'est que, dans l'esprit de Tocqueville, cette majorité, ce plus grand nombre, ce peuple n'a pas de forme ni de structure. L'avocat n'est alors qu'un alchimiste, dont la fonction est de transformer une profusion de désirs confus en quelques visées nobles et bien agencées.

Quand il s'agit de l'ancienne société, on l'a déjà vu, l'origine du pouvoir est moins mystérieuse, et la méthode de Tocqueville se rapproche davantage de la science que de l'alchimie ; il explique comment les agents du pouvoir central incitent les acteurs de la société civile à agir de façon à renforcer la puissance de l'État. Bien sûr, sa sociologie de l'Ancien Régime était, elle aussi, dualiste. Dans *La Démocratie* de 1835, il s'est contenté de dire que l'égalité crée l'uniformité, qui facilite la tâche du pouvoir central en réduisant l'art de gouvernement à une simple mécanique. Mais vingt ans plus tard, lorsqu'il vient à écrire son livre sur l'Ancien Régime, il développera une idée autrement plus approfondie du pouvoir. Là il décrit par le menu comment le pouvoir absolutiste, loin d'effacer les divisions sociales, les exacerbe afin d'en tirer parti ; ce pouvoir renforce les inégalités du monde social afin de créer une égalité d'impuissance au monde politique.

En caractérisant la démocratie, par contre, Tocqueville se contente d'affirmer que « la société y agit par elle-même et sur elle-même. Il n'existe de puissance que dans son sein. ... Le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers » [63]. Mais c'est là une formule aussi fumeuse que percutante, qui n'éclaire en rien les conflits sourds au sein du plus grand nombre. C'est peut-être que pour Tocqueville la souveraineté du peuple est effectivement le « dogme » -- c'est le mot qu'il utilise -- d'une institution qui s'auto-proclame et se défend contre toute démystification de sa Parole fondatrice. Il n'explique pas comment les agents de cette institution -- c'est-à-dire ceux qui gouvernent -- s'appuient sur les différences, rivalités, et clivages qu'il a bien cernés au cœur de la société démocratique. C'est pourquoi je maintiens que Tocqueville n'avait pas de sociologie *politique* de la démocratie, malgré le nombre et la qualité de ses observations sur son état social.

Tocqueville avait donc du mal à saisir la nature du conflit en démocratie. Le conflit est omniprésent, même entre égaux, alors que Tocqueville a tendance à l'évacuer en imaginant des situations de réciprocité parfaite, comme dans la commune de la Nouvelle Angleterre, où chaque citoyen occuperait à tour de rôle toutes les fonctions de gouvernement.

#

Tocqueville n'est pas d'ailleurs le seul des « égalitaires libéraux » qui peinent à concilier égalité et conflit. Plus près de nous, John Rawls s'est pareillement efforcé de résoudre le problème en proposant sa théorie célèbre de la justice. La conception de Rawls, comme celle de Tocqueville, est dualiste. Comme Tocqueville, Rawls voit bien les inégalités réelles qui viennent contredire l'égalité de principe qui fonde son concept de justice. Mais il va plus loin que Tocqueville puisqu'il suppose qu'il sera possible, par un exercice de l'esprit, de s'accorder sur un ensemble d'institutions *équitables* et donc justes. À cette fin il propose une sociologie abstraite qui est comme l'inverse de la sociologie simplifiée de Tocqueville. Dans la vision tocquevillienne, il y a le plus grand nombre et le reste, faits de ceux qui se distinguent du peuple, qui s'en tiennent au-



dessus. Par contre, dans la sociologie abstraite de Rawls, il y a d'un côté les plus modestes, et, de l'autre, tout le reste, qui se trouvent d'une manière ou d'une autre mieux placés que ces mal-fortunés.

Il n'est pas sans intérêt de lire ces deux visions libérales de nos sociétés à la lumière d'un livre de la théoricienne politique Judith Shklar, *Ordinary Vices*, ou *Les vices ordinaires*. Pour Shklar, le libéralisme est une philosophie négative qui cherche surtout à empêcher le pire, et on peut donc distinguer les idées politiques en identifiant le ou les vice(s) que chacune d'entre elles vise à conjurer. Pour Tocqueville, le vice qui mine la société démocratique tout autant que la société aristocratique est sans doute l'envie. Jon Elster y consacre une place importante dans son analyse de la science sociale de Tocqueville [60]. Là il souligne l'opposition entre, d'un côté, la « passion mâle et légitime pour l'égalité » et, de l'autre côté, l'envie, qui serait, selon Tocqueville, ce « goût dépravé [...] qui porte les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau » [DA 58-9].

Pour Rawls, par contre, le vice qui mine la société *libérale* n'est pas l'envie mais plutôt *l'indifférence*. Là où la passion principale est la liberté, chacun cherche à s'épanouir sans trop se soucier de ce qu'il doit à ses semblables. Pour lutter contre cette tendance, Rawls a postulé son fameux principe de différence : il faut toujours agir de façon à maximiser le bonheur des plus modestes. À condition de respecter ce principe, on peut s'accommoder d'une certaine inégalité. La justice consisterait donc à concilier l'égalité et la liberté.

Ainsi, la problématique de Rawls s'inscrit-elle d'une certaine manière dans la lignée de la pensée tocquevillienne. Pour Tocqueville c'est pourtant l'égalité qui menace la liberté, alors que pour Rawls c'est l'inverse. Pour Tocqueville, « les plus modestes » sont tout simplement le plus grand nombre, et le dogme de la souveraineté du peuple assure qu'en principe rien ne saurait se faire sans leur consentement. Alors que pour Rawls, rien ne garantit que les plus modestes coïncident avec la majorité, ou même qu'ils en font partie. Pour assurer la justice distributive, il faudrait donc imaginer un accord

préalable sous condition d'égalité artificielle, la fameuse position originelle, où on délibère derrière une voile d'ignorance quant à sa véritable condition dans la société réelle. Autrement dit, Rawls fait sien le postulat de l'égalité des conditions, mais seulement sur le mode imaginaire, afin d'arriver, par un exercice de la raison pure, au principe de différence, qui pèse par la suite comme une contrainte sur l'action de la majorité. C'est la traduction en raisonnement philosophique de l'idée de l'égalité comme promesse de la justice — promesse que Tocqueville, lui, attribue non pas à la philosophie mais à la Providence.

### **De la discorde en démocratie : l'impensé tocquevillien**

En effet, la difficulté qu'avait Tocqueville de penser la sociologie politique de la démocratie apparaît clairement lorsqu'il parle de « l'empire *moral* de la majorité ». Cet empire « se fonde sur ce principe, dit-il, que les intérêts du plus grand nombre doivent être préférés à ceux du petit » [284]. Cette formule suppose, d'abord, qu'il y ait une certaine cohérence et consistance dans les « intérêts du plus grand nombre ». Dans les faits on ne trouve pas toujours ni cette cohérence ni cette consistance. Une majorité peut très bien comprendre plusieurs fractions qui ne partagent pas les mêmes intérêts mais qui, pour diverses raisons, font cause commune contre un parti adverse. C'était d'ailleurs le cas de la majorité jacksonienne qui régnait aux États-Unis au moment où notre auteur y voyageait. Qui plus est, Tocqueville lui-même s'aperçoit du problème : « Or, il continue, on comprend [...] que le respect qu'on professe pour ce droit du plus grand nombre augmente naturellement ou diminue suivant l'état des partis. Quand une nation est partagée entre plusieurs grands intérêts inconciliables, le privilège de la majorité est souvent méconnu ». On peut dès lors se poser la question suivante : s'il s'avère qu'en réalité cette condition -- d'absence de conflit au sein du plus grand nombre -- n'est presque jamais satisfaite, que devient alors le dogme tocquevillien ? Que devient la légitimité démocratique ?

Au fond, l'erreur qu'on subodore ici est celle, d'abord, de confondre « le plus grand nombre » avec « le peuple » et, ensuite, de croire que ce peuple, en vertu de l'égalité des conditions et de la puissance homogénéisante de l'opinion, n'aurait pas dans son sein de « grands intérêts inconciliables ». Le traducteur ose d'ailleurs exprimer le soupçon que c'est le mot « peuple » lui-même qui induit en erreur son auteur ; car, d'une part, ce mot est toujours singulier en français, alors qu'en anglais l'usage de « peuple » au singulier est assez artificiel, ce qui fait que l'anglophone a tendance à penser le peuple non comme un sujet unifié mais comme une multiplicité complexe ; et, d'autre part, parce que « peuple » en français se confond avec « le plus grand nombre » et s'oppose au petit nombre de ceux d'en haut, alors qu'en anglais, ou plus précisément en américain, la formule « We the People » au préambule de la Constitution s'applique dès le début à tous les habitants des États-Unis, ou, plus précisément, à tous les habitants libres et blancs, mais dans des limites précisées par le contrat constitutionnel lui-même. Un contrat suppose pourtant des parties prenantes : qui dit *contrat* dit aussi *compromis* entre intérêts différents, voire opposés. Et ce compromis doit être réglé par quelques notions d'*équité*.

Ce qui nous amène à la tradition constitutionnelle. Dans cette tradition on a l'habitude de penser que la souveraineté se constitue en deux temps : on commence par se mettre d'accord sur un certain nombre de règles de décision, et puis tous les acteurs sociaux ou politiques se soumettent à ces règles à chaque fois qu'il leur faut considérer une nouvelle proposition d' « action de la société sur elle-même ». Ce dualisme temporel correspondrait alors à la dualité constitutive de la vision tocquevillienne de la société démocratique que j'ai décrite tout à l'heure : d'un côté il y a la sociologie simplifiée, la presque unanimité du plus grand nombre qui auraient entériné le contrat social, et de l'autre il y a la sociologie plus réaliste, qui permet, ou plutôt devrait permettre, de décrire le jeu effectif de la politique. Or, quand Tocqueville se penche sur la société ancienne, il ne se contente pas d'en décrire les composants ; il se propose d'expliquer comment les *différences* qu'il aperçoit au sein de cette société se traduisent en termes de *puissance* pour les uns et *faiblesse* pour les autres. Mais s'agissant de la

société nouvelle, alors que la plus complexe de ses deux sociologies aurait pu lui fournir les moyens d'analyser la distribution du pouvoir, il s'en détournait finalement pour considérer non pas les sources de la puissance en démocratie mais plutôt les germes de sa décadence : soit l'incapacité du plus petit nombre à résister au plus grand, ce qu'il appelle la tyrannie de la majorité, soit l'incapacité du plus grand nombre à se dévouer à la chose publique, ce qu'il appelle l'individualisme, et qui risque d'aboutir au despotisme doux.

On peut comprendre alors pourquoi Tocqueville eut tant de mal à faire une place aux partis dans son tableau de la vie démocratique. Certes, il introduit la distinction entre ce qu'il appelle les grands partis et les petits, les premiers organisés autour d'idées ou de principes, les derniers autour d'intérêts. Mais ensuite il nous plonge encore dans la confusion en ajoutant qu'en fait tous ces petits partis « se rattachent ... à l'un ou à l'autre des deux grands partis qui divisent les hommes, depuis qu'il y a des sociétés libres », l'un qui cherche « à resserrer l'usage de la puissance publique », l'autre « à l'étendre » [199]. Même si on veut bien admettre le bien-fondé de cette proposition évidemment contestable, il n'en reste pas moins que la belle unité du « plus grand nombre » se trouve ici balayée par la main de Tocqueville lui-même.

Ailleurs il parle de l'importance des associations politiques dans la société démocratique. À l'argument que je développe ici, on pourrait peut-être objecter que, contrairement à ce que je viens d'affirmer, Tocqueville aurait en effet su poser les bases d'une théorie du conflit en démocratie, au centre duquel on trouve justement ces associations-là. Il y voit notamment un instrument pour « affaiblir ... l'empire moral de la majorité » [I.2.4, 218]. Mais pour lui c'est un instrument exclusivement entre les mains des citoyens eux-mêmes. Il ne voit pas que le pouvoir, lui, puisse également s'en servir, ou qu'en fait il s'en servait déjà au moment de son voyage. Car le pouvoir Jacksonien se structurait alors autour d'associations locales animées le plus souvent par des éditeurs de journaux – éditeurs habilement financés par les gouvernants eux-mêmes, qui choisissaient judicieusement certaines publications au lieu d'autres pour placer les

notices officielles exigées par la loi. Ces éditeurs-là servaient donc de relais du pouvoir central qui les entretenait, tout comme les intendants sous la monarchie absolue. Voici donc un élément majeur de la sociologie politique démocratique qui a échappé à Tocqueville : à savoir, la possibilité d'une certaine autonomisation de l'État par rapport à la société et, par conséquent, d'une manipulation du débat politique.

## **Le canal des conflits**

Bien que cette société américaine de 1831 fût sans doute la plus égalitaire de toutes les sociétés qui aient jamais existé, elle nourrissait dans son sein de profonds sentiments d'injustice. Quelle que soit les raisons pour lesquelles on se met d'accord avec ses semblables sur une structure constitutionnelle convenable, on peut tout de même se trouver, après coup, désavantagé de façon plus ou moins durable par le jeu imprévisible de ce à quoi on s'est soumis de son plein gré. Une société a beau se doter d'un ensemble d'institutions qui paraissent *a priori* justes à ses citoyens ; rien n'empêche que ces institutions aboutissent quand même à des décisions qu'en fin de compte pourrait être caractérisées comme *inéquitables*. Et dans une société démocratique, on peut très bien s'accommoder à l'*inégalité de fait*, mais l'*inéquité* pose toujours un problème de légitimité. Le reste de mon temps sera consacré à donner de la consistance à cette distinction.

Le mot *équité* a pris un sens particulier en anglais à la suite de son utilisation par John Rawls dans la construction de son système. Il parle, lui, de « *justice as fairness* », qu'il est convenu de traduire en français comme « justice comme équité ». Pour Rawls, l'équité est une qualité des institutions issues de la position originelle. Elle est donc intimement liée à l'égalité idéale qui caractérise cette position, même si, en conséquence du principe de différence, on peut admettre ultérieurement une certaine mesure d'inégalité sans compromettre l'équité du système. Pour Rawls, on le voit, l'équité et donc la justice proviennent ultimement de l'égalité.

Mon point de départ est différent. Toute démocratie réelle doit conjuguer l'égalité de principe avec les inégalités réelles. On tolère bien ces inégalités quand il y a lieu de penser qu'elles sont *provisoires ou contingentes*. Ainsi, un immigré qui ne parle pas la langue de la société d'accueil et qui manque d'instruction ne nourrit pas forcément l'espoir d'accéder tout de suite au sommet de l'échelle sociale, mais si on empêche ses enfants de nourrir des espoirs de cet ordre, il se plaindra non pas de l'inégalité mais de *l'inéquité*. L'inéquité se pense donc en relation non à un individu mais à une situation sociale évoluant dans le temps ; et elle procède toujours d'un jugement sur l'avenir. Il est parfaitement possible d'ailleurs qu'un ensemble d'institutions acceptées comme justes *a priori* crée, qu'on le veuille ou non, des inéquités qu'on n'a pas su prévoir, et que ces inéquités deviennent par la suite l'une des sources principales des passions qui commandent la vie politique démocratique.

Pour fixer nos idées, prenons un cas concret, qui date de quelques années avant le voyage de Tocqueville aux États-Unis. Il s'agit de la construction par l'État de New-York d'une fameuse voie d'eau dénommée le canal Erie, « *the Erie Canal* ». Ce n'est pas trop de dire que cet ouvrage d'art bouleversera l'économie non seulement des États-Unis mais du monde entier. En permettant le transport à bas prix du produit des riches terres céréalières de l'intérieur du pays à l'entrepôt new-yorkais, et de là à l'Europe, le canal va changer les données de l'économie mondiale et permettre le décollage de la croissance américaine. Il est curieux que Tocqueville n'en dise presque rien, parce qu'avec son ami Beaumont il a navigué d'un bout à l'autre de ce canal.<sup>2</sup> C'est dommage, parce que cette région, la partie occidentale de l'État de New-York, était un véritable vivier de jeunes partis politiques. L'observation de la naissance de ces nouvelles formations politiques aurait pu l'amener à modérer son mépris pour ce qu'il appelle « les petits partis » en lui montrant que la vie politique démocratique se nourrit moins des grandes idées philosophiques que des griefs et plaintes des citoyens de base.

---

<sup>2</sup> Damrosch, 56.

Mais à première vue, la construction du canal semblerait confirmer l'intuition de Tocqueville. Ici, on voit cette action paisible de la société sur elle-même qu'il a prévue et préconisée. Il y avait, au sein du plus grand nombre, un accord presque parfait sur ce grand projet. Ce fut parce que les deux « grands partis » qui partageaient l'opinion à l'époque y étaient favorables. Et ici j'utilise à dessein la terminologie de Tocqueville, parce qu'il s'agit des deux grands partis dont il fit lui-même l'éloge, à savoir celui qui s'inspire de Hamilton et celui qui s'inspire de Jefferson — tous deux des partis comme Tocqueville les aime, c'est-à-dire organisés autour de grandes idées au lieu de petits intérêts. Pour le premier, le canal fut un puissant aiguillon au commerce ; pour le second, ce fut le moyen qui permettrait le peuplement de l'Ouest par une nouvelle génération de petits cultivateurs, le meilleur rempart, selon l'auteur de la Déclaration de l'Indépendance, contre les corruptions inéluctables d'une civilisation urbaine et commerciale.

On pourrait même aller jusqu'à affirmer qu'au début, la décision de construire ce « fleuve artificiel » relève de cette chose rare en politique : un projet qui offre une chance raisonnable d'aboutir à une amélioration au sens de Pareto. En clair, cela signifie que tout le monde pourra y trouver son compte : on ouvre de nouveaux marchés au bénéfice des cultivateurs de la frontière, on réduit le prix des denrées du citadin, on favorise la mobilité des populations et l'exploitation des espaces vides (abstraction faite, comme d'habitude, des indigènes qui y vivent depuis des millénaires), on améliore les termes de l'échange avec l'étranger et attire les capitaux vers une région qui en a besoin.

Mais ce bel équilibre ne fut pas destiné à durer. Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails complexes du jeu politique qui s'instaurerait autour de la gestion du canal, mais il ne sera pas inutile d'évoquer rapidement les nouveaux clivages qui en résultaient. On voit très vite resurgir toute une série de conflits. Et ce qui aggrave encore ces conflits, c'est qu'ils s'accompagnent désormais d'un sentiment fort d'*inéquité*.

D'où vient ce sentiment affligeant ? Essentiellement de trois types de conflit nés de l'opération du canal. D'abord un conflit d'identités : on a pu écrire (C. Sellers) que les

États-Unis deviennent, au moment même de la visite de Tocqueville, une société du marché, mais il persiste toujours un fort courant d'utopisme agraire qui remonte à Jefferson. Les partisans de cette vision de l'avenir envisageaient la croissance de l'économie en termes d'expansion territoriale, de la démultiplication à l'infini de ce qui existe déjà. Ils reconnaissaient donc la nécessité de construire des moyens de transport adéquats aux dimensions vastes du nouveau monde, rien que pour peupler ses déserts. D'où la convergence provisoire avec la vision *a priori* différente des partisans de la croissance commerciale. Mais le canal provoqua un développement très rapide des villes et de l'activité commerciale, qu'on n'a pas su prévoir. On découvrira dans la foulée les limites de cette vision paisible d'une Amérique rustique et quasi-autarcique. L'agriculture elle-même se verra très vite transformée par la pression inexorable du marché, par les effets du commerce sur le prix des terres, et par la croissance des villes et l'afflux de nouvelles populations tout au long du canal. La composition et donc le caractère du peuple changent. Et certains des petits fermiers qui se sentent submergés par ces vagues successives d'innovation commencent à penser qu'ils sont les grands perdants d'un tourbillon qui les dépasse alors même qu'ils l'avaient initialement approuvé et même financé.

Avec ce conflit d'identité, il y a ensuite une deuxième source du sentiment d'inéquité : une transformation du rapport aux pouvoirs publics d'une partie de la population. Le canal, qui de par sa nature même empiète sur l'intérêt de milliers d'individus, est dès le début soumis à un régime spécial du droit public. Les autorités, inquiètes à l'idée que les jurys populaires chers à Tocqueville puissent indemniser trop librement des petits propriétaires auxquels le canal porte préjudice, établissent une commission spéciale pour prendre connaissance de tous les contentieux. Cette commission s'avère très vite être à la solde des intérêts commerciaux, ce qui aggrave le ressentiment des agriculteurs qui se considèrent comme triplement déconsidérés, au sens juridique aussi bien que social et économique.



Enfin, se développe – et ce sera souvent le cas d’ailleurs dans l’histoire ultérieure des États-Unis -- un clivage religieux et culturel qui recoupe en partie ces deux autres oppositions, d’identité et du rapport au pouvoir. Il suffit de dire ici que parmi ceux qui s’estiment lésés par le nouvel ordre des choses, beaucoup sont les fidèles d’églises évangéliques et adeptes du mouvement antimaçonnique, très influent à l’époque dans cette région.

Tout cela pour dire que ce qui est au début une décision consensuelle du plus grand nombre va très vite devenir un symbole de divisions profondes par rapport auquel chaque citoyen se déterminera par la suite. Il ne s’agit pas de prendre position pour ou contre le grand canal. Cet ouvrage est désormais un fait, comparable à un phénomène naturel. Il perdurera, ou du moins on le pense : en fait il succombera assez vite à la concurrence du chemin de fer, mais personne ne le sait encore. La nuance est importante, car souvent la perception d’inéquité s’avère, sous l’aspect de l’éternité, s’appuyer sur une méconnaissance des tendances lourdes de l’histoire. Mais pour certains le sentiment d’avoir été à la fois déclassés, dépossédés, et déconsidérés par les conséquences d’une décision qu’ils avaient antérieurement approuvée provoque une sorte de crise de foi, d’autant plus grave que l’inéquité dont ils se croient victimes semble destinée à continuer sans fin, voire à s’aggraver du fait que le pouvoir refuse de la reconnaître. *C’est justement ce caractère cumulatif et permanent du tort apparent qui constitue l’inéquité* et qui la transforme en faute morale aux yeux de ses victimes. Ainsi, l’historienne du canal, Carol Sheriff, a pu écrire que « bien des petits propriétaires en sont venus à voir les échecs de l’État comme étant d’essence morale ».

Cette perception d’immoralité dans l’action des puissances publiques attise les passions. On peut dire en effet qu’avec la construction du canal, la démocratie dans l’État de New-York bascule du domaine de l’intérêt à celui de la passion, et que cette passion va bouleverser tout le paysage politique. À la place des deux « grands partis » dont les intérêts avait convergé juste le temps nécessaire à la construction du canal, on verra alors l’émergence de nouveaux partis de composition hétéroclite et donc, aux

yeux de Tocqueville, « petits », un adjectif dont la connotation négative peut nous apparaître abusive tant elle suggère « mesquin, chétif, indigne ». Le processus de recomposition est complexe. La passion des déçus procède en effet de la perception que l'inéquité va durer, et donc qu'une fraction de l'ancien « plus grand nombre » va se trouver désormais condamnée à constituer une minorité plus ou moins permanente. Ces nouveaux minoritaires se voient obligés alors de forger de nouvelles alliances s'ils ne souhaitent pas simplement se résigner à leur destin. Or, où aller chercher ces alliances sinon parmi les éléments de la nouvelle majorité. Mais toute coalition de ce type exige qu'on trouve les moyens de passer outre certains conflits d'intérêt, et donc de trouver des *compromis*.

Au sujet justement de compromis, le philosophe israélien Avishai Margalit a récemment, dans un livre brillant, fait cette remarque pertinente : « Les idéaux peuvent très bien nous révéler quelques aspects importants de ce que nous voudrions être, mais les compromis nous font voir ce que nous sommes ».<sup>3</sup> C'est d'autant plus vrai, d'ailleurs, que tout compromis met en œuvre la notion qui me sert ici de fil conducteur, à savoir, l'équité. *Un compromis, je veux insister avec Margalit et contre Rawls, peut être équitable sans être rigoureusement juste.* Pour souder dans un seul et même parti politique un certain nombre de factions qui se séparent sur quelques points essentiels non seulement d'intérêt mais aussi d'identité, de culture, ou de stratégie, il faudrait bien évidemment présenter les avantages que tireront de cette union chacune d'entre elles, de façon à faire croire à toutes que les sacrifices exigés en contrepartie se révéleront équitables. Tout l'art du compromis est là-dedans. Or, l'essentiel ici est que cette notion d'équité, sous-jacente à tout compromis, n'est pas immobile ; elle varie avec le temps et la situation. La nécessité d'invoquer l'équité pour arriver au compromis indispensable à la formation d'un nouveau parti déstabilise la majorité elle-même. Des entrepreneurs politiques sortent de son sein : en l'occurrence, un Van Buren d'un côté, un Seward de l'autre – mais peu important les détails. Ils seront obligés à la fois de modérer les

---

<sup>3</sup> Avishai Margalit, *On Compromise and Rotten Compromises*

prétentions de leurs fidèles et de reconnaître celles de la fraction de la minorité qu'ils veulent attirer vers eux. C'est le stade final de ce qu'on pourrait appeler la dialectique du pouvoir majoritaire et de l'équité qui le tempère. Là où Tocqueville préfère ne voir que la mesquinerie intéressée et la confusion intellectuelle d'une compromission honteuse, nous pouvons donc discerner la base d'un compromis équitable qui servira d'antidote à la tyrannie majoritaire qu'il craignait, et qui conduira à la naissance de deux nouveaux partis politiques, les Démocrates de Jackson d'un côté et les Whigs de l'autre.

Pour conclure, je dirai simplement que j'aurais bien voulu approfondir les différentes notions d'équité mises en œuvre par ces nouveaux partis qui sortent de l'épisode du canal. J'aurais bien voulu montrer comment la recherche de l'équité mène d'un côté au pouvoir et donc à toute une série d'autres compromis, et de l'autre côté à une critique essentiellement morale du *statu quo*. Cette opposition – entre un parti de pouvoir impur et un parti d'opposition coalisé autour d'une critique morale de cette impureté imputée -- se reproduira maintes fois par la suite, d'ailleurs. Et j'aurais voulu indiquer, enfin, comment l'approche historique à l'équité que je viens d'esquisser ici rejoint la critique philosophique de l'idéalisme de Rawls récemment publié par Amartya Sen sous le titre de *L'idée de justice*. Car ce qui est à mes yeux essentiel dans le propos de Sen, c'est son idée que même l'égalité parfaite de la position originelle ne conduise pas forcément à un accord sur la justice des institutions, et donc que le mieux qu'on est en droit d'espérer est de pouvoir tomber d'accord sur un compromis équitable mais instable. Un compromis condamné d'ailleurs à évoluer à chaque fois que le conflit démocratique découvre une nouvelle violation de la condition d'équité. L'équité, pour moi comme pour Amartya Sen, est donc une catégorie de la raison pratique, et non pas, comme le veut Rawls, de la raison pure. Mais il faudra réserver tous ces thèmes-là pour une autre occasion. Ce fut La Bruyère qui disait qu'il y a « de certaines choses dont la médiocrité est insupportable : la poésie, la musique, la peinture, [et] le discours public ». Aujourd'hui il ne me reste donc qu'à vous remercier d'avoir si bien supporté l'insupportable.

*-fin-*