

Denis Lacorne (s. le dir. de)
Les États-Unis, Fayard / CERF, 2006

CHAPITRE XII

Engagement civique et démocratie :
pertinence de Tocqueville

Dans un de ces petits pastiches littéraires pleins d'humour que l'on trouve dans les notes préparatoires à *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville s'est mis en scène dans le rôle du Persan de Montesquieu, ou encore du Huron ou du Candide de Voltaire, dont les questions « naïves » ont pour objet de dévoiler les spécificités de la culture étrangère rencontrée, tout en mettant en question les lieux communs de sa culture d'origine. Participant à un banquet politique le soir de son arrivée aux États-Unis, et effrayé par divers rassemblements aperçus durant cette première journée, le pseudo-Tocqueville demande à un des convives américains si de fâcheux événements qu'il ignorerait seraient par hasard survenus depuis peu. Mais son interlocuteur lui répond que cette activité publique fébrile n'a rien d'inquiétant ou d'exceptionnel : elle reflète, au contraire, la pratique démocratique quotidienne des Américains. Un dialogue dans lequel Tocqueville se fait l'avocat du diable va permettre de préciser les traits paradoxaux de la démocratie américaine. Pourquoi, demande le Français, se préoccuper des affaires publiques quand on possède la liberté et, avec elle, le bonheur et la tranquillité ? Pourquoi se soucier de la garantie des *droits*, de la croissance économique et de l'aménagement du territoire, quand on *jouit* déjà de ces droits, d'une aisance généralisée et de moyens de communication très développés ? La réponse de l'Américain est tranchée : « Ne savez-vous pas que nous sommes un peuple libre et que nous nous occupons nous-mêmes de nos affaires¹ ? » Mais l'énigme du civisme américain

1. Alexis de Tocqueville, « L'activité politique en Amérique » (titre donné par l'éditeur), reproduit dans *De la démocratie en Amérique*, éd. Eduardo Nolla, Paris, Vrin, 1990, t. II, p. 321. Je désignerai désormais la *Démocratie* par l'abréviation

n'est pas pour autant résolue. Si ce goût de l'engagement ne visait qu'à augmenter la « somme de bonheur » matériel du peuple américain, comme semble le confirmer l'interlocuteur autochtone, les choses s'éclairciraient. Mais les Américains de la saynète toquevillienne se réunissent aussi pour manifester gratuitement leur solidarité aux peuples opprimés – en l'occurrence, la Pologne –, là où un Européen « abandonnerait les autres peuples à leur sort¹ ».

« Y a quelque chose qui vous étonne² », fait dire Tocqueville à son personnage américain. Nul doute, en réalité, que sur ce sujet Tocqueville n'ait souhaité à son tour vivement étonner ses compatriotes et, en particulier, les penseurs libéraux de son temps. Nul doute qu'il ne continue de nous étonner aujourd'hui, ainsi qu'en témoignent les vifs débats interprétatifs que provoque son œuvre dans la philosophie politique contemporaine. Comme si la configuration culturelle qu'il dessine n'était pas intégrée dans nos modes de pensée, et encore à venir.

DE LA LIBERTÉ DES ANCIENS ET DES MODERNES

Que nous enseigne en effet ce dialogue fictif ou, au moins, reconstruit ? D'abord, s'il fallait encore le démontrer, que Tocqueville arrive aux États-Unis avec des catégories de questionnement déjà constituées, issues des débats philosophico-politiques français à la fois des Lumières et de la Restauration ; ensuite, qu'il tâche d'avancer des réponses inédites, qui remettent en question certaines oppositions conceptuelles encore classiques aujourd'hui ou, plus exactement, empêchent de les penser de façon antinomique.

La fable – de même que les chapitres qui, dans la *Démocratie*, développeront de façon plus théorique les analyses de Tocqueville sur la vie civique américaine – constitue en premier lieu une dénégation, ou plutôt un dépassement, de la thèse défendue par Benjamin Constant dans son célèbre discours de 1819 *De la*

D.A., le chiffre romain I renvoyant à l'ouvrage de 1835 (t. I), et le chiffre II à celui de 1840 (t. II). Pour de plus amples développements sur les thèses défendues dans cet article, voir Agnès Antoine, *L'Impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003.

1. D.A., II, p. 322.

2. *Ibid.*, p. 321.

liberté des Anciens comparée à celle des Modernes. Dans ce texte d'une grande vertu paradigmatique, Constant dessine deux « styles » de liberté, qu'il relie à deux époques contradictoires de l'histoire sociopolitique de l'humanité. Chez les « Anciens » – et Constant se réfère à une sorte de mixte de la cité d'Aristote et de la république de Platon –, la liberté résidait principalement dans le pouvoir de participer de façon directe à la gestion des affaires publiques. Cette activité à part entière caractérisait le citoyen par opposition à l'esclave chargé, quant à lui, d'assurer par son travail le fonctionnement économique de la cité. Si les citoyens étaient pleinement souverains dans la sphère politique, ils étaient en revanche assujettis au pouvoir de la société dans les autres domaines, et jusque dans les dimensions les plus intimes de leur vie. Une telle organisation de la liberté et de la contrainte répondait aux besoins de sociétés essentiellement guerrières, du fait de l'étroitesse de leur territoire.

La liberté des « Modernes » est d'une tout autre nature, et comme l'inverse de la liberté antique. Les États y sont devenus plus pacifiques, parce qu'ils sont plus grands ; mais surtout, parce que le commerce y a remplacé la guerre : il oriente désormais le désir individuel et collectif. Les sociétés modernes « veulent le repos ; et avec le repos, l'aisance ; et comme source de l'aisance, l'industrie¹ ». L'activité économique, ainsi « anoblée », devient l'occupation principale des individus, sans distinction. Du coup, chacun dispose de peu de loisir pour prendre en charge les affaires publiques. Mais plus encore, l'homme moderne n'a pas beaucoup d'attrait pour la vie politique, qu'il trouve peu gratifiante : il a le sentiment que son influence sera de toute façon minime et, fondamentalement, il attache beaucoup plus de prix à son indépendance individuelle qu'à la vie collective. Ce qu'il attend des institutions publiques, c'est avant tout qu'elles lui garantissent sécurité et liberté dans ses activités privées. Et Constant, ailleurs, fera l'éloge de la nouvelle division du travail qui permet à un tel gouvernement minimal de fonctionner, par le mécanisme de la représentation politique. En refusant sa légitimité philosophique au dispositif représentatif, Rousseau a ouvert la porte aux abus des révolutionnaires, qui ont compris à la manière des Anciens le dévouement à la volonté du corps politique.

Montesquieu, dont s'inspire Constant, souligne encore davantage la nature morale de l'invention des Modernes. Ce que

1. Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, textes de B. Constant présentés par Marcel Gauchet, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1980, p. 496.

Constant appelle la liberté des Anciens, c'est la *vertu* que Montesquieu estime nécessaire aux républiques, parce qu'elle consiste justement dans l'amour exclusif de la république et la préférence de l'intérêt public au sien propre¹. Mais cette ascèse n'est plus requise dans les sociétés modernes, où le commerce, par ses effets propres, crée des dispositions morales autres : la douceur est en train de se substituer à la violence guerrière. Montesquieu lui-même ne fait que formuler de façon très explicite le débat sur le commerce et la vertu qui court tout au long du XVIII^e siècle, et qui traduit l'irruption des valeurs libérales dans l'univers des valeurs hiérarchiques par l'intermédiaire des auteurs anglo-saxons. Adam Smith, en particulier, a justifié la recherche du bien-être et de l'aisance en lui donnant une dimension psychologique universelle : il est naturel à l'homme de chercher à améliorer sa condition. Les philosophes français matérialistes insistent tout spécialement sur la légitimité de la poursuite de l'intérêt. Tous font place, de façon plus ou moins explicite, à la notion de l'*utile*.

Ainsi se trouve mise en place la scène philosophique qui figure durablement l'idée d'une liberté moderne, essentiellement privée et synonyme d'indépendance personnelle, opposée à un civisme ou à un patriotisme ancien, à la morale exigeante, voire dangereuse et donc dépassée. Et si les formulations initiales de ce débat moral et politique ont disparu – Tocqueville étant un des derniers écrivains à penser explicitement dans le cadre de la problématique du commerce et de la vertu² –, l'antithèse entre Anciens et Modernes qu'il met en œuvre a perduré dans les mentalités occidentales. Il y aurait quelque chose d'inéluctable, soit dans l'avènement du libéralisme moderne, soit, du moins, dans le développement de ses effets moraux. Les catégories de la philosophie politique contemporaine reflètent aussi ce paradigme, qu'il s'agisse d'en approuver ou d'en combattre les conséquences : pensons par exemple à l'opposition entre liberté négative et liberté positive, entre démocratie et république, ou encore à l'usage qui est fait de l'opposition entre sociétés individualistes et sociétés holistes.

1. Cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois* (désormais E.L.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, livre IV, chap. v, p. 266-267.

2. Sur ce sujet, voir Jean-Fabien Spitz, préface de J.G.A. Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, PUF, 1997, p. XLV.

LA « PETITE VOIE » DÉMOCRATIQUE VERS LA GRANDEUR

Une fois ces débats évoqués, l'enjeu de l'enquête américaine de Tocqueville apparaît plus clairement. Faut-il s'enfermer dans ces antinomies et consentir définitivement à la condition de « Moderne » telle qu'elle est définie par l'idéologie des Lumières dominante ? C'est-à-dire « trouver l'utile sans s'occuper du juste, la science loin des croyances, et le bien-être séparé de la vertu¹ » ? Ou y a-t-il d'autres manières de vivre et d'exercer son humanité en régime d'existence démocratique ? L'exemple américain va permettre à Tocqueville de développer une « science politique nouvelle » en même temps qu'une forme de pensée qui rompt avec l'exclusivisme philosophique. Constant achevait son fameux discours en souhaitant la réconciliation de la liberté des Anciens et des Modernes. Mais sa propre philosophie n'apportait pas de solution à ce problème. Ce que montre en revanche l'Américain de la fable au Français ébahi, c'est que l'on peut réellement arriver à réconcilier les deux libertés. N'en déplaise alors aux historiens, qu'importe que Tocqueville ait effectivement rencontré un civisme aussi actif dans les *townships* américaines, ou qu'il ait indûment généralisé l'exemple de la Nouvelle-Angleterre, ou encore qu'il ait été influencé sur ce sujet par certains courants politiques américains. Car quelque chose de la réalité observée aux États-Unis lui permet de donner une figure concrète à l'option philosophique qu'il porte fondamentalement en lui-même : il doit être possible de vivre dans le régime sociopolitique de l'égalité, qui est fondamentalement juste, sans pour autant « matérialiser l'homme² ».

Si l'Amérique donne corps à ce qui eût pu rester une utopie, c'est peut-être, très paradoxalement, parce qu'elle se présente, de prime abord, comme le modèle de la civilisation moderne que critique Tocqueville. Lors de son premier contact avec les États-Unis, le philosophe, en réalité, est frappé non pas, comme le narrateur de la fable, par le civisme de ses habitants mais, au contraire, par la force du principe utilitariste dans la culture américaine³. L'utilitarisme est véritablement la théorie sociale de cette neuve démocratie, qui apparaît alors comme une sorte

1. Tocqueville, D.A., I, introduction, p. 13.

2. *Ibid.*

3. Voir *id.*, Lettre à Chabrol du 10 juin 1831, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, t. I, p. 29.

sociétés humaines et plus celles-ci, estime-t-il, devront développer la forme de l'association, que l'objectif en soit directement politique ou non. En s'associant avec d'autres, l'homme démocratique apprend en effet à dépasser son individualisme constitutif, mais aussi son penchant pour l'abstraction rationnelle. Car dans la rencontre d'autrui et dans l'échange verbal sont engagés son corps et sa sensibilité, de sorte que les idées communes qui émergent de l'interaction associative sont véritablement ancrées dans l'expérience et dans la vie concrètes. Motivé d'abord par son intérêt bien entendu et par de petits objectifs étroitement matériels, il prend goût progressivement à la vie publique et élargit peu à peu l'horizon de sa conscience de citoyen, au point d'acquérir une véritable vertu qui le fait s'intéresser au sort d'autres peuples et à celui de l'humanité, comme les Américains de la fable¹.

Tocqueville n'a donc pas besoin, comme Constant, de choisir Montesquieu contre Rousseau. Car l'association est ce qui permet de garder l'esprit du *Contrat social* ou ce que Tocqueville appelle encore l'« esprit de cité », tout en dépassant les limites de la théorie de Rousseau, qui achoppait sur le problème de la représentation et optait, en conséquence, pour les petites républiques. L'entité associative est à la fois l'équivalent démocratique des corps intermédiaires tant vantés par Montesquieu pour équilibrer le pouvoir central, et une médiation entre le singulier et l'universel, un creuset de la volonté générale, qui supplée au défaut du système représentatif critiqué par Rousseau².

Tocqueville est-il alors un penseur « libéral », comme l'a voulu toute une tradition interprétative, qui en a même fait la figure de proue du libéralisme ? C'est, on le voit, passer sous silence la position éminemment critique du philosophe à l'égard des pré-supposés anthropologiques du libéralisme anglo-saxon et de sa

1. Mais, grâce à son expérience primitive, il ne risque pas de devenir comme ces philosophes philanthropes et cosmopolites redoutés par Rousseau qui « se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne » (voir le chapitre supprimé du *Contrat social*, éd. B. de Jouvenel, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1978, p. 384).

2. Notons que Tocqueville, en développant sa théorie de l'association, emprunte tant aux courants légitimistes nostalgiques de l'esprit de corps qu'aux penseurs socialistes de son temps, comme Fourier ou Buchez. Les vertus humaines de l'association décrites par lui sont par ailleurs proches de celles que Rousseau attribue à la fête dans son *Discours à M. d'Alembert sur son article Genève*.

vision économiste de la société¹. Tocqueville est-il pour autant un « républicain », comme tendrait à le faire penser sa conception participative de la liberté politique et de la démocratie ? Beaucoup de traits le rattachent au courant aristocratique de ce que l'on appelle aujourd'hui l'« humanisme civique », mais l'opposent à la tradition ultrarépublicaine de cet humanisme, axée sur une philosophie égalitariste de la raison et de la loi, dont s'est réclamée la pensée révolutionnaire française la plus radicale. Faut-il alors qualifier de « libéral républicain » ou encore de « républicain libéral » celui qui se disait lui-même un « libéral d'une espèce nouvelle² » ? Mais en ajoutant un adjectif à ces catégories nominatives, on en dissout en partie la valeur classificatoire. Retenons pour l'instant que la pensée de Tocqueville nous met dans un « ailleurs » et continuons de nous laisser étonner.

RELIGION ET CITOYENNETÉ

Tocqueville non seulement élabore une philosophie de la citoyenneté inédite mais, qui plus est, accorde un rôle important à la religion dans la formation de la conscience civique et dans le dynamisme démocratique. Là encore, l'exemple américain lui permet de remettre en cause l'idéologie française selon laquelle démocratie et religion seraient inconciliables. Il faut attribuer l'origine de cette opinion prédominante à des circonstances historiques particulières, qui ont conduit à rejeter la religion en même temps que l'« Ancien Régime » politique auquel elle était étroitement liée. Mais si, au contraire, comme dans la démocratie accomplie que représente l'Amérique, la séparation du religieux et du politique est clairement établie sur le plan institutionnel et juridique, de telle sorte que leurs rapports ne se posent plus en termes de pouvoir, alors peut s'instaurer une complémentarité féconde entre les deux dimensions. L'intérêt de l'argumentation tocquevillienne est de se situer sur un plan à la fois anthropologique

1. Sur le plan économique, Tocqueville est proche du courant de l'« économie sociale » qui, à partir des années 1830-1840, se construit contre l'« économie politique » et, critiquant le machinisme et la concentration des capitaux, appelle à une régulation des mécanismes de la société capitaliste et à sa réforme morale.

2. Tocqueville, Lettre à Eugène Stoffels, 24 juillet 1836, dans *Lettres choisies*, éd. F. Mélonio et L. Guellec, Paris, Gallimard, 2003, p. 354.

et sociologique, c'est-à-dire non théologique. Si, à ses yeux, la religion joue en définitive un rôle politique, c'est de façon indirecte, par les effets à la fois symboliques et moraux qu'elle produit dans la culture démocratique. Les religions – ou, de façon plus générale, les systèmes métaphysiques – viennent en effet contrer les représentations ambiantes en rappelant que tout n'est pas permis et en « dématérialisant » le désir des individus. Puissants vecteurs de l'espérance, qu'elles contribuent à nourrir et maintenir dans la société, elles bouleversent la temporalité démocratique, focalisée sur le présent des « petits instants », pour l'orienter vers l'avenir et vers le long terme. En un mot, elles créent une brèche dans le narcissisme de la société égalitaire, empêchant celle-ci de se refermer définitivement sur elle-même.

Comme dans toute sa réflexion sur la citoyenneté, Tocqueville insiste sur la dimension sensible de l'expérience humaine qui est en jeu. Il considère le « sentiment » ou « instinct religieux » comme un universel, lié à la conscience chez l'homme de sa finitude et au désir d'infini ou d'immortalité qu'elle induit. La religion est à la fois l'expression de ce désir et une réponse à ce désir. Si elle est trop refoulée dans la culture moderne, certains hommes pourraient se tourner vers ce que Tocqueville appelle des « folies religieuses », ou encore, par nostalgie des repères, désirer un retour de l'autorité. Inversement, dans une religion bien entendue, c'est-à-dire qui a consenti à donner sa légitimité à la sphère terrestre, l'énergie propre à la croyance et le décentrement qu'elle opère ne peuvent qu'engendrer des citoyens responsables et actifs. Il se pourrait enfin que, dans une société démocratique où législateurs et moralistes auraient réussi à redonner aux citoyens le goût des projets ambitieux et de l'avenir, les hommes retrouvent inconsciemment une disposition intérieure à la foi.

Sur ce terrain de la religion, Tocqueville déplace à nouveau les catégories philosophiques classiques. L'argument de l'« utilité » politique de la religion peut, cette fois, sembler le rattacher sans conteste à la tradition de l'humanisme civique qui, de Machiavel à Rousseau et même à Montesquieu, estime la religion nécessaire pour renforcer le civisme des individus. Inversement, la tradition libérale anglo-saxonne, dont un des premiers combats a été d'obtenir la liberté de conscience, renvoie la religion à la sphère privée de l'existence.

Mais Tocqueville se distingue profondément du courant machiavélien au sens où, comme on l'a vu, il s'oppose à toute subordination de la religion au pouvoir politique et prône, au

contraire, la séparation des pouvoirs spirituel et temporel¹. D'autre part, dans la tradition héritée de Machiavel, ce qui rend politiquement intéressant la religion, c'est la crainte qu'elle inspire à l'égard des dieux ou, comme le dit encore Montesquieu, son « motif réprimant ». La religion des Romains représente alors le modèle de la religion « utile », tandis que le christianisme apparaît comme une religion antipolitique : il détourne les citoyens des réalités de la cité terrestre pour les orienter vers une patrie toute céleste². Or, Tocqueville met l'accent sur l'espérance et non sur la crainte qu'inspire la religion et, dans sa pensée, le christianisme, qui est à l'origine de l'idée d'égalité, apparaît au contraire comme le modèle de ce que pourrait être une religion démocratique³. Le philosophe écarte l'idée d'une religion « civile », autre expression, ravivée par Rousseau, de l'idéal « romain », au profit de l'idée de religions devenues « civiques », c'est-à-dire plus conscientes de leur responsabilité dans le vivre-ensemble démocratique. Il souhaite réconcilier la liberté et la religion, sans pour autant vouloir sacraliser la sphère politique.

Avec cette vision de la religion, comme avec sa pensée de l'association et de la décentralisation, Tocqueville met en place une conception de ce que l'on va bientôt appeler « laïcité » bien différente de celle qu'ont institutionnalisée les pères fondateurs de la III^e République. Dans une France que sa tradition culturelle conduit à devenir l'idéal type de la démocratie « rationnelle », au point de tendre à faire de la raison sa religion – mystère historique que tentera d'explorer *L'Ancien Régime et la Révolution* –, il propose l'alternative, que lui inspire en partie le cas symétrique américain, d'une démocratie plus « sensible », où l'affectivité vient ancrer la rationalité dans le réel. Seul, à ses yeux, un tel dispositif peut garantir le respect de l'équilibre entre l'égalité et la liberté. Non que les sphères privée et publique y soient pensées comme des réalités strictement séparées ; l'accent est mis sur la façon dont, quoique distinctes, elles sont en interaction et en dialogue. L'homme privé n'y est pas forcément l'ennemi du citoyen, ni le

1. Tocqueville critique, par exemple, la solution concordataire, qui lui semble une forme feutrée de domination du pouvoir politique sur la religion, et ce, alors même que la France est régie par le Concordat de 1801.

2. Au sein de cette tradition humaniste, Montesquieu se distingue en vantant, au contraire, les vertus civiques du christianisme.

3. À la différence des penseurs du « motif réprimant » de la religion, Tocqueville ne met pas l'accent sur l'intérêt des peines et des rétributions ultimes promises par beaucoup de doctrines religieuses pour moraliser la société.

et sociologique, c'est-à-dire non théologique. Si, à ses yeux, la religion joue en définitive un rôle politique, c'est de façon indirecte, par les effets à la fois symboliques et moraux qu'elle produit dans la culture démocratique. Les religions – ou, de façon plus générale, les systèmes métaphysiques – viennent en effet contrer les représentations ambiantes en rappelant que tout n'est pas permis et en « dématérialisant » le désir des individus. Puissants vecteurs de l'espérance, qu'elles contribuent à nourrir et maintenir dans la société, elles bouleversent la temporalité démocratique, focalisée sur le présent des « petits instants », pour l'orienter vers l'avenir et vers le long terme. En un mot, elles créent une brèche dans le narcissisme de la société égalitaire, empêchant celle-ci de se refermer définitivement sur elle-même.

Comme dans toute sa réflexion sur la citoyenneté, Tocqueville insiste sur la dimension sensible de l'expérience humaine qui est en jeu. Il considère le « sentiment » ou « instinct religieux » comme un universel, lié à la conscience chez l'homme de sa finitude et au désir d'infini ou d'immortalité qu'elle induit. La religion est à la fois l'expression de ce désir et une réponse à ce désir. Si elle est trop refoulée dans la culture moderne, certains hommes pourraient se tourner vers ce que Tocqueville appelle des « folies religieuses », ou encore, par nostalgie des repères, désirer un retour de l'autorité. Inversement, dans une religion bien entendue, c'est-à-dire qui a consenti à donner sa légitimité à la sphère terrestre, l'énergie propre à la croyance et le décentrement qu'elle opère ne peuvent qu'engendrer des citoyens responsables et actifs. Il se pourrait enfin que, dans une société démocratique où législateurs et moralistes auraient réussi à redonner aux citoyens le goût des projets ambitieux et de l'avenir, les hommes retrouvent inconsciemment une disposition intérieure à la foi.

Sur ce terrain de la religion, Tocqueville déplace à nouveau les catégories philosophiques classiques. L'argument de l'« utilité » politique de la religion peut, cette fois, sembler le rattacher sans conteste à la tradition de l'humanisme civique qui, de Machiavel à Rousseau et même à Montesquieu, estime la religion nécessaire pour renforcer le civisme des individus. Inversement, la tradition libérale anglo-saxonne, dont un des premiers combats a été d'obtenir la liberté de conscience, renvoie la religion à la sphère privée de l'existence.

Mais Tocqueville se distingue profondément du courant machiavélien au sens où, comme on l'a vu, il s'oppose à toute subordination de la religion au pouvoir politique et prône, au

contraire, la séparation des pouvoirs spirituel et temporel¹. D'autre part, dans la tradition héritée de Machiavel, ce qui rend politiquement intéressant la religion, c'est la crainte qu'elle inspire à l'égard des dieux ou, comme le dit encore Montesquieu, son « motif réprimant ». La religion des Romains représente alors le modèle de la religion « utile », tandis que le christianisme apparaît comme une religion antipolitique : il détourne les citoyens des réalités de la cité terrestre pour les orienter vers une patrie toute céleste². Or, Tocqueville met l'accent sur l'espérance et non sur la crainte qu'inspire la religion et, dans sa pensée, le christianisme, qui est à l'origine de l'idée d'égalité, apparaît au contraire comme le modèle de ce que pourrait être une religion démocratique³. Le philosophe écarte l'idée d'une religion « civile », autre expression, ravivée par Rousseau, de l'idéal « romain », au profit de l'idée de religions devenues « civiques », c'est-à-dire plus conscientes de leur responsabilité dans le vivre-ensemble démocratique. Il souhaite réconcilier la liberté et la religion, sans pour autant vouloir sacraliser la sphère politique.

Avec cette vision de la religion, comme avec sa pensée de l'association et de la décentralisation, Tocqueville met en place une conception de ce que l'on va bientôt appeler « laïcité » bien différente de celle qu'ont institutionnalisée les pères fondateurs de la III^e République. Dans une France que sa tradition culturelle conduit à devenir l'idéal type de la démocratie « rationnelle », au point de tendre à faire de la raison sa religion – mystère historique que tentera d'explorer *L'Ancien Régime et la Révolution* –, il propose l'alternative, que lui inspire en partie le cas symétrique américain, d'une démocratie plus « sensible », où l'affectivité vient ancrer la rationalité dans le réel. Seul, à ses yeux, un tel dispositif peut garantir le respect de l'équilibre entre l'égalité et la liberté. Non que les sphères privée et publique y soient pensées comme des réalités strictement séparées ; l'accent est mis sur la façon dont, quoique distinctes, elles sont en interaction et en dialogue. L'homme privé n'y est pas forcément l'ennemi du citoyen, ni le

1. Tocqueville critique, par exemple, la solution concordataire, qui lui semble une forme feutrée de domination du pouvoir politique sur la religion, et ce, alors même que la France est régie par le Concordat de 1801.

2. Au sein de cette tradition humaniste, Montesquieu se distingue en vantant, au contraire, les vertus civiques du christianisme.

3. À la différence des penseurs du « motif réprimant » de la religion, Tocqueville ne met pas l'accent sur l'intérêt des peines et des rétributions ultimes promises par beaucoup de doctrines religieuses pour moraliser la société.

citoyen celui de l'homme. Cet autre moyen de construire l'accès à l'universel n'a-t-il pas à nous dire quelque chose aujourd'hui ?

Il repose sur un mode de pensée dialectique pour lequel il n'y a jamais de vérité absolue, mais un équilibre, un « juste milieu » à rechercher sans cesse entre des réalités naturellement en tension, mais non moins nécessairement interdépendantes et complémentaires. La société démocratique et la société aristocratique sont radicalement autres, parce qu'elles obéissent à des principes fondateurs inverses. Mais l'avancée historique vers l'égalité n'implique pas qu'il faille évacuer les dimensions de l'humain que mettait en avant l'état social aristocratique, et choisir la raison contre la passion, l'un contre le multiple ou encore l'individu contre la société. La démocratie américaine, à son origine, l'a spontanément compris, elle qui a su équilibrer la culture égalitaire en s'appropriant des formes culturelles issues de l'univers aristocratique : la citoyenneté américaine n'est-elle pas en partie l'héritage des pratiques politiques de la noblesse anglaise, tout comme la religion un legs du monde de la hiérarchie ? La science politique nouvelle propre à la démocratie, en définitive, ce sera, à partir d'une prise de conscience des effets ambivalents de la structuration par l'égalité, cet art de la dialectique toujours à actualiser selon les temps et les lieux.

CHAPITRE XIII

Le tournant identitaire américain. Du « pluralisme-diversité » au « pluralisme-différence »

Les États-Unis ont connu, au tournant des années 1960-1970, une véritable révolution identitaire. Du moins, une révolution dans la manière dont l'identité américaine est perçue et conçue. Ce tournant met en jeu de nombreuses dimensions politiques, sociologiques, juridiques de l'identité américaine. Pour caractériser ce moment dans ses mécanismes les plus profonds, au-delà de son déroulement et de ses conséquences sur la société américaine, il convient d'en interroger la signification en termes de théorie politique à l'aide d'éléments contextuels puisés dans l'histoire américaine. Le tournant identitaire peut en effet se lire comme la transformation du sens du pluralisme américain lui-même : d'un pluralisme synonyme de « diversité » à un pluralisme synonyme de « différence », du « pluralisme des intérêts » tel qu'il est décrit et mis en œuvre par les pères fondateurs au XVIII^e siècle à un « pluralisme des identités » tel qu'il se donne à voir aujourd'hui, que ce soit au travers de l'exigence de respect de la différence, ou de certaines formes d'égalité, qu'expriment des groupes minoritaires – ethnoraciaux, féministes, homosexuels, etc. –, ou de la démarche revendicative de groupes religieux, notamment évangéliques, en faveur d'une société « morale ».