

Université de Montréal

Tocqueville et Guizot : la fondation d'un libéralisme des mœurs

par
Nicolas Seney

Département de science politique
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade Maître ès science (M. Sc.) en science politique

Août, 2009

© Nicolas Seney, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Tocqueville et Guizot : la fondation d'un libéralisme des mœurs

présenté par :

Nicolas Seney

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

André-J. Bélanger
Président-rapporteur

Augustin Simard
Directeur de recherche

Charles Blattberg
Membre du jury

Sommaire

Alexis de Tocqueville est un auteur canonique du libéralisme. Son inscription au sein du libéralisme s'opère fréquemment par une accentuation unilatérale de sa défense de la liberté individuelle. Certes, Tocqueville défend la liberté individuelle, elle prend une place décisive dans son œuvre où l'objectif théorique proposé révèle sa volonté d'élever l'individu à côté de la société et de l'État. Mais cette défense est constamment pensée chez Tocqueville en interrogeant *ses conditions de possibilité* qui sont indissociables d'une culture politique où la participation politique est une dimension essentielle. Une participation politique qui fonde des habitudes collectives, *une culture civique*, assurant ainsi la pérennité des institutions démocratiques libérales. En ce sens, il est évident que le libéralisme de Tocqueville est déterminé par un cadre plus large que la seule défense de la liberté individuelle. Afin qu'elle s'épanouisse pleinement et véritablement, il y a une priorité absolue d'*une pratique continue de la liberté*, la liberté politique qui actualise sans repos les conditions de possibilité de la liberté individuelle. Cette pratique de la liberté politique contribue à la formation des «mœurs libres», ces habitudes collectives qui organisent une culture civique particulière, mœurs indispensables au maintien des sociétés libres. Nous identifierons donc Tocqueville à un *libéralisme des mœurs*.

Afin de saisir adéquatement la réelle portée de la pensée tocquevillienne, nous dévoilerons les influences intellectuelles fondamentales qui ont présidé à l'élaboration de *La Démocratie en Amérique*. De fait, nous restituerons l'espace intertextuel entre Tocqueville et François Guizot. Cet espace révèle l'influence certaine de Guizot sur Tocqueville, mais il rend également saillante son insistance sur une pratique de la liberté politique.

Mots clés : Alexis de Tocqueville, François Guizot, démocratie, égalité, liberté, libéralisme, culture civique, état social, état politique.

Abstract

Alexis de Tocqueville is a canonical author of liberalism. His inscription within liberalism often commented as a unilateral emphasis of the defence of individual freedom. Certainly, Tocqueville defends individual freedom and it is a decisive part of his work where his proposed theoretical objective reveals his will to elevate the individual to the level of society and the State. But this defence is always thought of by Tocqueville in his questioning of *the conditions of possibility of freedom* which are inseparable of a political culture where political participation is an essential dimension. A political participation which melts collective habits, *civic culture*, thus insuring the permanence of its liberal democratic institutions. It appears that the liberalism of Tocqueville is determined by a broader frame than the only defence of individual freedom. For a real individual freedom that flourishes entirely, there is the absolute preference for a *continuous practice of freedom*, political freedom which constantly updates the conditions of possibility of individual freedom. This practice of political freedom contributes to the development of « free manners », these collective habits which organize a particular civic culture, manners necessary to the assertion of the free societies. We shall identify Tocqueville with a *liberalism of manners*.

To properly grasp the true range of the tocquevillian thought, we shall reveal the fundamental intellectual influences which governed the drafting of *Democracy in America*. Indeed, we shall restore the intertextual space between Tocqueville and François Guizot. This space reveals the certain influence of Guizot on Tocqueville, but also reveals his emphasis on a practice of political freedom.

Key words: Alexis de Tocqueville, François Guizot, democracy, equality, freedom, liberalism, civic culture, social state, political state.

Table des matières

Sommaire	iii
Abstract	iv
Liste des abréviations et des symboles utilisés	viii
Dédicace	ix
Introduction	1
Première partie : François Guizot et les doctrinaires : la primauté de l'état social sur l'état politique et son influence décisive sur l'œuvre et la pensée d'Alexis de Tocqueville	12
Chapitre premier : Reconstitution de la matrice intellectuelle qui rend intelligible la pensée politique de Guizot et des doctrinaires	13
1.1 Vers un changement de paradigme pour la pensée politique.....	13
1.2 L'héritage de Montesquieu.....	16
1.3 La distinction entre l'état social et politique et la priorité d'analyse accordée à l'état social.....	17
1.4 La Restauration : une brève mise en contexte.....	19
1.5 L'impossibilité théorique d'un retour à l'ancien régime par une philosophie de l'histoire : la découverte de la civilisation.....	23
Chapitre deux : L'influence de Guizot et des doctrinaires sur Tocqueville	27
2.1 Tocqueville, élève de Guizot.....	28
2.2 Tocqueville et la priorité d'analyse à l'état social.....	29
2.3 La centralité des mœurs.....	32
Chapitre trois : Le statut de l'égalité et le rapport triangulaire entre la France, l'Angleterre et les États-Unis	33

Deuxième partie : Le pouvoir social chez Guizot	39
Chapitre quatre : Une première intrication du social et du politique : les moyens de gouvernement intérieurs.....	39
Chapitre cinq : De la souveraineté de la raison aux preuves capacitaires.....	41
5.1 La recherche de la raison et la naissance de la société et du gouvernement : une récusation de la souveraineté du peuple et du volontarisme politique.....	42
5.2 Singularité d'un libéralisme adossé à la souveraineté de la raison.....	46
5.3 Les détenteurs de la souveraineté de la raison.....	47
Chapitre six : Les capacités comme fondation légitime d'une nouvelle aristocratie naturelle et le gouvernement représentatif.....	50
Chapitre sept : <i>La réduction du social</i> ou la cristallisation des intérêts de la bourgeoisie comme intérêts légitimes et généraux de la société.....	54
7.1 La bourgeoisie aux sources du progrès de la civilisation.....	54
7.2 Guizot et la <i>résistance</i> au social.....	56
Troisième partie : La démocratie tocquevillienne et la nécessité des mœurs libres	61
Chapitre huit : Une rapide lecture idéale de l'état social démocratique menant à la souveraineté du peuple.....	61
8.1 La nouvelle autorité de l'individu et du peuple démocratique.....	62
8.2 Le refus d'une licence complète accordée par la souveraineté du peuple.....	65
8.3 L'origine et la fonction sociale de la souveraineté du peuple.....	66
Chapitre neuf : L'envers de la médaille : le développement de l'apathie et le chemin insidieux vers la servitude.....	69

9.1 L'absorption dans la dynamique égalitaire : la quête incessante des jouissances matérielles.....	70
9.2 L'avènement de l'individualisme.....	72
9.3 De l'individualisme au nouveau despotisme.....	76
Chapitre dix : La planche de salut : la pratique de la liberté politique ou la naissance des «mœurs libres».....	82
10.1 La commune et l'apprentissage de la liberté politique.....	83
10.2 L'usage de la liberté politique et la formation des repères pour guider les hommes.....	85
10.3 La liberté politique : synonyme de vie active et d'énergie induites par l'association.....	87
10.4 Vers les mœurs libres : seul l'usage continu et régulier de la liberté politique conduit à la véritable indépendance individuelle.....	90
Chapitre onze : Tocqueville et son objectif ultime des «mœurs libres» : la formulation d'un libéralisme des mœurs irréductible à une priorisation totale de l'individu ou de sa seule liberté individuelle.....	101
11.1 Le libéralisme des mœurs contre le libéralisme anglo-saxon classique.....	101
11.2 Le libéralisme des mœurs appliqué à la France de Tocqueville.....	109
Conclusion	116
Bibliographie	123

Liste des symboles et abréviations utilisés

DA I : *De la démocratie en Amérique*, tome 1, dans Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L'Ancien régime et la révolution*, Paris, Robert Laffont, 1986 (1835), 1178 p.

DA II : *De la démocratie en Amérique*, tome 2, dans Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L'Ancien régime et la révolution*, Paris, Robert Laffont, 1986 (1840), 1178 p.

DA I, édition Nolla : Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, tome 1, Première édition historico-critique revue et augmentée par Eduardo Nolla, Paris, Vrin, 1990, 338 p.

DA II, édition Nolla : Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, tome 2, Première édition historico-critique revue et augmentée par Eduardo Nolla, Paris, Vrin, 1990, 359 p.

OC : Alexis de TOCQUEVILLE, *Œuvres complètes*, édition définitive sous la direction de J.P. Mayer, 29 volumes, Paris, Gallimard, 1951-.

OCB : Alexis de TOCQUEVILLE, *Œuvres complètes publiées par Madame Tocqueville*, édition établie par Gustave de Beaumont, 9 volumes, Paris, Michel-Lévy Frères, 1864-1878.

Souvenirs : *Souvenirs*, dans Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L'Ancien régime et la révolution*, Paris, Robert Laffont, 1986 (1893), 1178 p.

Dédicace

C'est une fois parvenu au terme de cette aventure intellectuelle, traversé par la joie, la fébrilité et le sentiment du travail accompli, que j'apprécie sincèrement l'apport des personnes sans lesquelles ce projet n'aurait vu le jour. J'aimerais tout d'abord remercier chaleureusement mon directeur, Augustin Simard, d'avoir accepté la direction de mes recherches sur Tocqueville. Je tiens à souligner tout particulièrement son soutien intellectuel et moral indéfectible, sa générosité et sa disponibilité dans le partage de son imposant savoir. Après chacune de nos nombreuses rencontres, je quittais son bureau encouragé et confiant et la maîtrise m'apparaissait toujours comme un exercice fort agréable. Je veux également remercier mes collègues, Antoine et Martin, pour leur réflexion constructive. Merci beaucoup à mes parents et à mes frères à travers qui j'ai souvent lu une fierté envers moi qui me redonnait confiance dans les moments difficiles. Merci également à mes amis de toujours, car il est essentiel de se rappeler d'où l'on vient. Enfin, un immense merci à ma copine, Émilie, qui m'a accompagné jour après jour dans mes angoisses, mes craintes et mes incertitudes sans jamais cesser de croire en moi. Sans elle, la réussite de ce projet n'aurait tout simplement pas la même valeur à mes yeux.

Finalement, cet ouvrage serait demeuré inachevé sans le soutien financier que m'ont accordé le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSHC), le Centre pour l'étude de la citoyenneté démocratique (CECD) et la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal (fondation Berthelet-Aubin).

Introduction

Alexis de Tocqueville brille aujourd'hui parmi les grands auteurs de la pensée politique. Penseur de la démocratie, de l'égalité et de la liberté à l'époque moderne, l'auteur de *La démocratie en Amérique* est étudié en science politique bien sûr, mais également en philosophie, en sociologie et en histoire. Tocqueville n'a pas toujours possédé ce statut qui lui accorde une place privilégiée, sinon décisive, pour la compréhension de la démocratie moderne, bien au contraire. Son œuvre, de la fin du 19^e siècle au milieu du 20^e siècle, est tombé dans une relative indifférence. Sa pensée sera toutefois réactivée dans le cadre de la guerre froide où Tocqueville se retrouve mobilisé contre le communisme, et plus largement contre Karl Marx. À l'encontre de Marx où le politique s'expliquerait par un déterminisme historique et économique, Tocqueville proposerait une «explication politique du politique¹.» Une fois épuisés le marxisme et le communisme par la chute du mur de Berlin, Tocqueville devient ce prophète qui a annoncé l'inéluctabilité de l'avènement de la démocratie libérale. Si bien que les éditeurs d'un numéro spécial du *Journal of Democracy* consacré à Tocqueville affirment, non sans relever l'hyperbole destinée à frapper le lecteur : «Nous sommes maintenant tous des Tocquevilliens².»

Mais voilà, l'appréciation juste de l'œuvre de Tocqueville est tout sauf consensuelle. Et l'idée de se lancer à la suite de tant d'autres dans l'univers intellectuel créé par Tocqueville amène une certaine angoisse et donne le vertige. L'angoisse, car tout semble avoir été dit à propos de ce penseur désormais classique. Mais également le vertige, tant ses interprétations sont multiples et parfois contradictoires. Néanmoins, ce mémoire se propose de revisiter, une fois de plus, l'ouvrage cardinal de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*.

¹ Muriel ROUYER, «Éditorial», *Raisons politiques*, numéro 1, février 2001, p. 7.

² Marc F. PLATTNER et Larry Jay DIAMOND, «Introduction», *Journal of Democracy*, 11, 1, 2001, p. 9. Traduction libre.

Une interrogation essentielle a guidé la rédaction de ce mémoire et la réflexion qui le nourrit : quels sont les préceptes normatifs offerts par la pensée politique tocquevillienne pour penser une société libre? Et puisque la liberté est centrale chez lui, comment peut-on réfléchir le libéralisme de Tocqueville dès lors qu'il se déclare lui-même «un libéral d'une espèce nouvelle³»?

Il existe une tradition interprétative qui fait de Tocqueville un auteur canonique du libéralisme. Son inscription au sein du libéralisme s'opère fréquemment par une accentuation unilatérale, ou à tout le moins fort marquée, de sa défense de la liberté individuelle. À cet égard, Tocqueville logerait aux côtés de Benjamin Constant et de John Stuart Mill. La paternité de cette tradition revient principalement à Friedrich A. Hayek⁴, Raymond Aron⁵ et Isaiah Berlin⁶ pour citer les figures les plus emblématiques. Procédant d'un libéralisme qui met en valeur l'individu dans une originalité toute française, Pierre Manent⁷, Marcel Gauchet⁸ et François Furet⁹ contribuent, chacun à leur façon, à une interprétation résolument individualiste de Tocqueville, où ces commentateurs repèrent chez l'auteur de *La démocratie en Amérique* l'annonce de la spécificité des sociétés modernes.

L'appréciation du libéralisme tocquevillien dans le cadre d'une instrumentalisation de son œuvre liée aux impératifs de la guerre froide (Hayek, Aron et Berlin), ou dans l'objectif théorique de le faire participer à un méta-récit sur l'avènement de la modernité qui consacre l'individu (Manent, Gauchet et Furet), constitue une entreprise intellectuelle intéressante. Nous nous proposerons d'ailleurs d'en découdre avec ces lectures contemporaines de Tocqueville selon lesquelles l'essentiel des enseignements tocquevilliens se retrouverait dans sa défense de la liberté individuelle et

³ Lettre de Tocqueville à Stöffels, 24 juillet 1836. OCB, tome V, p. 433.

⁴ Friedrich A. HAYEK, *La route de la servitude*, Paris, PUF, 1985, 176 p.

⁵ Raymond ARON, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, 251 p.

⁶ Isaiah BERLIN, «Deux conceptions de la liberté», dans *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, pp. 167-218.

⁷ Pierre MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2006, 181 p.

⁸ Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», *Libre*, numéro 7, 1980, pp. 43-120.

⁹ François FURET, Présentation de *De la démocratie en Amérique*, dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, François CHÂTELET, Olivier DUHAMEL et Évelyne PISIER (dir.), Paris, PUF, 2001, pp. 1165-1176.

de l'individualité. Mais les interprétations de ces commentateurs reposent sur une prémisse fondamentale qui fait de Tocqueville notre *contemporain*, dont l'œuvre est jugé pour son *actualité*¹⁰. Nul ne doute que la pensée de Tocqueville contribue à une réflexion indispensable sur les démocraties actuelles, mais encore devons-nous la restituer dans son contexte d'émergence pour ne pas négliger certaines déterminations essentielles de sa pensée politique.

En effet, nous partageons totalement la pensée exprimée par Pierre Rosanvallon¹¹ et Aurelian Craiutu¹² selon laquelle le début du 19^e siècle français, et plus particulièrement l'épisode de la Restauration (1814-1830), constitue un fond de sagesse d'une richesse inestimable où puiser pour saisir adéquatement la spécificité du libéralisme français. Une fois rapportée à Tocqueville, prendre cette thèse au sérieux commande une étude approfondie de cette période afin de mettre en lumière l'engendrement de la pensée politique tocquevillienne. Pour démontrer l'articulation des préceptes normatifs nécessaires aux sociétés libres selon Tocqueville, et définir son libéralisme dans la même foulée, il apparaît plus pertinent de considérer les éléments constitutifs sur lesquels la pensée tocquevillienne s'est érigée, les adversaires politiques et théoriques auxquels elle s'opposait et enfin les objectifs qu'elle poursuivait, plutôt que de poser uniquement un jugement à l'aune de nos catégorisations et de nos préoccupations actuelles.

De fait, nous préférons rejeter une approche faisant de Tocqueville notre contemporain, car une telle approche conduit, lisant *La Démocratie*, à reproduire le schème de la réflexion moderne basé sur l'individu ou l'individualité. Des théoriciens classiques du contrat social qui président à la naissance de la pensée libérale, tels Hobbes et Locke, aux théoriciens modernes qui s'en réclament, la théorie démocratique libérale dominante suggère que chaque agent, individuellement et rationnellement, peut parvenir

¹⁰ Comme en témoigne précisément les numéros du *Journal of Democracy* et de *Raisons politiques* cités précédemment. D'un côté Tocqueville est mobilisé pour une profonde réflexion sur l'état de la démocratie avec la venue du nouveau millénaire, de l'autre est exploré le «moment tocquevillien» français qui aurait généré un renouveau de la théorie politique.

¹¹ Pierre ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, 414 p.

¹² Aurelian CRAIUTU, *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, Paris, Plon, 2006, 368 p.

à la reconnaissance et à l'acceptation des fondements normatifs du régime démocratique libéral, guidé par son intérêt raisonnable ou sa propre conception du bien une fois posée l'exigence du respect de l'égalité et de la liberté pour tous. Dès lors, une telle articulation de la démocratie libérale, réalisée à l'enseigne de l'individualité, semble faire reposer son maintien sur le seul acte réflexif individuel, ou dans la priorisation de l'activité individuelle au détriment d'une valorisation de l'agir en commun. Le droit de vote, qui résume souvent le versant politique de la démocratie libérale, devient ainsi une puissante charge symbolique de la compréhension moderne de la démocratie : dans l'isolement, séparé des autres, l'individu dialogue seul avec lui-même. Porteur d'un héritage beaucoup plus riche, le cadre normatif de la démocratie libérale tend alors à se replier sur une étroite défense des droits et libertés individuels, à laquelle Tocqueville est souvent associé, négligeant par le fait même l'idéal de la notion de participation et d'engagement politiques.

La restitution du contexte d'émergence de *La démocratie en Amérique* ne procédera toutefois pas d'un simple intérêt antique, où l'objectif consisterait seulement à cerner la portée exacte de la pensée politique tocquevillienne à l'intérieur de son environnement intellectuel originel. Nous revenons plutôt sur la genèse de *La démocratie* pour mettre en lumière ce qui, chez Tocqueville, excède et ébranle les catégories structurantes de la pensée libérale. La lecture que nous proposons de son œuvre démontrera que les préceptes normatifs nécessaires aux sociétés libres ne peuvent être éprouvés et renforcés par un acte réflexif individuel, mais au contraire par un usage régulier, une *pratique continue de la liberté politique* telle que la conçoit Tocqueville. Cette pratique fonde une *culture civique*, une culture particulière où les individus sont façonnés par des habitudes collectives indispensables au maintien d'une société libre. Des habitudes amenant l'intériorisation chez les individus d'un réflexe et d'un instinct qui les disposent à la discussion, la délibération et l'agir commun, dispositions irréductibles à la seule liberté individuelle et l'acte réflexif personnel. Il se dessine alors chez Tocqueville une priorisation de la liberté politique qui *s'impose* à l'individu s'il veut rester libre et qui remet en question la centralité de la volonté et de la liberté individuelles propre à la réflexion libérale. Cette défense résolue de la pratique de la liberté politique marque

l'originalité de Tocqueville dans les débats intellectuels français institués pendant la première moitié du 19^e siècle, mais également pour la pensée libérale actuelle.

Un retour vers la période historique et intellectuelle qui a présidé à la genèse de *La démocratie en Amérique*, particulièrement la Restauration, fait apparaître François Guizot comme une figure incontournable, emblème d'un courant dominant du libéralisme français toujours robuste en France aujourd'hui¹³. Guizot marque une rupture décisive avec le libéralisme classique anglo-saxon où l'individu et sa liberté forment la base de la réflexion politique. En ce sens, nous procéderons à une comparaison des pensées de Guizot et de Tocqueville par la restitution de l'espace intertextuel¹⁴ entre le maître de Valognes et Guizot, de façon non seulement à révéler l'influence de Guizot sur Tocqueville¹⁵, mais également l'originalité du libéralisme tocquevillien. Une originalité qui devient particulièrement saillante par l'attention portée par Tocqueville à la *pratique de la liberté politique*. Si, d'une part, la pensée libérale de Tocqueville peut être comprise dans son rapport à Guizot, d'autre part la défense de la liberté politique par Tocqueville, avec sa dimension participative¹⁶, entre dans une telle opposition à la pensée de Guizot qu'elle oblige à la considérer comme étant essentiellement constitutive de son libéralisme.

Sommairement, deux courants décisifs pour la pensée libérale française s'affrontent pendant les débats intellectuels de la Restauration et de la monarchie de Juillet. D'un côté, la position de Guizot qui refuse cette forme achevée de démocratie où l'égalité civile côtoie l'égalité politique. L'introduction de l'égalité politique pour Guizot

¹³ Lucien JAUME, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, 591 p.

¹⁴ L'intertextualité «désigne à la fois une propriété constitutive de tout texte et l'ensemble des relations explicites ou implicites qu'un texte ou un groupe de texte déterminé entretient avec d'autres textes.» Patrick CHARAUDEAU et Dominique MAINGUENEAU, *Dictionnaire de l'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002, p. 327.

¹⁵ Dans un article qui compare la pensée politique de Tocqueville à celle des doctrinaires, Luis Diez Del Corral soulève l'étonnante assurance que manifeste le jeune Tocqueville dès les premières pages de la première *Démocratie*, mais une voix sûre d'elle-même car empruntant un chemin tracé par Guizot dans ses leçons sur «l'Histoire de la civilisation en France» auxquelles Tocqueville assiste. Luis Diez DEL CORRAL, «Tocqueville et la pensée politique des doctrinaires», dans *Alexis de Tocqueville : Livre du centenaire, 1859-1959*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1960, pp. 57-70.

¹⁶ Précisons d'emblée que la liberté politique tocquevillienne est irréductible à la simplicité de l'acte électif matérialisé par le passage aux urnes.

conduit assurément à la dissolution de la société en raison de l'anarchie, du tumulte et du désordre qu'entraîne la reconnaissance de la liberté politique. Une bonne part des élites françaises craint l'irruption désordonnée de la majorité numérique dans le monde politique, la masse qui ne peut accéder à l'intelligence de l'intérêt général, empêtrée dans les vicissitudes de la vie quotidienne. D'un autre côté, une position identifiée à Benjamin Constant, influencée par le libéralisme anglo-saxon, où la liberté politique constitue le prolongement obligé d'une essentielle liberté individuelle déjà reconnue parmi la société civile. Un prolongement de la liberté individuelle qui rejoint naturellement le monde politique afin d'exprimer une défense de l'intérêt particulier et la promotion de l'individualité, où la responsabilité politique se traduit par un acte de vigilance personnel face au pouvoir politique. La liberté politique se réfléchit en ce sens comme une modalité de l'individualisme.

Tocqueville, en revanche, ne peut envisager la liberté politique comme une simple modalité de l'individualisme, prolongement de la liberté individuelle, car en toute logique l'individu pourrait demeurer libre d'abandonner cette liberté politique. Cette tendance est précisément nourrie par la démocratie. Tocqueville constate que la société démocratique, à l'opposé des craintes de Guizot, exacerbe un individualisme néfaste adossé à la seule liberté individuelle qui dissout le lien social, provoquant ainsi l'apathie plutôt que l'anarchie. Voilà pourquoi l'attention de Tocqueville est davantage tournée contre ce courant dominant représenté par Guizot, dont il reprend par ailleurs le schème d'analyse, afin d'annoncer les périls méconnus de la démocratie. En ce sens, la défense énergique d'une pratique de la liberté politique par Tocqueville renvoie à un *mode d'être collectif* indispensable à la liberté des individus, mode d'être qui doit en retour être alimenté par l'usage constant de la liberté politique. Ce mode d'être collectif ne peut se réduire à la seule adhésion par le sujet réflexif à ses principes constitutifs. Il engage plutôt leur partage collectif, leur épreuve en commun, afin de réinvestir constamment la réalité *sociale* organisée par ce mode d'être collectif.

Dès lors, nous poserons comme hypothèse que, dans la pensée de Tocqueville, les *conditions de possibilité* de la liberté prennent l'ascendance sur la thématique de

l'individu et de sa seule liberté individuelle. Ces conditions sont indissociables d'une *culture civique* où la liberté politique se voit conférer une priorité qui fonde des habitudes assurant la pérennité de la démocratie libérale. Nous dévoilerons ainsi le renversement du sens de l'expérience démocratique opéré par Tocqueville. À ce prolongement naturel de la liberté et de l'indépendance individuelles vers le monde politique, qui semble déterminer en totalité l'essence de la démocratie, Tocqueville oppose *l'obligation d'une pratique continue de la liberté politique*, générant les mœurs indispensables au maintien de la réelle indépendance individuelle. Nous identifierons donc Tocqueville à un *libéralisme des mœurs*.

Ce n'est pas tant le libéralisme de Guizot que l'architecture générale de sa pensée politique qui, lorsque confrontée dans ses articulations essentielles aux réponses offertes par Tocqueville, éclaire le fondement de sa pensée libérale, soit la nécessaire formation des «mœurs libres». Nous chercherons en fait à dégager et à confronter les objectifs ultimes poursuivis par Guizot et Tocqueville. Si la réflexion guizotienne accepte la légitimité de l'égalité civile et donc d'une certaine liberté, il revient toutefois à une élite au pouvoir de présider à la «mise en forme et en sens¹⁷» de la société. L'objectif de Tocqueville réside au contraire dans la constitution des «mœurs libres», invitant et obligeant tous les membres d'une société à la réactivation constante de cette mise en forme et en sens. Ainsi, nous nous efforcerons de reconstruire l'entreprise tocquevillienne par une exégèse et une herméneutique internes à l'œuvre, entreprise liée à un contexte particulier, afin de démontrer sa cohérence dans ses grandes articulations intellectuelles.

La première partie de ce mémoire s'attardera d'abord à construire la matrice intellectuelle qui singularise le libéralisme français du 19^e siècle au regard du libéralisme anglo-saxon (qui établit la base de la pensée libérale classique). Cette matrice se déploie principalement à partir des avancées théoriques de Guizot. Particulièrement, cette matrice s'organise autour de la distinction entre l'état social et l'état politique. Elle accorde une priorité analytique à l'état social, pour concevoir ensuite le pouvoir politique comme un

¹⁷ Nous empruntons l'expression à Robert Legros dans *L'idée d'humanité : introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, 1990, p. 160.

pur reflet de cet état social particulier¹⁸. La pensée guizotienne oblige en ce sens le pouvoir politique à puiser constamment au sein de la société civile pour assurer ses appuis. Elle dessine ainsi une intrication ou une circularité entre l'état social et politique qui se traduit par une adéquation certaine entre l'autorité politique et la société. Cette position théorique chez Guizot vise à discréditer les ultras qui sont les tenants d'un retour à l'Ancien régime, un programme politique qui entretient selon Guizot une inadéquation flagrante avec les forces réelles traversant la nouvelle société française. Nous verrons comment Tocqueville s'inscrit dans cette matrice et comment la grille d'analyse qu'il emprunte à Guizot sera à terme retournée contre ce dernier. Tocqueville, en effet, retourne contre Guizot le reproche que ce dernier adressait lui-même aux ultras : le refus de prendre en compte, dans l'instance politique, le nouvel état social. Et si notre intuition est juste, le sens général de l'entreprise tocquevillienne réside dans le décodage de cette lecture particulière de l'état social démocratique qui oblige une adéquation précise entre la société et le pouvoir, adéquation orientée vers les «mœurs libres».

Le schème d'analyse reçu de Guizot pour réaliser *De la démocratie en Amérique* annonce ainsi un premier écart avec la pensée libérale anglo-saxonne classique. En effet, si l'individu occupe une place privilégiée dans la réflexion tocquevillienne, il ne représente pas, en revanche, la prémisse d'un système déductif à partir duquel Tocqueville construit le pouvoir politique. Comme Guizot, dont il fut l'élève, Tocqueville analyse premièrement l'état social pour ériger sa pensée politique, un état de société réel dans lequel les individus s'inscrivent et sont infléchis par certains principes et forces qui échappent à leur volonté. Dans son étude de la société américaine, il reprend de Guizot la découverte de la progression de l'égalité par le lent travail de la civilisation, égalité qui détermine irrémédiablement l'état social. Cette égalité se décline toutefois chez ces deux auteurs sous un mode d'appréhension totalement opposé, qui, au sein d'une même matrice intellectuelle, engage une articulation résolument différente de leur pensée politique. Pour Guizot, le développement historique de l'égalité est traversé de manifestations d'inégalité, de sorte que les termes d'égalité et d'inégalité coexistent dans

¹⁸ «L'ordre politique est nécessairement l'expression, le reflet de l'ordre social.» François GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, tome 2, Bruxelles, Meline, 1851, p. 223.

une continuité essentielle. Ce développement historique est envisagé comme un processus téléologique, parvenu à son terme, une fois l'égalité simplement reconnue et acceptée au sein de l'état social. Pour Tocqueville, l'accent est mis sur la discontinuité : l'égalité est une nouveauté radicale, un principe actif dont il est difficile de prévoir l'aboutissement final.

La seconde partie de ce mémoire procédera à la reconstruction de la notion de *pouvoir social* chez Guizot. Cette notion témoigne de la singularité du libéralisme de Guizot. Si Guizot comprend l'autorité politique comme un reflet de l'état social, et que cette autorité informe la société de laquelle elle émerge, un blocage survient toutefois dans cette intrication, qui correspond précisément à la clôture du parcours historique du principe d'égalité. C'est ici l'adéquation entre l'état social et l'état politique qui fait défaut. En retour, la singularité du libéralisme de Guizot devient manifeste. En refusant le passage de l'égalité au monde politique, Guizot érige un «libéralisme de gouvernement» suivant Manent¹⁹, ou un libéralisme «étatique» selon Jaume²⁰. Une pensée effectivement libérale, car les individus se voient protégés d'un pouvoir arbitraire par la reconnaissance de certains droits parmi la société civile. Ces droits ne sont pas déterminés par la nature essentialisée des individus ou par le travail de la société sur elle-même, mais plutôt par les membres du gouvernement qui affichent les signes de la détention la plus complète possible de la raison. Seuls les *capables* établiront la portée exacte de ces droits dans un travail qui s'affranchira toujours davantage des forces réelles d'une société à laquelle l'autorité politique devait pourtant constamment puiser. Position difficile, car de plus en plus extérieure à la société et allant à l'encontre de ses principes constitutifs. La souveraineté réside au sein du gouvernement et non parmi le peuple. À terme, pour maintenir ce libéralisme particulier et singulier, Guizot adoptera une posture théorétique défensive attachée à la *vérité*, il se voit obligé de *résister* à l'état social, confirmant ainsi l'hypothèse d'un blocage dans sa pensée politique qui se traduit par le refus de l'intrication entre l'état social et politique.

¹⁹ Pierre MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, 2002, 250 p.

²⁰ Lucien JAUME, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, op. cit.

Dans son livre *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Jaume soutient que la pensée libérale de Guizot, où l'État se charge d'assurer quels droits conviennent ou non, a empêché en France l'émergence d'un «libéralisme du sujet», plus en phase avec la pensée libérale anglo-saxonne classique, et dont les représentants sont Benjamin Constant et Madame de Staël. Prenant acte de l'opposition continue entre Guizot et Tocqueville, Jaume range ce dernier à l'enseigne du libéralisme de Constant tant la pensée politique de Tocqueville demeure hostile à celle de Guizot. Il est vrai que la politique de Guizot se trouve décriée par Tocqueville²¹, et qu'en ce sens on peut voir chez lui l'apparition d'un projet exactement opposé à celui de Guizot, soit la venue d'un libéralisme du sujet jaloux des garanties de l'indépendance individuelle. Toutefois, un examen attentif de la pensée tocquevillienne, constamment soupesée à la lumière de celle de Guizot, expose une position sans aucun doute réfractaire au libéralisme de gouvernement, mais également rétive à la pensée libérale anglo-saxonne classique, ou libéralisme du sujet.

La troisième et dernière partie de ce mémoire proposera une interprétation de *La démocratie* où l'objectif poursuivi par Tocqueville réside dans la formation de ce qu'il nomme les «mœurs libres», objectif irréductible à la seule défense de la liberté et de l'indépendance individuelles. Nous identifierons tout d'abord ce qui démarque Guizot et Tocqueville à première vue. En effet, Tocqueville accepte aux États-Unis l'égalité politique matérialisée par la souveraineté du peuple, et observe en ce sens une adéquation entre la société civile et le pouvoir politique. Or, nous nous emploierons à montrer que l'attention de Tocqueville demeure centrée sur l'état social en procédant à un dégonflement de l'hyperinflation du sens politique accolé à la souveraineté du peuple; la souveraineté du peuple devient le résultat d'une gestation survenue parmi une société fécondée par l'idée d'égalité. La souveraineté du peuple ne relève pas d'un droit naturel par lequel l'individu peut disposer de sa liberté et de son autonomie, elle est plutôt le produit d'une croyance *socialement* partagée et acceptée, une croyance inévitablement liée à l'état d'une société réelle et particulière.

²¹ Certains passages de ses *Souvenirs* sont significatifs à cet égard.

La centralité de l'analyse accordée à l'état social par Tocqueville est encore attestée par sa réflexion sur l'émergence d'un nouveau despotisme. Il affirme qu'en dépit de la reconnaissance de la souveraineté du peuple, des forces et idées dominantes travaillent la société civile pour engendrer l'individualisme, l'apathie et, à terme, le despotisme. Nous connaissons la solution tocquevillienne : l'usage de la liberté politique. Encore faudra-t-il établir la portée exacte de cette liberté politique. Mais cet examen révélera que c'est sa dimension éminemment *pratique* qui lui procure une priorité sur la liberté individuelle. Seule cette pratique fonde une *culture civique*, les «mœurs libres», en mesure d'assurer la réalité de l'indépendance individuelle contre le despotisme.

Nous découvrirons au terme de ce parcours l'articulation des préceptes normatifs tocquevilliens pour penser une société libre. Ces préceptes prennent naissance dans l'obligation d'une *pratique continue* de la liberté politique et opèrent au sein de la société civile. Par cet éclairage, nous espérons dévoiler le singulier libéralisme de Tocqueville : *le libéralisme des mœurs*. Ce libéralisme est singulier, car l'individu dans un sens étroit n'est pas la finalité recherchée par Tocqueville. Ce libéralisme pose l'existence première d'une culture civique dominante pouvant constamment actualiser les conditions de possibilité de la liberté.

François Guizot et les doctrinaires : la primauté de l'état social sur l'état politique et son influence décisive sur l'œuvre et la pensée d'Alexis de Tocqueville

Avec cette première partie, nous aimerions révéler l'engendrement de la pensée politique d'Alexis de Tocqueville par l'identification de certaines de ses influences intellectuelles fondamentales. Nous le savons, Tocqueville demeure très discret quant à ses influences intellectuelles, nous dévoilant toutefois par l'entremise d'une confession privée qu'il vit un peu tous les jours auprès de Pascal, Montesquieu et Rousseau²². Condescendance d'aristocrate? Peut-être, mais il existe également chez Tocqueville une grandeur et une indépendance d'esprit qui le poussent à une incessante quête de certitudes et de vérités qui l'éloignent en quelque sorte de ses contemporains²³. Néanmoins, Tocqueville reste attentif aux développements théoriques et politiques de son époque, en particulier pendant la Restauration et la monarchie de Juillet. Nous esquisserons cet état des lieux afin de reconstituer dans un premier temps la matrice intellectuelle qui circonscrit la spécificité du libéralisme français au début du 19^e siècle en nous appuyant principalement sur les avancées théoriques réalisées par François Guizot et les «doctrinaires²⁴». Ensuite, nous soulignerons l'importante filiation intellectuelle qui existe entre Guizot et Tocqueville, filiation manifeste lorsqu'il est démontré que leur pensée politique respective surgit au sein d'une matrice commune.

²² Lettre de Tocqueville à Kergolay, 10 novembre 1836. OC, tome XIII, volume 1, p. 418.

²³ «Quand j'ai un sujet quelconque à traiter, il m'est quasi impossible de lire aucun des livres qui ont été composés sur la même matière; le contact des idées des autres m'agite et me trouble. Je m'abstiens donc, autant que je le puis, de savoir comment leurs auteurs ont interprété après coup les faits dont je m'occupe, le jugement qu'ils en ont porté. Je me donne, au contraire, une peine incroyable pour retrouver moi-même les faits dans les documents du temps; souvent j'obtiens ainsi, avec un immense labeur, ce que j'aurais trouvé aisément en suivant une autre voie.» Lettre de Tocqueville à Duvergier, 1^{er} septembre 1856. OCB, tome VI, p. 332-333.

²⁴ L'étiquette «doctrinaires» renvoie à un petit groupe de libéraux français, dont les plus importants personnages seront identifiés un peu plus loin, qui a occupé une place décisive sur la scène politique française pendant la Restauration et la monarchie de Juillet. Cette appellation fut d'abord péjorative, mais ensuite rapidement populaire, car dans leurs écrits ou lors des débats publics les doctrinaires invoquaient souvent des *principes* ou des *doctrines*. Ils se démarquaient par une vive éloquence en Chambre, mais également par l'élévation philosophique de leurs propos.

Chapitre 1 : Reconstitution de la matrice intellectuelle qui rend intelligible la pensée politique de Guizot et des doctrinaires

Ce chapitre cherchera à construire la matrice intellectuelle qui permet de saisir la rupture provoquée par la pensée politique de Guizot et des doctrinaires face au libéralisme anglo-saxon classique. Cette rupture fera découvrir la priorité d'analyse accordée à l'état social, priorité qui organise une articulation particulière du pouvoir politique.

1.1 Vers un changement de paradigme pour la pensée politique

L'article de Larry Siedentop, «Two Liberal Traditions», représente un point de départ intéressant pour la reconstitution de la matrice intellectuelle qui réfléchit le caractère singulier du libéralisme français au début du 19^e siècle. Comme le titre l'indique, il existe pour Siedentop deux traditions libérales : l'une anglo-saxonne qui remonte au 17^e siècle et l'autre française développée à partir de la fin du 18^e siècle et au début du 19^e. La tradition libérale anglo-saxonne s'inspira largement des progrès réalisés au 17^e siècle dans le développement des sciences naturelles. Dans cette perspective, la théorie du contrat social devient aux 17^e et 18^e siècles l'expression paradigmatique de l'influence des sciences naturelles sur la pensée politique : comme pour la compréhension d'un processus chimique ou biologique, le contractualisme implique la décomposition du tout en ses éléments premiers qui détiennent une primauté analytique. En ce sens, la théorie du contrat social repose sur un état de nature hypothétique où tous les individus sont libres et égaux les uns par rapport aux autres. Cet état de nature suppose donc un individu a-historique et atomisé qui, seul, avec l'usage de sa raison, va passer un contrat d'un commun accord avec les autres pour instituer un régime politique susceptible de le protéger, lui, sa propriété et ses biens. L'une des critiques fréquemment portée contre ce libéralisme, qui demeure encore il nous semble le libéralisme ambiant aujourd'hui, est qu'il contient en germe un individualisme néfaste ou mal compris qui néglige la dimension sociale de l'homme²⁵.

²⁵ Larry SIEDENTOP, «Two Liberal Traditions», dans *The Idea of freedom : essays in honour of Isaiah Berlin*, Alan RYAN (ed), Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 153-154.

C'est précisément cette reconnaissance de l'importance des processus de socialisation, des conditions sociales, qui fonde la spécificité des penseurs libéraux français du début du 19^e siècle. Dans la lignée de Montesquieu, dont l'influence sera relevée un peu plus loin, ils développent des modèles permettant de comprendre et de comparer différentes formes d'organisation sociale reliées à des régimes particuliers. Incidemment, Benjamin Constant, dans son essai sur «La liberté des Anciens comparée à celle des Modernes», ne procède pas différemment de Tocqueville quand ce dernier oppose les sociétés aristocratiques aux sociétés démocratiques²⁶.

Ces penseurs libéraux français opèrent un changement de paradigme décisif pour la pensée politique. Le libéralisme anglo-saxon du 17^e siècle arrime la pensée politique à une réflexion sur la nature de l'homme, à la recherche d'une essence immuable qui donne naissance à l'individu, à partir de laquelle est conçu un pouvoir politique détaché en quelque sorte des contingences sociales réelles. La pensée politique n'est pas appréhendée à l'aune de l'inscription des individus au sein d'une société constituant une entité historique, elle se rapporte plutôt à une théorisation articulée d'après un homme générique, décontextualisé. L'état de nature représente une hypothèse qui apporte un simple motif pour la construction politique, où le but avoué réside dans le dépassement ou l'épuisement de cet état de nature²⁷. Le pouvoir politique apparaît dans son artificialité, séparé de la société civile, puisqu'il se présente comme le résultat d'une opération déductive où le principe de base réside dans l'individu générique et non la société réelle qui est ignorée dans le mécanisme d'engendrement du pouvoir; il est artifice car extérieur à la réalité de chacun. Précisément, le pouvoir politique doit surplomber une société civile que l'on peut régler par des mécanismes appropriés, afin d'engendrer des comportements sociaux voulus et précis pour répondre aux fins dernières recherchées par l'homme générique, l'individu, impossibles à réaliser dans l'état de nature.

²⁶ *Ibid.*, p. 156.

²⁷ Pierre MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, 2002, p. 240.

À l'inverse, le libéralisme français du 19^e siècle se distingue par une attention première aux diverses caractéristiques de l'état social où logent effectivement des individus concrets, la société civile disons-nous aujourd'hui. Ces caractéristiques induisent une certaine direction à la société qui ne peut manquer d'établir des contraintes au pouvoir politique. Ces contraintes ne peuvent se résumer à une réflexion sur la nature essentialisée de l'homme²⁸, à l'individu, mais dévoilent plutôt l'existence et l'importance d'une société *déjà* mise en forme et en sens par certaines forces dominantes qui échappent au pouvoir politique. Conséquemment, ce changement de paradigme réfute l'artificialité du pouvoir politique et son extériorité face à la société civile.

La paternité de ce changement de paradigme ne peut revenir exclusivement à François Guizot et aux doctrinaires, dont il est la figure la plus emblématique. Mais Guizot demeure l'un des théoriciens français du 19^e siècle dont la pensée s'est le plus nourrie de ce changement de paradigme, il est le penseur par lequel il devient explicite : «Le pouvoir n'est pas libre d'être aussi excellent à lui tout seul. Il ne fait pas la société, il la trouve [...]»²⁹. Les doctrinaires regroupent d'importants personnages sur la scène politique française tels Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845), Charles de Rémusat (1797-1875), Prosper de Barante (1782-1866), Achille Charles Léonce Victor, duc de Broglie (1785-1870), et bien entendu, François Guizot (1787-1874). Et parmi ce groupe décisif pour le développement de la pensée libérale française au 19^e siècle, Guizot tient une place privilégiée en raison de sa carrière politique et des nombreux écrits politiques et théoriques qu'il a publiés³⁰. Pour reprendre la formule de François Furet, Guizot est sans conteste «l'âme du groupe»³¹. Son œuvre demeure la représentation la plus limpide de la spécificité du libéralisme français au début du 19^e siècle dans son opposition au libéralisme anglo-saxon classique. Voilà pourquoi les fondements de la matrice

²⁸ Larry SIEDENTOP, «Two Liberal Traditions», *op. cit.*, p. 156.

²⁹ François GUIZOT, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, Belin, 1988 (1821), p. 105.

³⁰ En 1812, Guizot devient à l'âge de 25 ans le titulaire de la chaire d'histoire moderne à la Sorbonne. Ses cours sont suspendus en 1822 pour être repris en 1828 où ils connaissent un vif succès. Élu à la chambre des députés en 1830, Guizot occupe pendant la monarchie de Juillet diverses positions ministérielles (dont ministre de l'Intérieur et ministre de l'Instruction publique) pour enfin se retrouver à la tête du gouvernement Soult-Guizot de 1840 à 1848.

³¹ François FURET, *La Révolution française II. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, Paris, Hachette, 1988, p. 59.

intellectuelle qui déterminent l'engendrement de ce front dominant de la pensée libérale française du 19^e siècle sont à rechercher principalement dans l'œuvre de Guizot. Avant de poursuivre avec les conséquences théoriques que produit ce changement de paradigme, il convient de révéler l'héritage de Montesquieu.

1.2 L'héritage de Montesquieu

Ce refus du caractère artificiel du pouvoir politique, d'une extériorité marquée entre l'autorité politique et la société, nous permet d'apprécier l'héritage de Montesquieu au sein de cette matrice conceptuelle et l'influence certaine de l'auteur de *L'Esprit des lois* sur Guizot, les doctrinaires et Tocqueville. Au-delà d'une simple identification de ces derniers à la méthode comparatiste de Montesquieu, toute son ambition dans *L'Esprit des lois* recèle le germe du refus doctrinaire de l'artificialité du pouvoir politique. Dans cet ouvrage, Montesquieu cherche à rendre raison des lois politiques et civiles des divers peuples. Il convient cependant d'élucider le terme *esprit*. Chez Montesquieu, l'esprit doit être entendu comme une *totalité* qui détermine des rapports objectifs pour s'approprier ou saisir un phénomène humain, c'est la compréhension du système des rapports établis entre certains principes essentiels³². «Plusieurs choses gouvernent les hommes, écrit Montesquieu : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent autant³³.» Ainsi, nous apercevons en quelque sorte le déni du caractère artificiel de l'autorité politique qui tirerait son origine d'une construction de l'esprit, puisque Montesquieu nous indique que le politique, ou les lois, entre en rapport avec d'autres principes, ne pouvant nullement être réduits à l'essence immuable d'un individu générique. L'origine de l'*esprit* des lois est «purement empirique, ce n'est pas une hypothèse déduite de la nature humaine et visant à légitimer déductivement les lois abstraites d'un *Commonwealth* [...]»³⁴.

³² Bertrand BINOCHÉ, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, p. 153 à 155.

³³ Charles de MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois, I*, Paris, Gallimard, 1995, p. 567.

³⁴ Bertrand BINOCHÉ, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu, op. cit.*, p. 190.

Il importe d'insister maintenant sur le terme *nation* pour mesurer adéquatement l'influence de Montesquieu sur les doctrinaires. En effet, pour Montesquieu, l'esprit comme totalité amène, dans un second sens, un effet ou une dimension psychologique collective. C'est l'esprit d'une nation, qui elle-même résulte d'une conjonction de variables liées. Le plus important réside toutefois dans le fait que cet esprit national repose sur l'élaboration d'un schème expérimental : une nation n'est plus un mystère insoluble, irréductible à la rationalité. Au contraire, il devient possible de la décomposer et la définir dans sa totalité, dans son unité. En d'autres mots, on découvre la pertinence de réfléchir aux différents rapports institués par *un régime spécifique des mœurs*, où elles révèlent l'action d'une société sur elle-même sans la médiation du pouvoir politique. Cette absence de médiation confère aux mœurs ce que Binoche nomme judicieusement un «primat d'immanence» puisqu'elles sont instituées par la nation elle-même, et corollairement elles dégagent un «primat d'efficacité» supérieur aux lois qui devient essentiel à l'analyse pour la compréhension et l'articulation du pouvoir politique. En ce sens, le champ social doit faire l'objet d'une investigation sérieuse³⁵. La notion d'esprit chez Montesquieu, rapportée à la fois aux lois et à la nation, constitue l'arrière-plan de la réflexion des doctrinaires et l'origine reculée de la matrice conceptuelle que nous nous employons à reconstruire.

1.3 La distinction entre l'état social et politique et la priorité d'analyse accordée à l'état social

Comme nous l'avons vu avec Montesquieu, l'extériorité et l'indépendance totale du pouvoir politique, ou des lois, à l'égard de tout autre principe sont battues en brèche puisque l'esprit, saisi comme totalité, induit une compréhension des rapports entre les lois et de nombreux principes. Pour Guizot et les doctrinaires, le refus du caractère artificiel du pouvoir politique comme pure construction de l'esprit fonde une distinction conceptuelle entre l'état social et l'état politique, distinction qui représente le vocabulaire de base et l'organisation primaire de la matrice intellectuelle. Il devient impératif pour eux de reconnaître les forces vives qui parcourent l'ensemble du champ social, de saisir l'*esprit* de la nation, car leur méconnaissance par le pouvoir politique entraîne son

³⁵ *Ibid.*, p. 155 à 168.

inefficacité et son illégitimité. Incidemment, l'analyse des faits sociaux et particulièrement des mœurs contribue à forger la distinction entre l'état social et politique. Les mœurs, bien plus que le régime politique, déterminent la nature ou le caractère de la société civile, et des lois luttant à contresens auraient peu de prise sur les citoyens.

C'est par l'étude des institutions que la plupart des écrivains [...] ont cherché à connaître l'état de la société, le degré ou le genre de sa civilisation. Il eût été plus sage d'étudier d'abord la société elle-même pour connaître et comprendre ses institutions politiques. Avant de devenir cause, les institutions sont effet; la société les produit avant d'en être modifiées; [...] c'est l'état du peuple qu'il faut examiner avant tout pour savoir quel a dû, quel a pu être le gouvernement³⁶.

Il existe une vie propre à la société civile, qui nécessite un approfondissement de sa connaissance, devant maintenant être articulée, pour reprendre l'expression de Pierre Rosanvallon, «selon un mode biologique et non plus mécanique³⁷.» Le changement de paradigme se retrouve consommé. La société est ainsi reconnue comme une entité vivante, organique, aux multiples ramifications, d'où émane une autorité sociale qui ne peut être négligée, et cette autorité devient le facteur explicatif fondamental du pouvoir politique. Les doctrinaires affirment que le pouvoir politique s'engendre au sein d'une société réelle qui lui dicte ses conditions de réalisation, et en ce sens ils s'opposent à l'artificialité du pouvoir politique lorsque celui-ci se présente comme le produit d'un acte réflexif mené sur les prémisses d'un homme générique.

Conséquemment, l'état social acquiert une existence dont nous devons tenir compte au départ de l'analyse, lui conférant ainsi une primauté certaine. Cette primauté de l'état social le situe à la base d'une logique qui s'élève désormais vers l'état politique. Mais si la société informe le pouvoir de ses possibilités et de ses virtualités de réalisation, il revient cependant au pouvoir de mettre en sens et en forme l'expérience collective en allant se nourrir au sein de la société. C'est une véritable *interpénétration* du social et du politique qui est créée, une *intrication* constitutive du pouvoir politique, élément majeur de la matrice intellectuelle que nous identifierons désormais à Guizot et aux doctrinaires,

³⁶ François GUIZOT, *Essais sur l'histoire de France*, Paris, Didier et Cie, 1878 (1823), p. 73.

³⁷ Pierre ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 18.

mais également au front dominant du libéralisme de la Restauration et de la monarchie de Juillet qu'ils représentent. En ce sens, cette distinction de l'état social et politique n'appelle pas une séparation, et elle trouve sa réflexion initiale chez Guizot dans une opposition à l'artificialité du politique. Selon lui, les origines de la société et du gouvernement ne peuvent plus être pensées séparément³⁸. La matrice intellectuelle propre aux doctrinaires se dévoile donc dans un mouvement à deux temps. Le premier se retrouve dans la priorité d'analyse accordée à l'état social révélant une part de la spécificité du libéralisme français³⁹, priorité qui distingue l'état social et l'état politique. Dans un second temps, la matrice exprime une interpénétration ou une intrication continue entre le social et le politique.

1.4 La Restauration : une brève mise en contexte

Afin de mieux saisir la priorité accordée par Guizot à l'état social au niveau théorique, nous réaliserons une courte mise en contexte de l'histoire politique de la Restauration qui nous permettra ensuite, d'une part, d'illustrer davantage cette priorité théorique de l'état social, et, d'autre part, de repérer les impératifs pratiques auxquels elle répondait.

Le régime politique français nommé Restauration débuta en 1814 avec la chute de l'Empire de Napoléon Bonaparte. Le nouveau régime mit en place une monarchie constitutionnelle où le nouveau roi, Louis XVIII, accorda une Charte à la population française, marquée par une certaine ouverture aux avancées de la Révolution. On y retrouvait notamment la consécration des grands principes de liberté et d'égalité de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, la liberté de culte malgré la

³⁸ «La société et le gouvernement naissent ensemble et coexistent nécessairement. On ne peut les séparer, même en pensée. L'idée comme le fait de la société implique l'idée comme le fait du gouvernement.» François GUIZOT, *Philosophie politique : de la souveraineté*, dans *Histoire de la civilisation en Europe* suivie de *Philosophie politique : de la souveraineté*, édition Pierre Rosanvallon, Paris, Hachette, 1985 (1828), p. 333.

³⁹ Lucien Jaume, dans *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, pose Guizot comme le fondateur d'un courant libéral dominant en France où l'attention prioritaire est portée sur le groupe par rapport à l'individu et qui s'oppose à un «libéralisme du sujet», dans la lignée du libéralisme anglo-saxon. Nous relèverons dans le chapitre suivant la singularité du libéralisme de Guizot, mais elle nous semble découler logiquement d'une primauté d'analyse accordée à l'état social, la société, plutôt qu'aux fondements d'une nature immuable de l'homme générique.

reconnaissance du catholicisme comme religion d'État, une certaine liberté de presse, l'inviolabilité de toutes les propriétés, un suffrage censitaire passablement restrictif et l'indépendance du pouvoir judiciaire. Enfin, le code civil et les lois existantes qui n'allaient pas à l'encontre de la Charte furent réputées valides⁴⁰. Bref, «c'est toute l'œuvre *sociale* et administrative de la Révolution et de l'Empire, qui se trouve ainsi entérinée par la monarchie restaurée⁴¹.» Les hommes dont la condition était liée aux acquis de la Révolution pouvaient considérer cette Charte comme un rempart contre un retour à l'Ancien régime, et en ce sens elle répondait aux principales revendications de l'opinion publique. Particulièrement remarquable fut l'avancée de l'idée d'égalité parmi certains éléments de l'état social que cette Charte, par son silence, venait consacrer. En effet, les distinctions sociales n'entraînaient plus de privilèges juridiques et le partage égal des héritages prévu par le Code civil empêchait la perpétuation d'une forte aristocratie grande propriétaire foncière. Conséquemment, ce régime successoral soumis aux impératifs égalitaires favorisait la diffusion de la propriété. L'égalité ouvrait désormais les carrières et l'accès aux emplois pour les fils d'ouvriers et de paysans, déclenchant par le fait même un vaste mouvement ascensionnel au sein d'une société qui voyait les individus et les familles se déplacer rapidement sur l'échelle sociale. Enfin, Napoléon et son immense appareil étatique et administratif avait entamé un lent processus d'unification⁴². En quelque sorte, l'état politique de la France s'arrimait tranquillement à son état social. Précisément, la Révolution, analysée sous le prisme de la primauté de l'état social, n'est plus considérée par les doctrinaires comme un événement politique induisant des changements sociaux. Au contraire, elle devient une prise en acte de plusieurs changements sociaux et l'ajustement du régime politique français à ces changements⁴³. Pour Guizot, 1789 fonde une nouvelle société, non un gouvernement, et le pouvoir politique doit s'accorder, prendre racine dans cette société de l'égalité civile⁴⁴.

⁴⁰ G. de Bertier De SAUVIGNY, *La Restauration*, Paris, Flammarion, 1974, p. 70 à 74. Nous soulignons.

⁴¹ *Ibid.*, p. 74.

⁴² *Ibid.*, p. 75 et 238 à 267.

⁴³ Larry SIEDENTOP, *Tocqueville*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 22.

⁴⁴ François FURET, *La Révolution française II. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, *op. cit.*, p. 82-83.

Le résultat des premières élections sous la Restauration à l'été 1815 fut cette «Chambre introuvable», nommée ainsi puisque la majorité fut acquise à la droite ultra-royaliste en face d'un parti ministériel dirigé par le duc de Richelieu, mais où l'influence d'Elie Decazes, ministre de la Police, devenait de plus en plus grandissante. Parti ministériel donc qui se situait davantage au centre de l'échiquier politique. Cette Chambre introuvable fut dissoute en septembre 1816 amenant ainsi la tenue de nouvelles élections au mois d'octobre, élections qui renversèrent la majorité ultra-royaliste au profit d'une majorité acquise au ministère Richelieu. Ce renversement allait permettre une certaine cristallisation des partis en présence, qui fut aiguisée par la pression des événements⁴⁵.

Le parti ultra-royaliste se forma d'abord en opposant la pureté de leur fidélité à la monarchie au caractère suspect des hommes qui avaient soutenu l'œuvre de la Révolution et de l'Empire et s'étaient ralliés à la monarchie. La Charte étant considérée comme une œuvre de folie, ils voulaient un nouvel ordre monarchique et religieux, recueillant par le fait même l'appui d'une bonne partie du clergé. Joseph de Villèle était le véritable chef parlementaire des ultra-royalistes. Le parti constitutionnel naquit d'un refus des doctrines réactionnaires proposées par les ultra-royalistes et il se groupa derrière le ministère. Deux tendances s'affichaient au sein de ce parti : celle de droite regroupée derrière Richelieu, celle de gauche représentée au ministère par Decazes et s'appuyant sur les idées des doctrinaires. Enfin, un dernier parti, le Parti Indépendant, réunissant tous les ennemis du régime, allait former l'extrême gauche du spectre politique⁴⁶.

Ainsi, les élections de 1816 permirent au ministère de Richelieu de s'appuyer sur une majorité lui étant acquise. Toutefois, dès 1817 Decazes gagna véritablement en influence et il entreprit l'implantation d'un programme relativement libéral entre 1817 et 1820 avec l'appui des doctrinaires. Premier élément important de ce programme, l'adoption le 8 février 1817 d'une nouvelle loi électorale, respectant l'esprit de la Charte, qui favorisait davantage les électeurs bourgeois, ralliés aux libéraux, que les propriétaires

⁴⁵ G. de Bertier De SAUVIGNY, *La Restauration, op. cit.*, p. 123 à 142.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 142 à 145.

fonciers, attachés au parti ultra-royaliste, tout en refusant l'influence des noblesses locales ou du clergé au sein des assemblées primaires. Ensuite, une importante loi sur la réorganisation de l'armée allait être adoptée en 1818. Le caractère libéral de cette loi se manifestait par l'accent accordé à l'ancienneté pour l'obtention de la majorité des grades, y compris les plus prestigieux. Auparavant, la noblesse se voyait réservée pratiquement tous les grades importants⁴⁷. Enfin, les lois de la presse de 1819 établissaient, après la censure déployée après l'intermède des Cent jours, le système «le plus ingénieux et le plus pratique qui eût été imaginé jusque-là pour concilier la liberté d'expression avec les droits de la morale et les nécessités de la tranquillité publique⁴⁸.»

L'expérience libérale sous Decazes pendant la Restauration fut interrompue par l'assassinat du duc de Berry le 13 février 1820. Les ultra-royalistes accusèrent la politique libérale de Decazes d'être à l'origine de l'assassinat et obtinrent son départ, exacerbant les tensions au point de créer deux factions ennemies et irréconciliables, les ultra-royalistes et les libéraux. Ce fut le retour de Richelieu et de la droite au ministère en septembre 1820 et celui de Guizot dans l'opposition, mais c'est véritablement Villèle, le chef parlementaire des ultra-royalistes, qui allait exercer son emprise sur le ministère⁴⁹. Les intentions des ultra-royalistes étaient certainement de mettre un terme à ce qu'ils considéraient comme une dérive libérale, mais aux yeux des doctrinaires il ne faisait aucun doute que leur programme législatif tendait à tout le moins à un retour partiel à l'Ancien régime. Les ultras proposaient d'abolir la distinction entre l'Église et l'État en redonnant au clergé un rôle important au sein du gouvernement; de faire du sacrilège un crime passible de la peine de mort; de réintroduire la primogéniture, mettant fin au partage égal des héritages, afin de prévenir l'accroissement de la propriété foncière au détriment de la noblesse d'Ancien régime; de réduire le suffrage censitaire de sorte que la seule classe politique soit limitée aux grands propriétaires fonciers; d'abolir le principe méritocratique afin de favoriser les fils de l'ancienne noblesse; de réintroduire la censure

⁴⁷ *Ibid.*, p. 146 à 148.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 163 à 166.

des livres et de limiter la liberté de la presse; d'éliminer certains cours universitaires; et d'abolir les procès devant jury⁵⁰.

1.5 L'impossibilité théorique d'un retour à l'ancien régime par une philosophie de l'histoire : la découverte de la civilisation

Avant de démontrer que la priorité accordée à l'état social par Guizot lui permet d'avancer théoriquement l'impossibilité d'un retour à l'Ancien régime en raison de l'irréversibilité de la Révolution française, nous aimerions immédiatement éclairer les impératifs pratiques et politiques poursuivis par Guizot. Lorsque chassé du pouvoir en 1820 par le retour de la droite ultra-royaliste, Guizot, qui s'oppose à leur programme, entre inévitablement dans une stratégie politique polémique où il ne cesse de dénoncer l'impossible réalisation et l'incongruité du programme des ultras. Très révélatrices à cet égard sont ses attaques, dans le troisième chapitre de son pamphlet intitulé *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, dirigées contre Joseph de Villèle. En effet, pour Guizot, Villèle, le chef du parti des ultra-royalistes à la Chambre des députés, «est voué à l'impossible⁵¹.» Un peu plus loin, poursuivant sa diatribe contre de Villèle, Guizot affirme que celui-ci «deviendra serviteur aveugle de la contre-révolution, ou s'abaissera de plus en plus sous le joug de cette politique stationnaire qui ne veut rien, ne peut rien, et s'applique seulement à empêcher ce qui doit être, à retarder ce qui sera⁵².» Cinglant, il prétend que le fait d'appuyer «la contre-révolution dans ses desseins est une œuvre insensée que nul homme un peu rassis ne voudra tenter [...]»⁵³.

La primauté accordée à l'état social chez Guizot et les doctrinaires est utilisée dans une vaste entreprise théorique visant à annuler rationnellement la possibilité d'un retour à l'Ancien régime. Cette irréversibilité de la Révolution française qui fait tomber l'Ancien régime, Guizot veut la rendre théoriquement compréhensible en s'attelant à découvrir un sens à l'histoire qui témoigne d'un progrès continu de la civilisation :

⁵⁰ Larry SIEDENTOP, *Tocqueville, op. cit.*, p. 30-31.

⁵¹ François GUIZOT, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France, op. cit.*, p. 62.

⁵² *Ibid.*, p. 65.

⁵³ *Ibid.*, p. 58.

Il me semble que le premier fait qui soit compris dans le mot *civilisation* [...], c'est le fait de progrès, de développement; il réveille aussitôt l'idée d'un peuple qui marche, non pour changer de place, mais pour changer d'état; d'un peuple dont la condition s'étend et s'améliore. [...] Telle est, en effet, l'idée première qui s'offre à l'esprit des hommes quand on prononce le mot *civilisation* [...]⁵⁴.

Le progrès contribue à un changement *d'état* chez les individus au sein de la société civile : meilleure organisation sociale, production croissante et meilleure distribution du bien-être dans la société. La vision de l'histoire épouse le sens du progrès de la civilisation qui se rencontre dans tous les cas au sein de l'état social, que ce soit à l'aune de l'individuel ou du collectif : «Si nous interrogeons l'histoire proprement dite, si nous examinons quelle est la nature des grandes crises de la civilisation, [...] [elles] sont toujours des crises de développement individuel ou social, des faits qui ont changé l'homme intérieur, ses croyances, ses mœurs, ou sa condition extérieure, sa situation dans ses rapports avec ses semblables⁵⁵.» Pour se mettre en phase avec le progrès de la civilisation, il faut acquérir l'intelligence de la société.

Pour Guizot, le moteur du progrès de la civilisation réside dans l'affranchissement de l'esprit humain par l'extension du principe d'égalité et de liberté, mais également dans un mouvement de centralisation supporté par un principe d'unité⁵⁶. L'affranchissement et la centralisation détiennent une origine commune: «L'approche de Guizot s'enracine dans la conviction de l'existence d'une raison universelle. L'Histoire révèle que la raison est l'essence de la réalité temporelle⁵⁷.» Ce sont les progrès de la raison, la diffusion des lumières, qui entraînent les individus vers plus d'égalité et de liberté, ou la réduction de la volonté arbitraire sur les individus, tout en ouvrant tranquillement la voie vers la centralisation étatique⁵⁸. L'une des principales causes des progrès de la raison réside selon lui dans une lutte des classes que ses cours d'histoire dévoilent. Sous le régime féodal, aucune classe, que ce soit la royauté, les seigneurs, le clergé ou le Tiers-État, n'est

⁵⁴ François GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 289.

⁵⁷ Ceri CROSSLEY, «François Guizot (1787-1874) and the liberal history : the concept of civilisation», dans *French Historians and Romanticism. Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet*, New York, Routledge, 1993, p. 82. Traduction libre.

⁵⁸ François GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, tome 1, *op. cit.*, p. 199.

parvenue à assujettir ou à vaincre complètement les autres. Ces classes se sont plutôt livrées une lutte dont le progrès s'est nourri grâce à la richesse de cette diversité, où la raison devient plus manifeste et diffusée⁵⁹.

Alors, du côté de l'état social, le travail de la civilisation qui apporte les progrès et la diffusion de la raison, source de l'égalité et de la liberté et le lieu de sa légitimité. D'un autre côté, pour que ce progrès de la raison parmi les individus soit optimal, il doit tendre vers l'unité, car la raison dans son essence est unitaire, elle est universelle. La raison doit étendre son autorité sur tous les individus au sein d'un ordre social cohérent, mis en forme par un pouvoir politique précisément porté par la raison. C'est en quelque sorte le lent processus d'une coïncidence des progrès de la raison parmi la société civile et le pouvoir politique. Le mouvement de l'histoire dont la raison est l'essence se manifeste ainsi parmi les individus, mais également dans l'organisation politique, dans la consolidation des États-nations par les monarchies européennes. Le développement de la monarchie s'inscrit dans ce lent travail de la civilisation supporté par la raison, car la monarchie s'emploie à réaliser un principe d'unité. Nous le verrons dans la seconde partie, lorsque la monarchie se conjugue avec l'existence d'un gouvernement représentatif, dont l'identité repose sur la représentation la plus juste possible du niveau atteint par une société dans les progrès de la raison, la civilisation rejoint selon Guizot un statut proche de la perfection.

Cet aboutissement du développement de l'état social propre à la société moderne, l'affranchissement de l'esprit humain par l'extension des principes d'égalité et de liberté grâce aux progrès et à la diffusion de la raison, requiert selon Guizot un type de gouvernement ou de régime politique adéquat étant en mesure de traiter avec ces nouvelles réalités. Elles se réfléchissent dans les impératifs de l'égalité et de la liberté désormais ancrés dans la société: principalement l'égalité civile, la possibilité pour tous de faire usage du libre examen et l'égale liberté de se mouvoir au sein d'une échelle

⁵⁹ «C'est à leur coexistence et à leur lutte qu'elle [la civilisation européenne] a dû longtemps tout ce qu'elle a conquis de liberté, de prospérité, de lumière, en un mot, le développement de sa civilisation.» François GUIZOT, *Histoire de la révolution d'Angleterre, 1625-1660*, édition établie par Laurent Theis, Paris, Robert Laffont, 1997 (1826-1827), p. 4.

sociale qui n'est plus figée et fixée par des classifications arbitraires appuyées sur les privilèges héréditaires. Ce sont maintenant des opinions cristallisées en faits sociaux contre lesquels on ne peut pas lutter : «Quand un changement moral s'opère dans l'homme, quand il acquiert une idée, ou une vertu, ou une faculté de plus, en un mot, quand il se développe individuellement, quel est le besoin qui s'empare de lui à l'instant même? C'est le besoin de faire passer son sentiment dans le monde extérieur, de réaliser au-dehors sa pensée⁶⁰.»

L'impossibilité d'un retour à l'Ancien régime réside d'une part dans le caractère irréversible du progrès de la civilisation. D'autre part, la cristallisation des idées de liberté et d'égalité parmi la société civile rend également irréversible l'œuvre de la Révolution. Guizot confère à l'état social une primauté analytique dans le but spécifique de montrer l'ancrage de forces sociales déterminées par l'égalité et la liberté qui imposent au régime politique de composer avec elles, ce que le programme législatif des ultra-royalistes semble incapable de réaliser. Ce programme, désirant restaurer les privilèges de l'ancienne noblesse, entretient une inadéquation flagrante avec un ordre social qui ne peut tolérer que le mouvement d'ascension ou de décadence des individus soit gêné par des artifices passéistes⁶¹. La distinction entre l'état social et politique, élément central de la matrice intellectuelle des doctrinaires, vise clairement à démontrer que les propositions des ultras sont incompatibles avec l'état social de la France sous la Restauration. Les doctrinaires s'efforcent de prouver que le programme des ultra-royalistes appartient à une époque aristocratique révolue, qui a irrémédiablement cédé la place à une société imprégnée de certains principes démocratiques. Les ultra-royalistes sont associés au passé, un passé ne pouvant s'adapter à la réalité d'une France nouvelle ayant subi une profonde révolution sociale, attestée notamment par une redistribution de la richesse, du pouvoir et de l'éducation, par le passage d'une inégalité de droits à une égalité progressive.

⁶⁰ François GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, op. cit., p. 67.

⁶¹ François GUIZOT, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, op. cit., p. 122.

Guizot le sait, et ses acolytes et lui établissent théoriquement la priorité de l'état social sur l'état politique pour le prouver : le régime politique de l'Ancien régime n'est pas apte à gouverner la société moderne. Ce gouvernement est archaïque car lorsque la société était divisée, le politique pouvait être séparé de la société, puisqu'elle était elle-même divisée. C'est précisément la situation que veut rétablir le régime des ultra-royalistes : une société hiérarchisée où le pouvoir se refuse tout contact avec certains de ses éléments. Mais une société où les «existences sont plus étroitement enlacées» et où il existe «une communauté de conditions⁶²» dévoile l'intrication obligée de la société civile et du pouvoir politique : «L'ordre politique est nécessairement l'expression, le reflet de l'ordre social⁶³.» Ce que conteste Guizot, c'est un pouvoir politique instrumental, en ce sens qu'il ne recherche que la sujétion d'une société qui lui échappe et qu'il ne comprend pas, démontrant par le fait même son inefficacité. Il devient dès lors impératif de saisir toute la profondeur de la dynamique sociale, rendre intelligible tous les faits sociaux qui, ensemble, constituent l'état social de la société moderne. Davantage, il se révèle à la suite d'une telle analyse l'interpénétration indissociable du politique et du social qui prendra la forme chez Guizot d'un nouveau pouvoir, le «pouvoir social». Avant d'examiner ce pouvoir social, véritable pierre d'assise du libéralisme de Guizot, nous nous attarderons maintenant à démontrer la pertinence d'inscrire Tocqueville au sein de la matrice intellectuelle des doctrinaires, plus spécifiquement la correspondance de sa pensée politique avec le premier élément de la matrice : la priorité de l'analyse de l'état social.

Chapitre 2 : L'influence de Guizot et des doctrinaires sur Tocqueville

Il nous faut à présent identifier l'inscription de Tocqueville dans le premier élément de la matrice intellectuelle reconstituée à l'aide de la pensée politique de Guizot et des doctrinaires, la distinction entre l'état politique et social et la primauté de ce dernier, afin de rendre compte de l'engendrement de la pensée politique tocquevillienne et des filiations intellectuelles existant entre Guizot et lui. Tâche ardue, comme nous

⁶² Pierre ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, p. 40.

⁶³ François GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, tome 2, *op. cit.*, p. 223.

l'annoncions au départ, car Tocqueville cherche à tout découvrir par lui-même, il cultive une indépendance d'esprit qui l'éloigne du lieu commun par souci d'originalité, mais également par la qualité d'une pensée recherchant constamment à exposer et bien circonscrire les *idées mères*. Néanmoins, la dette intellectuelle de Tocqueville à l'égard de Guizot devient plus apparente lorsque nous le situons à l'intérieur de la matrice intellectuelle des doctrinaires.

2.1 Tocqueville, élève de Guizot

S'il y a une relation qui semble laisser une trace indélébile comme influence intellectuelle, c'est bien la relation du maître à l'élève. Nous savons que Tocqueville assiste aux cours que Guizot dispense sur l'*Histoire de la civilisation en France* entre le 11 avril 1829 et le 29 mai 1830⁶⁴. L'enseignement de Guizot sur le lent travail de la civilisation qui développe le mouvement de l'égalité, Tocqueville le reçoit telle une vérité, comme en témoigne une lettre adressée à Gustave de Beaumont, au sujet du cours de Guizot, le 30 août 1829⁶⁵. Que le mouvement de l'égalité soit une loi inexorable de l'histoire, selon les enseignements de Guizot, Tocqueville l'annonce en toute lettre dans l'introduction du premier tome de *La démocratie en Amérique* où l'égalité des conditions est présentée comme un «fait providentiel», «universel» et «durable» qui «échappe à la puissance humaine⁶⁶.» Malgré les appréhensions de Tocqueville face aux effets de l'égalité sur une foule de faits, le penseur normand reconnaît avec Guizot la légitimité de l'égalité démocratique : «Il est naturel de croire que ce qui satisfait le plus les regards de ce créateur et de ce conservateur des hommes, ce n'est point la prospérité singulière de quelques-uns, mais le plus grand bien-être de tous : ce qui me semble une décadence est donc à ses yeux un progrès; ce qui me blesse lui agréé. L'égalité est moins élevée peut-être; mais elle est plus juste, et sa justice fait sa grandeur et sa beauté⁶⁷.» Il est également intéressant de noter, à l'égard de cette parenté et familiarité intellectuelles, que peu de temps après son arrivée aux États-Unis en 1831, Tocqueville écrit à Ernest de Chabrol,

⁶⁴ André JARDIN, *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*, Paris, Hachette, 1984, p. 81.

⁶⁵ «Il faut que nous relisions cela ensemble cet hiver, mon cher ami, c'est prodigieux comme décomposition des idées et propriété des mots, *prodigieux* en vérité.» Lettre de Tocqueville à Beaumont, 30 août 1829. OC, tome VIII, volume 1, p. 80.

⁶⁶ *DA I*, p. 43.

⁶⁷ *DA II*, p. 658.

son ami, pour lui signaler la pertinence des enseignements de Guizot afin de l'aider à repérer les éléments centraux de la structure sociale démocratique⁶⁸.

Il faut souligner cependant que le développement de l'égalité répond peut-être à une loi inexorable de l'histoire pour Tocqueville, mais il ne relève aucunement de la volonté humaine, de la puissance humaine. C'est plutôt la volonté de Dieu qui s'accomplit par le mouvement de l'égalité, alors que les hommes, qu'ils soient seigneurs, hommes d'Église ou roturiers, *servent* son développement. Les métaphores liant le mouvement de l'égalité à la poursuite d'un destin déterminé par Dieu sont plus que nombreuses dans l'œuvre de Tocqueville. Pour Guizot, il semble que le rôle des hommes dans le développement de l'égalité soit moins instrumental, puisque provoqué par la diffusion de la raison parmi les individus, raison qui une fois acquise fait revendiquer davantage de liberté et d'égalité. Également, un rôle plus conscient pour les hommes dans le développement de l'égalité chez Guizot, car nous examinerons qu'il attribue ce développement à un groupe particulier, la bourgeoisie ou le Tiers-État, réclamant effectivement une plus grande égalité. Mais dans tous les cas, que le développement de l'égalité soit porté par la volonté de Dieu ou par des hommes de plus en plus éclairés, la stratégie théorique demeure la même chez Tocqueville et Guizot. Il s'agit de montrer l'impossibilité d'un recul du mouvement de l'égalité et d'un retour à l'Ancien régime.

2.2 Tocqueville et la priorité d'analyse à l'état social

Tocqueville va s'appropriier ou user de la distinction entre l'état social et politique et la priorité d'analyse accordée au premier, développée par Guizot et les doctrinaires, pour ses analyses de *La démocratie en Amérique*, distinction constituant le premier élément de la matrice intellectuelle doctrinaire. En reconnaissant le caractère central de l'état social pour saisir la science politique tocquevillienne, Michael P. Zuckert soutient que Tocqueville est le premier à utiliser ce concept tout en négligeant d'y apporter une

⁶⁸ «Nous ne pouvons pas trouver ici un livre qui nous est très nécessaire pour nous aider à décomposer la société américaine : ce sont les leçons de Guizot comprenant ce qu'il a dit et publié depuis trois ans sur la société romaine et le Moyen Age.» Lettre de Tocqueville à Chabrol, 18 mai 1831. *DA I*, édition Nolla, p. 10, note a.

définition explicite⁶⁹. Mais précisément, la distinction opérée par Guizot et les doctrinaires, bien avant Tocqueville, amène ce dernier à se mouvoir sur un terrain intellectuel familier pour plusieurs de ses contemporains. Ainsi, l'égalité des conditions est décrite comme un «état social», un «mouvement social», qui acquiert une primauté logique sur l'état politique :

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. Je découvris sans peine l'influence prodigieuse qu'exerce ce premier fait sur la marche de la société; il donne à l'esprit public une certaine direction, un certain tour aux lois; aux gouvernants des maximes nouvelles, et des habitudes particulières aux gouvernés. Bientôt je reconnus que ce même fait étend son influence fort au-delà des mœurs politiques et des lois, et qu'il n'obtient pas moins d'empire sur la société civile que sur le gouvernement : il crée des opinions, fait naître des sentiments, suggère des usages et modifie tout ce qu'il ne produit pas. Ainsi donc, à mesure que j'étudiais la société américaine, je voyais de plus en plus, dans l'égalité des conditions, le fait générateur dont chaque fait particulier semblait descendre, et je le retrouvais sans cesse devant moi comme un point central où toutes mes observations venaient aboutir⁷⁰.

Cette priorité de l'état social sur l'état politique est reçue par Tocqueville telle une vérité qu'il confesse d'abord à son père dès le début de son voyage en Amérique, vérité qui l'accompagnera toute sa vie. Aux yeux de Tocqueville, la valeur théorique des institutions politiques ne se révèle pas dans une logique enfermée dans les seuls rouages du pouvoir politique. Au contraire, l'état social agit chez lui comme le principe de base d'un modèle déductif⁷¹.

Conséquemment, la prééminence de l'état social sur l'état politique est confirmée par l'agencement logique du troisième chapitre de la première *Démocratie* qui s'intitule «État social des Anglo-américains». Ce chapitre s'ouvre par les lignes suivantes :

⁶⁹ Michael P. ZUCKERT, «On Social State», dans *Tocqueville's Defense of Human Liberty. Current Essays*, Peter Augustin LAWLER (ed), New York, Garland Publishing, 1993, p. 4-5.

⁷⁰ *DA I*, p. 41.

⁷¹ «En résumé, plus je vois ce pays, et plus j'avoue que je me pénètre de cette vérité : qu'il n'y a rien d'absolu dans la valeur théorique des institutions politiques, et que leur efficacité dépend presque toujours des conditions premières et de l'état social du peuple auquel elles sont appliquées.» Lettre de Tocqueville à son père, 3 juin 1831. OCB, tome VI, p. 24.

L'État social est ordinairement le produit d'un fait, quelquefois des lois, le plus souvent de ces deux causes réunies; mais une fois qu'il existe, on peut le considérer lui-même comme la cause première de la plupart des lois, des coutumes et des idées qui règlent la conduite des nations; ce qu'il ne produit pas, il le modifie. Pour connaître la législation et les mœurs d'un peuple, il faut donc commencer par étudier son état social⁷².

Manifestement, ces dernières lignes font résonner les conseils formulés par Guizot lorsqu'il affirme qu'il est plus sage d'étudier la société d'abord pour comprendre ses institutions politiques. Tocqueville clôt ce chapitre avec les «Conséquences politiques de l'état social des Anglo-américains». Encore une fois, nous distinguons effectivement un état social qui est présenté comme une cause alors que l'état politique prend la forme d'une ou des conséquences. Tocqueville déduit de cet état social des balises et des limites aux conséquences politiques envisageables : «Les conséquences politiques d'un pareil état social sont faciles à déduire. [...] Or, je ne sais que deux manières de faire régner l'égalité dans le monde politique : il faut donner des droits à chaque citoyen, ou n'en donner à personne⁷³.» Cette limitation des choix opérée par Tocqueville rejoint parfaitement la logique sous-jacente à la distinction entre l'état politique et social, car si ce dernier détient une primauté, qu'il est un «fait générateur», il ne peut manquer d'obliger à certains choix et d'en exclure d'autres, comme Guizot et les doctrinaires le relevaient avec pertinence. Pierre Manent éclaire brillamment les visées que poursuit Tocqueville par une définition première de la démocratie par l'état social :

Dès lors, définir la société démocratique par l'état social, par l'égalité des conditions, c'est désigner la racine de ce qui la distingue des autres sociétés de l'histoire européenne, c'est la présenter comme une société qui se fonde sur l'absence de patronage, d'influences familiales tant soit peu fortes et durables, [...] sans recourir à ce lien social, pour ainsi dire universel avant son avènement, qu'était la prépondérance des optimates, des nobles, [...] c'est introduire dans l'histoire humaine une mutation radicale du lien social à la lumière de laquelle les régimes politiques que la tradition jugeait essentiellement différents n'apparaissent plus distingués que par des nuances⁷⁴.

⁷² *DA I*, p. 75.

⁷³ *DA I*, p. 80-81.

⁷⁴ Pierre MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, *op. cit.*, p. 25-26.

Cette stratégie s'apparente à celle des doctrinaires qui distinguent précisément l'état social et politique afin de discréditer le programme des ultra-royalistes qui désirent un régime politique en inadéquation flagrante avec l'état social ambiant en France. Tocqueville, en repérant une mutation radicale qui oppose l'état social démocratique à tous les régimes politiques précédents, veut disqualifier d'emblée les recours aux solutions du passé : «Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau⁷⁵.»

2.3 La centralité des mœurs

Pour terminer cette recension non exhaustive des éléments qui témoignent de la pertinence d'inscrire Tocqueville dans la matrice intellectuelle des doctrinaires, nous nous arrêterons à cette importance accordée aux mœurs comme piliers supportant les lois de tous régimes politiques. Dans le cadre d'une distinction entre l'état social et politique, les mœurs se voient conférées un statut supérieur aux lois comme facteur de légitimation de l'autorité politique. En d'autres mots, les lois doivent refléter les mœurs qui parcourent l'ensemble de la société et ils nécessitent une attention particulière. Dans la première *Démocratie*, Tocqueville s'emploie à l'étude des institutions politiques américaines, toutes supportées par un principe politique, la souveraineté du peuple, lui-même sorti de l'état social américain : «Les circonstances, l'origine, les lumières et surtout les mœurs, leur ont permis de fonder et de maintenir la souveraineté du peuple⁷⁶.» Incontestablement, Tocqueville veut mettre l'accent sur les mœurs, leur priorité peut être perçue comme une *idée mère* chez lui :

Je suis convaincu que la situation la plus heureuse et les meilleures lois ne peuvent maintenir une constitution en dépit des mœurs, tandis que celles-ci tirent encore parti des positions les plus défavorables et des plus mauvaises lois. L'importance des mœurs est une vérité commune à laquelle l'étude et l'expérience ramènent sans cesse. Il me semble que je la trouve placée dans mon esprit comme un point central; je l'aperçois au bout de toutes mes idées⁷⁷.

Mais c'est la seconde *Démocratie* qui révèle toute l'importance que Tocqueville accorde aux mœurs, car il examine l'onde de choc provoquée par l'égalité sur l'ensemble du

⁷⁵ *DA I*, p. 44.

⁷⁶ *DA I*, p. 81. Nous soulignons.

⁷⁷ *DA I*, p. 290.

champ social. Autrement dit, l'influence de l'égalité sur les mœurs entendues dans une acception large : les idées, les sentiments, les coutumes et la pensée des hommes. C'est un peu l'objectif caressé par Tocqueville dès 1829 qu'il cherche à accomplir avec ce deuxième tome de la *Démocratie*, lorsqu'il éprouve l'intuition en assistant aux cours de Guizot qu'une société démocratique relie sans cesse les rapports sociaux et la vie intérieure de l'homme⁷⁸. Si ses contemporains ont été confondus par cette entreprise, la seconde *Démocratie* représente aujourd'hui les plus riches enseignements de Tocqueville, confirmant par le fait même la pertinence d'une réflexion rigoureuse sur les mœurs des sociétés démocratiques afin de mieux saisir le fonctionnement général de ces sociétés. En quelque sorte, il y a un glissement entre la première et la seconde *Démocratie*, glissement qui épouse parfaitement le conseil donné par Guizot pour qui il est plus sage d'étudier la société d'abord. Ce glissement témoigne de l'importance accordée à ce nouveau champ de savoir, celui des mœurs, d'une culture propre à la société civile. Réussir cette entreprise d'examiner les mœurs, c'est découvrir l'horizon de sens des sociétés démocratiques, saisir toute la profondeur de la dynamique sociale et de l'interpénétration continue entre le social et le politique.

Chapitre 3 : Le statut de l'égalité et le rapport triangulaire entre la France, l'Angleterre et les États-Unis

Il existe effectivement une matrice conceptuelle à laquelle nous pouvons rattacher Guizot et Tocqueville. Ils attribuent toutefois à l'égalité un statut différent au sein de l'état social. Le rapport triangulaire qu'ils établissent entre la France, l'Angleterre et les États-Unis marque une première rupture annonçant un écart capital entre eux pour l'intelligibilité de leur pensée politique respective. De fait, le statut qu'ils confèrent à

⁷⁸ Les *Notes sur le cours d'histoire de la civilisation en France* de Guizot prises par Tocqueville sont explicites à ce sujet : «L'histoire de la civilisation [...] veut et doit vouloir embrasser tout en même temps. Il faut examiner successivement l'homme dans toutes les positions de son existence sociale, *il faut qu'elle suive ses développements intellectuels dans les faits, dans les mœurs, dans les opinions, dans les lois et dans les monuments de l'intelligence, il faut qu'elle descende en lui-même, qu'elle apprécie les influences étrangères au milieu desquelles il s'est trouvé placé.* En un mot, c'est tout l'homme qu'il faut peindre, pendant une période donnée, et l'histoire de la civilisation n'est autre chose que le résumé de toutes les notions qui se rapportent à lui.» OC, tome XVI, p. 472.

l'égalité décline l'éventail des virtualités politiques possibles pour la France et le lieu où trouver ces réponses.

Chez Guizot, le développement de l'égalité procède d'une continuité essentielle de la civilisation européenne supportée par les progrès de la raison. Ces progrès de la raison contribuent à l'extension des principes d'égalité et de liberté. Ils sont réalisés dans un état de lutte érigeant tour à tour l'aristocratie féodale, l'Église, la monarchie et enfin les classes moyennes en agent social représentant le plus adéquatement les intérêts de la civilisation. Pour Guizot, cette lutte révèle l'existence naturelle et régulière des inégalités au sein de la société malgré le développement de l'égalité. Elle fait apparaître une trame historique qui dévoile la coexistence des principes aristocratique et démocratique. En effet, nous le verrons plus loin, Guizot tâchera de révéler à elle-même l'existence d'une aristocratie politique naturelle qui doit sa prééminence au fait qu'elle correspond avec la phase la plus progressive de l'histoire, elle est le reflet de l'état de la société.

Chez Tocqueville, le développement de l'égalité est également perçu comme un lent travail de la civilisation. Il identifie néanmoins son origine à un moment historique relativement précis. Dans son introduction à sa première *Démocratie* de 1835, Tocqueville nous indique que le développement de l'idée d'égalité débute 700 ans plus tôt, au 12^e siècle. Supportée par la providence divine, les hommes servant son développement, l'égalité a tranquillement supplanté le principe aristocratique alors que 1789 fait éclater son triomphe définitif. Du moment où l'égalité devient l'idée porteuse de toute la structure de l'état social démocratique, qu'elle est présentée comme un «fait générateur», la démocratie, comme état social, acquiert le statut de nouveauté radicale, de rupture entre l'ancien et le nouveau⁷⁹.

D'un côté une continuité essentielle, de l'autre une rupture entre l'ancien et le nouveau. Les implications découlant de cette différente appréciation de l'idée d'égalité chez Guizot et Tocqueville se découvrent dans un rapport triangulaire entre la France,

⁷⁹ Pierre MANENT, «Guizot et Tocqueville devant l'ancien et le nouveau», dans *François Guizot et la culture politique de son temps : colloque de la Fondation Guizot-Val Richer*, Marina VALENSISE (dir.), Paris, Le Seuil, 1991, pp. 147-159.

l'Angleterre et l'Amérique. Pour l'un, la continuité essentielle où l'égalité côtoie les inégalités naturelles le porte, afin de remédier aux maux politiques français, à scruter attentivement une société qui a su, malgré une révolution, préserver la prépondérance d'une aristocratie politique. Le futur de la France pour Guizot, il l'entrevoit de l'autre côté de la Manche, en Angleterre, lieu où le travail de l'égalité semble trouver un équilibre. Pour l'autre, la rupture, la nouveauté radicale introduite par l'égalité, dont le mouvement est universel, l'amène à décoder une société nouvelle où l'aristocratie n'existe même plus en souvenir, où l'égalité atteint ses dernières limites. Le futur de la France pour Tocqueville, il l'aperçoit de l'autre côté de l'Atlantique, en Amérique.

Les institutions politiques de l'Angleterre et sa révolution de 1688 offrent le modèle tout indiqué pour la France selon Guizot. Une continuité essentielle de l'histoire européenne révèle des éléments présents à la fois en Angleterre et en France – l'aristocratie, la monarchie et la démocratie – mais disposés de manière différente, dont le résultat doit être inévitablement le même : l'établissement de la liberté individuelle et des institutions représentatives. Pour terminer la Révolution française, il est impérieux pour Guizot de ménager un espace entre les extrêmes de la démocratie (1793-1794 avec l'épisode de la Terreur) et de l'aristocratie (les ultras et leur programme de retour à l'Ancien régime). C'est une recherche de la politique du *juste milieu* alors que l'Angleterre et son régime mixte en offre l'exemple parfait. Pour Guizot, cette contradiction entre les principes de l'aristocratie et de la démocratie s'efface par la création d'une aristocratie politique en adéquation parfaite avec l'état de la civilisation. Cette aristocratie politique est fondée non pas sur l'hérédité ni sur une classification fixe, mais plutôt sur les divers talents maintenant rendus disponibles et repérables en raison de l'état social démocratique⁸⁰.

Incontestablement, l'un des traits caractéristiques de l'Angleterre pour Guizot réside dans l'ouverture de son aristocratie aux classes moyennes pour la gouverner des affaires de l'État. Son *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*

⁸⁰ François FURET, «The Intellectual Origins of Tocqueville's Thought», *La Revue Tocqueville*, volume 7, 1985-1986, p. 119 à 122.

(entre autres) nous dévoile le lent développement depuis la Grande Charte de 1215 d'une aristocratie qui se coalisait face à la royauté pour assurer et étendre la défense de ses droits. L'aristocratie réalisa cependant que la réussite de cette entreprise commandait l'inclusion de la classe moyenne éclairée, soit les négociants, les propriétaires ou les bourgeois des villes. L'aristocratie amena ainsi aux affaires publiques des hommes détenant des pouvoirs locaux réels, des hommes dont la «capacité»⁸¹ était reconnue⁸². Ainsi, dès le 14^e siècle en Angleterre, des institutions libres consacraient la représentation d'intérêts divers et leur participation au gouvernement en compagnie du roi. La noblesse anglaise, ouverte aux classes moyennes éclairées, put ainsi acquérir une intelligence des intérêts collectifs par leur défense des droits et libertés⁸³. En somme, l'aristocratie anglaise parvint à réunir les influences et les supériorités réelles de la société, regroupement défendant leur liberté face au roi et réalisant progressivement une unité nationale. Le maintien des institutions libres en Angleterre et le succès de la révolution de 1688 selon Guizot sont l'œuvre d'une aristocratie naturelle plutôt qu'exclusivement héréditaire. Une aristocratie vouée à la défense du gouvernement représentatif et des institutions libres puisque tempérée par les principes de liberté et de mobilité consacrés par l'égalité civile, dans une société qui accepte les inégalités naturelles. En ce sens, l'Angleterre recèle des enseignements politiques pour la France.

Tocqueville, à l'inverse, en opposant la continuité identifiée par Guizot à la nouveauté radicale de la démocratie comme type d'organisation sociale, en vient à rejeter le modèle anglais. La comparaison entre la France et l'Angleterre occupe néanmoins une place importante dans sa réflexion, comme l'indique une importante lettre destinée à Beaumont, puisque selon Tocqueville la nation anglaise a fait porter ses germes jusqu'en France, particulièrement pour la compréhension du régime féodal⁸⁴. Mais Tocqueville est

⁸¹ Nous expliquerons dans la prochaine partie de ce travail la signification de ce terme technique propre à la pensée politique de Guizot et des doctrinaires.

⁸² François GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, tome 2, *op. cit.*, p. 128 à 132 et 163 à 167.

⁸³ Ceri CROSSLEY, «François Guizot (1787-1874) and the liberal history : the concept of civilisation», *op. cit.*, p. 93

⁸⁴ « [...] la recherche des principes primitifs du système féodal, si nécessaire pour comprendre les rouages de cette machine lorsqu'elle a été parfaite, je dis que cette recherche ne peut nulle part être faite avec plus d'avantage et de fruit que dans les temps qui précèdent la conquête des Normands [...]. En somme, j'en reviens toujours là que je vois dans les Saxons, venus plus tard et placés plus loin de l'ancien foyer de la

déjà pénétré du caractère irrésistible de l'avancée de l'égalité et de sa nouveauté radicale, idées confirmées lors de son voyage en Amérique. En fait, pendant le voyage américain, Tocqueville découvre l'impossibilité d'un compromis entre les principes aristocratique et démocratique, ce qui l'éloigne par le fait même du modèle anglais, une société où l'élément aristocratique demeure prépondérant : «Vous sentez que je ne puis parler encore de l'esprit anglais; ce que je puis dire, c'est que ce qui me frappe le plus jusqu'à présent dans les mœurs, est leur extérieur aristocratique. L'esprit aristocratique me paraît descendu dans toutes les classes [...]. En somme, je ne reconnais en aucun point ici notre Amérique⁸⁵.» L'Angleterre pour Tocqueville représente une étape à franchir, pour lui il ne fait nul doute que l'égalité n'arrêtera pas sa marche devant l'aristocratie ou la bourgeoisie. Précisément, l'Amérique constitue le terrain d'analyse parfait pour l'observation du développement de l'égalité qui sévit en Europe, puisqu'en Amérique il est observable dans toute son étendue : «J'ai entendu dire en Europe qu'il y avait une tendance aristocratique en Amérique. Ceux qui disent cela se trompent. [...] La démocratie est au contraire ou en pleine marche dans certains états, ou dans toute son extension imaginable en d'autres. Elle est dans les mœurs, dans les lois, dans l'opinion de la majorité⁸⁶.» L'avenir des sociétés, et par ricochet de cette science politique nouvelle qu'il appelle de ses vœux, est projeté dans le Nouveau Monde.

Voilà une opposition fondamentale entre Guizot et Tocqueville au sujet de l'Amérique. La situation aux États-Unis pour Guizot peut difficilement servir d'exemple à la France, car la démocratie républicaine américaine est reliée au stade infantile des sociétés⁸⁷. Les États-Unis sont destinés à se diriger vers les institutions politiques du Vieux Continent. Guizot attribue le succès de l'expérience américaine à la présence d'une

civilisation romaine, un échantillon précieux des peuples dont nous sommes les fils, tous tant que nous sommes.» Lettre de Tocqueville à Beaumont, 5 octobre 1828. OC, tome VIII, volume 1, p. 51-52. Cette lettre, rédigée alors que Tocqueville et Beaumont assistent aux cours de Guizot, atteste l'influence indéniable de Guizot sur Tocqueville. Ce survol de l'histoire anglaise réalisé par Tocqueville montre qu'à la suite des travaux de Guizot et de ses cours portant sur l'histoire de l'Angleterre et de la France, la comparaison entre l'Angleterre et la France devient un passage obligé pour réfléchir la politique française.

⁸⁵ Lettre de Tocqueville à Beaumont, 13 août 1833. OC, tome VIII, volume 1, p. 124.

⁸⁶ Lettre de Tocqueville à Kergolay, 29 juin 1831. OC, tome XIII, volume 1, p. 232.

⁸⁷ Discours de Guizot à la Chambre, 12 mars 1834. François GUIZOT, *Histoire parlementaire de la France. Recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848 par M. Guizot*, tome 2, Paris, Michel Lévy, 1863, p. 223.

aristocratie naturelle matérialisée par ses dirigeants héroïques et vertueux. La fondation de la république américaine est l'œuvre d'une aristocratie naturelle conduite par les classes les plus éclairées et les plus élevées de la nation. Washington est érigé en véritable héros par Guizot, car tout en reconnaissant l'état social démocratique, Washington lutte contre la reconnaissance de ses exigences dans l'esprit du gouvernement. Les États-Unis affichent une heureuse situation où les supériorités reconnues sont portées vers les affaires publiques⁸⁸. Nous sommes à des lieues de l'analyse toquevillienne.

Ces différentes appréciations articulent significativement la pensée politique de Guizot et celle de Tocqueville. En effet, tous deux, dans la matrice intellectuelle que nous avons reconstituée, entament leur réflexion par une priorité d'analyse accordée à la société civile qui repère l'égalité comme principe dominant. Second élément de la matrice, l'intrication du social et du politique demeure subordonnée à cette analyse première des faits sociaux. Conséquemment, une lecture différente de l'état social opère une première rupture entre les pensées politiques de Guizot et Tocqueville. Cet écart théorique ne peut que s'accroître une fois la dynamique circulaire enclenchée entre l'état social et l'état politique.

Dans la partie suivante, nous chercherons à reconstruire la notion de pouvoir social chez Guizot, qui constitue un des éléments décisifs de sa réflexion libérale. Cette reconstruction détaillera plus en profondeur son analyse de la société civile et démontrera une intrication du social et du politique aux effets singuliers sur le libéralisme de Guizot. Cette étape est nécessaire, car nous croyons que la pensée politique de Tocqueville en général et son libéralisme en particulier s'attaquent aux écueils ainsi qu'aux apories qui se manifestent dans la pensée de Guizot.

⁸⁸ François GUIZOT, *De la démocratie en France*, Paris, Victor Masson, 1849, p. 29 à 39 et François GUIZOT, *Étude historique sur Washington*, dans *Histoire de Washington et de la fondation de la république des États-Unis*, Cornélis-Henri de WITT, Paris, Perrin, 1884 (1855), p. LXVI.

Le pouvoir social chez Guizot

Cette seconde partie s'efforcera d'éclairer la notion de pouvoir social chez Guizot. Notion fondamentale, car elle rend manifeste, d'une part, la lecture bien particulière de Guizot de l'état social. D'autre part, elle dévoile l'intrication de la société civile et du pouvoir politique. De fait, Guizot le théoricien prétend à une analyse des faits sociaux qui déterminent l'essence de la société civile. En retour, le gouvernement ne peut se refuser à la considération des forces sociales et à ses ressourcements fréquents. Ce parcours intellectuel révélera toutefois un certain déficit théorique chez Guizot, celui d'une *réduction* de la société civile à ce qui est déjà célébré selon les paramètres fixés par le théoricien. À terme, le regard sociologique de Guizot s'émousse pour ne privilégier qu'un seul groupe, qu'une seule variable, le rendant aveugle à la complexification de la société civile. L'intrication du social et du politique se scinde, entraînant une extériorité grandissante du gouvernement face à la société civile.

Chapitre 4 : Une première intrication du social et du politique : les moyens de gouvernement intérieurs

D'emblée, cette interpénétration du social et du politique nous permet d'affiner davantage la thèse de Sidentop qui postule une différence majeure entre le libéralisme anglo-saxon classique, fondé sur l'artifice du contrat social, et le libéralisme français du 19^e siècle, attaché à la reconnaissance du caractère fondateur de la société civile. La pensée libérale anglo-saxonne établit une distinction marquée entre ce que Manent, dans son *Histoire intellectuelle du libéralisme*, désigne comme la nature de l'homme et son artifice. La nature, c'est la société civile où les individus, désirant assurer leur égale sécurité, instituent artificiellement un ordre politique subordonné à cette responsabilité première. Il s'en suit une certaine confrontation où l'État est perçu comme l'ennemi nécessaire. La singularité du libéralisme de Guizot, comme nous le constaterons, réside dans le double refus de l'avènement de l'État par ce volontarisme artificiel et du rapport antagoniste érigé entre la société civile et l'État. Le pouvoir pour Guizot appartient à la

nature même de l'homme, une nature déterminée par une histoire de la société qui dévoile la progression de la raison. Nous découvrirons ainsi le développement harmonieux du pouvoir en phase avec celui de la nature humaine. En fait, l'interpénétration continue de l'état social et politique signale le refus de leur confrontation pour fonder l'État et le gouvernement.

Pour appréhender cette notion de pouvoir social chez Guizot, il faut d'abord une enquête de l'état social cherchant les points d'entrée du politique dans la société, afin de permettre au pouvoir de s'encaster dans l'état social : «Tout peuple, tout parti, vu en général, a des opinions, ou si l'on veut, des préjugés qui y dominent, des intérêts qui le dirigent, des passions qui fermentent en son sein. C'est par-là qu'il se laisse conduire; ce sont les anses par où on peut le prendre; là résident les moyens de gouvernement qu'il offre au pouvoir⁸⁹.»

Le ministère Villèle, selon Guizot, est incapable de puiser au sein de la société les moyens de gouvernement. Il demeure immobile, adopte une position réactionnaire, alors que la société entière se meut en raison du fait égalitaire qui apporte la division des propriétés, la rapide circulation des richesses et la diffusion des idées. Cette immobilité, ce refus de prendre acte du développement d'un ordre nouveau, oblige le ministère Villèle à exercer un pouvoir extérieur à la société, à demeurer en surface, un pouvoir politique qui se croit suffisant en lui-même et négligeant ainsi de puiser ses *moyens de gouvernement* à l'intérieur de la société⁹⁰. Le ministère Villèle ne parvient pas à réaliser l'interpénétration des forces sociales et de l'État, alors que le sens de la société civile lui échappe.

⁸⁹ François GUIZOT, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, op. cit., p. 108-109.

⁹⁰ «Le pouvoir est souvent saisi d'une étrange erreur. Il croit qu'il se suffit à lui-même, qu'il a sa propre force, sa propre vie, non-seulement distinctes mais indépendantes de celles de la société sur laquelle il s'exerce [...]. Des ministres, des préfets, des maires, des percepteurs, des soldats, c'est là ce qu'il appelle des moyens de gouvernement; [...] ce n'est point là ce que j'entends par moyens de gouvernement. [...] Ils résident au sein de la société elle-même et ne peuvent en être séparés. C'est là qu'il faut les chercher pour les trouver, là aussi qu'il faut les laisser pour s'en servir.» *Ibid.*, p. 106

Nous distinguerons maintenant ces moyens de gouvernement intérieurs, puisqu'ils attestent en premier lieu d'une exploration première de la société civile et de son intrication avec le politique. Globalement, ces moyens de gouvernement relèvent des mœurs dans une acception large. Des opinions telles que la souveraineté du peuple ou le refus d'une stratification fixe de la société, des intérêts nouveaux comme le respect de la division de la propriété et de la liberté de conscience ou des passions publiques telles que la haine de la noblesse imposent la nécessité d'élaborer un nouvel art de gouverner. Il y a ainsi une relation première dirigée du social vers le politique où les moyens de gouvernement intérieurs que sont les opinions, les intérêts et les passions appartiennent au social et sont saisis et pris en considération par le pouvoir politique. Mais le rapport vaut également en sens inverse nous dit Guizot, car ces opinions, intérêts et passions ne doivent pas être seulement reçus entièrement comme ils se manifestent. Le pouvoir politique doit effectivement les saisir pour les transformer afin de leur donner leur véritable sens : «Je veux seulement savoir quel est le vrai sens qu'attache, à ces maximes générales, le public qui les professe, ou même y croit sans les professer⁹¹.» Il appartient à des agents spécifiques émergeant nécessairement de la société civile, porteurs de ses principes constitutifs, de découvrir ce véritable sens et former ainsi ce nouveau pouvoir social.

Chapitre 5 : De la souveraineté de la raison aux preuves capacitaires

Nous avons déjà dégagé que Guizot cherche à ménager un espace sociopolitique entre les excès de la démocratie (1793-1794) et ceux de l'ancienne noblesse (retour à l'Ancien régime), un espace discréditant à la fois Rousseau et la souveraineté du peuple ainsi que Bonald et le retour à la monarchie de droit divin. L'introduction d'un point de vue sociologique à la pensée politique, propre aux doctrinaires, recouvre l'ambition d'affirmer le travail de l'histoire et de la civilisation sur la société des hommes. La société se transforme sous l'action de l'histoire et des avancées de la civilisation, et les lois existantes ne relèvent pas de la seule volonté des législateurs, mais traduisent plutôt

⁹¹ *Ibid.*, p. 115.

un état social déterminé par l'histoire et la civilisation. Des conceptions historiques et sociologiques luttant à la fois contre l'artificialisme et le volontarisme du contrat social et contre la prétendue immuabilité naturelle de la société d'ordres.

Mais plus spécifiquement, c'est l'édifice de la souveraineté du peuple qu'il faut ébranler. Les agents du pouvoir social de Guizot ne se réclament pas de la souveraineté du peuple ou de la souveraineté de droit, mais de la souveraineté de la raison. Son apologie par Guizot, et nous allons l'explorer en profondeur, marque sa volonté de réduire significativement la dérive de l'imaginaire social démocratique porté par la logique de la volonté individuelle. Guizot reconnaît et accepte l'état social démocratique, principalement supporté selon lui par l'égalité civile qui autorise la mobilité sociale. Cette mobilité sociale, l'ascendance ou la décadence sociale des individus, crée un imaginaire social égalitaire où l'invisible, le sentiment égalitaire, réorganise le visible, une société organisée sous le mode de la mobilité. Mais Guizot veut endiguer cet imaginaire social démocratique, il veut empêcher son extension vers le domaine politique pour le cantonner à l'état social⁹². Il craint l'irruption désordonnée du nombre, de la masse, dans la vie politique, et pour conjurer ce mal, la souveraineté de la raison sera l'arme utilisée. Avançons dans cette déconstruction de la souveraineté du peuple par la souveraineté de la raison.

5.1 La recherche de la raison et la naissance de la société et du gouvernement : une récusation de la souveraineté du peuple et du volontarisme politique

Le fait de conférer la souveraineté entièrement au peuple ou au monarque de droit divin recouvre l'ambition d'établir en ce monde le dépôt d'une infaillibilité. L'homme veut disposer à quelque part une infaillibilité immanente qui permet de prétendre à la souveraineté de droit, garante d'un droit immuable et certain. Cette prétention à l'infaillibilité humaine procède d'un principe légitime puisqu'il existe effectivement une infaillibilité absolue amenant ainsi une souveraineté de droit totale et sans partage⁹³. Mais ce principe légitime, suivant Guizot, est transcendant. Il relève de la vérité, de la raison et

⁹² Pierre ROSANVALLON, *Le moment Guizot, op. cit.*, p. 44-45 et 79-80.

⁹³ François GUIZOT, *Philosophie politique : de la souveraineté, op. cit.*, p. 320-321.

de la justice, mais il n'appartient en aucune façon au monde terrestre, puisque l'homme est faillible et imparfait : «Ce souverain, seul légitime éternellement et par sa nature, c'est la raison, la vérité, la justice; ou pour parler un langage plus philosophique, c'est l'Être immuable de qui la raison, la justice et la vérité sont les lois⁹⁴.»

Si la détention totale de la vérité relève de la transcendance et ne peut appartenir à l'homme, il peut néanmoins la rechercher, la reconnaître, l'appréhender. Elle est en quelque sorte à sa portée dans une forme réfléchie puisqu'il sait, il sent qu'elle existe en Dieu : «Il reconnaît quelque chose qui n'est pas sa volonté, et qui doit régler sa volonté. [...] Ce quelque chose, c'est la loi supérieure à l'homme et faite pour lui, la loi divine. La vraie loi de l'homme ne vient pas de l'homme; il la reçoit, il ne la fait pas. Alors même qu'il s'y soumet, elle n'est pas sienne, elle est extérieure et supérieure à lui⁹⁵.» Et précisément, nous montre Guizot, cette reconnaissance de la vraie loi, supérieure à la vie terrestre mais néanmoins à la portée de l'homme, se manifeste dans l'acte de naissance réciproque de la société et du gouvernement. En effet, la société commence lorsqu'elle cesse de lier les hommes par la seule force qui est substituée par la raison, la véritable loi légitime à laquelle les hommes obéissent. Cette découverte de la raison est frustrante, incomplète, étant dans son essence transcendante. De fait, le gouvernement n'est autre chose que l'extension de la société qui se donne un pouvoir légitime, un moyen pour assurer l'observation continue de la loi de la raison. Cet acte de naissance réciproque de la société et du gouvernement ne relève aucunement de l'usage de la force ni d'une convention passée entre des volontés individuelles. Guizot s'efforce de montrer l'absurdité de l'artificialisme politique volontaire. Les hommes reconnaissent la raison et ils lui obéissent, telle est l'origine du gouvernement et de la société, et non cette construction artificielle établie entre des volontés individuelles:

On ne convient point de la raison, on la reconnaît. Le contrat qui lie les hommes aux lois de la justice et de la vérité n'est point leur ouvrage, pas plus que ces lois elles-mêmes. C'est un contrat divin où sont écrites, de la main du Très-Haut, les vraies règles de toutes les relations humaines, et qui oblige l'un envers l'autre le

⁹⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁹⁵ François GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, tome 1, *op. cit.*, p. 79.

gouvernement et le peuple, précisément parce qu'il leur est supérieur à tous deux, parce qu'il ne tombe point sous l'empire de leur volonté [...]»⁹⁶.

En ce sens, cette reconnaissance d'une vérité, d'une loi, bien incomplète sous sa forme terrestre, et surtout son observation témoignent d'une déconstruction totale de la pertinence de la souveraineté du peuple. Ce n'est pas à la volonté individuelle que l'on obéit, mais plutôt à la raison. La véritable souveraineté pour Guizot, c'est la souveraineté de la raison.

Puisque la souveraineté fut usurpée au profit des monarques de droit divin, ensuite par l'aristocratie héréditaire, Guizot accorde une certaine validité historique à la revendication de la souveraineté du peuple, mais uniquement à titre de transition. L'appel à la souveraineté du peuple signale à son sens une métamorphose sociale qui se définit de plus en plus par l'emprise de l'idée d'égalité. Une telle idée amène le grand nombre à refuser sa sujétion aux intérêts particuliers du petit nombre. Si cette théorie était nécessaire pour déplacer la sphère de la légitimité du petit vers le grand nombre, une fois cette nouvelle légitimité acquise⁹⁷, l'expression de la volonté est en elle-même une absurdité. La logique de la volonté conduit, dans l'instance politique, à se soumettre seulement aux lois pour lesquelles nous avons consenti, mais il est tout à fait ridicule de prétendre que la minorité pourrait se retirer à chaque fois qu'elle n'appuie pas la majorité, confirmant l'incohérence logique de ce dogme selon Guizot. Davantage, faire de la volonté l'étalon de l'état politique fait peser sur la société une menace de dissolution constante. Nulle volonté ne pouvant s'enchaîner pour l'avenir, un engagement peut être brisé à tout moment⁹⁸. Soutenir le principe de la souveraineté du peuple relève de l'impossibilité théorique, alors qu'il devient simplement pour Guizot une caution directe pour un nouveau pouvoir absolu, le pouvoir absolu de la majorité sur la minorité. Théorie barbare qui menace les possibilités mêmes de la liberté : «Elle nous a laissé je ne sais

⁹⁶ François GUIZOT, *Philosophie politique : de la souveraineté*, op. cit., p. 333.

⁹⁷ «Ainsi est née la théorie de la souveraineté du peuple; elle a été le prétexte rationnel d'une nécessité pratique, un point de ralliement offert aux forces matérielles par suite du déplacement des forces morales, et pour terminer, au nom d'une idée, une question de pouvoir déjà résolue dans le fait.» François GUIZOT, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, op. cit., p. 116

⁹⁸ François GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, tome 1, op. cit., p. 90-91.

quel respect honteux pour le nombre, quelle fausse humilité devant la multitude, qui énervent et dégradent le langage et jusqu'à la pensée de beaucoup d'amis de la liberté⁹⁹.»

Thème récurrent au cours du 19^e siècle, la peur du nombre amène Guizot à concevoir la possibilité d'un despotisme, d'un pouvoir absolu, qui démontre précisément l'absurdité de la souveraineté du peuple. Voulant s'affranchir du pouvoir absolu des monarques de droit divin ou de celui d'une aristocratie héréditaire, les hommes se livrent pieds et poings liés au joug d'un nouveau despote, la majorité numérique. Mais l'infailibilité, qui accompagne les prétentions à l'absoluité du pouvoir monarchique ou celui du peuple, n'est pas de ce monde : «Au lieu donc d'élever toutes les volontés individuelles au rang de souverains, [...] il fallait, en un mot, proscrire partout le pouvoir absolu au lieu de lui ouvrir refuge dans chaque volonté individuelle, et reconnaître à chaque homme le droit, qui lui appartient en effet, de n'obéir qu'à la raison, au lieu de lui attribuer le droit, qu'il n'a point, de n'obéir qu'à sa volonté¹⁰⁰.» L'apologie de la souveraineté de la raison par Guizot contribue à l'élaboration d'une distinction des régimes ou des gouvernements qui révèle selon lui leur essence même. Ce que les hommes intuitivement veulent combattre, c'est le despotisme. Tous les gouvernements qui s'arrogent la souveraineté de droit, qu'elle soit attribuée à un seul, un groupe ou l'ensemble des hommes, fondent le despotisme en principe. En revanche, ceux reconnaissant cette vérité qui annule la possibilité de toute souveraineté de droit sur cette terre participent à la constitution des gouvernements libres et légitimes. Libres et légitimes, car ils poursuivent la recherche continue de la raison et de la justice¹⁰¹. Nouvelle légitimité qui cesse de correspondre au meilleur type ou type idéal de gouvernement recherché par les philosophes politiques anciens, pour se rencontrer à la lumière de leur conformité avec la raison et la condition sociale moderne¹⁰².

⁹⁹ François GUIZOT, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, op. cit., p. 117.

¹⁰⁰ François GUIZOT, *Philosophie politique : de la souveraineté*, op. cit., p. 370.

¹⁰¹ François GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, tome 1, op. cit., p. 80-81.

¹⁰² Aurelian CRAIUTU, *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, op. cit., p. 136-137.

5.2 Singularité d'un libéralisme adossé à la souveraineté de la raison

La souveraineté de la raison confère un statut étrange au libéralisme de Guizot, car il récuse spontanément tout despotisme, ce qui est le propre d'une pensée libérale vouée à la défense de la liberté humaine, mais sur l'autre versant il refuse aux hommes des droits intrinsèques qui reposeraient sur l'artifice de la volonté. Guizot déconstruit le paradigme de la volonté, présidant à la construction artificielle de l'ordre politique, pour ériger les bases d'un libéralisme anti-volontariste. Chez Guizot, la relation harmonieuse entre la société et l'État appelle à un acte de *reconnaissance* de la raison qui ne permet pas l'émergence d'un «libéralisme du sujet» jaloux des garanties individuelles pour consacrer l'exercice de la volonté. La conception que se fait Guizot de la liberté éclaire ce paradoxe. En effet, la liberté ne réside point dans l'expression et la poursuite de la volonté individuelle, l'homme n'étant nullement le maître absolu de lui-même. La conduite de l'homme n'est pas déterminée par ce qu'il veut ou non, mais par l'observation d'une raison supérieure lui dictant la voie à suivre. En ce sens, la liberté cesse de relever de la volonté individuelle de l'homme, «la liberté n'est en lui que la puissance d'obéir à la vérité qu'il peut reconnaître, et d'y conformer ses actes. A ce titre, la liberté est très-respectable, mais elle n'est respectable qu'à ce titre¹⁰³.» Nous percevons que l'homme considéré isolément et en lui-même est déterminé par certains fondements moraux, principalement la reconnaissance d'une loi supérieure à sa volonté. Et cette détermination *extérieure* des normes morales, qui ne dépendent pas du consentement des individus, participe d'une pensée libérale, malgré sa singularité, par le refus d'une souveraineté qui ne connaît que sa propre volonté, afin de prévenir la tyrannie. Suivant la pensée de Guizot et des doctrinaires, il devient alors absurde et contradictoire d'admettre dans le monde politique le règne de la volonté individuelle, fondement nullement présent en l'homme et dans l'état social.

La souveraineté de la raison inscrit effectivement Guizot dans la tradition libérale, car elle rend impossible un accaparement complet et absolu du pouvoir, donnant ainsi une certaine carrière à la liberté. Cependant, la liberté chez Guizot, tout comme son

¹⁰³ François GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, tome 1, *op. cit.*, p. 199.

libéralisme, revêt une signification équivoque et un caractère plutôt limité. En lui refusant une appartenance entière à l'homme qui fait d'elle un idéal autosuffisant, la liberté devient le produit du progrès de la civilisation. Elle est un fait social et historique dont l'aboutissement témoigne de la capacité de l'homme à se conformer à la vérité. Guizot poursuit un objectif très précis en fondant la liberté sur la raison. En effet, il attaque et réfute ouvertement la doctrine des droits naturels, pourtant la pierre d'assise du libéralisme anglo-saxon classique depuis Hobbes, car cette doctrine a conduit selon lui aux dérives révolutionnaires de 1793-1794. Une fois que la raison ne relève plus d'une réflexion abstraite sur la possession de certains droits naturels par l'homme pour devenir le produit d'un développement historique, l'historicisme se substitue au droit naturel pour la compréhension du libéralisme de Guizot. Ce faisant, la liberté se retrouve encadrée ou subordonnée aux progrès historiques qui accompagnent le développement de la raison. À l'encontre du libéralisme anglo-saxon classique où l'individu ne répond qu'à sa volonté individuelle adossée à la possession de certains droits naturels, la pensée politique de Guizot indique que l'état social, déterminé par la progression de la raison, impose à l'individu sa recherche dans les limites qu'elle fixe. Mais comme nous le verrons, le progrès chez Guizot réalise une synthèse annonçant la fin de l'histoire, et refermant derrière elle la carrière de la liberté.

5.3 Les détenteurs de la souveraineté de la raison

Ce saut théorique au sujet de la liberté désormais liée à l'obéissance à la raison recouvre un envers, car si la raison est souveraine, il faut d'abord la rechercher et la découvrir. Cette entreprise de discernement est une tâche ardue, malaisée, et rapidement nous découvrons que la souveraineté de la raison est limitée à un nombre restreint d'individus. Précisément, cette notion vise à conjurer l'irruption désordonnée du nombre s'appuyant sur la souveraineté du peuple. En d'autres mots, qui peut discerner les lois de la raison, qui sont les agents spécifiques du pouvoir social élaboré par Guizot?

Ces agents spécifiques du pouvoir social, ce sont ceux détenant la «capacité», ce sont les capables. Seule la capacité confère le droit, c'est-à-dire le droit d'élire et le droit

d'être élu. «La capacité n'est autre chose que la faculté d'agir selon la raison¹⁰⁴.» Et les capables se retrouvent bien entendu au sein d'une société offrant au monde politique un réservoir où puiser les électeurs : «Il y a, dans la société, des électeurs tout faits, dont l'existence précède la pensée du législateur et qu'il doit seulement s'appliquer à découvrir¹⁰⁵.» Soulignons encore une fois l'aspect anti-volontariste, où la tâche du législateur est réduite à la reconnaissance du pouvoir social parmi la société civile.

La capacité détermine la limite imposée au suffrage. Ceux qui la détiennent obtiennent le droit de vote, ceux à qui elle fait défaut en sont privés. La capacité n'est point pour Guizot une offense à la justice ou à un droit jugé universel. Bien au contraire, les droits universels résident dans la liberté d'obéir à des lois légitimes, tandis que le droit de vote, c'est-à-dire juger en personne de la légitimité des lois et du pouvoir, représente un droit variable¹⁰⁶. Cette limite est variable et non fixée éternellement, puisqu'elle doit épouser le parcours du progrès de la civilisation :

C'est donc ici un droit d'une nature variable et complexe. Il n'est point inhérent à toute créature humaine ni indépendant des divers états de la société. Il a pour principe primitif et constant la capacité, et varie selon le rapport de la capacité des individus avec les affaires de la société où il doit s'exercer. [...] Sa limite légitime se déplace sans cesse en raison du développement matériel et moral de la société¹⁰⁷.

Immédiatement, l'interpénétration entre l'état social et politique est perceptible avec cette sommaire description de la capacité qui ouvre le passage à l'état politique. En plus d'être dépendante d'un état sociétal déterminé, sa nature variable doit précisément refléter tout développement surgissant au sein de la société civile afin de conserver sa légitimité mesurée à la lumière d'une adéquation entre le social et le politique.

À cette variabilité dans la limite imposée au suffrage doivent correspondre des signes, des preuves, des indicateurs attestant de la détention de la capacité par les

¹⁰⁴ François GUIZOT, «Élections», dans *Discours académiques / suivis des Discours prononcés pour la distribution des prix au concours général de l'université et devant diverses sociétés religieuses et de Trois essais de philosophie littéraire et politique*, Paris, Didier, 1861 (1826), p. 385.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 384.

¹⁰⁶ François GUIZOT, *Philosophie politique : de la souveraineté*, *op. cit.*, p. 383.

¹⁰⁷ François GUIZOT, «Élections», *op. cit.*, p. 388.

individus. Guizot identifie trois classes d'hommes présentes dans la société alors que la détermination de la capacité entretient un rapport étroit avec la fortune et la profession. La première classe se constitue des hommes suffisamment fortunés pour se livrer au développement de leur intelligence des intérêts généraux ou des intérêts supérieurs de la nation pour reprendre une terminologie moderne. La seconde regroupe les hommes dont la profession oblige l'acquisition de l'intelligence des intérêts généraux, alors que la dernière renferme tous les hommes dont le travail les empêche de s'extraire de la seule satisfaction journalière des besoins primaires, des intérêts particuliers, les privant ainsi des lumières indispensables à la capacité¹⁰⁸. Il est intéressant de souligner que le refus par Guizot d'octroyer la capacité à cette dernière classe qui manifestement représente le peuple lui fait partager une vision classique de la plèbe, à la limite du barbare, empêtrée dans les vicissitudes de la survie humaine qui rend impossible l'acquisition de la raison, vision véhiculée depuis l'Antiquité grecque.

Ainsi, la capacité signale la faculté chez ces deux premières classes d'appréhender ou de posséder une certaine intelligence sociale. Elle témoigne de la détention d'une certaine part de raison qui reconnaît l'ascendance des intérêts généraux. Les signes extérieurs de cette intelligence sociale se réfléchissent dans la fortune et dans certaines professions. La limite à la capacité et ses signes extérieurs ne peuvent être fixés définitivement, puisque nul ne possède entièrement la raison et qu'il est à prévoir que le progrès de la civilisation étendra l'emprise des lumières sur les hommes.

Le citoyen capacitaire prend son sens dans cette interpénétration du social et du politique. Effectivement puisé parmi la société civile, il participe à la montée hégémonique de certains faits sociaux – l'égalité civile, le refus des privilèges attribués par la filiation héréditaire et la célébration du principe méritocratique – pour précisément faire advenir ces forces sociales au sein du gouvernement. Cependant, nous apercevons déjà un premier écart, ou ce que nous désignerons comme une première *réduction du social* à laquelle Guizot se livre pour maintenir l'adéquation entre la société et son gouvernement. *Réduction*, en ce sens que le regard sociologique de Guizot laissera dans

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 388.

l'ombre un nombre croissant de forces et de manifestations sociales présentes parmi la société civile, pour s'attacher uniquement à la célébration d'une seule classe. En effet, si l'état social ne doit souffrir d'aucun artifice gênant la mobilité sociale, identifiée par Guizot comme étant l'une de ses caractéristiques principales, des artifices existent en revanche au sein de l'état politique. Il est vrai qu'ils s'appuient théoriquement en partie sur le principe méritocratique célébré au sein de l'état social. Nous démontrerons que ce principe sera délaissé en conduisant à une extériorité grandissante de l'État face à la société civile. L'égalité civile, loin de se frayer un passage jusqu'au monde politique, doit être cantonnée à l'état social.

Chapitre 6 : Les capacités comme fondation légitime d'une nouvelle aristocratie naturelle et le gouvernement représentatif

La capacité est élaborée afin de créer des distinctions légitimes qui répondent aux inégalités naturelles présentes dans l'état social: «La tendance des sociétés modernes, affirme Guizot, [...] est de repousser toute inégalité factice et de création humaine, pour laisser libre cours aux inégalités naturelles [...]»¹⁰⁹. La citoyenneté capacitaire répond aux impératifs d'une société complexifiée par la division du travail en spécialisant le travail politique, mais elle sert principalement à révéler les supériorités naturelles présentes dans la société et légitimes puisque théoriquement ouvertes à l'arrivée de nouvelles forces. En fait, toute l'ambition de Guizot est de révéler à elle-même une nouvelle aristocratie naturelle et légitime, porteuse des véritables intérêts de la nation, les intérêts généraux, mais qui ignore encore sa supériorité, puisque le pouvoir se refuse à son contact¹¹⁰. Que les supériorités se reconnaissent, qu'elles se constituent en classe

¹⁰⁹ François GUIZOT, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration, et du ministère actuel*, Paris, Librairie française Ladvocat, 1820, p. 106.

¹¹⁰ «Il y a des supériorités réelles, des influences reconnues, mais elles ne sont de rien dans le pouvoir [...]. La société manque au pouvoir, mais parce que le pouvoir ment à la société, [...] parce qu'il ne veut pas appeler à lui et laisser agir, en son nom, cette légitime, cette naturelle aristocratie qu'il ignore et qui, maintenant inutile et inactive, s'ignore peut-être elle-même, mais n'en existe pas moins.» François GUIZOT, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, op. cit., p. 180-181.

politique légitime, tout cela participe d'une entreprise visant la survie de la société et du pouvoir :

Parmi les hommes livrés à eux-mêmes et aux lois de leur nature, le pouvoir accompagne et révèle la supériorité. En se faisant reconnaître, elle se fait obéir. C'est là l'origine du pouvoir; il n'en a point d'autre. Entre égaux, il ne serait jamais né. La supériorité sentie et acceptée, c'est le lien primitif et légitime des sociétés humaines; c'est en même temps le fait et le droit; c'est le véritable, le seul contrat social¹¹¹.

Saisi sous cet angle, le pouvoir social, principalement articulé par ces agents spécifiques qui forment une nouvelle aristocratie naturelle, signale une relation dialectique entre le social et le politique. Le pouvoir social, c'est le gouvernement qui naît avec la société, qui coexiste légitimement avec elle, faisant respecter les conditions de naissance et de survie de la société, c'est-à-dire le respect de la raison, de la vérité et de la justice, pouvoir supérieur à toutes les volontés individuelles, irréductible à une simple arithmétique des intérêts particuliers. Opération dialectique, le pouvoir social révèle à la société son gouvernement, et au gouvernement son imbrication dans la société.

Nous avons survolé le développement et l'articulation du pouvoir social, qui repose entièrement sur la présomption d'une détention imparfaite de la raison. Nous devons maintenant examiner quel système de gouvernement chez Guizot est à même de récolter la raison disséminée parmi la société pour la faire passer au gouvernement, matérialisant leur interpénétration. Ce système, c'est le gouvernement représentatif : «Le but du système représentatif, dans ses éléments généraux comme dans tous les détails de son organisation, est donc de recueillir, de concentrer toute la raison qui existe éparse dans la société, et de l'appliquer au gouvernement¹¹².» Pour Guizot, le gouvernement représentatif est l'aboutissement de tout un pan du progrès de la civilisation, en ce sens qu'il coïncide avec une centralisation rationnelle de la direction politique où la raison apparaît unifiée. Cette centralisation rationnelle produit de l'unité véritable et nécessaire à toute société. Explorons cette merveille.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 125.

¹¹² François GUIZOT, «Élections», *op. cit.*, p. 406.

Les principaux éléments organisant le gouvernement représentatif sont les élections et la production de l'unité par la recherche de la raison. Nous nous sommes déjà arrêtés sur les élections, montrant que seuls les capables ont le droit de juger ceux qui prennent part au gouvernement. À l'aune de la capacité, les élections visent à reconnaître et à sélectionner ceux détenant les supériorités morales ou intellectuelles, financières ou matérielles, mais également à empêcher que des supériorités déclinantes se maintiennent au pouvoir. L'électeur et le représentant capacitaires participent au processus de sélection des meilleurs et l'absence de détermination fixe à la capacité contribue à une poursuite incessante des progrès de la civilisation dans l'ensemble du champ social. En effet, nul ne détenant la souveraineté de droit alors que la raison devient l'ultime mesure, «toutes les classes de la société sont perpétuellement invitées et provoquées à s'élever, à se perfectionner¹¹³.»

La production d'une unité au sein de la multitude par la recherche de la raison représente l'une des conquêtes capitales du gouvernement représentatif pour Guizot. À l'enfance des sociétés sinon au stade de la barbarie, la liberté est identifiée à l'indépendance individuelle qui n'a pour loi que sa propre volonté. La coexistence de la société et du gouvernement est impossible, nul n'obéissant à cette règle commune qu'est la vérité. Lorsque les individus reconnaissent cette loi supérieure, une part de la raison fait son apparition, et l'obligation d'y conformer ses actes contribue à la naissance de la coexistence nécessaire de la société et du gouvernement. Mais l'idée de la vérité est encore frustrée parmi les individus isolés et distincts. La grande réalisation du gouvernement représentatif, organisé selon la sélection des capables à la lumière des signes présumant la raison, est précisément de centraliser cette raison, de forcer sa recherche commune par la délibération, le choc des idées et le travail : «Isolés et distincts [les individus représentant les supériorités], ils ne sont encore qu'une multitude; lorsque, après avoir délibéré et travaillé, ils se seront accordés dans une même idée, d'où sortira une même volonté, alors seulement l'unité véritable, qui réside dans la raison, se sera

¹¹³ François GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, tome 1, *op. cit.*, p. 88.

produite [...]»¹¹⁴.» Le gouvernement représentatif force le travail d'une recherche continue de la vérité, car il admet la nécessité d'une opposition librement entendue, prête à remplacer des supériorités illégitimes. C'est d'une lutte dont il s'agit, et de cette lutte émane une raison unifiée dont seules les épreuves surmontées par le pouvoir présument de sa légitimité dans le temps.

Cette unité de la raison réalisée par le gouvernement représentatif est puisée au sein même de la diversité du pouvoir social qui témoigne encore une fois de l'intrication entre la société civile et le gouvernement. La raison étant disséminée dans l'ensemble du champ social, le pouvoir social est bel et bien partout dans la société, le gouvernement représentatif produit une unité qui est latente dans la profondeur du social. Il actualise toutes les possibilités de progrès en donnant une direction politique claire affirmée par une raison unifiée. En retour, cette raison unifiée rejaillit sur une société qu'elle informe, qu'elle déchiffre en décodant le sens qui l'habite souterrainement¹¹⁵. La tâche essentielle du gouvernement repose sur cette recherche de la vérité et sa diffusion parmi la société, lui seul peut procurer la compréhension véritable de la société : «La première affaire du gouvernement, c'est de chercher cette vérité, de découvrir ce qui est juste, raisonnable, ce qui convient à la société. Quand il l'a trouvé, il le proclame»¹¹⁶.» Cette tâche essentielle que Guizot accorde au gouvernement met encore une fois en lumière la singularité de son libéralisme qui refuse en quelque sorte l'individualisation du jugement critique, le «libéralisme du sujet», pour faire porter cette responsabilité sur un seul groupe, les capables, constituant ainsi un «libéralisme de gouvernement».

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁵ «Toutes les combinaisons de la machine politique doivent donc tendre, d'une part, à extraire de la société tout ce qu'elle possède de raison, de justice, de vérité, pour les appliquer à son gouvernement; de l'autre, à provoquer les progrès de la société dans la raison, la justice, la vérité, et à faire incessamment passer ces progrès de la société dans son gouvernement.» *Ibid.*, p. 84.

¹¹⁶ François GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe, op. cit.*, p. 136.

Chapitre 7 : La réduction du social ou la cristallisation des intérêts de la bourgeoisie comme intérêts légitimes et généraux de la société

Une interpénétration entre la société et son gouvernement implique, d'une part, un accroissement de l'action du pouvoir sur la société civile, et d'autre part, l'influence toujours accrue de la société sur le pouvoir. En fait, le progrès continu de la civilisation doit conduire à l'extension de la liberté politique. Elle sortirait d'une classe étroite pour qu'advienne une véritable adéquation entre le social et le politique, réalisation d'une coïncidence entre l'égalité civile et l'égalité politique. Seulement, le gouvernement pour Guizot est parfaitement incorporé à la société lorsque la bourgeoisie ou les classes moyennes, termes synonymes pour lui, réalisent l'unification du pouvoir social diffus, qu'ils s'accaparent du pouvoir et qu'ils deviennent l'incarnation visible d'une coïncidence sociologique entre un agent social seul porteur des intérêts légitimes et sa présence à la tête du gouvernement¹¹⁷. Mais d'où vient ce privilège de la bourgeoisie?

7.1 La bourgeoisie aux sources du progrès de la civilisation

Incontestablement, Guizot appelle la classe moyenne au gouvernement, elle qui ignore sa force, son influence et sa légitimité à diriger la société¹¹⁸. La bourgeoisie tient un rôle capital, car elle réalise le mouvement de la civilisation, elle fait l'histoire. Le parcours historique de la bourgeoisie épouse selon Guizot le développement du mouvement d'unification et de rationalisation du domaine politique tout comme celui de l'émancipation humaine supportée par l'égalité et la liberté. Dans le champ de l'émancipation humaine, la bourgeoisie représente le groupe moteur, car elle a toujours combiné l'ouverture et le dynamisme. Ouverte, puisqu'elle ne s'attache pas aux titres reliés au sang, elle célèbre le talent et le mérite. La célébration du principe méritocratique lui fait accueillir la diversité des professions qui supporte son dynamisme. Celui-ci se nourrit d'une liberté où les individus peuvent entreprendre de nouvelles activités transformant l'état matériel et moral de la société. Ses forces vives travaillent au

¹¹⁷ Pierre ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, op. cit., p. 49.

¹¹⁸ François GUIZOT, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, op. cit., p. 154.

développement de l'égalité afin d'actualiser cette liberté des individus. Poussée par l'égalité, la liberté et ses talents diversifiés, la bourgeoisie provoque les progrès de la raison¹¹⁹.

L'accession de la bourgeoisie à la tête de la société, au sein du gouvernement, consacre, avec le système représentatif, l'unification et la rationalisation de l'instance politique. La présence de la classe moyenne au sommet du gouvernement amène une direction politique rationnelle et unifiée puisque précisément portée par les progrès de la raison. L'avènement de la bourgeoisie à la tête du domaine politique témoigne de la cristallisation des principes constitutifs de la société civile qui sont maintenant reconnus et célébrés par le pouvoir. Le travail historique accompli par la bourgeoisie, une fois celle-ci au pouvoir, conduit à l'adéquation de l'état social et politique, réconciliant la société avec elle-même dans une unité centrée autour des intérêts généraux que porte la bourgeoisie et qui profitent à tous¹²⁰. Voilà l'œuvre de la classe moyenne qui rend légitime aux yeux de Guizot le gouvernement de la bourgeoisie.

Suivant la pensée politique de Guizot, au prisme de l'intrication de la société civile et du gouvernement, il devrait légitimement se produire un renouvellement du corps gouvernemental, voire un élargissement du nombre des capables, en raison du progrès de la civilisation qui est une tendance lourde, et de la mise en œuvre du principe méritocratique. Le système capacitaire élaboré par Guizot et la méritocratie s'accommodent mal d'un pouvoir figé et replié sur lui-même. En toute logique, si l'on ne considère que le droit de suffrage, les progrès de la civilisation alimentés par la diffusion des lumières¹²¹ mènent vraisemblablement à l'extension maximale des capacités, c'est-à-dire au suffrage universel, témoignant de l'influence de la société civile sur son gouvernement. Il serait prématuré de juger Guizot à l'aune de son opposition au suffrage universel et d'y repérer immédiatement l'abandon par le pouvoir politique de son

¹¹⁹ François GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, op. cit., p. 181-182.

¹²⁰ «Quand les vrais avantages que recherchaient le peuple, en réclamant l'égalité, sont obtenus, les classes inférieures elles-mêmes s'apaisent. Elles s'établissent dans leur meilleure situation. La nouvelle aristocratie qui s'est formée, a des intérêts qui leur sont communs et les protège en se défendant. Elle contient le peuple par les liens qui l'unissent à lui.» François GUIZOT, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, op. cit., p. 121-122.

¹²¹ À cet égard, Guizot préside à l'institution de l'instruction primaire en 1833.

obligation d'aller puiser ses appuis parmi les forces sociales actives. Néanmoins, nous soulignerons d'autres faits qui accréditent l'hypothèse d'un tel abandon, d'une crispation de la pensée politique de Guizot.

7.2 Guizot et la résistance au social

La révolution de 1830 met fin à la Restauration et porte Guizot, les doctrinaires et la classe moyenne à l'avant-scène de l'état politique et du gouvernement. Du théoricien de l'opposition, les idées de Guizot bénéficieront d'un éclairage pratique. L'avènement de la classe moyenne au pouvoir en 1830 concrétise la fin de l'Histoire. La finalité du progrès est atteinte par l'accession de la bourgeoisie au pouvoir. Son arrivée au pouvoir résulte de la reconnaissance parmi la société civile du principe d'émancipation individuelle supporté par l'égalité et la liberté, alors que le pouvoir politique se voit rationalisé et unifié par sa direction gouvernementale. «La civilisation européenne, écrit Guizot, est entrée, s'il est permis de le dire, dans l'éternelle vérité [...]»¹²².» Pour Guizot, 1830 marque la résolution définitive de la révolution et le stade ultime pouvant être atteint par la civilisation, puisque Juillet 1830 constitue la première révolution moderne qui s'inscrit dans une science de l'histoire, dans une connaissance affinée et maîtrisée du mouvement de la société par les élites qui la porte à terme¹²³.

En fait, l'ordre social définitif et fixé par la révolution de 1830 consacre l'atteinte de la vérité. Nous le savons, les hommes véritablement libres selon Guizot sont ceux qui conforment leurs actes à l'aune cette vérité *éternelle*. Précisément, tous ceux défiant cet ordre social définitif suivant Guizot démontrent leur incapacité à reconnaître la raison. Nous le constatons, une fois la vérité et la raison identifiées à un certain régime politique, à un certain régime de vérité, la liberté de l'homme est recluse dans un espace de plus en plus restreint lorsqu'elle est liée au respect de cette vérité. De fait, le gouvernement représentatif de Guizot représente la raison, et non la volonté individuelle. Tant que la raison ou la vérité demeure recherchée, la carrière de la liberté conserve une certaine ouverture acceptée par l'état social. Mais une fois la vérité atteinte, la liberté s'évanouit

¹²² François GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, op. cit., p. 78.

¹²³ François FURET, *La Révolution française II. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, op. cit., p. 123.

tout comme son corollaire implicite, soit la réarticulation permanente et continue des forces sociales. L'état social devient figé et l'état politique ne puise plus sa force au sein de la société, il demeure à sa surface, à l'extérieur. Guizot est incapable de décoder ou d'accepter la poursuite d'un mouvement inexorable dans l'état social démocratique, soit la division sociale¹²⁴.

Voilà pourquoi les troubles et les soulèvements de la première moitié des années 1830¹²⁵ sont interprétés par Guizot comme étant des anachronismes ou la négation d'un ordre social définitif. Refusant d'y voir un changement au sein de l'état social, qui appellerait une réponse politique, Guizot balaie tout simplement ces événements hors de l'histoire. Les insurrections du printemps chaud de 1834, qui sévissent à Paris, Lyon et Saint-Étienne, sont liées à la misère ouvrière qui ne reçoit que très peu de considération de la part des doctrinaires. Si dans son argumentaire, vingt ans auparavant, Guizot retenait dans son analyse de l'état social les progrès occasionnés par la division des terres sur la paysannerie, les misères supportées par la classe ouvrière sont réduites à une dimension économique secondaire pour Guizot. Dimension exclue de l'analyse de l'état social, car encore une fois, l'ordre social définitif est atteint grâce à la révolution de 1830 et l'histoire aura raison de ces soubresauts. En fait, la société et l'état social, habilement auscultés par Guizot dans les années 1820 tel un organisme vivant aux multiples ramifications, cessent d'être appréhendés sous leur aspect dynamique. Ainsi, si certains soulèvements révolutionnaires de 1789 sont considérés par Guizot comme participant à l'émancipation humaine, à l'extension des principes d'égalité et de liberté, et en ce sens aux progrès de la raison, les insurrections de la première moitié des années 1830 ne relèvent aucunement d'un prolongement ou d'une poursuite de la raison.

L'adjonction des capacités à la loi électorale de 1831, ou l'effort en ce sens, représente un autre moment culminant où l'atteinte de la vérité refuse au gouvernement un ressourcement parmi les forces vives de la société. En effet, la légitimité du

¹²⁴ Pierre ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, p. 293 à 306.

¹²⁵ Ces troubles sont liés à une crise économique et sociale qui génère chômage et misère, tandis qu'une épidémie de choléra fait rage. François FURET, *La Révolution française II. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, *op. cit.*, p. 142.

gouvernement et son adéquation aux changements survenant dans la société civile se mesurent à son ouverture à une certaine extension du suffrage, précisément afin d'inclure une certaine part de raison latente parmi les nouvelles élites sociales, soit les nouvelles capacités qui ne manqueront pas de naître. Si la capacité relève bêtement du seul suffrage censitaire, c'est tout un pan de la théorie politique de Guizot qui s'effondre où la diffusion de la raison et les mérites reconnus au sein de l'état social ne trouvent aucun écho parmi l'état politique. Ainsi, au projet de loi assez généreux du gouvernement déposé en 1831 qui voulait compléter le suffrage censitaire par la reconnaissance des capacités liées à certaines professions, considérées comme étant les élites locales de la monarchie de Juillet, le texte final de la loi réduira à une peau de chagrin les professions attestant de la détention des capacités. Guizot et les doctrinaires resteront silencieux en Chambre sur le recul des capacités lors du vote de la loi¹²⁶. Rosanvallon résume d'un trait incisif le début de la dérive réactionnaire de Guizot et des doctrinaires une fois au pouvoir : «Toute leur théorie des capacités s'effondre progressivement pour n'être plus que l'enveloppe rhétorique de la domination de fait de la grande bourgeoisie¹²⁷.» En d'autres mots, l'intelligence sociale célébrée par Guizot dans les années 1820 cède le pas au joug de la fortune. Pour preuve, en réponse à une proposition faite en chambre en 1842 pour une faible extension du suffrage, Guizot affirmera qu'il n'y a plus d'opposition entre la fortune et l'intelligence¹²⁸.

Théoriquement, la capacité commande la réinterrogation fréquente des forces sociales qui assure la légitimité des capables à occuper le pouvoir et maintient l'adéquation entre l'état social et politique. Toutefois, les conceptions censitaires traditionnelles auxquelles Guizot va s'attacher refuseront progressivement cette adéquation, et les anses par lesquelles la société se laisse prendre échappent au pouvoir politique. Et si les doctrinaires prétendent que le pouvoir politique trouve toujours ses

¹²⁶ Pierre ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, p. 124 à 130.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹²⁸ «Il n'en est rien, messieurs, et c'est parce qu'il n'y a pas chez nous une telle opposition entre la fortune et l'intelligence, c'est parce que chez nous les deux choses s'allient, s'acquièrent l'une par l'autre, c'est à cause de cela que vous ne voyez aucun mouvement semblable [un soulèvement populaire en faveur d'une profonde réforme électorale].» Discours de Guizot à la Chambre, 15 février 1842. François GUIZOT, *Histoire parlementaire de la France. Recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848 par M. Guizot*, tome III, *op. cit.*, p. 557.

ancrages au sein de la société, ce n'est qu'au prix *d'une réduction croissante du social* à sa partie visible et déjà célébrée, la bourgeoisie, laissant dans l'ombre une partie importante de la société civile. De fait, la pensée politique de Guizot subit une crispation, que nous identifions à un refus d'une réinterrogation des forces sociales par le pouvoir politique, refus qui scinde la société et son gouvernement en deux entités distinctes, étrangères.

Ce refus d'une réinterrogation des forces sociales se retrouve d'une façon éclatante dans un pamphlet de Guizot rédigé après la révolution de 1848, intitulé *De la démocratie en France*. Lisons Guizot : «L'élément démocratique s'est divisé. Contre les classes moyennes on dresse les classes ouvrières, contre la bourgeoisie le peuple. Et cette nouvelle guerre est aussi une guerre à mort [...]»¹²⁹. Cette nouvelle division de la société civile est tout simplement identifiée au mal, au chaos et au désordre par Guizot. Alors qu'auparavant le pouvoir politique devait trouver ses ancrages au sein des réalités de l'état social, sa tâche en est maintenant une de *résistance* aux nouveaux éléments constitutifs de l'état social. «Résister, non-seulement au mal, mais au principe du mal, non-seulement au désordre, mais aux passions et aux idées qui enfantent le désordre, c'est la mission essentielle, c'est le premier devoir de tout gouvernement»¹³⁰. La division sociale toujours à l'œuvre par le travail de l'égalité civile, reconnue, réalisée et garantie par l'état politique selon Guizot, modifie sensiblement une société civile dont l'écho ne parvient plus à se faire entendre par le pouvoir politique.

Cette perte d'intelligibilité de la société civile manifeste l'appauvrissement du regard sociologique de Guizot qui refuse de voir le mouvement interne qui la parcourt. En fait, si son *Histoire de la civilisation en Europe* célèbre la lutte entre les forces sociales d'où émerge la liberté, enfantée par la reconnaissance de la diversité et du pluralisme qui récuse la domination d'un principe social exclusif, le triomphe définitif de la classe moyenne entérine la suprématie d'un principe unique et absolu, empêchant ainsi la poursuite de la liberté. *Réduction* de la diversité à une unité factice incarnée par la

¹²⁹ François GUIZOT, *De la démocratie en France*, op. cit., p. 107.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 24.

bourgeoisie¹³¹ qui peut être traduite par un blocage interne à la pensée de Guizot où le politique se défie d'une adéquation avec la société civile. Adéquation nécessaire et constitutive de sa philosophie politique des années 1820 qui innovait face à la conception du pouvoir des députés réactionnaires. Mais les années 1830 présentent le spectacle du théoricien qui se place à la tête d'un pouvoir dont les contacts et les ressourcements au sein d'une réalité sociale mouvante se feront de plus en plus rares. Une récusation de l'adéquation qui a pour but ultime de cantonner l'égalité à la sphère civile, de refuser une coïncidence entre l'état social et l'état politique, bref de constater chez Guizot l'abandon de sa philosophie politique au contact de l'exercice du pouvoir. À la légitimité qui naît de la rencontre harmonieuse entre l'état de la condition sociale et la recherche de la raison, légitimité dynamique et ouverte, succède une légitimité jugée par la capacité à fixer définitivement la cohésion sociale, à la lumière de la vérité éternelle. Mais comment peut-il en être autrement lorsque la fin de l'histoire est atteinte?

¹³¹ Cette prétention à l'unité et sa recherche sont frappantes chez Guizot. Malgré les soulèvements et les émeutes des années 1830 en France qui annoncent la poursuite de la division sociale, il vante en Chambre l'unité de la société française : «On parle beaucoup de l'unité de la société française, et l'on a raison; mais ce n'est pas seulement une unité géographique, c'est aussi une unité morale, intérieure. Il n'y a plus de luttes entre les classes; il n'y a plus d'intérêts profondément divers, contraires.» Discours de Guizot à la Chambre, 15 février 1842. François GUIZOT, *Histoire parlementaire de la France. Recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848 par M. Guizot*, tome III, *op. cit.*, p. 555-556.

La démocratie toquevillienne et la nécessité des mœurs libres

Au chapitre précédent, nous avons identifié chez Guizot une *résistance* et une *réduction* du social qui refusent une adéquation entre l'état social et l'état politique. Avec cette dernière partie, nous aimerions opposer à cette position théorique de Guizot ce qui permet à première vue à Tocqueville de réaliser cette adéquation, soit la reconnaissance et l'acceptation de la souveraineté du peuple aux États-Unis. Dans un premier temps, nous procéderons à une reconstruction de l'analyse toquevillienne de l'état social démocratique afin de retracer d'une part, la pente idéale de la démocratie, et d'autre part, ses périls méconnus. Au passage, nous espérons relever toute la force et la portée de cette lecture d'une société civile démocratique en plus d'atténuer une certaine ambiguïté concernant les multiples définitions toquevilliennes de la démocratie. Dans un second temps, nous chercherons à montrer qu'au sein de la matrice intellectuelle où nous situons Tocqueville et qui accorde une primauté d'analyse à l'état social, l'élément primordial pour l'analyse réside dans ce que nous appellerons les «mœurs libres», dont la présence ou l'absence conditionne l'ensemble de l'interpénétration entre la société civile et son gouvernement. Ce faisant, la lecture toquevillienne de l'état social démocratique nous apparaîtra beaucoup plus riche face à celle de Guizot. Également, l'appréciation de la pensée politique et du libéralisme de Tocqueville à la lumière de l'intrication entre l'état social et politique dévoilera une défense soutenue de la liberté et de la participation politiques, à la fois pour ses effets proprement politiques mais principalement pour ses bienfaits sociaux.

Chapitre 8 : Une rapide lecture idéale de l'état social démocratique menant à la souveraineté du peuple

Nous avons déjà affirmé que Tocqueville s'emploie dans la seconde *Démocratie* à révéler l'influence de la démocratie, c'est-à-dire un état social marqué par l'égalité des conditions, sur les mœurs, les sentiments et les idées. Alors que Tocqueville considère qu'il n'y a que deux façons d'amener l'égalité sociale au sein du monde politique, soit la

souveraineté du peuple ou la souveraineté d'un seul, nous retracerons maintenant le cheminement intellectuel qui mène à la souveraineté du peuple. En fait, nous nous bornerons pour l'instant à l'analyse de cette pente idéale qui, selon Tocqueville, fait coïncider parfaitement l'égalité civile et la liberté politique.

8.1 La nouvelle autorité de l'individu et du peuple démocratique

Pour Tocqueville, les Américains, peuple démocratique par excellence, ne sont guère tournés vers la philosophie ou les études spéculatives en général. Néanmoins, tous, instinctivement, utilisent les préceptes philosophiques de Descartes, c'est-à-dire que «dans la plupart des opérations de l'esprit, chaque Américain n'en appelle qu'à l'effort individuel de sa raison¹³².» Instinctivement, disions-nous, car Tocqueville avance que la démocratie les éloigne des études philosophiques, mais en revanche elle infléchit naturellement leur esprit vers la méthode de Descartes. Tocqueville cherche à montrer les profonds bouleversements qui ébranlent les repères intellectuels traditionnels dans une société marquée par l'égalité des conditions.

Au sein des sociétés aristocratiques où la hiérarchisation des individus apparaît naturelle, l'autorité intellectuelle est facilement repérable; il existe naturellement parmi la société des individus dont la supériorité d'esprit est reconnue et qui font figure de repères intellectuels. Au contraire, une société égalitaire fait de chaque individu un semblable. Lorsqu'il observe son semblable, l'individu démocratique refuse d'y reconnaître une supériorité d'esprit qui devrait le guider vers la vérité. Précisément, l'égalité des conditions suppose que chaque individu dispose des lumières pour mener sa vie comme il l'entend et récuse par le fait même le «dépôt»¹³³ de l'autorité intellectuelle entre les mains de grandes influences individuelles. Devant cette absence, l'individu «se renferme donc étroitement en soi-même et prétend de là juger le monde¹³⁴.» Si Guizot refuse de faire de la liberté un droit personnel en la subordonnant à une raison transcendante, Tocqueville quant à lui accepte cette identification de la liberté à un droit individuel où

¹³² *DA I*, p. 429.

¹³³ Pour cette question du «dépôt» de l'autorité intellectuelle et son importance majeure pour Tocqueville et ses contemporains, voir Lucien JAUME, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008, p. 127 à 131.

¹³⁴ *DA II*, p. 430

chacun détient la faculté de juger pour lui-même, puisqu'elle découle d'une logique immanente à l'état social démocratique. Conséquemment, c'est l'ensemble du système capacitaire de Guizot reposant sur la reconnaissance des supériorités légitimes qui est attaqué par l'influence de l'égalité sur le mouvement intellectuel. Aux yeux de l'homme démocratique, l'égalité et la supériorité deviennent antinomiques. L'égalité des conditions engendre une volonté d'indépendance d'esprit chez les individus démocratiques qui se traduit par une inclination envers les institutions libres poursuit Tocqueville :

Cette entière indépendance, dont ils jouissent continuellement vis-à-vis leurs égaux et dans l'usage de la vie privée, les dispose à considérer d'un œil mécontent toute autorité, et leur suggère bientôt l'idée et l'amour de la liberté politique. [...] Prenez l'un d'eux au hasard : remonte, s'il se peut, à ses instincts primitifs : vous découvrirez que, parmi les différents gouvernements, celui qu'il conçoit d'abord et qu'il prise le plus, c'est le gouvernement dont il a élu le chef et dont il contrôle les actes¹³⁵.

En ce sens, la réalité individuelle et sociale vécue par les individus appelle une reconnaissance, une matérialisation, au sein du pouvoir politique.

Dès lors, nous pouvons déceler la liaison qui existe entre la société civile et le pouvoir politique. Tocqueville analyse effectivement l'influence de l'état social démocratique sur les individus composant l'ensemble du corps social et sa réflexion le mène logiquement à l'introduction de l'égalité au sein de l'état politique. La souveraineté du peuple devient la conséquence logique, voire normale, d'une adéquation réussie entre l'état social et politique en interprétant les analyses tocquevilliennes à l'aune de la matrice intellectuelle du libéralisme de la Restauration et de Juillet. Précisément, la souveraineté du peuple, c'est l'hérésie que Guizot combat violemment, alors qu'il préfère et défend, théoriquement du moins, le système capacitaire fondé sur la raison, voie mitoyenne entre la souveraineté d'un seul et la souveraineté de tous. Mais pour Tocqueville, la reconnaissance chez un peuple d'un état social démocratique appelle la coexistence du développement de l'esprit de liberté : «Nul ne différant alors de ses semblables, personne ne pourra exercer un pouvoir tyrannique; les hommes seront

¹³⁵ *DA II*, p. 627.

parfaitement libres, parce qu'ils seront tous entièrement égaux; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres. C'est vers cet idéal que tendent les peuples démocratiques¹³⁶.» La passion égalitaire est si puissante selon Tocqueville que la position adoptée par Guizot, soit le gouvernement élu par une minorité de la population et formant une aristocratie politique, heurte plus fortement que la soumission *égale* de tous à un seul homme, comme le révèle une note de son manuscrit : «Or, il est certain que le sentiment de l'égalité est moins froissé par la sujétion de tous sous un seul maître, que par la soumission d'un grand nombre au gouvernement de quelques-uns¹³⁷.»

La profondeur des analyses tocquevilliennes de l'état social sont à souligner, car elles semblent surpasser la lecture qu'en fait Guizot. D'abord, Tocqueville met l'accent sur le *sentiment* de l'égalité qui se retrouve froissé plutôt que sa réalisation ou ses effets réels comme l'égalité devant la loi par exemple. En ce sens, l'attention de Tocqueville est particulièrement aiguë face à l'imaginaire social constitué par l'idée d'égalité et son horizon de sens. Alors que Guizot semble ne considérer que la matérialité de l'égalité – l'égalité devant la loi, la possibilité de la mobilité sociale et son corollaire l'enrichissement – Tocqueville, quant à lui, déborde un cadre exclusivement constitué par la réalité concrète¹³⁸. Ensuite, comme nous l'avons constaté, Guizot désire honnêtement combattre le despotisme, qu'il soit d'origine monarchique ou populaire. Tocqueville nous dévoile cependant, et nous le détaillerons plus loin, qu'en lieu et place du régime politique promu par Guizot, le despotisme d'un seul maître élu par tous sera davantage en adéquation avec l'état social démocratique que le gouvernement de quelques-uns porté au pouvoir par une minorité. Tocqueville est fermement convaincu que l'autorité du pouvoir démocratique ne peut s'appuyer sur le privilège ou l'aristocratie, ou demeurer solidement cantonnée à l'intérieur d'une seule classe¹³⁹. Ailleurs dans ses notes de voyage sur l'Amérique, Tocqueville adresse une critique à peine voilée au régime de Juillet et au

¹³⁶ *DA II*, p. 493

¹³⁷ *DA II*, édition Nolla, p. 95, note f.

¹³⁸ Claude Lefort, dans une lecture phénoménologique, analyse chez Tocqueville son exploration de la «chair du social» et d'un mode de visibilité particulier des rapports sociaux conférés par la démocratie en recherchant toutes ses «potentialités». Claude LEFORT, «Une exploration de la chair du social. Note sur *De la démocratie en Amérique*», dans *Écrire : à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, pp. 55-72.

¹³⁹ *DA II*, p. 650.

système capacitaire de Guizot où le pouvoir se prétend émerger de la société pour ensuite se refuser tout contact avec elle, conférant ainsi une extériorité manifeste au pouvoir. Une telle situation révèle aux yeux de Tocqueville une perte d'intelligibilité de la relation entre la société et le pouvoir :

Il y a deux états sociaux qui se conçoivent nettement : dans l'un, le peuple est assez éclairé et se trouve dans des circonstances telles qu'il peut se gouverner lui-même. Alors la société agit sur elle-même. Dans l'autre, un pouvoir extérieur à la société agit sur elle et la force de marcher dans une certaine voie. Ces deux principes sont clairs et les conséquences s'en déduisent facilement et avec une rigueur logique. Mais il y a un troisième état social dans lequel la force est divisée, étant tout à la fois dans la société et extérieure à la société; celui-là ne se comprend qu'avec peine en théorie, et n'existe que péniblement et laborieusement en pratique. Les États-Unis ont le premier, l'Angleterre et surtout la France, le troisième. Causes de malaises pour ces deux puissances [...]¹⁴⁰.

Tocqueville reproche ainsi le décalage ou l'écart existant entre un état social dont la force de la société civile est célébrée, mais où sa direction et son autorité sont exercées d'une manière de plus en plus étrangère à la totalité des forces constitutives de cette société civile.

8.2 Le refus d'une licence complète accordée par la souveraineté du peuple

Si Tocqueville découvre une filiation logique entre un état social égalitaire et l'égalité politique, la souveraineté du peuple, ou devant ultimement tendre vers la reconnaissance de droits politiques pour l'ensemble des hommes, il ne peut accorder une licence totale au peuple ou à un individu : «Pour moi, je ne saurais le croire; et le pouvoir de tout faire, que je refuse à un seul de mes semblables, je ne l'accorderai jamais à plusieurs¹⁴¹.» À l'instar de Guizot qui place la raison, complète et entière, au-dessus des hommes, Tocqueville regarde la «justice humaine» comme un rempart à la souveraineté du peuple¹⁴². À cette borne qu'est la justice, Tocqueville convient qu'il est salutaire de modérer les actions et les volontés portées par la souveraineté du peuple. Il n'entre pas

¹⁴⁰ OC, tome V, volume 1, p. 258-259.

¹⁴¹ *DA I*, p. 243.

¹⁴² «Il existe une loi générale qui a été faite ou du moins adoptée, non pas seulement par la majorité de tel ou tel peuple, mais par la majorité de tous les hommes. Cette loi, c'est la justice. La justice forme donc la borne du droit de chaque peuple.» *DA I*, p. 242.

dans notre propos d'identifier l'ensemble des mesures adéquates selon Tocqueville pour modérer la démocratie, mais nous examinerons celles concernant la souveraineté du peuple elle-même.

D'une part, dans le manuscrit de la première *Démocratie*, Tocqueville fait la distinction entre le droit égal de choisir son gouvernement, et le droit inégal d'y prendre part : «Je mets une grande différence entre le droit qu'a un peuple de choisir son gouvernement, et le droit qu'aurait chaque individu de ce peuple à prendre part au gouvernement. La première proposition me paraît contenir une vérité incontestable, la seconde, une erreur manifeste¹⁴³.» D'autre part, commentant la procédure alors en vigueur du double degré électoral pour l'élection des membres du Sénat aux États-Unis¹⁴⁴, il juge ce double degré électoral et le vote indirect des membres d'une des chambres législatives «le seul moyen de mettre l'usage de la liberté politique à la portée de toutes les classes du peuple¹⁴⁵.» Mais ces obstacles à une totale souveraineté du peuple ne sont pas perçus par le peuple américain comme allant à l'encontre du «dogme» de la souveraineté du peuple allègue Tocqueville. Nous croyons en fait que Tocqueville s'attache davantage à l'origine et à la fonction sociale de la souveraineté du peuple qu'à ses effets proprement politiques et, en ce sens, cet attachement témoigne de la priorité chez lui de la démocratie comme état social. Pour le prouver, arrêtons-nous sur l'utilisation du terme «dogme» par Tocqueville.

8.3 L'origine et la fonction sociale de la souveraineté du peuple

Le terme dogme renvoie à un point de doctrine établi ou regardé comme une vérité fondamentale, incontestable. Souvent associé à la religion, il détient une connotation identique à la croyance, qui elle s'attache à une certitude qui est non démontrable. Bien entendu, il existe une réalité proprement politique, effective et réelle, puisqu'aux États-Unis tous les citoyens votent effectivement pour élire leurs représentants, réalité toutefois dévaluée par Tocqueville. En effet, il déconstruit le mythe

¹⁴³ *DA I*, édition Nolla, p. 46, note e.

¹⁴⁴ Les élus au suffrage universel à la Chambre des représentants votaient ensuite pour élire les sénateurs de leur État respectif.

¹⁴⁵ *DA I*, p. 200.

selon lequel le peuple choisit toujours ce qui est dans son meilleur intérêt en soulignant les piètres qualités personnelles des gouvernants issus du suffrage universel, alors que l'efficacité gouvernementale dans la conduite des affaires publiques doit être cherchée ailleurs que dans le régime de la souveraineté du peuple. Malgré cette portée pratique et politique réelle, Tocqueville commence son chapitre sur la souveraineté du peuple en Amérique en identifiant le «dogme» de la souveraineté du peuple. Selon certains commentateurs de Tocqueville, la notion de souveraineté du peuple chez lui marque l'apparition d'une certaine ambivalence entre une définition d'abord sociale de la démocratie, l'égalité des conditions, ou premièrement politique, la souveraineté du peuple¹⁴⁶. Concédonsons que Tocqueville entretient peut-être cette confusion en identifiant à la fois l'égalité des conditions et la souveraineté du peuple comme «principe générateur». Il nous apparaît cependant que la définition de la démocratie comme état social revêt une importance fondamentale dont découlent les autres. En son élément le plus éminemment politique, la souveraineté du peuple, Tocqueville l'entrevoit d'abord sous l'angle d'une croyance ou d'une opinion publique qui résulte de la présence d'une idée maîtresse traversant l'ensemble de la société civile, soit l'égalité. L'état social démocratique fait en sorte que les individus refusent la supériorité intellectuelle d'autrui et s'enferment en eux-mêmes pour juger le monde, mais néanmoins une autorité intellectuelle et morale est nécessaire. Un socle commun de croyances reçues est indispensable pour l'existence même des sociétés écrit Tocqueville : « [...] on ne saurait faire qu'il n'y ait pas de croyances dogmatiques, c'est-à-dire d'opinions que les hommes reçoivent de confiance et sans les discuter. [...] Or, il est facile de voir qu'il n'y a pas de société qui puisse prospérer sans croyances semblables, ou plutôt qu'il n'y en a point qui subsistent ainsi [...]»¹⁴⁷.» Renfermé en lui-même, l'homme ne peut trouver cette créance, mais séparé de l'influence d'autrui il ne la retrouve point en raison de leur similitude. Où découvrira-t-on ce socle commun de croyances et d'opinions? Voilà la réponse de Tocqueville : «Dans les temps d'égalité, les hommes n'ont aucune foi les uns dans les autres, à cause de leur

¹⁴⁶ Pierson, dans *Tocqueville in America* (p. 158-159), déplore l'imprécision de Tocqueville quant à la définition de la démocratie, alors que Welch, dans un article intitulé «Tocqueville's Resistance to the Social», signale chez lui cette oscillation incertaine entre une définition sociale ou politique de la démocratie. Enfin, Schleifer, dans *The Making of Tocqueville's Democracy in America* (chapitre 19), marque positivement les définitions plurielles de Tocqueville qui font ressortir les multiples facettes de la dynamique démocratique.

¹⁴⁷ *DA II*, p. 432-433.

similitude; mais cette même similitude leur donne une confiance presque illimitée dans le jugement public; car il ne leur paraît pas vraisemblable qu'ayant tous des lumières pareilles, la vérité ne se rencontre pas au côté du plus grand nombre¹⁴⁸.» Qu'est-ce que la souveraineté du peuple, sinon l'application de la volonté du plus grand nombre au choix des gouvernants?

En fait, nous pouvons maintenant affiner quelque peu notre analyse première qui conduisait Tocqueville à reconnaître la souveraineté du peuple par une sorte d'opération symétrique entre l'égalité civile et l'égalité politique. Nous découvrons que la souveraineté du peuple, sous son angle politique, est le résultat ou plutôt l'émulation d'une autorité, d'une croyance commune, qui tire sa puissance de son origine sociale et agit d'abord et avant tout au sein de la société. Précisément, cette croyance est acceptée par les citoyens et effective en raison de son origine sociale et du lien social qu'elle crée en fondant des habitudes et des référents socialement partagés. La matérialité politique de la souveraineté du peuple, soit l'acte électif, produit en ce sens une contrainte beaucoup moins imposante sur les gouvernants et les gouvernés que son processus de gestation au sein même de la société. La souveraineté du peuple culmine effectivement dans certains effets politiques, mais la force de son dogme réside dans cette croyance partagée par l'ensemble d'une société où l'idée d'égalité féconde une réflexion menant de la détermination personnelle de ce qui est bon pour soi jusqu'à la souveraineté du peuple :

Aux États-Unis, le dogme de la souveraineté du peuple n'est point une doctrine isolée qui ne tienne ni aux habitudes, ni à l'ensemble des idées dominantes; *on peut, au contraire, l'envisager comme le dernier anneau d'une chaîne d'opinions qui enveloppe le monde anglo-américain tout entier*. La Providence a donné à chaque individu, quel qu'il soit, le degré de raison nécessaire pour qu'il puisse se diriger lui-même dans les choses qui l'intéressent exclusivement. Telle est la grande maxime sur laquelle, aux États-Unis, repose la société civile et politique : le père de famille en fait l'application à ses enfants, le maître à ses serviteurs, la commune à ses administrés, la province aux communes, l'État aux provinces, l'Union aux États. Étendue à l'ensemble de la nation, elle devient le dogme de la souveraineté du peuple¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *DA II*, p. 434.

¹⁴⁹ *DA I*, p. 364. Nous soulignons.

Une règle de conduite, soutient Gérard Mairet, qui dévoile la souveraineté du peuple en Amérique comme la découverte d'une *méthode d'égalité* où le mode d'être du corps social s'exprime démocratiquement¹⁵⁰. La souveraineté du peuple naît d'abord comme opinion publique, elle est travaillée dans la société civile, et c'est dans ce lieu qu'elle acquiert son autorité. Comme le souligne judicieusement Lucien Jaume, le vote en lui-même, aussi universel soit-il, n'est pas suffisant pour assurer l'autorité du régime démocratique¹⁵¹. En d'autres termes, ce n'est pas la dimension politique de la souveraineté du peuple qui fait sa force, alors que les gouvernants se verraient conférés l'autorité du simple fait qu'ils soient tous élus par le peuple. Plutôt, sa résonance est immédiatement sociale comme opinion commune, puisque traversée par l'idée d'égalité et acceptée par tous comme une vérité incontestable qui n'est pas imposée par l'état politique, «car l'opinion commune apparaît de plus en plus comme la première et la plus irrésistible des puissances [...]. Dans les siècles d'égalité, les rois se font souvent obéir, mais c'est toujours la majorité qui fait croire [...]¹⁵².» L'état social démocratique, indique Tocqueville, est investi d'une puissance qui ne peut être ignorée ni accaparée entièrement par le pouvoir politique. Il doit nécessairement composer avec cette puissance, car son existence dépend de justifications qui s'accordent aux opinions communes.

Chapitre 9 : L'envers de la médaille : le développement de l'apathie et le chemin insidieux vers la servitude

La souveraineté du peuple est par-dessus tout abhorrée par Guizot en raison de l'anarchie, du désordre et du chaos qu'elle provoque à coup sûr. Les débordements révolutionnaires de 1793-1794 sont associés à la dérive populaire suscitée par l'exacerbation de la souveraineté du peuple, qui devient en quelque sorte un point de répulsion pour les élites françaises. Devant cette menace, un bon gouvernement doit tâcher d'assurer l'ordre, la tranquillité et la prospérité. En poursuivant son inlassable investigation sur la démocratie, Tocqueville montrera qu'en dépit de l'octroi de la

¹⁵⁰ Gérard MAIRET, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997, p. 136-137.

¹⁵¹ Lucien JAUME, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, op. cit., p. 53.

¹⁵² *DA II*, p. 446.

souveraineté au peuple, l'état social démocratique, une fois la transition révolutionnaire dépassée, est plus que favorable à l'ordre, la tranquillité et la prospérité. De fait, il nous dévoile une tendance lourde faisant préférer aux individus l'égalité à la liberté politique. Tendance pouvant conduire à une nouvelle servitude, un despotisme inédit. Les hommes préfèrent l'égalité à la liberté? Pourquoi? Au-delà de l'affirmation selon laquelle la liberté s'est rencontrée sous divers états sociaux, c'est-à-dire qu'elle n'est pas exclusive à l'état social démocratique alors que l'égalité détermine irrémédiablement la démocratie, l'égalité engendre des passions puissantes et induit des dispositions d'esprit que nous allons étudier à l'instant.

9.1 L'absorption dans la dynamique égalitaire : la quête incessante des jouissances matérielles

Dans une société marquée par l'égalité des conditions favorisant la mobilité sociale, l'égalité permet précisément de se consacrer à gravir les échelons de l'échelle sociale. Alors qu'auparavant l'ancienne hiérarchie sociale fixait les individus et leur destinée, ils deviennent maintenant responsables de leur sort, car chacun peut se diriger soi-même dans ce qui le concerne personnellement. Ce principe fondamental aux siècles démocratiques, qui conduit l'individu à ne faire appel qu'à «l'effort individuel de sa raison», garantit aux hommes une liberté individuelle salutaire et nécessaire, corollaire de l'égalité civile. Mais par-dessus tout, ce désir d'améliorer son sort témoigne d'une recherche continue par les hommes démocratiques d'un certain bien-être. Un bien-être matériel, car celui-ci, à l'inverse du bien-être moral, rend visible et manifeste la réussite et la position sociale acquise : « [...] parmi toutes les passions que l'égalité fait naître ou favorise, il en est une qu'elle rend particulièrement vive et qu'elle dépose en même temps dans le cœur de tous les hommes : c'est l'amour du bien-être. Le goût du bien-être forme comme le trait saillant et indélébile des âges démocratiques¹⁵³.» Dans une société où la considération et la réussite sociales ne sont plus attribuées à une classe fixe et prédéterminée, l'argent et les jouissances matérielles constituent un puissant facteur de différenciation sociale entre le succès et l'échec. Qui plus est, l'égalité, en favorisant la mobilité sociale et en suscitant l'amour du bien-être matériel, flatte l'orgueil de l'individu

¹⁵³ *DA II*, p. 445.

démocratique. En effet, si tous sont égaux, nul n'ayant une influence marquée sur lui, son destin est uniquement entre ses mains, fruit de son labeur, confirmant la soi-disant toute puissance de son indépendance individuelle.

Dans la poursuite de ce que l'égalité permet et engendre, les hommes démocratiques bénéficient à chaque jour de ses bienfaits : grâce aux possibilités que l'égalité déploie et à leurs efforts personnels, ils améliorent ou confortent leur situation présente. La temporalité s'inscrit au présent, dans l'immédiat :

Les avantages de l'égalité se font sentir dès à présent, et chaque jour on les voit découler de leur source. [...] L'égalité fournit à chaque jour une multitude de petites jouissances à chaque homme. Les charmes de l'égalité se sentent à tous moments, et ils sont à la portée de tous [...]. La passion que l'égalité fait naître doit donc être tout à la fois énergique et générale¹⁵⁴.

Cette passion générale pour les jouissances matérielles étant identifiée comme le trait saillant des sociétés démocratiques, Tocqueville peut déjà rassurer ceux qui craignent l'irruption désordonnée de la majorité numérique au sein du monde politique. Absorbant les individus, cette passion devient un allié durable de l'ordre et de la tranquillité : «Ce goût particulier que les hommes des siècles démocratiques conçoivent pour les jouissances matérielles n'est point naturellement opposé à l'ordre; au contraire, il a souvent besoin de l'ordre pour se satisfaire¹⁵⁵.»

Les hommes démocratiques sont véritablement absorbés par cette passion que l'égalité fait naître selon Tocqueville, puisque l'égalité entraîne une quête incessante. Au sein de la société démocratique, tout se meut et rien n'est figé définitivement; rien n'empêche le pauvre d'espérer un bien-être plus élevé comme rien n'empêche la dégradation des acquis du riche. Dans ces conditions, l'un et l'autre «s'attachent donc sans cesse à poursuivre ou à retenir ces jouissances si précieuses, si incomplètes et si fugitives¹⁵⁶.» C'est en fait l'imaginaire égalitaire qui rend la poursuite de l'égalité si incessante. L'égalité ouvre un champ d'espérances sans aucune limite où l'homme, se

¹⁵⁴ *DA II*, p. 495.

¹⁵⁵ *DA II*, p. 518.

¹⁵⁶ *DA II*, p. 517.

croyant seul maître de sa destinée, ne possède que pour seule mesure ses propres ambitions. Cependant, la mobilité sociale occasionne la concurrence de tous qui ne fait pas apparaître une égalité réelle, mais plutôt les inégalités naturelles que sont le talent et l'intelligence. L'égalité des conditions conduit à concevoir un imaginaire idéal sans cesse défié par la réalité où les grandes inégalités s'estompent, alors que les inégalités moindres blessent sans commune mesure. «Chez les peuples démocratiques, les hommes obtiendront aisément une certaine égalité, ils ne sauraient atteindre celle qu'ils désirent. Celle-ci recule chaque jour devant eux, mais sans jamais se dérober à leurs regards, et, en se retirant, elle les attire à sa poursuite. Sans cesse, ils croient qu'ils vont la saisir, et elle échappe sans cesse à leurs étreintes¹⁵⁷.» Affligés, les individus s'élancent sans repos pour réaliser cette égalité parfaite qu'ils convoitent, mais qui constamment leur glisse entre les doigts¹⁵⁸.

9.2 L'avènement de l'individualisme

La dynamique égalitaire entraîne d'une part sa poursuite continue en raison d'un horizon promis mais jamais réalisé. D'autre part, la conjugaison des principes de la détermination personnelle de sa destinée (l'individu est le seul juge de son intérêt particulier) et de la concurrence de tous contre tous contribue à l'établissement d'un certain état d'isolement. Isolement, car l'individu n'attend plus rien de personne, il croit qu'il n'a plus besoin des autres. Avec l'égalité des conditions, nul ne s'élevant au-dessus des autres et aucune influence personnelle reconnue étant perceptible, tous s'enivrent d'un sentiment d'indépendance qui achève de délier la société, car chacun est l'unique maître de sa destinée. Ainsi, les actions de l'homme ne se rapporteront qu'à lui, mais plus profondément encore, ses sentiments ne se tourneront que vers lui seul. Tocqueville conçoit en fait la montée d'un phénomène directement issu de l'état social démocratique et qui pèse sur la société en entier : l'individualisme. «L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et

¹⁵⁷ *DA II*, p. 522.

¹⁵⁸ Il se profile une tension avec cette utilisation du concept d'égalité chez Tocqueville, qui insiste à la fois sur la temporalité présente de l'égalité et sur la projection dans le futur que suppose ce concept. Pour les fins de notre démonstration, il n'entre pas dans notre propos de dénouer cette tension, mais une explication intéressante est avancée par Reinhart Koselleck, dans *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, pour qui le 19^e siècle fait apparaître une terminologie politique où la temporalisation des concepts bascule vers le futur, vers des anticipations.

à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même¹⁵⁹.» Par cette étude serrée d'une société civile organisée par l'idée d'égalité, d'où émane à la fois l'origine sociale de la souveraineté et ce phénomène qu'est l'individualisme, Tocqueville prend encore une fois à contrepied Guizot et les doctrinaires. L'introduction de l'égalité politique, matérialisée par le suffrage universel, dans une société démocratique bien assise et bien saisie, ne produit point le désordre tant redouté¹⁶⁰. Au contraire, ce nouveau phénomène propre aux sociétés démocratiques, l'individualisme, est un sentiment *paisible*, attaché à la tranquillité, qui dispose l'individu à *abandonner* la grande société. Comment chambouler une société à laquelle on cesse de prendre part?

Toutefois, Tocqueville ne peut se contenter d'une société paisible où règne l'ordre et la tranquillité avec la progression de l'individualisme, car celui-ci menace les fondements mêmes de la société, il brise le lien social :

Chaque classe venant à se rapprocher des autres et à s'y mêler, ses membres deviennent indifférents et comme étrangers entre eux. L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part. [...] Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur¹⁶¹.

L'individualisme témoigne en fait selon Tocqueville de l'hégémonie d'une certaine «morale bourgeoise» au sein de l'ensemble de la société. L'individu se retire dans sa petite société afin de poursuivre uniquement son intérêt personnel, entièrement tourné vers les jouissances matérielles. Un tel esprit social est l'œuvre de la classe moyenne : «La passion du bien-être matériel est essentiellement une passion de la classe moyenne; elle grandit et s'étend avec cette classe; elle devient prépondérante avec elle. C'est de là

¹⁵⁹ *DA II*, p. 496.

¹⁶⁰ Le chapitre «Pourquoi les grandes révolutions deviendront rares» semble en ce sens directement adressé à Guizot et aux élites de Juillet.

¹⁶¹ *DA II*, p. 497.

qu'elle gagne les rangs supérieurs de la société et descend jusqu'au sein du peuple¹⁶².» Tocqueville frappe d'anathème une société où le socle commun réside dans les intérêts matériels dont l'acquisition et la jouissance constituent l'horizon de sens des individus¹⁶³. Condamnation dirigée envers ses compatriotes français, car, d'une part, l'individualisme appauvrit les vertus publiques, c'est-à-dire que les individus délaissent l'usage de leur liberté politique et la poursuite de l'intérêt général pour favoriser toujours davantage leur intérêt personnel. Le prochain chapitre de ce travail sera entièrement consacré à l'analyse de la liberté politique tocquevillienne, mais pour l'instant nous nous bornerons à mentionner qu'elle est irréductible à la simplicité de l'acte électif.

D'autre part, une telle société marquée par les seuls intérêts mercantiles ne peut manquer pour Tocqueville d'introduire ce même état d'esprit au sein du gouvernement et du monde politique. Nous retrouvons ici encore l'intrication entre l'état social et l'état politique. Tocqueville, à l'inverse de Guizot, ne peut célébrer l'arrivée de la classe moyenne au pouvoir, car il n'y voit pas la victoire de la raison, fut-elle politique, mais plutôt le triomphe de l'intérêt individuel supporté par l'individualisme¹⁶⁴. Nous connaissons son jugement célèbre et sévère, exprimé dans ses *Souvenirs*, sur le gouvernement de la classe moyenne qui, par son égoïsme, détourne l'esprit de ce gouvernement de l'intérêt général vers l'intérêt particulier de ses membres¹⁶⁵.

L'appauvrissement des vertus publiques par l'individualisme manifeste le désengagement des individus envers les affaires publiques. Le suffrage universel amènera probablement les individus à faire usage de leur liberté politique sporadiquement par le passage aux urnes, mais aussitôt cette obligation remplie ils retourneront à la poursuite de

¹⁶² *DA II*, p. 517.

¹⁶³ Françoise MÉLONIO, *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993, p. 110-111.

¹⁶⁴ Jean-Claude LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983, p. 224 et *DA I*, édition Nolla, p. LXIV.

¹⁶⁵ «En 1830, le triomphe de la classe moyenne avait été définitif et si complet que tous les pouvoirs politiques, toutes les franchises, toutes les prérogatives, le gouvernement tout entier se trouvèrent renfermés et comme entassés dans les limites étroites de cette seule classe, à l'exclusion, en droit, de tout ce qui était au-dessous d'elle et, en fait, de tout ce qui avait été au-dessus. [...] L'esprit particulier de la classe moyenne devint l'esprit général du gouvernement; [...] la classe moyenne, devenue gouvernement, prit un air d'industrie privée; elle se cantonna dans son pouvoir et, bientôt après, dans son égoïsme, chacun de ses membres songeant beaucoup plus à ses affaires privées qu'aux affaires publiques et à ses jouissances qu'à la grandeur de la nation.» *Souvenirs*, p. 730.

leur intérêt personnel, que nous savons exacerbé par la dynamique égalitaire caractérisant la démocratie. Certains libéraux précurseurs de Tocqueville, tels Madame de Staël ou Benjamin Constant, considèrent plus positivement la dynamique provoquée par l'individualisme, où le retrait dans la vie privée et la poursuite de l'intérêt personnel constituent l'horizon de sens de la modernité ainsi qu'une force adéquate liant et dirigeant la société¹⁶⁶. L'avènement de la modernité pour Constant permet d'opérer une distinction entre la liberté des anciens et la liberté des modernes :

Il résulte de ce que je viens d'exposer, que nous ne pouvons plus jouir de la liberté des anciens, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée. [...] Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances¹⁶⁷.

Constant n'affirme pas que la liberté politique soit inutile à l'époque moderne, mais elle est subordonnée au besoin premier des modernes, celui de l'indépendance individuelle. En ce sens, la liberté politique est indispensable aux yeux de Constant. Elle relève toutefois d'un acte de vigilance personnel, où la dimension participative demeure secondaire, voire inappropriée à l'époque moderne, afin que ses propres intérêts demeurent garantis, soit la protection de sa sphère privée qui est le but ultime à défendre¹⁶⁸. Tocqueville ne peut concevoir que la poursuite de l'intérêt individuel produise du lien social, car cette poursuite engendre l'individualisme qui précisément détruit le lien social. Déjà, la pensée politique tocquevillienne s'oppose à une réflexion qui soude la société ensemble par la garantie de l'indépendance individuelle octroyée par l'artifice politique. Nous découvrirons que l'existence d'un «liant social», d'une *culture civique*, devient pour Tocqueville une condition nécessaire pour toute société libre. Par ailleurs, cette indépendance individuelle revendiquée par un retrait dans la vie privée, et sa protection constituant le but ultime de tout gouvernement, est entachée d'un caractère

¹⁶⁶ Roger BOESCHE, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 51 et Lucien JAUME, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, op. cit., p. 82 à 89.

¹⁶⁷ Benjamin CONSTANT, *Écrits politiques*, présentation de Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, p. 602-603

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 612 et 615 à 617.

factice. Davantage qu'une société paisible mue par l'individualisme et l'intérêt personnel, la démocratie dévoile la possibilité d'une société où règne l'apathie politique. Aux élites françaises qui s'accommoderaient volontiers de l'apathie des citoyens, garante de la tranquillité publique, plutôt que de leur activité désordonnée au sein de l'état politique, Tocqueville trace la route insidieuse menant d'un individualisme paisible au despotisme :

Je conviendrais sans peine que la paix publique est un grand bien; mais je ne veux pas oublier cependant que c'est à travers le bon ordre que tous les peuples sont arrivés à la tyrannie. Il ne s'ensuit pas assurément que les peuples doivent mépriser la paix publique; mais il ne faut pas qu'elle leur suffise. Une nation qui ne demande à son gouvernement que le maintien de l'ordre est déjà esclave au fond du cœur; elle est esclave de son bien-être, et l'homme qui doit l'enchaîner peut paraître¹⁶⁹.

Dans ce passage, nul doute que Tocqueville attaque les visées de Guizot pour qui la tâche du gouvernement réside précisément dans le maintien de l'ordre. Mais l'ordre à tout prix s'établit par un renoncement à l'énergie et à la vitalité, associées à l'anarchie par Guizot, qui seules peuvent préserver d'un enfermement dans un matérialisme honnête où l'âme s'amollit¹⁷⁰. De plus, il apparaît de plus en plus évident que le libéralisme tocquevillien ne peut se replier uniquement sur une défense de la liberté individuelle, un «libéralisme du sujet» tel qu'exprimé par Constant, car Tocqueville nous présente le lien pernicieux unissant l'individualisme au despotisme, adversaire de toute pensée libérale.

9.3 De l'individualisme au nouveau despotisme

Retiré en lui-même sous le couvert d'une indépendance factice, délaissant la possibilité de traiter avec ses semblables par un usage régulier de sa liberté politique, l'homme démocratique s'enfonce dans l'unique poursuite de son intérêt personnel : «La vie privée est si active dans les temps démocratiques, si agitée, si remplie de désirs, de travaux, qu'il ne reste presque plus d'énergie ni de loisir à chaque homme pour la vie politique¹⁷¹.» Mais lorsque son regard quitte le confort de sa vie privée pour le porter vers la grande société qu'il a abandonnée, il est immédiatement accablé par un sentiment de faiblesse. Faiblesse, car la démocratie délie le lien social, faisant en sorte que nul n'est

¹⁶⁹ *DA II*, p. 524.

¹⁷⁰ *DA II*, p. 519.

¹⁷¹ *DA II*, p. 631.

obligé envers son semblable, et nul n'est en droit d'attendre quoi que ce soit des autres. Sa solitude et son isolement n'étant plus combattus par l'association avec ses semblables, la possibilité même lui échappe, l'homme démocratique ressent violemment l'écart abyssal institué entre lui et l'immensité de la société incarnée par l'État. «À mesure que les conditions s'égalisent chez un peuple, les individus paraissent plus petits et la société semble plus grande, ou plutôt chaque citoyen, devenu semblable à tous les autres, se perd dans la foule, et l'on n'aperçoit plus que la vaste et magnifique image du peuple lui-même¹⁷².» Cette faiblesse est généralisée puisque sous l'égalité des conditions, les individus se croient précisément dans la même position. Qui plus est, pour contrecarrer cette faiblesse, les hommes démocratiques répugnent à l'idée d'accorder à certains individus des droits particuliers, puisque tous égaux, le moindre privilège blesse leur raison.

Ce développement sur la faiblesse, l'isolement et la désolation donne l'occasion de réfléchir à l'éventualité d'une tyrannie de la majorité soulevée par Tocqueville, qui enferme les individus dans une obsession du nivellement égalitaire. Nous estimons, encore une fois, que cette possible tyrannie peut résulter de la présence et de l'exacerbation de certains traits démocratiques esquissés par ce développement, mais ne produit pas nécessairement une effectivité politique réelle où la volonté de la majorité numérique opprime les minorités¹⁷³. De fait, le retrait dans la vie privée, occasionné par un délaissement de la liberté politique et de l'art associatif, magnifie l'impuissance individuelle et prête davantage au conformisme et à la manipulation qu'à un investissement soutenu dans la vie publique qui résulterait en des actes tyranniques de la majorité¹⁷⁴. En ce sens, ce nouveau despotisme que Tocqueville découvre peu à peu mais dont il peine à décrire justement¹⁷⁵, ce n'est plus la tyrannie de la majorité qui sous-

¹⁷² *DA II*, p. 629.

¹⁷³ Jon Elster confirme notre analyse en révélant un des *mécanismes* propre à la pensée tocquevillienne où une proposition hyperbolique est énoncée (dans ce cas, la tyrannie de la majorité) pour ensuite procéder à une déconstruction de cette généralisation jusqu'à ce qu'il n'en reste rien (à terme, l'indépendance du magistrat par rapport au peuple empêche ce dernier d'opprimer réellement une minorité). Jon ELSTER, *Psychologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, p. 123-124.

¹⁷⁴ Roger BOESCHE, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, *op. cit.*, p. 150-152.

¹⁷⁵ «Ce mot *despotisme* est malheureux parce que son sens ancien ne répond pas exactement au sens nouveau que je veux lui donner.» *DA II*, édition Nolla, p. 263, note b.

entend précisément une puissance *sans égal* au peuple, puissance qu'il ne retrouve plus après des analyses plus profondes de la logique égalitaire. La rédaction de la seconde *Démocratie* fait apparaître que le despotisme majoritaire n'est plus le principal danger à craindre pour les démocraties modernes¹⁷⁶, contrairement à ce qu'exprime John Stuart Mill avec *De la liberté*, conduisant ce dernier à une forte défense de la liberté individuelle¹⁷⁷.

Mais voilà, cette immensité et cette magnificence de l'État rassurent des individus également faibles et isolés. L'impuissance généralisée incline les regards vers cet être immense qu'est le pouvoir central et tutélaire : «Ils accordent assez volontiers que le pouvoir qui représente la société possède beaucoup plus de lumières et de sagesse qu'aucun des hommes qui le composent, et que son devoir, aussi bien que son droit, est de prendre chaque citoyen par la main et de le conduire¹⁷⁸.» Devoir et droit pour le pouvoir de conduire les citoyens, car lui seul dispose de la puissance au milieu de la faiblesse individuelle. Aussi, lui seul peut assurer l'uniformité garantissant l'absence de privilège, puisqu'il se situe également au-dessus de tous les citoyens, et en ce sens il n'excite point l'envie. Enfin, ce pouvoir unique et central achève de concentrer en son sein tous les pouvoirs publics et les droits politiques, qui n'attendent qu'à être saisis lorsque la seule préoccupation réside dans la tranquillité publique :

L'amour de la tranquillité publique est souvent la seule passion politique que conservent ces peuples [démocratiques], et elle devient chez eux plus active et plus puissante, à mesure que toutes les autres s'affaissent et meurent; cela dispose naturellement les citoyens à donner sans cesse ou à laisser prendre de nouveaux droits au pouvoir central, qui seul leur semble avoir l'intérêt et les moyens de la défendre de l'anarchie en se défendant lui-même¹⁷⁹.

De fait, dès que ce pouvoir émane du peuple, il ne lui reconnaît plus aucune limite. Cette concentration des pouvoirs publics entre les mains de l'État, que Tocqueville nomme

¹⁷⁶ «Quatre ans de méditations nouvelles m'ont fait considérer le même objet sous un autre point de vue et m'ont convaincu que si les hommes sont asservis, ils le seront d'une façon toute nouvelle et feront voir un spectacle auquel le passé n'a pas préparé. [...] C'est le tableau vrai et original. Celui du premier volume [tyrannie de la majorité] était déclamateur, commun, rebattu et faux.» *DA II*, édition Nolla, p. 264, note d.

¹⁷⁷ John Stuart MILL, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990, 242 p.

¹⁷⁸ *DA II*, p. 629.

¹⁷⁹ *DA II*, p. 631.

centralisation administrative, est en parfaite harmonie avec l'individualisme démocratique qui amène l'individu à se retirer dans la solitude de son propre cœur.

Cette centralisation, dans son affinité avec la logique intrinsèque de l'égalité et avec son corollaire obligé, le développement tentaculaire de la bureaucratie administrative, annonce le principe d'action ou le ressort de ce nouveau despotisme que Tocqueville cherche à décrire. Il convient de repérer à la fois pour cette réflexion tocquevillienne sur le despotisme la filiation et les lignes de partage avec la définition classique du despotisme opérée par Montesquieu dans les premiers livres *De l'Esprit des lois*. Montesquieu identifie la crainte comme le principe du régime despotique. Le tyran doit maintenir la crainte de ses sujets envers lui par la menace de l'épée¹⁸⁰, mais également la crainte des sujets entre eux afin qu'elle « y abatte tous les courages, et y éteigne jusqu'au moindre sentiment d'ambition¹⁸¹.» Ce despotisme redoute l'énergie et l'activité des sujets, leur union et leurs efforts communs, autant de moyens de remédier à la crainte entretenue par les sujets entre eux et de renverser le despotisme. En ce sens, le despotisme assure sa survie lorsque la crainte procure un état d'isolement entre les sujets : «Dans les États despotiques, chaque maison est un empire séparé¹⁸².» Tocqueville arpente ce parcours balisé par Montesquieu lorsqu'il réfléchit au nouveau despotisme et s'il reconnaît la nature craintive du despotisme en général, ce sera l'égalité, et non la crainte, qui deviendra son principe d'action¹⁸³. La crainte ne peut représenter le ressort de ce nouveau despotisme, puisque les individus démocratiques ne craignent ni leurs semblables, ni l'État. En revanche, et c'est ici que la filiation avec Montesquieu devient manifeste, le nouveau despotisme doit miser sur l'isolement pour assurer sa durée. Seulement, l'isolement n'est plus induit par la crainte, mais plutôt par le déploiement de la logique égalitaire que Tocqueville nous révèle. Le despotisme est donc particulièrement à craindre dans les siècles démocratiques, écrit Tocqueville, car il s'abreuve à même les maux provoqués par l'égalité : «L'égalité place les hommes à côté

¹⁸⁰ «Mais lorsque, dans le gouvernement despotique, le prince cesse de lever le bras; quand il ne peut pas anéantir à l'instant ceux qui ont les premières places, tout est perdu [...].» Charles de MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois, I, op. cit.*, p. 126.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁸² *Ibid.*, p. 135.

¹⁸³ «Que le despotisme ne peut espérer réussir à s'établir qu'en respectant l'égalité et en flattant les penchants démocratiques.» *DA II*, édition Nolla, p. 238, note a.

les uns des autres, sans lien commun qui les retienne. Le despotisme élève des barrières entre eux et les sépare. Elle les dispose à ne point songer à leurs semblables et il leur fait une sorte de vertu publique de l'indifférence¹⁸⁴.» Ainsi, l'articulation du nouveau despotisme se découvre dans une relation logique qui tire son origine et son ressort dans l'égalité pour mener au déploiement d'une centralisation administrative constitutivement liée à cette même égalité. Au développement des penchants naturels de l'égalité qui enjoignent les individus à un retrait dans la vie privée et à l'absorption dans les jouissances matérielles, se profile un approfondissement des prérogatives de l'État qui occupe l'espace politique abandonné par les citoyens. Une fois l'unique dispensateur du bien-être par un accroissement continu de la machine administrative, l'État parvient à faire oublier l'utilité de l'association pour les individus, et cet oubli achève d'ériger ces «barrières» entre les individus, où chacun devient «un empire séparé». En étant l'unique agent responsable des conditions de réalisation de leur bonheur et de leur bien-être matériel, en prenant en charge par un réseau uniforme de règles toutes les petites affaires publiques délaissées par les citoyens, ce nouveau despotisme maintient l'illusion d'une indépendance individuelle où les hommes poursuivent librement leurs intérêts particuliers, mais cette poursuite devient leur unique possibilité, entièrement déterminée par ce pouvoir tutélaire. Formes extérieures et incomplètes de la liberté aux yeux de Tocqueville, car le retrait dans la vie privée engendre une indépendance individuelle factice, où d'une façon pernicieuse c'est le pouvoir politique, plutôt que l'individu, qui acquiert une indépendance face aux citoyens et à la société civile. Et le passage aux urnes ne réactive en rien un véritable ressaisissement de la liberté politique portée par la propension à l'association qui seule leur permet d'agir pour eux-mêmes, et ainsi éviter de glisser au-dessous du niveau de l'humanité.

Nous pouvons maintenant percevoir la trame polémique élaborée par Tocqueville à l'endroit de certains lecteurs spécifiques, au premier chef Guizot et les élites au pouvoir sous Juillet. Son argumentaire déconstruit progressivement la crainte envers les tendances anarchiques et propices au désordre qui sont attribuées à l'introduction de l'égalité dans le monde politique, soit la souveraineté du peuple. Premièrement, la souveraineté du

¹⁸⁴ *DA II*, p. 499.

peuple opère d'abord comme une opinion publique célébrée telle un dogme qui acquiert une autorité sociale dont les effets dépassent largement l'état politique. À terme, nul gouvernement ne peut ignorer ou aller à l'encontre de sa signification sociale qui est intériorisée par chaque individu. Ensuite, toujours en parcourant l'onde de choc provoquée par la démocratie sur l'état social, Tocqueville repère la passion pour les jouissances matérielles. Partagée par tous, cette passion incline favorablement les individus vers la recherche de la tranquillité publique. Cette passion devient toutefois si ardente qu'elle renferme l'individu dans la seule poursuite de son intérêt personnel, délaissant peu à peu ses droits politiques. À ce stade, l'apathie ronge les citoyens et contribue à l'édification d'un pouvoir qui, occupant l'espace qu'ils ont abandonné, prend la forme d'un nouveau despotisme. Les analyses pénétrantes de Tocqueville sur l'état social démocratique conduisent à reconnaître la possibilité réelle du despotisme, et ce malgré l'introduction de l'égalité politique. À plus forte raison, s'adressant à ceux qui refusent l'avènement de l'égalité politique au sein d'une société déjà démocratique, Tocqueville montre l'inéluctabilité du despotisme.

L'étude tocquevillienne de la progression égalitaire et de ses effets semble suggérer son adhésion à une certaine philosophie de l'histoire où son sens linéaire est révélé par le déploiement de l'idée d'égalité, dont l'atteinte suppose une fin à l'histoire. Rappelons que la venue de l'état social démocratique s'accorde aux vœux de la Providence, que les hommes et les événements servent le développement de l'égalité des conditions, et donc, qu'œuvrer pour arrêter la marche de la démocratie relèverait d'une lutte contre les desseins de Dieu. Alors, pour Tocqueville, avec le développement de l'égalité et la découverte du «chemin qui semble mener *invinciblement* les hommes vers la servitude¹⁸⁵», assistons-nous à la fin de l'histoire, comme chez Guizot où l'arrivée des classes moyennes à la tête du gouvernement représentatif nous plonge dans cette «éternelle vérité»? Pouvons-nous affirmer le déterminisme de Tocqueville comme le soutient Zetterbaum¹⁸⁶? Non, Tocqueville refuse toute forme de déterminisme absolu, car il croit à la puissance de la liberté humaine. Si le développement de l'égalité échappe à la

¹⁸⁵ *DA II*, p. 656. Nous soulignons.

¹⁸⁶ Marvin ZETTERBAUM, *Tocqueville and the Problem of Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1967, p. 14.

puissance humaine, et en ce sens conditionne la destinée de l'homme, l'usage bien entendu de sa liberté lui permet de se réapproprier la conduite de sa destinée afin de se soustraire au despotisme : « [...] la Providence n'a créé le genre humain ni entièrement indépendant, ni tout à fait esclave. Elle trace, il est vrai, autour de chaque homme, un cercle fatal dont il ne peut sortir; mais, dans ses vastes limites, l'homme est puissant et libre; ainsi des peuples¹⁸⁷.» Le remède pour échapper aux maux engendrés par l'égalité et au despotisme, c'est la liberté politique.

Chapitre 10 : La planche de salut : la pratique de la liberté politique ou la naissance des «mœurs libres»

La liberté représente assurément un bien suprême pour Tocqueville, une valeur située au-dessus de toutes les autres. Nous le constaterons, elle vise à la fois l'indépendance personnelle bien comprise que Tocqueville identifie parfois énigmatiquement à la grandeur de l'homme et à la dignité humaine, mais également la pratique continue de la liberté politique. En fait, Tocqueville est intimement convaincu que seul son usage régulier permet aux hommes de véritablement conserver leur indépendance individuelle, cette liberté si chère aux modernes suivant l'analyse de Constant. Cette conviction traverse l'ensemble de son œuvre et il cherche à faire saisir à ses concitoyens l'importance première qu'ils doivent accorder à la pratique de la liberté politique. En ce sens, malgré ses prétentions à une étude objective et impartiale de la démocratie, dénuée de passion, que sa raison lui dicte en reconnaissant son caractère inéluctable¹⁸⁸, Tocqueville s'efforce inlassablement à faire incliner les hommes et la

¹⁸⁷ *DA II*, p. 659.

¹⁸⁸ «Faisant moi-même partie de l'ancienne aristocratie de ma patrie, je n'avais point de haine ni de jalousie naturelle contre l'aristocratie et cette aristocratie étant détruite, je n'avais point non plus d'amour naturel pour elle, car on ne s'attache fortement qu'à ce qui vit. J'en étais assez près pour la bien connaître, assez loin pour la juger sans passion. J'en dirai autant de l'élément démocratique. Aucun souvenir de famille, aucun intérêt personnel ne me donnait une pente naturelle et nécessaire vers la Démocratie. Mais je n'en avais reçu, pour ma part, nulle injure; je n'avais aucun motif particulier de l'aimer ni de la haïr, indépendamment de ceux que me fournissait ma raison. En un mot, j'étais si bien en équilibre entre le passé et l'avenir que je ne me sentais naturellement et instinctivement attiré ni vers l'un ni vers l'autre, et je n'ai pas eu besoin de grands efforts pour jeter des regards tranquilles des deux côtés.» Lettre de Tocqueville à Reeve, 22 mars 1837. OC, tome VI, volume 1, p. 38. Voir également l'avertissement de la seconde

société civile afin qu'ils soient orientés vers son bien suprême, la liberté, une véritable passion chez lui¹⁸⁹. Nous devons tout d'abord procéder à l'analyse détaillée de la liberté politique toquevillienne. Pour ce faire, nous nous attarderons à la commune américaine, lieu où son éclat est le plus manifeste selon Tocqueville.

10.1 La commune et l'apprentissage de la liberté politique

La commune représente pour Tocqueville une forme d'association naturelle qui «paraît sortir directement des mains de Dieu¹⁹⁰.» Encore une fois l'action de la Providence se retrouve invoquée, mais ce lien entre la commune et la Providence est probablement opéré par Tocqueville en raison de la réunion naturelle au sein de la commune des principes générateurs de l'état social, l'égalité des conditions, et de l'état politique, la souveraineté du peuple. Dans la commune de la Nouvelle-Angleterre observée par Tocqueville, «la division des rangs n'existe pas même en souvenir» et «la souveraineté du peuple est donc non seulement un état ancien, mais un état primitif¹⁹¹.» Admiratif des communes, tout particulièrement devant l'existence de la liberté communale qui correspond en tout point à la liberté politique telle que Tocqueville l'entend. Il y voit une puissance qui se développe par elle-même, échappant aux efforts de l'homme, dont le caractère générique et impersonnel lui confère une existence qui rejoint l'universel, l'humanité, en transcendant le particulier¹⁹². La liberté communale contribue à la naissance et au développement d'un *esprit* de liberté, que nous appellerons également les «mœurs libres», indispensable pour se prémunir contre le despotisme et garantir une véritable indépendance : «C'est pourtant dans la commune que réside la force des peuples libres. Les institutions communales sont à la liberté ce que les écoles primaires sont à la science; elles la mettent à la portée du peuple; *elles lui en font goûter l'usage paisible et l'habituent à s'en servir*. Sans institutions communales une nation

Démocratie : «J'espère qu'on retrouvera dans ce second ouvrage l'impartialité qu'on a paru remarquer dans le premier.» *DA II*, p. 428.

¹⁸⁹ Michael HERETH, *Alexis de Tocqueville : Threats to Freedom in Democracy*, Durham, Duke University Press, 1986, p. 9 et Pierre BIRNBAUM, *Sociologie de Tocqueville*, Paris, PUF, 1970, p. 9 à 11.

¹⁹⁰ *DA I*, p. 85.

¹⁹¹ *DA I*, p. 92.

¹⁹² «La liberté communale échappe donc, pour ainsi dire, à l'effort de l'homme. Aussi arrive-t-il rarement qu'elle soit créée; elle naît en quelque sorte d'elle-même.» *DA I*, p. 85.

peut se donner un gouvernement libre, mais elle n'a pas l'esprit de liberté¹⁹³.» L'objet de ce présent chapitre sera de reconstruire les grandes articulations intellectuelles permettant de rendre intelligible ces «mœurs libres» façonnées par une étroite interaction entre l'usage continu de la liberté politique, ses effets sur la société civile et son rejaillissement sur les individus. La comparaison soulevée entre la commune et l'école primaire mérite d'abord d'être approfondie, car au sein de la commune se produit l'éducation politique du peuple.

Éducation politique obligée au départ, puisque le principe de la représentation n'est point admis dans la commune; le corps des électeurs ne procède pas à l'élection d'un conseil municipal chargé, dans tout ce qui ne relève pas de la simple exécution des lois, de conduire seul, au nom des citoyens, les changements nécessaires au maintien de l'ordre. Les citoyens élisent des *select-men*, des officiers municipaux, tenus de les consulter avant de se livrer à une entreprise nouvelle : «Je suppose qu'il s'agisse d'établir une école; les *select-men* convoquent à un certain jour, dans un lieu indiqué d'avance, la totalité des électeurs; là, ils exposent le besoin qui se fait sentir; ils font connaître les moyens d'y satisfaire, l'argent qu'il faut dépenser, le lieu qu'il convient de choisir. L'assemblée, consultée sur tous ces points, adopte le principe, fixe le lieu, vote l'impôt [...]»¹⁹⁴.» Qui plus est, les citoyens ont la possibilité de convoquer les électeurs pour initier tout nouveau projet.

Dans ces conditions, les citoyens expérimentent des attitudes et des comportements essentiels pour l'usage paisible de la liberté politique. Ils se frottent à la délibération commune, s'exercent à l'écoute d'opinions opposées et au respect de celles-ci, ils sont retirés de leurs préoccupations journalières particulières en se livrant aux contacts de leurs concitoyens. Et comme tout projet éducatif, pour que le processus d'apprentissage soit fructueux, la répétition et la pratique continue représentent la clé du succès. C'est la raison pour laquelle les postes assignés aux magistrats municipaux sont nombreux, les charges publiques diversifiées, mais également obligatoires. Tocqueville

¹⁹³ *DA I*, p. 85. Nous soulignons.

¹⁹⁴ *DA I*, p. 87.

est ébloui par cet art, développé au sein de la commune, qui consiste à «*éparpiller* la puissance, afin d'intéresser plus de monde à la chose publique¹⁹⁵.»

Ces attitudes et comportements forment le socle des gouvernements libres, mais leur intériorisation par les individus demeure ardue, pénible : «L'habitude de traiter toutes les affaires par discussion et de les conduire toutes, même les plus petites, par le moyen des majorités, cette habitude s'acquiert plus difficilement que toutes les autres. C'est elle seulement qui constitue les gouvernements vraiment libres¹⁹⁶.» Mais une fois ces habitudes intériorisées par les individus, une fois ceux-ci acclimatés à leur usage régulier, elles engendrent l'effet le plus bénéfique qui soit pour Tocqueville, c'est-à-dire précisément l'apparition d'un *réflexe* ou d'un *instinct naturel* les poussant vers la réalisation d'une entreprise collective commune menée par les individus eux-mêmes plutôt que sous l'égide d'une autorité extérieure : «Qu'un obstacle embarrasse la voie publique, les voisins s'établiront sur-le-champ en corps délibérant; ils nommeront une commission, et remédieront au mal par leur force collective sagement dirigée. [...] L'idée d'une autorité préexistante à celle des intéressés n'existe dans la tête de personne [...]»¹⁹⁷.

10.2 L'usage de la liberté politique et la formation des repères pour guider les hommes

Un tel réflexe qui semble exclure d'emblée une autorité extérieure, nous le savons maintenant pratiquement inhérent à l'état social démocratique. Et bien entendu, les élites de Juillet demeurent terrifiées devant l'éventualité d'une communauté en possession d'une liberté politique que rien ne restreint, précisément l'image d'une majorité qui s'accorde une licence complète en opprimant la minorité. Auparavant, parmi les peuples aristocratiques, la société hiérarchisée plaçait rapidement sous le regard des individus des bornes et des limites qui guidaient leurs actions, alors qu'ils s'établissaient entre les seigneurs et les roturiers une chaîne de droits et de responsabilités. De surcroît, la religion offrait de solides repères moraux aux individus. Mais dans l'ébranlement universel qui fit

¹⁹⁵ *DA I*, p. 91.

¹⁹⁶ *OC*, tome V, volume 1, p. 94.

¹⁹⁷ *OC*, tome V, volume 1, p. 92.

basculer le monde des sociétés aristocratiques vers les sociétés démocratiques, conjugué en France à la haine envers l'Église, ces repères se sont effondrés. Ainsi, dans un monde où l'autorité morale et intellectuelle s'estompe en raison de la dynamique égalitaire, ce sont la reconnaissance des droits politiques pour tous les individus et leur utilisation qui procurent des repères et des bornes à l'action des individus, dont l'Amérique offre l'exemple parfait : «En Amérique, l'homme du peuple a conçu une haute idée des droits politiques, parce qu'il a des droits politiques; il n'attaque pas ceux d'autrui pour qu'on ne viole pas les siens. [...] Le gouvernement de la démocratie fait descendre l'idée des droits politiques jusqu'au moindre des citoyens [...]»¹⁹⁸.» Par la délibération commune, l'individu aperçoit la limite constituée par l'opinion d'autrui qu'il apprend à considérer, et ce faisant la sphère de l'intérêt individuel cesse d'être le critère ultime. Quant à la majorité, les droits politiques octroyés à tous la mettent en présence d'idées nouvelles et différentes qui doivent être respectées plutôt qu'opprimées, car un jour elles pourront recueillir l'assentiment général et la majorité d'hier sera la minorité de demain.

La reconnaissance des droits politiques, mais surtout leur utilisation régulière contribue à baliser l'horizon de sens des individus. Alors que l'état social démocratique exacerbe les ambitions individuelles qui cherchent à repousser les limites du possible, l'expérience politique pratique des Américains révèle à chaque occasion la futilité de certaines ambitions et l'inapplicabilité de certaines idées ou théories générales au contact d'une réalité façonnée par le choc des idées, la discussion et la délibération sur le juste ou l'injuste. Tocqueville veut souligner que les Américains corrigent les excès démocratiques par la pratique continue de la liberté politique, alors que ces excès sont davantage à redouter en France où la liberté politique est absente :

Les Américains sont un peuple démocratique qui depuis sa naissance a pu agir de toutes les manières, les Français forment un peuple qui pendant longtemps n'a pu que penser. Or je ne sache rien qui porte plus énergiquement les hommes vers les théories générales qu'un état social qui les dispose naturellement à découvrir des idées nouvelles et une constitution politique qui leur défend de rectifier ces idées par la pratique et les éprouver par l'expérience. Dans ce sens, je pense que les

¹⁹⁸ *DA I*, p. 232.

institutions de la démocratie prudemment introduites sont, à tout prendre, le meilleur remède qu'on puisse opposer aux écarts de l'esprit démocratique¹⁹⁹.

Une fois de plus, il paraît pertinent de réfléchir à la pensée politique de Tocqueville à la lumière d'une intrication entre l'état social et l'état politique. Avec ces derniers développements, nous découvrons que Tocqueville cherche à montrer les effets du principe générateur de l'état politique, la souveraineté du peuple, sur l'état social. La souveraineté du peuple agit en retour sur des individus qui deviennent respectueux des droits d'autrui tout en délimitant par la pratique leur horizon de sens.

10.3 La liberté politique : synonyme de vie active et d'énergie induites par l'association

Conférer la liberté politique aux citoyens, même une fois saisie et intériorisée, demeure toutefois une entreprise hasardeuse. Confrontées à la délibération, aux tergiversations et aux décisions où la sagesse peut manquer, les communes pourraient être gérées plus efficacement par un petit groupe d'individus, voire par un seul. L'uniformité parmi les administrations absente, la prise de mesures générales et énergiques devient pénible alors que l'instabilité législative peut perturber la marche des activités quotidiennes²⁰⁰. Mais une fois les citoyens dessaisis de cette liberté politique au profit d'une poignée d'hommes du gouvernement pour des raisons d'efficacité et d'ordre, Tocqueville annonce la perte de ce qu'aucun gouvernement ne parvient à créer, c'est-à-dire employer la force de la société afin de produire le bien-être social. Il est clair pour Tocqueville que le gouvernement est incapable d'insuffler par la perfection du mécanisme de ses lois la vie et la puissance au sein du corps social :

Je suis persuadé, au contraire, que dans ce cas la force collective des citoyens sera toujours plus puissante pour produire le bien-être social. [...] Mais je pense aussi que lorsque l'administration centrale prétend remplacer complètement le concours libre des premiers intéressés, elle se trompe ou veut vous tromper. [...] Elle excelle, en un mot, à empêcher, non à faire. Lorsqu'il s'agit de remuer profondément la société, ou de lui imprimer une marche rapide, sa force l'abandonne²⁰¹.

¹⁹⁹ *DA II*, édition Nolla, p. 28, note g.

²⁰⁰ Lettre de Tocqueville à Chabrol, 16 juillet 1831. *DA II*, édition Nolla, p. 73, note q.

²⁰¹ *DA I*, p. 110-111.

En d'autres mots, si la pratique continue de la liberté politique entraîne l'action de la société sur elle-même, qu'elle est synonyme de vie active au sein des affaires publiques, son absence engendre l'impotence parmi la société. Entre l'efficacité méthodique imposée aux individus ou l'utilisation de leur propre énergie parfois mal canalisée, le jugement de Tocqueville est sans appel en comparant la situation qui sévit en France sous la monarchie de Juillet et les communes américaines. D'un côté, il déplore l'apathie des communes françaises provoquée par l'imposition de règles uniformes par le gouvernement central. De l'autre, tout en reconnaissant l'apparent désordre et la confusion qui règnent au sein des communes américaines, il y contemple une société toujours en travail²⁰². Deux remarques s'imposent ici. D'une part, l'attention accordée par Tocqueville aux communes, lieu de travail, d'énergie et de vie, et donc de *progrès* promus par la décentralisation, nous semble directement dirigée contre l'identification opérée par Guizot entre les progrès de la civilisation et le développement d'un mouvement d'unification et de centralisation étatiques. D'autre part, Tocqueville parie sur l'humilité constitutive de la démocratie qui accepte le risque de l'erreur et du jugement injuste. À l'inverse, le refus de cette humilité constitutive de la démocratie, et Guizot le démontre, mène invinciblement aux régimes politiques qui adoptent une position inflexible sur la nature de la vérité, de la raison et de la justice. Position justement consacrée par l'autoproclamation des élites de Juillet dévoilant le danger d'une personnalisation de la vérité au profit d'un groupe ou d'une institution qui, en dernière analyse, attaque l'autonomie de la conscience individuelle.

Il est vrai que le gouvernement de la démocratie, celui permettant à chaque individu de se mêler des affaires publiques, provoque une certaine agitation désordonnée au sein de l'état politique. Mais un retour vers l'état social imprime à la société civile une activité incessante, une vie tumultueuse dont le gouvernement ne peut être l'origine, car précisément les individus au sein de l'état social unissent leur énergie pour œuvrer à l'abri du gouvernement. «La démocratie ne donne pas au peuple le gouvernement le plus

²⁰² « [...] mais je vois la plupart des communes françaises, dont la comptabilité est si parfaite, plongées dans une profonde ignorance de leurs vrais intérêts et livrées à une apathie si invincible, que la société semble plutôt y végéter qu'y vivre; d'un autre côté, j'aperçois dans ces mêmes communes américaines, dont les budgets ne sont pas dressés sur des plans méthodiques, ni surtout uniformes, une population éclairée, active, entreprenante; j'y contemple la société toujours en travail.» *DA I*, p. 112.

habile, mais elle fait ce que le gouvernement le plus habile est souvent impuissant à créer; elle répand dans tout le corps social une inquiète activité, une force surabondante, une énergie qui n'existent jamais sans elle, et qui, pour peu que les circonstances soient favorables, peuvent enfanter des merveilles²⁰³.» Ces merveilles se retrouvent entre autres parmi la propension des Américains à s'associer pour de multiples raisons au sein de la société civile. L'art de s'associer librement représente pour Tocqueville le seul remède adéquat à la faiblesse et à l'isolement engendrés par l'état social démocratique, car tous «tombent donc dans l'impuissance s'ils n'apprennent à s'aider librement²⁰⁴.» Tocqueville formule ici une réflexion diamétralement opposée à celle fournie par Guizot et les élites de Juillet, où la solution toquevillienne traduit une lecture complètement différente de l'état social démocratique. Et conséquemment une articulation singulière entre la société civile et le gouvernement le plus apte à la diriger. D'emblée, l'apologie toquevillienne de l'association doit résonner contre les lois introduites par Guizot en 1834 pour limiter significativement le droit d'association. Mais précisément, Tocqueville veut éviter que le gouvernement s'immisce toujours davantage dans la vie des citoyens pour pallier à leur impuissance, il désire que les citoyens demeurent maîtres d'eux-mêmes. À l'inverse, ses contemporains envisagent plus que favorablement le perfectionnement de la machine gouvernementale afin de remédier à la faiblesse des individus, ou plutôt considèrent que ce perfectionnement qui maintient l'ordre prend le pas sur un élargissement du suffrage, tout en refusant d'accroître la possibilité d'agir des individus par l'intermédiaire des associations qui sont proscrites.

Je sais qu'il y a beaucoup de mes contemporains que ceci n'embarrasse point. Ils prétendent qu'à mesure que les citoyens deviennent plus faibles et plus incapables, il faut rendre le gouvernement plus habile et plus actif, afin que la société puisse exécuter ce que les individus ne peuvent plus faire. Ils croient avoir répondu à tout en disant cela. Mais je pense qu'ils se trompent²⁰⁵.

Il apparaît inévitable pour Tocqueville qu'un gouvernement intervenant constamment et sous une multitude de formes ne peut qu'entraîner la perte de cet art associatif, mouvement néfaste, relation pernicieuse où l'état politique induit une certaine direction à

²⁰³ *DA I*, p. 237.

²⁰⁴ *DA II*, p. 503.

²⁰⁵ *DA II*, p. 503.

l'état social : «Plus il [le gouvernement] se mettra à la place des associations, plus les particuliers, perdant l'idée de s'associer, auront besoin qu'il vienne à leur aide : ce sont des causes et des effets qui s'engendrent sans repos²⁰⁶.» Si les individus cessent de s'associer afin de produire le bien-être social, inévitablement ils se tourneront vers la seule instance en mesure de leur procurer, l'État. En retour, cette aide apportée par l'État permettra aux individus d'allouer davantage de temps et de ressources à la poursuite de leurs intérêts particuliers, délivrés de l'obligation de contribuer au bien-être commun, qui ne manqueront pas de contribuer à la formation de nouveaux besoins toujours assumés par l'État sans leur concours. Cette nécessité de l'art associatif s'évanouira devant la présence d'un bien-être commun assuré à moindres efforts par l'État.

10.4 Vers les mœurs libres : seul l'usage continu et régulier de la liberté politique conduit à la véritable indépendance individuelle

Au fil de notre progression dans l'analyse de la liberté politique tocquevillienne, qui devient indissociable d'une faculté d'agir en commun afin d'assurer aux individus la maîtrise collective de leur communauté, nous nous approchons peu à peu d'une compréhension de ce que sont les «mœurs libres». Elles seules ouvrent la voie à cette véritable liberté à laquelle Tocqueville appelle, liberté où s'allie la liberté politique et le désir d'une indépendance individuelle bien comprise. Pour saisir en profondeur cette interaction subtile entre la liberté politique et l'indépendance individuelle qui contribue à la formation des «mœurs libres», il nous faut ausculter encore davantage les effets de la liberté politique tocquevillienne et l'un de ses corollaires principaux, l'art de s'associer, sur les individus et la façon dont ils perçoivent leur indépendance individuelle.

Nous savons déjà que cette indépendance personnelle n'est point une licence complète, l'usage des droits politiques suggèrent aux individus certaines bornes à ne pas franchir tout en démontrant l'inapplicabilité de certaines idées lorsque confrontées à la réalité. D'une manière plus puissante encore pour l'édification d'une véritable indépendance personnelle pour Tocqueville, la pratique continue de la liberté politique parvient à détourner les individus de la seule poursuite de l'intérêt personnel. Cependant,

²⁰⁶ *DA II*, p. 503.

la doctrine de «l'intérêt bien entendu» semble poser problème à cette identification d'une supériorité de la liberté politique et de l'intérêt général. Dans ses cahiers de voyage, Tocqueville identifie deux principes qui distinguent les républiques anciennes de la république américaine : «Le principe des républiques anciennes était le sacrifice de l'intérêt particulier au bien général. Dans ce sens, on peut dire qu'elles étaient *vertueuses*. Le principe de celle-ci me paraît être de faire rentrer l'intérêt particulier dans l'intérêt général²⁰⁷.» Encore une fois, l'identification du principe des républiques anciennes et américaine fait résonner les enseignements de Montesquieu qui voit dans la vertu le principe d'action des républiques, où «la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible²⁰⁸.» Mais voilà, «l'intérêt bien entendu» est une doctrine moins haute, produit d'un raisonnement éclairé et calculateur, d'après laquelle les individus pratiquent la vertu civique d'une façon tout à fait moderne, dans l'optique d'une maximisation de leur intérêt individuel : «Chaque Américain sait sacrifier une partie des ses intérêts particuliers pour sauver le reste²⁰⁹.» Et Tocqueville de conclure ce chapitre qu'un appel désintéressé à la beauté de la vertu civique doit céder le pas à la recherche de l'utile, puisque l'intérêt individuel risque d'apparaître comme le seul ressort de l'action des hommes²¹⁰.

Il nous semble que Tocqueville songe ici, une fois de plus, à Montesquieu et à son analyse de l'honneur, principe d'action de la monarchie mais transporté au sein du monde démocratique puisque s'appuyant précisément sur l'intérêt particulier²¹¹ : «L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique; il les lie par son action même; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers²¹².» Montesquieu ne croit pas à l'applicabilité du principe d'action des républiques aux temps modernes, alors qu'il considère le ressort de l'honneur plus adéquat à une époque où fleurissent les

²⁰⁷ OC, tome V, volume 1, p. 234.

²⁰⁸ Charles de MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, I, *op. cit.*, p. 137.

²⁰⁹ *DA II*, p. 513.

²¹⁰ *DA II*, p. 512-513.

²¹¹ «La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions [...]» Charles de MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, I, *op. cit.*, p. 123. C'est par son attachement à l'ambition, dont l'égalité ouvre toutes grandes les portes, que l'honneur s'accorde à la démocratie.

²¹² *Ibid.*, p. 124.

manufactures, le commerce, les finances et les richesses²¹³. En ce sens, il se dessine à première vue une analyse de Tocqueville similaire à celle de Montesquieu. Les développements suivants montreront toutefois, c'est notre hypothèse, que Tocqueville s'éloigne de Montesquieu pour proposer une pédagogie pratique, un ordre séquencé, pour la réminiscence d'une véritable vertu civique adaptée aux siècles démocratiques. Il est vrai que cette vertu civique ne peut donner lieu à une «préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre²¹⁴», caractéristique de la vertu selon Montesquieu, mais la pédagogie pratique tocquevillienne conduira à terme à s'adonner à l'intérêt général pour l'atteinte d'un bien commun et non la maximisation de l'intérêt individuel.

Cette doctrine de «l'intérêt bien entendu», où l'intérêt privé semble célébré comme le fondement obligé de la vie sociale démocratique, est retenue par certains commentateurs pour faire de Tocqueville un défenseur du pluralisme. Un pluralisme spécifique dont nous pouvons retrouver la source chez James Madison dans le 10^e article des *Federalist Papers* et dans son analyse du problème des factions. Sous le couvert de l'inévitabilité de la divergence des intérêts particuliers, où le pluralisme madisonnien relèverait de la simple reconnaissance d'un fait brut, implacable, Madison nous dévoile plutôt que le pluralisme est un bien en soi pour la république américaine. En effet, le pluralisme devient en quelque sorte inévitable lorsqu'est acceptée une liberté politique qui permet la présence et la défense sur la scène publique de la diversité des intérêts particuliers, coextensifs de la diversité des facultés humaines, et en ce sens les factions, ce facteur de désordre potentiel, constituent l'expression de ce pluralisme. Les factions peuvent toutefois représenter une menace interne à l'ordre politique et à l'intérêt général si elles sont porteuses d'intérêts particuliers majoritaires réprimant les droits de la minorité. Mais précisément, la stratégie avancée par Madison pour prévenir ce désordre potentiel consiste à multiplier la variété des intérêts particuliers par l'extension de l'étendue de la république, et par conséquent de la citoyenneté, afin d'engendrer une saine compétition et une lutte d'où résulte un équilibre. Le pluralisme représente un bien en soi pour Madison, car la multiplication des intérêts particuliers remplace la vertu

²¹³ *Ibid.*, p. 137.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 137.

civique ancienne (qui commandait aux individus l'abnégation de leurs intérêts personnels au profit du bien public pour former un groupe homogène) comme garantie du maintien de l'ordre social et de l'intérêt général.

Dans cette optique, Seymour Martin Lipset, dans son magistral *L'homme et la politique*, identifie Tocqueville à cette posture pluraliste. Pour Lipset, la défense des associations libres chez Tocqueville repose sur sa reconnaissance de l'inévitabilité des luttes sociales qui pourraient se dissoudre face au despotisme du pouvoir central. En ce sens, les associations véhiculent des conflits nécessaires où s'affrontent des intérêts particuliers et qui, recueillant leurs adhérents, parviennent à former des foyers d'autonomie et de résistance face à l'autorité du pouvoir central, leur autonomie étant précisément consacrée par la divergence des intérêts particuliers²¹⁵. Sans ranger indiscutablement Tocqueville parmi les défenseurs du pluralisme, Marvin Zetterbaum et Pierre Manent affirment tous deux que sa doctrine de «l'intérêt bien entendu» constitue la clé de ses enseignements démocratiques. Selon Zetterbaum, si Tocqueville établit la priorité du bien commun sur l'intérêt particulier, qu'il affectionne ardemment une vertu civique désintéressée, il ne peut que constater que «le siècle des dévouements aveugles et des vertus instinctives fuit déjà loin de nous²¹⁶.» Ce siècle qui s'éloigne est aristocratique et il ne convient plus aux siècles démocratiques. Désirant résolument apporter des remèdes démocratiques aux maux démocratiques, Zetterbaum avance que Tocqueville se résout en quelque sorte aux avantages de «l'intérêt bien entendu». Ce sont les intérêts privés identifiés au confort, au bien-être matériel et à la poursuite du commerce qui apportent une certaine harmonie entre l'intérêt particulier et l'intérêt général afin de maximiser l'intérêt privé²¹⁷. Sur un terrain similaire, Manent explicite la doctrine de «l'intérêt bien entendu» où en «Amérique, au lieu de condamner l'intérêt privé, on le laisse libre en somme de corriger l'intérêt privé²¹⁸.» En ce sens, le sacrifice des intérêts particuliers pour amener l'intérêt général ne survient que par la publicité des intérêts

²¹⁵ Seymour Martin LIPSET, *L'homme et la politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, p. 36 à 40.

²¹⁶ *DA II*, p. 514.

²¹⁷ Marvin ZETTERBAUM, *Tocqueville and the Problem of Democracy*, *op. cit.*, p. 101 à 112 et 122 à 137.

²¹⁸ Pierre MANENT, «Intérêt privé, intérêt public», *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 1991, numéro 19, p. 70.

privés dans l'espace public, dans le dialogue et le travail des intérêts privés les uns sur les autres²¹⁹. Dans les deux cas, nul usage de la liberté politique, d'une préoccupation pour les affaires publiques, qui tire sa motivation première du bien commun ou de l'intérêt général²²⁰.

Nous croyons à la fois l'interprétation pluraliste de Tocqueville erronée et l'accentuation unilatérale d'une priorisation de l'intérêt privé qui s'harmoniserait à l'intérêt général contraire aux visées tocquevilliennes de la supériorité du bien commun. Tocqueville n'abandonne pas l'espoir qu'une véritable vertu civique émerge parmi les démocraties. D'abord, il demeure lui-même sceptique quant aux chances de réussite à long terme de «l'intérêt bien entendu» et du calcul réflexif menant sporadiquement à l'activité politique, sceptique face à l'harmonisation de l'intérêt particulier et de l'intérêt général réalisée uniquement à l'aune de l'intérêt privé²²¹. À l'instar de Spitz, nous considérons que Tocqueville montre en fait un programme d'action, probablement destiné à ses compatriotes, vers l'acquisition d'une véritable vertu civique. S'il est vrai que la vertu désintéressée et aveugle a sombré dans l'oubli, c'est un travail de réminiscence auquel les hommes politiques, les moralistes ou les philosophes doivent d'abord s'atteler pour faire sortir les individus d'eux-mêmes. L'utilité personnelle sera effectivement le premier argument invoqué pour prouver aux individus les bienfaits qu'ils retirent d'un usage de la liberté politique, indispensable pour garantir la poursuite de l'intérêt personnel. Toutefois, une expérience et une pratique politique continues font développer au fil du temps une véritable vertu civique, qui pousse naturellement les hommes vers l'engagement dans leurs affaires communes²²². Véritable vertu civique, puisque ce n'est plus l'intérêt personnel qui pousse alors vers l'activité politique et l'intérêt général, mais un sincère désir de concourir à celui-ci : «On s'occupe d'abord de

²¹⁹ *Ibid.*, p. 70-71.

²²⁰ «[...] le ressort des institutions libres des Américains n'est pas l'amour de la liberté politique, tel qu'il émeut Tocqueville.» Pierre MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, op. cit., p. 168.

²²¹ «Mais jusqu'à quel degré les deux principes du bien individuel et du bien général peuvent-ils en effet se confondre? Jusqu'à quel point une conscience qu'on pourrait appeler de réflexion et de calcul pourra-t-elle maîtriser les passions politiques qui ne sont pas encore nées, mais qui ne manqueront pas de naître?» OC, tome V, volume 1, p. 235.

²²² Jean-Fabien SPITZ, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995, p. 467 à 475.

l'intérêt général par nécessité, et puis par choix; *ce qui était calcul devient instinct*; et, à force de travailler au bien de ses concitoyens, on prend enfin l'habitude et le goût de les servir²²³.» Preuve s'il en est une d'une vertu authentique et désintéressée, Tocqueville souligne le sacrifice de l'intérêt personnel pour l'intérêt commun en Amérique : «Je dois dire que j'ai souvent vu les Américains faire de grands et de véritables sacrifices à la chose publique, et que j'ai remarqué cent fois qu'au besoin ils ne manquaient presque jamais de se prêter un fidèle appui les uns aux autres²²⁴.»

Sur un autre registre, Peter Augustine Lawler confirme notre dernière proposition. Dans un texte intitulé «Tocqueville on the Doctrine of Interest», il refuse d'emblée le caractère central accordé à «l'intérêt bien entendu» pour la compréhension des enseignements tocquevilliens. Cette doctrine, suivant Lawler, est offerte par Tocqueville comme une théorie pouvant combattre l'individualisme qui conduit au despotisme. Mais Tocqueville identifie auparavant un remède *pratique*, soit la participation citoyenne au sein d'institutions libres, une pratique où les individus développent effectivement une affection naturelle pour leurs concitoyens et un goût instinctif pour l'intérêt général. Alors, pourquoi ce recours à la théorie de «l'intérêt bien entendu»? Lawler dévoile d'abord qu'il se découvre toujours des ressorts cachés qui expliquent les actions des hommes et ces théories qu'ils érigent. Ainsi, malgré une prétention à la vertu désintéressée, aux dévouements aveugles, les anciens aristocrates des communes françaises idéalisées par Tocqueville, auxquels s'identifierait sa lignée, recherchaient la flatterie et l'approbation publique. D'un autre côté, si les Américains ont réellement intériorisé un goût désintéressé pour l'intérêt général, pour le sacrifice envers la chose publique, bref qu'ils ne peuvent plus aller à l'encontre de leurs instincts, la méthode philosophique des siècles démocratiques s'attache à tout justifier par l'usage de la volonté individuelle qui sait calculer les avantages probables, qui sait dompter la nature. Les Américains ont acquis un véritable instinct qui les porte vers l'intérêt général, mais

²²³ *DA II*, p. 501. Nous soulignons.

²²⁴ *DA II*, p. 501.

l'intérêt bien entendu n'est qu'une théorie démocratique érigée pour masquer cette soumission salutaire de l'intérêt privé au bien commun²²⁵.

En ce sens, la pratique continue de la liberté politique mène à une vertu aux nobles accents. Une vertu civique moderne relevant de l'instinct et imposant des sacrifices qui se révèle analogue en plusieurs points à la vertu ancienne qui commandait la modération de certains désirs afin de contribuer à l'atteinte du bien commun. Mais moderne, car l'abnégation continuelle des intérêts particuliers n'est plus exigée. Simplement, elle invite à concourir à l'intérêt général pour lui-même, pour sa finalité propre, distincte de la seule maximisation de l'intérêt individuel. La liberté politique, une fois transformée en vertu civique appropriée par les individus, incline ceux-ci à adopter et intérioriser des habitudes qui les marquent significativement eux et leur état social. Nous commençons à percevoir l'influence déterminante que Tocqueville cherche à accorder à l'usage de la liberté politique dans l'édification de l'indépendance individuelle.

Une fois que le dévouement envers la chose publique relève de l'instinct, l'entraide et la solidarité sont solidement implantées et le fait de s'associer apparaît naturel. Si cet art associatif, qui découle de la liberté politique, contribue à la formation d'une vertu publique où l'intérêt général surpasse l'intérêt particulier, l'art de s'associer rejaillit sur chaque individu dans sa propre indépendance individuelle. D'une part, comme nous le savons, en maîtrisant collectivement leur destinée afin d'éviter le despotisme qui n'octroie qu'une indépendance factice aux individus. Mais d'autre part, ce n'est qu'à travers l'art de s'associer que les individus peuvent se placer dans une situation de perfectionnement individuel constant, véritable source de l'indépendance individuelle pour Tocqueville. «Les sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres²²⁶.» Sans idées nouvelles qui alimentent l'esprit humain, la société stagne, la société ne vit plus. Sans cette action réciproque des citoyens les uns sur les autres, il n'y a plus de progrès possible pour la civilisation. Et qu'est-ce qu'une

²²⁵ Peter Augustine LAWLER, «Tocqueville on the Doctrine of Interest», *Government and Opposition*, volume 30, numéro 2, 1995, p. 221 à 230.

²²⁶ *DA II*, p. 504.

indépendance individuelle célébrée dans le confort de son foyer alors que l'ensemble de l'humanité s'abaisse invinciblement?

Si les hommes qui vivent dans les pays démocratiques n'avaient ni le droit ni le goût de s'unir dans des buts politiques, leur indépendance courrait de grands hasards, [...] tandis que s'ils n'acquerraient point l'usage de s'associer dans la vie ordinaire, la civilisation elle-même serait en péril. [...] Dans les pays démocratiques, la science de l'association est la science mère; le progrès de toutes les autres dépend des progrès de celles-là. [...] Pour que les hommes restent civilisés ou le deviennent, il faut que parmi eux l'art de s'associer se développe et se perfectionne dans le même rapport que l'égalité des conditions s'accroît²²⁷.

Parmi les démocraties modernes, l'art associatif constitue une ressource essentielle à laquelle puiser et constamment revenir pour rappeler aux hommes qu'ils peuvent initier le progrès et leur propre bien-être.

Seulement grâce à la pratique continue de la liberté politique, par une participation active où s'associent et coopèrent librement des égaux, les individus deviennent collectivement maîtres de leur communauté et de leur environnement. Dans ces conditions, l'individu développe son jugement grâce à l'expérience, il acquiert de nouvelles forces et de nouvelles ressources qui lui procurent le courage nécessaire pour se lancer résolument à la conquête d'une véritable indépendance individuelle. Véritable, car elle agrandit son esprit et le guide vers la grandeur, plutôt que réduire son monde à la seule poursuite effrénée du bien-être matériel et individuel²²⁸. La vertu civique influe sur la richesse et la qualité de sa personnalité, elle actualise des qualités qui demeureraient latentes sans elle²²⁹. Une fois seul dans ce qui ne regarde que lui, l'homme ne ressent plus cette faiblesse terrifiante qui le livrait à l'État, il dispose du courage et de la force puisés au sein de sa communauté pour maîtriser sa destinée personnelle, sachant que cette communauté est collectivement libre. Les «mœurs libres» sont constituées par cette pratique continue de la liberté politique, qui rend les individus maîtres de leur destin collectif, amenant force et courage, alors qu'en retour ces habitudes et ces ressources sont les seules, suivant Tocqueville, qui peuvent induire une véritable indépendance

²²⁷ *DA II*, p. 503 et 505.

²²⁸ Roger BOESCHE, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, *op. cit.*, p. 155-156.

²²⁹ Jean-Fabien SPITZ, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, *op. cit.*, p. 476.

individuelle. C'est en participant activement à sa communauté que le citoyen peut demeurer libre individuellement. En dépit du fondement moral indéniable que Lamberti repère dans la liberté tocquevillienne, nous ne pouvons souscrire à son analyse qui soutient que la liberté pour Tocqueville est essentiellement négative²³⁰. À la lumière de cette catégorisation contemporaine, nous devons plutôt déceler une interaction entre les versants positif et négatif de la liberté, mais une interaction qui reste initiée par la pratique de la liberté politique. C'est parce que l'homme attache son indépendance individuelle à la puissance de la communauté à laquelle il concourt qu'il peut poursuivre ses affaires privées comme il l'entend, saisissant toutefois la relation obligée entre ses droits et ses devoirs pour que les conditions nécessaires à la sauvegarde de sa liberté soient maintenues, c'est-à-dire les «mœurs libres» ou cet *esprit de liberté*.

L'habitant de la Nouvelle-Angleterre s'attache à sa commune, parce qu'elle est forte et indépendante; il s'y intéresse, parce qu'il concourt à la diriger; [...] il s'habitue aux formes sans lesquelles la liberté ne procède que par révolutions, *se pénètre de leur esprit*, prend goût à l'ordre, comprend l'harmonie des pouvoirs, et rassemble enfin des idées claires et pratiques sur la nature de ses devoirs ainsi que sur l'étendue de ses droits²³¹.

Cette identification des «mœurs libres» nous permet de poursuivre la réflexion à propos du caractère central de la participation politique chez Tocqueville. Par la participation active au sein de sa communauté, l'action commune avec ses concitoyens et la discussion publique des enjeux importants et de leurs règlements, l'individu ressent une responsabilité à l'intérieur du processus décisionnel. En fait, il apprend et participe à l'ensemble du processus décisionnel, en apportant au départ ses idées personnelles pour finalement s'approprier la décision générale qui en résulte. Il fait partie prenante de cet intérêt général qui oriente et organise ses propres conditions de vie. La logique derrière le repli de la liberté politique et de la participation sur le simple acte électif, logique constitutive des démocraties libérales actuelles, est fondamentalement réductrice et obscurcit pour le citoyen la visée de l'intérêt général. Par cette participation sporadique matérialisée par le passage aux urnes, les citoyens ne sont appelés que pour exprimer individuellement leurs intérêts et désirs personnels. En conséquence, ils ne font

²³⁰ Jean-Claude LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, op. cit., p. 84.

²³¹ *DA I*, p. 92. Nous soulignons.

aucunement l'expérience d'une responsabilité envers l'intérêt général. Car précisément, la formulation de l'intérêt général ne leur appartient pas, elle n'est que le résultat miraculeux obtenu par quelques politiciens ou technocrates chargés de l'agrégation des préférences individuelles en un tout uniforme et idéalement cohérent. Voilà pourquoi dans tout ce qui ne préoccupe que les communautés elles-mêmes, là où une coordination nationale ou un intérêt supérieur n'est pas en jeu, Tocqueville privilégie la décentralisation administrative. Elle seule contribue à la responsabilisation des communautés, qui en retour responsabilisent les individus²³².

Seule la prévalence des «mœurs libres», ou de cet esprit de liberté, maintient les conditions d'actualisation de la liberté tocquevillienne, qui est d'abord une pratique politique locale, afin de maîtriser collectivement son environnement pour ensuite mener vers la «grandeur de l'homme», la véritable indépendance individuelle. Une liberté qui mène à terme à sa reconnaissance parmi l'état politique en déterminant effectivement la nature du pouvoir politique, mais dont les répercussions les plus importantes et significatives se produisent au niveau de l'infrastructure sociale, dans la coopération entre égaux, mais également pour chaque individualité. Ainsi constituée par les «mœurs libres», la liberté représente un bien suprême. Cependant, certains instincts démocratiques forment un tel danger pour l'épanouissement de la liberté tocquevillienne – amour effréné des jouissances matérielles, accentuation unilatérale de l'intérêt privé, faiblesse occasionnée par le repli sur soi – qu'une interaction adéquate entre la société civile et le pouvoir politique devient primordiale pour le maintien et le renforcement des «mœurs libres»²³³. Interaction relevée par Manent en dirigeant notre attention sur la distinction entre la «nature» de la démocratie et «l'art» de la démocratie. D'un côté les tendances lourdes de l'état social démocratique que nous avons déjà identifiées et qui délient le lien social, soit la nature de la démocratie. De l'autre, un art politique démocratique qui encourage la liberté politique, les associations civiles et politiques, la

²³² Michael HERETH, *Alexis de Tocqueville : Threats to Freedom in Democracy*, op. cit., p. 39 à 44.

²³³ *Ibid.*, p. 22 à 24.

liberté de la presse, toutes ces institutions américaines qui modèrent la démocratie par l'acquisition des «mœurs libres» et reconstituent ainsi le lien social²³⁴.

Mais cette interaction est une entreprise fragile, constamment menacée par la dynamique égalitaire. Les Américains, signale Tocqueville, en dépit des circonstances particulièrement favorables qui les ont guidées vers cette délicate articulation, n'ont pas hésité à imposer au citoyen «des obligations sociales plus variées qu'ailleurs [...]»²³⁵. Cette phrase résonne curieusement aux oreilles des chantres du libéralisme actuel, où l'État et la société doivent impérativement s'abstenir de toute ingérence extérieure pour garantir un espace réservé à l'indépendance individuelle. Tocqueville se refuse à une telle accentuation unilatérale de la liberté individuelle. Nous jugeons à l'instar de Boesche que «Tocqueville croyait qu'une communauté libre pouvait légitimement imposer des obligations et des devoirs à ses citoyens, car elle offrait de précieuses ressources à chaque individu, et, comme des penseurs aussi différents que Socrate et Rousseau l'ont suggéré, cette communauté transforme l'individu en quelque chose de plus grand et de meilleur qui l'aurait été à l'extérieur de celle-ci»²³⁶. Pour Tocqueville, il est illusoire de croire qu'un retrait dans la vie privée est le fruit d'une véritable indépendance individuelle, car nous abandonnons la maîtrise de notre environnement et de notre communauté aux mains de la société ou d'une autorité extérieure à la société, qui organisent inévitablement, sans notre participation active, les conditions de réalisation de notre indépendance individuelle. La liberté tocquevillienne ne prend son sens qu'en société, au sein d'une communauté à laquelle nous concourons librement, et non pas à l'extérieur de celle-ci. Sa liberté est une exhortation, sinon une obligation, à l'action politique commune afin de transcender les barrières qui nous séparent²³⁷. «Les institutions libres que possèdent les habitants des États-Unis, *et les droits politiques dont ils font tant d'usage*, rappellent sans cesse, et de mille manières, à chaque citoyen, qu'il vit en société»²³⁸.

²³⁴ Pierre MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, op. cit., p. 45-46. Voici le jugement de Tocqueville : «Je pense que, dans les siècles démocratiques qui vont s'ouvrir, l'indépendance individuelle et les libertés locales seront toujours un produit de l'art.» *DA II*, p. 633.

²³⁵ *DA I*, p. 94.

²³⁶ Roger BOESCHE, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, op. cit., p. 141. Traduction libre.

²³⁷ Michael HERETH, *Alexis de Tocqueville : Threats to Freedom in Democracy*, op. cit., p. 21-22.

²³⁸ *DA II*, p. 501.

Chapitre 11 : Tocqueville et son objectif ultime des «mœurs libres» : la formulation d'un libéralisme des mœurs irréductible à une priorisation totale de l'individu ou de sa seule liberté individuelle

Parvenus au terme de ce parcours intellectuel, nous sommes en mesure de préciser le rôle de cette problématique des «mœurs libres» au sein de la matrice intellectuelle du libéralisme de la Restauration et de Juillet. Nous croyons que ce concept démontre hors de tout doute la pertinence de saisir la pensée politique de Tocqueville dans une dynamique continue où l'importance première est accordée à la société civile pour ensuite rechercher une certaine adéquation, une unité, entre la société civile et le pouvoir politique. Davantage, les «mœurs libres» deviennent le pivot ou l'interface à partir duquel peut se réfléchir l'intrication de l'état social et l'état politique, elles constituent le cadre essentiel sans lequel la liberté n'est pas possible. La formation d'une *culture civique* détient alors un primat ontologique sur la seule poursuite de la liberté individuelle, ce qui nous conduit à proposer un *libéralisme des mœurs* pour définir la pensée libérale tocquevillienne.

11.1 Le libéralisme des mœurs contre le libéralisme anglo-saxon classique

Vers la fin de sa vie, occupé à la préparation de son second ouvrage passé à la postérité, *L'Ancien régime et la révolution*, Tocqueville, dans une lettre à Corcelle, confirme la conviction centrale qui traverse toute son œuvre. Selon Tocqueville, pour la compréhension des hommes et de leur monde, les institutions politiques recouvrent une importance secondaire. Leur intelligibilité commune réside dans ce qu'il range sous le vocable de «mœurs», lesquelles façonnent l'homme et la société. Toute son ambition se concentre sur un enseignement visant la découverte des mœurs indispensables à la liberté.

Vous me dites que les *institutions* ne sont que la moitié de mon sujet. Je vais plus loin que vous et je dis qu'elles n'en sont pas même la moitié. Ne connaissez-vous pas assez mes idées pour savoir que je n'accorde qu'une influence secondaire aux institutions sur la destinée des hommes? [...] je suis bien convaincu que les sociétés politiques sont, non ce que les font leurs lois, mais ce que les préparent d'avance à être les sentiments, les croyances, les idées, les habitudes de cœur et d'esprit des hommes qui les composent, ce que le naturel et l'éducation ont fait ceux-ci. Si cette

vérité ne sort pas de toutes parts de mon livre, s'il ne porte pas les lecteurs à faire sans cesse dans ce sens un retour sur eux-mêmes, s'il ne leur indique pas à chaque instant, sans afficher jamais la prétention de le leur enseigner, quels sont les sentiments, les idées, les mœurs qui seuls peuvent conduire à la prospérité et à la liberté publique, quels sont les vices et les erreurs qui en écartent au contraire invinciblement, je n'aurai point atteint le principal et, pour ainsi dire, le seul but que j'ai en vue²³⁹.

Le caractère secondaire des institutions politiques face aux mœurs, à une certaine culture politique répandue parmi la société civile, explique l'invitation de Tocqueville à ses compatriotes français pour ne pas copier servilement les institutions américaines²⁴⁰. De fait, les États-Unis et la France partagent un même principe générateur, soit un état social organisé par la dynamique égalitaire. Cet état social mène toutefois, par des routes différentes, à la liberté ou à la servitude. Précisément, nous découvrons que le chemin qui ouvre la voie vers la liberté ou la servitude trouve son point de passage dans la présence ou l'absence des mœurs libres : «En Amérique, les mœurs libres ont fait les institutions politiques libres; en France, c'est aux institutions politiques libres à faire les mœurs. Voilà le but vers lequel il faut tendre, mais sans oublier le point de départ²⁴¹.» Ces deux dernières citations apportent un éclairage intéressant pour comprendre la pensée politique de Tocqueville et son libéralisme. Le point de départ de la pensée libérale anglo-saxonne classique se retrouve dans l'individu et le régime politique doit œuvrer afin de répondre aux fins de l'individu, ce libéralisme avance le primat ontologique de l'individualité. La pensée politique tocquevillienne n'implique pas ce présupposé normatif. Ce n'est pas une réflexion sur la nature de l'individu qui mène à l'édification de sa liberté, mais plutôt une interrogation essentielle sur une *culture civique* constamment réactivée par l'usage de la liberté politique qui devient indispensable à la liberté de l'individu. Tocqueville est explicite, il vise la constitution des «mœurs libres» avant de défendre la liberté individuelle. Et nous avons démontré que la formation des mœurs libres demeure indissociable d'une pratique soutenue de la liberté politique telle qu'il l'entend. Il nous apparaît maintenant opportun de revisiter certaines interprétations libérales classiques et individualistes de Tocqueville.

²³⁹ Lettre de Tocqueville à Corcelle, 17 septembre 1853. OC, tome XV, volume 2, p. 80-81.

²⁴⁰ *DA I*, p. 49.

²⁴¹ OC, tome V, volume 1, p. 179.

La pensée de Tocqueville nous semble particulièrement rétive à une inscription au sein d'un libéralisme, tel celui de Berlin, qui invite à ce que la liberté soit notamment entendue comme la possibilité d'un retrait du politique pour empêcher toute ingérence extérieure. Un libéralisme de la non-ingérence afin de garder une part de l'existence hors du contrôle social. Comme plusieurs, Berlin identifie Tocqueville à la tradition libérale à laquelle appartiennent Constant et Mill, alors que le penseur normand pour Berlin cherche principalement à ériger des «barrières», des frontières déterminant un espace inviolable pour l'homme, protégé par une liberté négative (l'absence d'ingérence extérieure conférée par la possibilité d'un retrait du politique) qui serait bafouée par une défense de la liberté positive (l'idéal de maîtrise de soi et de la participation politique)²⁴². Ce libéralisme participe également d'une tradition interprétative proposée par Friedrich A. Hayek²⁴³ et importée par Raymond Aron en France²⁴⁴, qui décèle chez Tocqueville une incompatibilité entre la liberté et l'égalité souvent associée à un conflit insoluble entre le libéralisme et la démocratie, où la préférence de Tocqueville porte sur ce libéralisme des libertés individuelles (liberté de culte, liberté de pensée, liberté d'association) : «Tocqueville ressentit dans toute son acuité l'inconciliabilité en dernière instance de l'idéal libéral, qui tient pour priorité l'indépendance de la personne dans la sphère morale et sentimentale, avec l'idée égalitaire, qui veut une société composée autant que possible d'individus semblables dans leurs aspirations, dans leurs goûts, dans leurs besoins et leurs conditions²⁴⁵.» Voilà une inscription éminemment problématique de Tocqueville dans un libéralisme qui amalgame d'une part une priorisation absolue de la liberté individuelle, entendue comme l'absence d'ingérence extérieure qui induit la possibilité d'un retrait du monde politique et conséquemment la non interférence de l'État, et d'autre part le rapport agonistique entre la liberté et l'égalité, entre le libéralisme et la démocratie. Le retrait, pour Tocqueville, peut difficilement s'identifier à la liberté, puisque le retrait survient d'une manière quasi naturelle si les tendances propres à l'état social démocratique sont laissées à elles-mêmes. Davantage, Tocqueville déplace la perspective classique du libéralisme où le danger réside dans l'intervention de l'État dans

²⁴² Isaiah BERLIN, «Deux conceptions de la liberté», *op. cit.*

²⁴³ Friedrich A. HAYEK, *La route de la servitude*, *op. cit.*

²⁴⁴ Raymond ARON, *Essai sur les libertés*, *op. cit.*

²⁴⁵ Norberto BOBBIO, *Libéralisme et démocratie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, p. 70-71.

la sphère privée, et le remède dans l'adoption par l'État d'une neutralité refusant de se prononcer sur la vie bonne. L'analyse toquevillienne conduit à démontrer que le pouvoir politique n'est pas le principal danger à craindre, mais plutôt que les dangers prennent tous naissance au sein de l'état social, la société, qui aura tôt fait de s'immiscer dans la vie privée des individus, puisqu'elle produit dans tous les cas son autorité, ses normes et ses repères²⁴⁶. En fait, Tocqueville indique qu'un retrait des individus dans la sphère privée, où ils délaissent la liberté politique, amène une intrusion plus pernicieuse et plus subtile qu'une obligation de participation politique. Précisément, il montre le chemin vers ce qu'il considère comme étant la vie bonne, la liberté telle qu'il l'entend, son bien suprême comme sa passion. Et de cette obligation de participation politique, d'un usage régulier de la liberté politique, émane les «mœurs libres» qui contribuent à la formation d'une culture politique où le conflit insoluble entre la liberté et l'égalité se dissout sur le chemin de la pente idéale de la démocratie alors que «les hommes seront parfaitement libres, parce qu'ils seront tous entièrement égaux; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres²⁴⁷.» Aux yeux de Tocqueville, les bienfaits offerts par cette destination, la liberté victorieuse du despotisme, justifie des impositions qui, à terme, seront célébrées librement.

Il existe également une interprétation spécifiquement française de Tocqueville qui introduit une lecture résolument individualiste de son œuvre. Un détour par Marcel Gauchet pour comprendre cette lecture individualiste de Tocqueville s'avère instructif, et nous pourrions lui opposer notre libéralisme des mœurs et la nécessité des «mœurs libres». Gauchet, dans «Tocqueville, l'Amérique et nous», soutient que l'auteur de *La démocratie en Amérique* n'a pas saisi toute la radicale nouveauté de la révolution démocratique et il cherche à «interroger sur l'autre versant les limites, les blocages, les points-aveugles de la réflexion toquevillienne²⁴⁸.» Pour Gauchet, Tocqueville est trompé par le «leurre américain», soit l'exceptionnalité de la fondation d'une société où émerge *ex nihilo* des individus indépendants et égaux grâce à l'égalité des conditions qui

²⁴⁶ Roger BOESCHE, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, *op. cit.*, p. 167-168 et Lucien JAUME, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, *op. cit.*, p. 426-427.

²⁴⁷ *DA II*, p. 493.

²⁴⁸ Marcel GAUCHET, «Tocqueville, l'Amérique et nous», *op. cit.*, p. 44.

s'impose sans conteste. Ce principe, ne rencontrant nulle opposition, dévoile aux États-Unis l'adéquation de la société avec elle-même, tirant sa puissance, nous l'avons démontré, des «mœurs libres». «Mœurs libres» qui font intégrer aux individus le mode de fonctionnement et de représentation d'une société démocratique qui se traduit par une unité collective. Mais pour Gauchet, cette unité collective reconnue par les mœurs dissimule un caractère problématique au regard du sens que la réalité de l'expérience démocratique remet en question : «Telle se découvre ici, en effet, la limite de la pensée de Tocqueville : l'enfermement obstiné dans la perspective d'une *coïncidence démocratique*, elle-même fondée sur le postulat d'une nécessaire cohésion positive du social²⁴⁹.» La pureté de la fondation américaine à l'aune de l'égalité posée comme origine par Tocqueville masque en retour l'origine de l'égalité qui est à découvrir selon Gauchet dans la *conflictualité* du social. Cette conflictualité donne naissance à l'individu qui procède ensuite à la revendication égalitaire. Alors que l'articulation logique déployée par Tocqueville se décline par l'égalité des conditions – unité collective – avènement de l'individualisme, Gauchet redéploie le paradigme une fois dépouillé de la pureté trompeuse de l'expérience américaine²⁵⁰ par la triade conflictualité sociale – individualisme – égalité des conditions : « [...] il est aussi une dynamique propre des articulations sociales dont le jeu a produit l'égalité des conditions, à savoir précisément ces scissions internes, séparation de l'État et oppositions des classes, qui ont donné une allure irréductiblement conflictuelle, contre ce que croyait Tocqueville, à la vie publique des démocraties modernes²⁵¹.» Gauchet consacre le renversement des termes tocquevilliens qui annoncent le sens de l'expérience moderne :

Ce principe, Tocqueville le nomme *égalité des conditions*. Nous pourrions l'appeler, sans infidélité majeure à sa pensée, et en reprenant d'ailleurs un terme que lui-même emploie dans une acceptation descriptive restreinte, mais pour lui conférer une portée beaucoup plus étendue : *individualisme* – c'est-à-dire renversement de la priorité ontologique explicite de la société considérée comme un tout sur chacun de ses membres pris isolément, en priorité logique non moins expresse de l'individu détaché sur la société résultant du contrat d'association passé

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 54.

²⁵⁰ «Aveuglante clarté, qui illumine le sens général de l'histoire (qui fournit «le flambeau qui manquait à nos pères», dit Tocqueville), mais qui rejette dans l'ombre, simultanément, ses raisons génératrices.» *Ibid.*, p. 78.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 78.

entre des êtres initialement indépendants, et à ce titre radicalement égaux, puisque de statut rigoureusement identique à l'origine²⁵².

Suivant Gauchet, si Tocqueville s'est mépris sur ce qui rend possible l'émergence de l'individu démocratique, l'individualisme et non l'égalité, il a en revanche discerné d'une manière inégalée les conséquences de ce postulat de l'autosuffisance des individus, c'est-à-dire «*la tendance à la réduction de l'altérité dans l'espace humain*²⁵³.» Positivement entendue par Gauchet, car synonyme du renversement de l'hétéronomie par l'octroi de droits égaux à tous qui lèvent les barrières entre les individus et consacrent leur autonomie.

Cette amorce d'une lecture individualiste de Tocqueville par Gauchet ne sera pas commentée immédiatement, car Pierre Manent et François Furet proposent des réflexions plus abouties dans cette direction que nous détaillerons un peu plus loin. Nous soulignerons toutefois que Gauchet lui-même, dans *La démocratie contre elle-même*, s'inquiète des périls qui guettent les dérives du paradigme individualiste. La conflictualité qu'il célèbre auparavant comme la base du tissu démocratique, se transforme en une double opposition entre d'une part l'individu et la société, et d'autre part entre l'individu et l'État, qui mine la démocratie. Trouvant son paroxysme dans l'idéologie des droits de l'homme, la logique individuelle «s'érige en vérité exclusive de la démocratie, en refoulant la considération du politique [...]»²⁵⁴. Curieusement, à la «fausse» vérité démocratique repérée par Tocqueville dans l'adéquation d'une société avec elle-même qui doit culminer selon notre interprétation par une culture dominante attachée aux «mœurs libres», exigeant un consensus social qui s'oppose au sens réel de l'expérience démocratique selon Gauchet, succède la «vérité» de la conflictualité donnant naissance à l'individualisme qui engendre l'évacuation du politique. À ce prix, Tocqueville, loin d'être aveuglé par la pureté de la fondation américaine, avait-il peut-être simplement entrevu les conditions indispensables au maintien de la démocratie et du politique, soit

²⁵² *Ibid.*, p. 81.

²⁵³ *Ibid.*, p. 83.

²⁵⁴ Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 355.

une nécessaire unité de la collectivité matérialisée par les «mœurs libres», conditions qui ne peuvent être atteintes par l'autonomie et l'autosuffisance des individus.

Pierre Manent, dans son livre *Tocqueville et la nature de la démocratie*, pose les premiers jalons de l'interprétation individualiste de Tocqueville que François Furet approfondira par la suite. Pour Manent, Tocqueville participe de cette tradition libérale classique adossée sur la théorie du contrat social : «Le processus réel de la démocratie tel que le décrit Tocqueville est la presque exacte réplique de la démarche intellectuelle commune aux principaux théoriciens du contrat social : [...] élaborer l'idée d'un état de nature complet où toutes les relations entre les hommes seraient une illustration de ces droits [tels qu'ils sont déductibles de cet état de nature] [...]»²⁵⁵.» Pour preuve, selon Manent, la démocratie tocquevillienne reproduit un état de nature jusque dans la relation entre le maître et le serviteur décrite par Tocqueville, qui ne consacre aucunement un lien de dépendance unissant le serviteur à son maître. Au contraire, leur relation naît d'un *contrat* passé entre des *individus* libres et égaux²⁵⁶. Conséquent avec lui-même, Tocqueville reconnaît que «la notion de la liberté qui inspire les Américains, le dogme de la souveraineté du peuple, s'articule essentiellement autour de l'indépendance individuelle²⁵⁷.»

Furet prolonge la réflexion de Manent sur l'interprétation individualiste de Tocqueville avec sa présentation de «De la démocratie en Amérique» dans le *Dictionnaire des œuvres politiques*. Procédant à une recherche documentaire minutieuse des carnets de voyage de Tocqueville, Furet croit déceler chez ce dernier un penseur de l'individu. La démocratie complète révélée par Furet dans les carnets tocquevilliens est une société qui se gère elle-même à l'abri du gouvernement. Mais l'accent n'est pas porté sur la coopération entre égaux par une pratique continue de la liberté politique, mais bien sur l'autonomie individuelle : «C'est *l'activité individuelle* de chaque citoyen qui constitue la souveraineté de l'ensemble d'entre eux. Par la démocratie complète, l'homme retrouve la liberté du sauvage, mais à un autre niveau et pour d'autres raisons.

²⁵⁵ Pierre MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, op. cit., p. 46-47.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 53 à 55.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 166.

[...] *Le civilisé, être social et complexe, conserve son autonomie et sa liberté en contrôlant ses passions par ses lumières*²⁵⁸.» Il se dégage de l'interprétation de Furet un ressort individualiste à la démocratie tocquevillienne où l'individu-atome forme la base de la démocratie, mais davantage elle devient le régime politique qui consacre l'autonomie et la liberté par le seul effort individuel du citoyen. Si la démocratie par l'égalité délie le lien social en séparant les hommes, Tocqueville dévoile selon Furet dans ses carnets le retour à un fondement éthique démocratique qui produit à nouveau du lien social : « [...] dans cette société [américaine] que rien ne fixe, ni ne fait tenir ensemble, il n'existe qu'un seul lien qui puisse tenir les hommes, et c'est *l'intérêt*²⁵⁹.» Contrairement à l'interprétation de Gauchet, Furet voit dans les analyses tocquevilliennes en Amérique «la pureté retrouvée du caractère démocratique²⁶⁰» qui précisément façonne une culture commune à l'aune d'une logique individualiste affinée à l'enseigne de l'intérêt. Reprenant à l'instar de Manent le chapitre entre le maître et le serviteur, cette relation devient chez Furet l'expression et la manifestation de la reconstitution du lien social mesurée uniquement à la lumière de la liberté et de l'intérêt individuels, relation qui est «le produit d'un *contrat librement consenti*, par lequel le serviteur négocie son obéissance provisoire, et les limites de cette obéissance²⁶¹.»

Il est assez étonnant de constater qu'en dépit de sa fouille méticuleuse des carnets de Tocqueville, Furet néglige son scepticisme face à la pérennité du lien social créé par l'intérêt, scepticisme que nous avons déjà relevé. Mais davantage, la lecture individualiste de Tocqueville pratiquée par Manent et Furet apparaît plus que discutable. En l'occurrence, le chapitre classique sur la relation entre le maître et le serviteur est souvent mobilisé pour appuyer cette thèse. À notre connaissance, nous ne trouvons pas chez Tocqueville une théorie du contrat social²⁶². Une seule fois fait-il allusion à un pacte conclu entre les immigrants arrivés sur les rivages de la Nouvelle-Angleterre pour se constituer en «corps de société politique», mais aussitôt ajoute-t-il que la «démocratie,

²⁵⁸ François FURET, Présentation de *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p. 1167. Nous soulignons.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 1167-1168. Nous soulignons.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 1168.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 1170.

²⁶² À cet égard, Gauchet également, dans la citation que nous avons mise en retrait aux pages 105 et 106, postule l'existence d'un contrat «sans infidélité majeure» à la pensée tocquevillienne.

telle que n'avait point osé la rêver l'antiquité, s'échappait toute grande et tout armée du milieu de la vieille société féodale²⁶³.» Tocqueville rétablit ainsi que ce n'est pas des volontés individuelles désincarnées qui instituent le régime politique de la démocratie, mais les immigrants importent des croyances et des habitudes *déjà* mises en sens et en forme au sein d'une société particulière. Précisément, le pouvoir politique n'est pas institué par des individus-atomes. Au contraire, nous avons montré que Tocqueville examine *au départ* l'état social, une société *déjà* déterminée par certaines forces dominantes. Également, la liberté tocquevillienne ne renvoie pas, tel que Manent et Furet le supposent, à la célébration de l'indépendance individuelle qui, en dernière analyse, constituerait un «fond» culturel basé sur l'intérêt particulier afin d'organiser une certaine cohésion sociale. Une culture sociétale dominante est effectivement nécessaire à la cohésion sociale, mais elle demeure impérativement antérieure à l'individu aux yeux de Tocqueville. Elle conditionne la réalité de l'indépendance individuelle et oblige la participation collective des individus pour maintenir la possibilité d'une indépendance individuelle. Le courant individualiste, mais également celui qui fait de Tocqueville un théoricien de la liberté négative, doivent occulter la dimension participative pour conserver une certaine intelligibilité. Or, une grande partie de la fécondité de la pensée tocquevillienne repose sur cette dimension, et le libéralisme des mœurs parvient à rendre compte de la centralité de la liberté politique pour Tocqueville.

11.2 Le libéralisme des mœurs appliqué à la France de Tocqueville

C'est à l'aune d'une culture spécifique que doit être comprise l'intrication obligée entre la société civile et le gouvernement. Les «mœurs libres» forment le pivot à partir duquel l'articulation entre l'état social et l'état politique doit être opérée. Si au sein de la société civile se déploient les conditions nécessaires aux «mœurs libres», les forces sociales peuvent se guider elles-mêmes en quelque sorte. Les spécificités du régime politique revêtent une importance secondaire, ou plus exactement l'esprit de liberté parcourant la société civile ne peut manquer de conduire à des institutions politiques libres qui renforcent cet esprit de liberté. En revanche, le cas de la France présente

²⁶³ *DA I*, p. 66. Voir également à ce sujet Claude LEFORT, *La complication : retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, p. 85.

l'absence d'une culture politique favorable à la liberté et commande une action particulière de l'État. Comme le révèle Jaume, mais également l'édition critique de Nolla, un chapitre capital du manuscrit de Tocqueville est supprimé de la version finale, chapitre qui selon Jaume montre chez l'auteur de la *Démocratie* la présence d'une dialectique entre le laisser-faire et le dirigisme²⁶⁴. Le chapitre délaissé, intitulé «De la manière dont les gouvernements américains agissent vis-à-vis des associations», comporte la prescription suivante : «Les hommes qui vivent dans les siècles démocratiques ont plus besoin que d'autres qu'on les laisse faire eux-mêmes et plus que d'autres ils ont quelquefois besoin qu'on fasse pour eux. *Cela dépend des circonstances*²⁶⁵.»

Nous voulons nous arrêter sur ces *circonstances* avancées par Tocqueville, car nous croyons qu'elles renvoient à la présence ou à l'absence des «mœurs libres». Précisément, leur absence conditionne une intervention particulière de l'État, et Tocqueville pense à la France et au gouvernement de Guizot. Si le but ultime de Tocqueville réside dans la formation des «mœurs libres», le gouvernement doit s'employer à les faire advenir, puisqu'elles seules permettent d'échapper au despotisme. Mais le pouvoir politique sous le régime de Juillet, loin de favoriser leur apparition, contribue au contraire à les éloigner toujours davantage. Par un refus de toute extension du droit de vote, mais surtout par la suppression des possibilités d'association, l'encouragement à la recherche du seul intérêt individuel par l'enrichissement monétaire et la poursuite de la centralisation administrative, le régime politique exacerbe des tendances lourdes et néfastes qui sont inhérentes à l'état social démocratique. Plutôt que de conjurer ces maux par des remèdes appropriés, dont Tocqueville dresse largement l'éventail, Guizot et son gouvernement s'emploient à les approfondir davantage. D'une part en brandissant l'épouvantail du débordement révolutionnaire, *la peur des révolutions*, devant une nation déjà découragée et endormie où les mœurs publiques se dégradent. Cette situation est décriée par Tocqueville dans une série de lettres parues dans *Le Siècle* en janvier 1843, où il reprend son analyse de la seconde *Démocratie* qui

²⁶⁴ Lucien JAUME, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté, op. cit.*, p. 82.

²⁶⁵ *DA II*, édition Nolla, p. 106-107. Nous soulignons.

explique «Pourquoi les grandes révolutions deviendront rares» en attaquant le gouvernement de Guizot pour sa façon d'exploiter ces mœurs publiques dégradées :

Loin de chercher à calmer ce qu'il y a d'exagéré et surtout de puéril dans ces craintes, le gouvernement, par ses amis et ses agents, s'attache à les exalter encore. Il ne présente à la nation que de sombres images; il ne l'entretient que des périls qui la menacent; il la repaît sans cesse des tristes souvenirs de ses infortunes et de ses erreurs. [...] Qu'y a-t-il à faire dans une situation si critique et si précaire, sinon de ne plus songer au passé, d'oublier l'avenir et de se tenir bien cois et immobiles au milieu des jouissances matérielles du présent, tandis que le gouvernement prend soin de penser pour nous, d'agir en notre nom et de nous sauver tous les jours de nous-mêmes²⁶⁶.

D'autre part, toujours sous le spectre de la peur révolutionnaire, la dépolitisation continue de la France encouragée par les actions gouvernementales engendre une méconnaissance des particularités propres aux peuples libres, qui sont précisément identifiées au désordre par le pouvoir politique :

Nous nous effrayons des agitations de l'esprit public, des brusques retours de l'opinion, des bruyantes manifestations des partis, du mouvement de la rue, du bruit de la presse, du retentissement de la tribune. [...] Nous ne songeons point qu'en même temps que ce sont là, en effet, les premiers signes d'une révolution, ce sont aussi les phénomènes ordinaires de la vie chez les peuples libres. Cette agitation perpétuelle et ces perpétuelles clameurs l'accompagnent toujours. Il est déraisonnable de s'en laisser surprendre²⁶⁷.

Ainsi, Tocqueville, en utilisant le même cadre conceptuel que Guizot, lui dévoile son double aveuglement. D'abord, la résistance de Guizot aux forces sociales et son refus de favoriser une adéquation réussie entre la société civile et le pouvoir politique entraînent chez lui une perte d'intelligibilité de la société civile. Guizot devient incapable d'appréhender véritablement le sens du réel qui traverse la société démocratique, précisément en raison d'un pouvoir politique désormais étranger à la société où leur unité constitutive se dissout. Car Tocqueville participe de ce libéralisme qui refuse, comme Guizot le faisait, l'opposition obligée entre la société et l'État, où l'originalité de sa pensée libérale se retrouve dans la recherche d'un pivot social, les «mœurs libres», qui

²⁶⁶ Lettre de Tocqueville publiée dans *Le Siècle*, janvier 1843. OC, tome III, volume 2, p. 98.

²⁶⁷ Lettre de Tocqueville publiée dans *Le Siècle*, janvier 1843. OC, tome III, volume 2, p. 109-110.

assure l'intrication entre l'état social et politique. En retour, la perte de cette unité rend Guizot aveugle aux véritables maux qui guettent les sociétés démocratiques – l'individualisme, l'apathie et le despotisme qui sont l'un des horizons propres à la démocratie – alors que l'action de son gouvernement converge avec les effets des maux démocratiques.

Dans un pays tel que la France à l'époque de Tocqueville, où il ne cesse de déplorer l'absence d'un esprit de liberté, ses appréhensions face à une extension subite et majeure du suffrage deviennent compréhensibles et nullement contradictoires. Certains commentateurs soulignent le refus de Tocqueville comme député à toutes réformes électorales proposées pendant la monarchie de Juillet²⁶⁸, alors que Sheldon Wolin soutient la thèse provocante que son passage en politique active «a servi à rendre manifeste et à clarifier quelques-unes des ses préoccupations les plus profondes et les plus permanentes, et non la moindre d'entre elles étant de bloquer l'expansion de la démocratie [...]»²⁶⁹. Il serait plus juste d'affirmer que Tocqueville souhaitait une extension modérée et progressive du suffrage. Mais très tôt dans sa carrière de député, il est échaudé par sa participation à un comité voué à la réforme des petits collèges électoraux et d'une extension très modérée du corps électoral. Noyauté par des radicaux, Tocqueville est identifié malgré lui à ce comité qui proposera le suffrage universel, constatant amèrement l'absence de jugement pratique de l'extrême gauche²⁷⁰. Sur la question du suffrage, nous retenons l'analyse judicieuse de Robert T. Gannett Jr. qui lie le refus de Tocqueville aux réformes électorales proposées à sa haine viscérale envers la corruption et le patronage auxquels s'adonnait le gouvernement de Guizot. Gannett révèle qu'en 1842, pour 225 000 électeurs éligibles à l'échelle nationale, 200 000 postes devaient être attribués par le gouvernement²⁷¹. Aux yeux de Tocqueville, un

²⁶⁸ Alan S. KAHAN, *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 72 et Aurelian CRAIUTU, *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, op. cit., p. 213.

²⁶⁹ Sheldon S. WOLIN, *Tocqueville Between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 489. Traduction libre.

²⁷⁰ André JARDIN, *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*, op. cit., p. 288.

²⁷¹ Robert T. GANNETT Jr., «Tocqueville and the Politics of Suffrage», *La Revue Tocqueville*, volume 27, numéro 2, 2006, p. 217-218.

élargissement du suffrage ne règle en rien cette ambiance manifeste de corruption, car précisément le gouvernement tire profit d'un certain *état d'esprit* sociétal rongé par l'indifférence politique et la prévalence de l'intérêt individuel, qui ne peut manquer d'alimenter davantage le pouvoir politique par une extension du suffrage. «Ils [les hommes politiques] ont d'ordinaire l'honnêteté que les mœurs publiques les forcent rigoureusement à avoir. [...] Si nous montrions pour la liberté un goût plus vif et plus ferme, il faudrait bien que les hommes politiques nous aidassent à le satisfaire. Mais ils croient pouvoir ne s'occuper que d'eux seuls parce nous semblons nous oublier nous-mêmes²⁷².» Encore une fois, c'est la société et ses mœurs que Tocqueville ausculte lorsqu'il réfléchit au gouvernement ou au régime politique qui détiennent invariablement une importance secondaire.

Cette question de l'extension du suffrage, loin de réfuter notre analyse, offre plutôt un nouvel éclairage qui atteste de la pertinence de notre hypothèse d'un libéralisme des mœurs chez Tocqueville. Le libéralisme des mœurs tocquevillien enjoint une réflexion continue sur les sentiments, les idées et les croyances des hommes nécessaires aux sociétés libres, mais qui ne peuvent être inclinés que par une pratique et une pédagogie adéquates. L'absence de cette pratique adéquate en France commande un travail de pédagogie destiné à créer un esprit de liberté. En utilisant le langage des doctrinaires, dont la figure de Guizot devient emblématique par sa dérive réactionnaire, Tocqueville cherche précisément à faire progresser la société française vers la liberté. Il apparaît ainsi douteux d'adjoindre Tocqueville au rang des réactionnaires²⁷³. Avant d'accorder à tous l'égalité politique, Tocqueville juge essentiel de constituer les «mœurs libres» en éclairant les masses, telle est la tâche fondamentale du pouvoir politique²⁷⁴. Guizot se refuse à cette tâche en dépolitisant la nation, tout comme le gouvernement,

²⁷² Lettre de Tocqueville publiée dans *Le Siècle*, janvier 1843. OC, tome III, volume 2, p. 96.

²⁷³ Roger Boesche, dans *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, soutient que Tocqueville rejoindrait des penseurs réactionnaires comme Bonald ou De Maistre en raison de son inquiétude devant la dissolution des sociétés traditionnelles, alors que Gauchet, dans «Tocqueville, l'Amérique et nous», avance que Tocqueville par sa quête d'une nouvelle «solidarité organique» entretient un souci authentiquement réactionnaire.

²⁷⁴ «Le gouvernement français, selon moi, a toutes les forces que peut avoir un gouvernement qui n'est pas assis sur des mœurs publiques fermes et solides. C'est donc à ces mœurs qu'il faut songer, c'est de ce côté qu'il faut que tous les bons citoyens, je le répète et je les en supplie, dirigent leurs regards [...]» Discours de Tocqueville à la Chambre, 18 janvier 1842. OC, tome III, volume 2, p. 207.

pour les tourner exclusivement vers la prospérité matérielle et l'intérêt personnel, seuls moyens pour lui d'assurer l'ordre²⁷⁵. Tocqueville demeure résolument hostile à cette dépolitisation de la France, qu'il nomme «démoralisation politique²⁷⁶», puisque l'éducation politique du peuple est nécessaire pour assurer une démocratie robuste et vivace. Éducation politique qui, en l'absence des «mœurs libres», doit être initiée, mais non imposée dogmatiquement, par le pouvoir politique. D'abord par les agents du peuple, les élus, qui doivent être animés d'une morale civique dont la masse peut apprendre et s'inspirer²⁷⁷. Malheureusement, déplore Tocqueville, les grands partis politiques font défaut en France. Ensuite, il privilégie une décentralisation administrative afin d'amener l'impulsion dont les citoyens ont besoin pour recommencer à s'associer et à user d'une liberté politique pratique et locale²⁷⁸. Liberté politique dont l'identification ne repose pas au départ sur le suffrage universel, mais qui lui ouvre la voie une fois intériorisées les habitudes et les aptitudes qu'elle génère²⁷⁹.

Rappelons en dernière analyse que l'autorité sociale au sein d'une société pénétrée par l'idée d'égalité ne peut être ordonnée par le haut ou simplement dévolue à

²⁷⁵ «Il m'a paru que plus qu'aucun autre il [le ministère Soult-Guizot depuis 1840] cherchait en flattant l'ambition particulière des citoyens à leur faire renier leur opinion politique, et qu'il habitait ainsi chacun d'eux à placer son intérêt individuel au-dessus de l'intérêt général.» Lettre de Tocqueville aux électeurs de l'arrondissement de Valognes, campagne électorale de 1842. OC, tome III, volume 2, p. 61.

²⁷⁶ «Un mal profond travaille le pays [...]. La cause profonde du mal, dont tout le reste est un symptôme, est la démoralisation politique; c'est donc vers la démoralisation politique que les yeux de tous les amis de ce pays doivent se tourner.» Discours de Tocqueville à la Chambre, 18 janvier 1842. OC, tome III, volume 2, p. 206.

²⁷⁷ «Je ne me suis pas dissimulé que quand la Chambre donnerait par elle-même et législativement ce grand exemple d'abnégation personnelle, l'effet matériel qui s'ensuivrait ne serait pas très grand, mais l'effet moral serait considérable. Je soutiens qu'il est dans la position de cette Chambre de le donner; elle n'est pas seulement la tête de la nation pour faire des lois, mais encore pour donner des exemples.» Discours de Tocqueville à la Chambre, 18 janvier 1842. OC, tome III, volume 2, p. 204.

²⁷⁸ Tocqueville, dans un article du *Commerce* publié le 24 novembre 1844, dénonce la centralisation administrative qui sévit en France et ses effets sur la vie politique en reprenant les mêmes analyses présentes dans *La Démocratie* : «L'opposition s'aperçoit à tous les jours que la vie publique s'étiole, qu'à chaque instant l'influence du pouvoir s'accroît au milieu de l'indifférence universelle [...]. Notre administration centrale tient en quelque sorte dans ses mains toute la machine sociale et en dirige à elle seule tous les ressorts; il n'y a pas de si grande affaire qu'elle n'embrasse, ni de si petit détail qu'elle ne veuille régler. [...] Comment voulez-vous donc qu'un gouvernement qui a tant de prérogatives et qui est entouré d'hommes qui ont tant de besoins, ne soit pas bientôt entraîné malgré lui-même à être d'abord notre corrupteur et puis notre maître?» OC, tome III, volume 2, p. 129 à 131.

²⁷⁹ Le manuscrit de Tocqueville démontre l'intention qu'il poursuivait avec le chapitre final de la seconde *Démocratie* : «C'est ici peut-être que je montrerai que ce n'est que par la démocratie qu'on peut atténuer les maux de la démocratie, l'impossibilité et le péril du gouvernement des classes moyennes, la nécessité de tendre fermement au gouvernement de tous par tous.» *DA II*, édition Nolla, p. 278, note a.

une seule classe sociale. La pensée politique de Guizot conduit à un libéralisme de gouvernement, moins destiné à la véritable liberté des individus qu'à celle du gouvernement, un libéralisme qui semble surplomber la société civile plutôt qu'être enfanté en son sein pour finalement s'affranchir d'elle. Mais la réflexion libérale initiale de Guizot prit forme dans la reconnaissance de l'existence autonome de la société civile et de son interaction obligée avec le pouvoir politique. Cette centralité de la société civile est acceptée par Tocqueville et elle le mène à un libéralisme singulier, voire inédit. Son libéralisme est irréductible à la recherche d'un ensemble de dispositifs institutionnels voués à la défense de l'individu. Tocqueville s'emploie à montrer à ses contemporains les conditions de possibilité de la liberté qui doivent sans cesse être actualisées au sein même de la société civile. Un libéralisme singulier, car l'individu dans un sens étroit n'est pas la finalité recherchée par Tocqueville. Le libéralisme des mœurs induit qu'une *culture civique* dominante est une condition nécessaire et première avant de considérer l'individu comme une finalité, puisque la liberté se crée et se maintient par les actions et les croyances spécifiques des individus. En ce sens, la démocratie souhaitée par Tocqueville appelle à des efforts encore inconnus pour plusieurs régimes politiques. Et c'est la raison pour laquelle son inclusion au sein de constellations intellectuelles existantes représente souvent un acte réducteur, négligeant par le fait même l'essence de la démocratie tocquevillienne.

Conclusion

La liberté représente une véritable passion pour Tocqueville. Il savait qu'elle ne pouvait plus s'attacher à l'aristocratie, aux inégalités, mais il doutait de ses chances de survivre devant la venue des siècles égalitaires. Voilà pourquoi l'égalité et la démocratie deviennent de «froids» objets d'étude. Une étude obligée, rationnelle et objective aux yeux de Tocqueville, car leur avènement est inéluctable. Une ardente passion opposée à une logique froide et implacable : il n'en fallait pas plus à certains pour faire de Tocqueville un libéral avant d'être un démocrate²⁸⁰. Or, si la démocratie demeure pour Tocqueville un sujet d'étude maintes fois retourné en tous les sens, il n'a pas en revanche présenté une théorie complète de la liberté. Son étude de la démocratie visait une anticipation de l'avenir de la liberté. Décoder cette passion et réfléchir à l'idéal tocquevillien d'une société libre soulèveront des interrogations souvent légitimes et laisseront toujours matière à débattre.

Nous nous étions proposé d'interroger les préceptes normatifs qui guident la réflexion tocquevillienne pour penser une société libre. Par le fait même, le libéralisme de Tocqueville et sa prétention à la nouveauté se trouvaient à l'examen. De fait, il s'agissait tout d'abord de repérer l'horizon intellectuel à partir duquel émerge la pensée politique tocquevillienne. Ce terrain semblait porteur d'avenues intéressantes pour déterminer l'exacte portée de cette nouveauté. De cet environnement intellectuel dans lequel a baigné Tocqueville se dégagait la figure emblématique de Guizot, penseur et politicien qui incarne un front important et essentiel des développements théoriques survenus pendant la Restauration et la monarchie de Juillet en France. La nouveauté du libéralisme à laquelle Tocqueville prétend procéder en premier lieu d'une rupture avec la pensée libérale anglo-saxonne classique, rupture amorcée et théorisée par Guizot.

²⁸⁰ Jean-Claude LAMBERTI, «La liberté et les illusions individualistes selon Tocqueville», *La Revue Tocqueville*, volume 8, 1986-1987, pp. 153-164, Friedrich A. HAYEK, *La route de la servitude*, op. cit. et Norberto BOBBIO, *Libéralisme et démocratie*, op. cit.

Afin de récuser la fiction du contrat social, l'artificialisme et le volontarisme politiques, Guizot découvre la centralité de l'état social qui devient la base de l'élaboration du pouvoir politique. En ce sens, Guizot dévoile une pensée politique où la prémisse intellectuelle fondamentale n'est plus l'individu générique dans un hypothétique état de nature, mais plutôt des individus au sein d'une *société* traversée par des principes dominants, des forces actives, qui déterminent significativement l'articulation du pouvoir politique. Le gouvernement, suivant Guizot, prend naissance parmi la société, et le pouvoir doit être le *reflet* de l'état social. C'est à l'aune d'une *adéquation* entre la société et le pouvoir politique que peut être réfléchi la pensée politique de Guizot. On voit ainsi se mettre en place une matrice intellectuelle, qui accorde d'abord une priorité d'analyse à l'état social, et qui considère ensuite l'intrication continue entre la société et l'autorité politique. Cette matrice, érigée à l'aide des avancées théoriques de Guizot et identifiée au groupe des «doctrinaires» ainsi qu'au libéralisme de la Restauration et de Juillet, révèle la spécificité d'un front dominant du libéralisme français de cette période et permet d'appréhender l'engendrement de la pensée politique de Tocqueville.

Car Tocqueville emploie effectivement le schème d'analyse proposé par Guizot, et son idéal d'une société libre tout comme son libéralisme doivent s'inscrire dans le sillon d'une réflexion amorcée par Guizot. La modalité de base pour l'analyse chez Tocqueville réside dans l'état social et son principe dominant, l'égalité, et non l'individu-atome qui préside à la construction du libéralisme anglo-saxon classique. Dès lors, l'introduction de Tocqueville dans une généalogie libérale adossée à l'artifice du contrat social fait sourciller l'observateur attentif. Davantage, la restitution de l'espace intertextuel entre Tocqueville et Guizot fait apparaître, d'une part, l'influence certaine de ce dernier sur le penseur normand. D'autre part, cet espace révèle la véritable originalité de la pensée tocquevillienne. Une fois posée la récupération par Tocqueville du schème d'analyse guizotien, leur pensée respective devient intelligible à travers la lecture différente de l'état social opérée par Guizot et Tocqueville, et au rapport entre cette lecture et l'articulation du pouvoir politique. La pensée tocquevillienne se découvre alors en partie comme une réponse aux apories qui caractérisent la pensée de Guizot. Au passage, surgit comme point de démarcation majeur la défense soutenue par Tocqueville

d'une *pratique* de la liberté politique, une pratique qui dévoile la réelle originalité de son libéralisme.

Guizot considère le processus de l'égalité abouti une fois celle-ci reconnue et acceptée parmi la seule société civile, et il refuse en ce sens son introduction dans le monde politique. Ce refus est accolé à la légitimité des inégalités dites naturelles, mais surtout à la peur révolutionnaire liée à la reconnaissance égale de droits politiques pour tous. Conséquemment, Guizot enferme d'une part la souveraineté du peuple au sein du gouvernement en cantonnant la liberté politique dans une sphère très étroite, celle des «capables». D'autre part, il se voit obligé de dévaluer en quelque sorte l'action politique et de proposer aux individus l'unique objectif de la poursuite de l'intérêt individuel, et de laisser aux seuls soins du gouvernement l'organisation de l'ordre social et le maintien de la tranquillité. Guizot concentre la faculté d'agir et de coopérer entre les seules mains du gouvernement. En retour, l'activité collective de la société s'estompe. Puisque la société et l'autorité politique sont constitutivement liées - rappelons-nous leur naissance réciproque et leur coexistence nécessaire selon Guizot - il s'établit aux yeux de Tocqueville une relation pernicieuse entre la société et le gouvernement suivant cette logique. Au pouvoir politique qui prend en charge jusqu'au moindre détail de la vie sociale correspond une société que plus rien ne retient collectivement. L'agir commun abandonné, il ne reste parmi cette société que le règne de l'intérêt individuel. Immanquablement, cette survalorisation de l'intérêt privé au sein de la société civile par le gouvernement amène une privatisation de l'autorité politique où le gouvernement nourrit une démoralisation politique qui engendre la corruption.

Tocqueville reprend précisément le schème d'analyse de Guizot pour dénoncer l'établissement de cette relation délétère entre la société française et son gouvernement, relation basée sur l'incompréhension de Guizot de l'état social démocratique et sa lecture jugée erronée par Tocqueville. Pour démontrer la force de cette observation, Tocqueville applique d'abord ce schème d'analyse à la seule société réellement démocratique, libérée des affres révolutionnaires : la société américaine. Elle constitue le terrain idéal pour inaugurer une nouvelle évaluation du sens de l'expérience démocratique. Afin de révéler

le réel danger encouru par la liberté – qui n'est pas l'oppression de la minorité par la majorité numérique, ni le tumulte associé à la multitude – Tocqueville arpente tous les recoins de la société démocratique américaine pour découvrir le lien funeste unissant l'égalité et le despotisme. La passion égalitaire engendre une poursuite effrénée des jouissances matérielles qui culmine par l'exacerbation de l'intérêt individuel au détriment de l'intérêt général. Alors que les individus attachent l'intérêt particulier à la célébration de leur indépendance individuelle, Tocqueville signale le caractère factice de cette indépendance. Les responsabilités et droits politiques sont délaissés au profit de l'État dont les charges augmentent sans cesse en consacrant sa toute puissance. L'individu s'abaisse devant cette nouvelle immensité, tout comme la portée réelle de son indépendance, et l'État peut déposséder une bonne part de la liberté des individus dès lors qu'il respecte la logique égalitaire. Loin de combattre cette apathie citoyenne envers la vie publique, qui permet l'émergence de ce nouveau despotisme, le gouvernement de Guizot encourage selon Tocqueville des tendances néfastes inhérentes à l'état social démocratique. Ces tendances sont méconnues par Guizot en raison de sa lecture faussée et plus pauvre de la société démocratique.

Aux yeux de Tocqueville, il n'y a que la liberté politique, et non la liberté individuelle, qui peut briser ce cycle néfaste. Une liberté politique pratique et locale, dont les effets sont à rechercher parmi la société civile plutôt qu'au sein du gouvernement. Tocqueville dégonfle ainsi le mythe de la souveraineté du peuple en réduisant l'hyperinflation politique associée à cette réalité par les élites de son époque. Une fois détaillées les prémisses sur lesquelles repose son avènement inévitable en raison de la logique égalitaire, mais surtout une fois intériorisées les habitudes, les aptitudes et les obligations qu'elle génère par le biais d'une pratique de la liberté politique, la souveraineté du peuple cesse de revêtir la forme de l'anarchie et du désordre, pour consacrer plutôt le travail continu d'une société sur elle-même. La reconnaissance de l'égalité politique, qui conduit inévitablement à la souveraineté du peuple, doit être dégagée de ses effets proprement politiques pour que l'on en saisisse toutes ses potentialités *sociales*. C'est toujours la société que Tocqueville ausculte et qui constitue la base de sa réflexion politique. La liberté politique telle qu'il l'entend est indissociable

d'une faculté d'agir en commun qui se manifeste par la coopération d'individus libres et égaux. Son but est la réussite d'une entreprise collective. Elle seule parvient à détourner les individus de la poursuite de l'intérêt particulier qui ouvre la voie au règne du despotisme égalitaire. Mais d'une manière plus significative encore, la pratique de la liberté politique, par le rassemblement d'individus égaux qui discutent, délibèrent et organisent en coopération une réflexion sur l'intérêt général, fonde des habitudes socialement partagées qui sont indispensables pour le maintien d'une société réellement libre. Ces habitudes forment les conditions constitutives de la liberté. Pour Tocqueville, l'unique défense de la liberté individuelle n'est pas apte à protéger l'individu de la montée du despotisme. Seul un investissement actif des citoyens dans leur communauté assure la pérennité des conditions nécessaires de la liberté.

Avec ces conditions nécessaires à la liberté, aux sociétés libres, nous touchons au cœur du libéralisme et des enseignements tocquevilliens. La pensée libérale tocquevillienne, si elle s'emploie à réfléchir à la liberté de l'individu, ne pose pas l'individu comme la prémisses fondamentale de cette réflexion. Elle cherche plutôt à découvrir le *mode d'être* indispensable des sociétés libres. Ce mode d'être n'est pas à rechercher dans la perfection des mécanismes de la machine politique, ni dans le retranchement au sein d'une sphère individuelle protégée de toute interférence. Ce mode d'être révèle la volonté du penseur normand de fonder et d'organiser les «mœurs libres» qui déterminent une culture civique particulière. Culture civique particulière, car la pratique de la liberté politique se voit conférer une priorité par son aptitude à générer des habitudes collectives. Ces habitudes rejaillissent sur les individus en inclinant forcément leur perception de la liberté individuelle et la réflexion tocquevillienne conduit ainsi à nous extraire du seul paradigme de la volonté pour penser une société libre.

En ce sens, Tocqueville ébranle le cadre général de la pensée libérale anglo-saxonne classique en renversant le sens et les exigences de l'expérience démocratique. La pensée libérale, suivant les enseignements tocquevilliens, néglige une dimension constitutive de la liberté si elle se refuse à considérer comme prioritaires les conditions de possibilité de la liberté et les responsabilités soulevées par l'atteinte de ces conditions.

Lorsque l'individu et sa liberté individuelle constituent la base de la réflexion et les fins ultimes recherchées, il devient impossible d'obliger l'individu à maintenir par lui-même la possibilité d'œuvrer librement. Mais qui le fera alors? L'État? Le reste de ses semblables? Ou seulement quelques-uns? En tous les cas, ce seront les autres qui détermineront la portée et l'étendue réelles de sa prétendue indépendance. Ce processus, moins exigeant, laisse entrevoir pour Tocqueville la perspective d'une auto-abdication de la véritable liberté humaine. Une auto-abdication, car les individus préféreront toujours la facilité des jouissances immédiates attachées à la promotion de l'individualité lorsque les «mœurs libres» et la culture civique propices à une pratique de la liberté sont absentes. La compréhension tocquevillienne d'une pratique de la liberté, qui génère les «mœurs libres», s'oppose précisément à cette perspective d'une auto-abdication encouragée par la seule valorisation de la liberté individuelle.

Tocqueville ne peut envisager la liberté politique comme une modalité seconde de la liberté individuelle, simple prolongement de cette dernière, car sous ce mode d'appréhension, il *savait* la liberté politique condamnée à s'évanouir et à terme, la liberté humaine. Voilà pourquoi il procède à ce renversement et consacre la priorisation d'une pratique de la liberté politique pour permettre à la société d'investir le sens de l'expérience démocratique dans sa proximité la plus immédiate, la plus tangible, afin de constamment maintenir les conditions de possibilité de la liberté. Un investissement collectif qui organise une culture propre à la liberté, un libéralisme des mœurs, où la réflexion repose d'abord sur les sentiments, les idées, les opinions et les habitudes favorables au développement de la liberté humaine, liberté évidemment salutaire à l'individu.

Aujourd'hui, la démocratie libérale moderne semble dans une impasse : la désaffection des citoyens envers la politique et ses mandataires, la montée d'un individualisme exacerbé, le manque de représentativité, l'appauvrissement de la vie collective et l'absence d'un projet commun sont quelques-unes des récriminations souvent portées contre la démocratie libérale. Et plusieurs de ces récriminations apparaissent découler d'une logique trop fortement centrée sur l'individu, le véhicule

conceptuel qui fonde et organise la modernité. Les remèdes et le vocabulaire toquevilliens, à bien des égards, ne s'identifient nullement à cette pensée et font éclater la rigidité de son cadre. Ils constituent assurément une ressource où puiser pour remédier à cette impasse, mais le changement de paradigme qu'ils imposent pourra-il réarticuler un renouveau de la pensée libérale? Le succès de la démocratie est peut-être à ce prix.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources primaires

GUIZOT, François. *Histoire de la révolution d'Angleterre, 1625-1660*, édition établie par Laurent Theis, Paris, Robert Laffont, 1997 (1826-1827), 1105 p.

GUIZOT, François. *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, Belin, 1988 (1821), 251 p.

GUIZOT, François. *Histoire de la civilisation en Europe suivie de Philosophie politique : de la souveraineté*, édition Pierre Rosanvallon, Paris, Hachette, 1985 (1828), 396 p.

GUIZOT, François. *Étude historique sur Washington*, dans *Histoire de Washington et de la fondation de la république des États-Unis*, Cornélis-Henri de WITT, Paris, Perrin, 1884 (1855), pp. I-CIV.

GUIZOT, François. *Essais sur l'histoire de France*, Paris, Didier et Cie, 1878 (1823), 439 p.

GUIZOT, François. *Histoire parlementaire de la France. Recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848 par M. Guizot*, tome II, Paris, Michel Lévy, 1863, 489 p.

GUIZOT, François. *Histoire parlementaire de la France. Recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848 par M. Guizot*, tome III, Paris, Michel Lévy, 1863, 694 p.

GUIZOT, François. «Élections», dans *Discours académiques / suivis des Discours prononcés pour la distribution des prix au concours général de l'université et devant diverses sociétés religieuses et de Trois essais de philosophie littéraire et politique*, Paris, Didier, 1861 (1826), pp. 379- 420.

GUIZOT, François. *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, 2 tomes, Bruxelles, Meline, 1851, 335 p. et 335 p.

GUIZOT, François. *De la démocratie en France*, Paris, Victor Masson, 1849, 157 p.

GUIZOT, François. *Du gouvernement de la France depuis la Restauration, et du ministère actuel*, Paris, Librairie française Ladvoat, 1820, 324 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*, 2 tomes, Première édition historico-critique revue et augmentée par Eduardo NOLLA, Paris, Vrin, 1990, 338 p. et 359 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L'Ancien régime et la révolution*, Paris, Robert Laffont, 1986, 1178 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Œuvres complètes*, édition définitive sous la direction de J.P. Mayer, 29 volumes, Paris, Gallimard, 1951-.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Œuvres complètes publiées par Madame Tocqueville*, édition établie par Gustave de Beaumont, 9 volumes, Paris, Michel-Lévy Frères, 1864-1878.

II. Sources secondaires et commentaires savants

ARON, Raymond. «Tocqueville retrouvé», *La Revue Tocqueville*, volume 1, numéro 1, 1979, pp. 8-23.

AUDIER, Serge. *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin, 2004, 319 p.

BIRNBAUM, Pierre. *Sociologie de Tocqueville*, Paris, PUF, 1970, 159 p.

BOESCHE, Roger. *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, 288 p.

BOUDON, Raymond. *Tocqueville aujourd'hui*, Paris, O. Jacob, 2005, 300 p.

CHAUMONT, Jean-Michel. «Individualisme et modernité chez Tocqueville et Arendt», *Les Cahiers de philosophie*, volume 4, 1987, pp. 115-146.

COUDEL, Charles. «L'esprit légiste chez Alexis de Tocqueville», *La Revue Tocqueville*, volume 25, numéro 2, 2004, pp. 127-137.

CRAIUTU, Aurelian. *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, Paris, Plon, 2006, 368 p.

CRAIUTU, Aurelian. «Rethinking Political Power: The Case of the French Doctrinaires», *European Journal of Political Theory*, volume 2, numéro 2, 2003, pp. 125-155.

CRAIUTU, Aurelian. «Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Rémusat)», *History of Political Thought*, volume 20, numéro 3, 1999, pp. 456-493.

CROSSLEY, Ceri. «François Guizot (1787-1874) and the liberal history : the concept of civilisation», dans *French Historians and Romanticism. Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet*, New York, Routledge, 1993, pp. 71-104.

DEL CORRAL, Luis Diez. «Tocqueville et la pensée politique des doctrinaires», dans *Alexis de Tocqueville : Livre du centenaire, 1859-1959*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1960, pp. 57-70.

FURET, François. Présentation de *De la démocratie en Amérique*, dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, François CHÂTELET, Olivier DUHAMEL et Évelyne PISIER (dir.), Paris, PUF, 2001, pp. 1165-1176.

FURET, François. «The Intellectual Origins of Tocqueville's Thought», *La Revue Tocqueville*, volume 7, 1985-1986, pp. 117-129.

FURET, François. «Le système conceptuel de la *Démocratie en Amérique*», *Commentaire*, 12, 1980-81, pp. 605-613.

GANNETT Jr., Robert T. «Tocqueville and the Politics of Suffrage», *La Revue Tocqueville*, volume 27, numéro 2, 2006, pp. 209-225.

GAUCHET, Marcel. «Tocqueville, l'Amérique et nous», *Libre*, numéro 7, 1980, pp. 43-120.

GUELLEC, Laurence. *Tocqueville et les langages de la démocratie*, Paris, Champion, 2004, 445 p.

GUELLEC, Laurence. *Tocqueville, l'apprentissage de la liberté*, Paris, Éditions Michalon, 1996, 121 p.

HERETH, Michael. *Alexis de Tocqueville : Threats to Freedom in Democracy*, Durham, Duke University Press, 1986, 195 p.

JACQUES, Daniel. *Tocqueville et la modernité : la question de l'individualité dans la Démocratie en Amérique*, Montréal, Boréal, 1995, 178 p.

JARDIN, André. *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*, Paris, Hachette, 1984, 522 p.

JAUME, Lucien. *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008, 473 p.

KAHAN, Alan S. *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 1992, 228 p.

KRAYNAK, Robert P. «Tocqueville's Constitutionalism», *The American Political Science Review*, volume 81, numéro 4, 1987, pp. 1175-1195.

LAHMER, Marc. «1848 versus 1787 : L'opinion dissidente de Tocqueville sur la balance des pouvoirs», *La Revue Tocqueville*, volume 23, numéro 1, 2002, pp. 131-153.

LAMBERTI, Jean-Claude. «La liberté et les illusions individualistes selon Tocqueville», *La Revue Tocqueville*, volume 8, 1986-1987, pp. 153-164.

LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983, 325 p.

LAWLER, Peter Augustine. «Tocqueville on the Doctrine of Interest», *Government and Opposition*, volume 30, numéro 2, 1995, pp. 221-239.

LEFORT, Claude. «Une exploration de la chair du social. Note sur *De la démocratie en Amérique*», dans *Écrire : à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, pp. 55-72.

LEFORT, Claude. «Guizot théoricien du pouvoir», dans *François Guizot et la culture politique de son temps : colloque de la Fondation Guizot-Val Richer*, Marina VALENSISE (dir.), Paris, Le Seuil, 1991, pp. 95-110.

MALETZ, Donald J. «Tocqueville's Tyranny of the Majority Reconsidered», *The Journal of Politics*, volume 64, numéro 3, 2002, pp. 741-763.

MANENT, Pierre. *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2006, 181 p.

MANENT, Pierre. «Guizot et Tocqueville devant l'ancien et le nouveau», dans *François Guizot et la culture politique de son temps : colloque de la Fondation Guizot-Val Richer*, Marina VALENSISE (dir.), Paris, Le Seuil, 1991, pp. 147-159.

MANENT, Pierre. «Intérêt privé, intérêt public», *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 1991, numéro 19, pp. 69-71.

MAYER, J.-P. *Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1948, 187 p.

MÉLONIO, Françoise. *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993, 408 p.

MEUWLY, Olivier. *Liberté et société. Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*, Genève, Librairie Droz, 2002, 258 p.

PIERSON, George Wilson. *Tocqueville and Beaumont in America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996, 852 p.

ROSANVALLON, Pierre. *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, 414 p.

SCHLEIFER, James T. *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980, 387 p.

SIEDENTOP, Larry. *Tocqueville*, New York, Oxford University Press, 1994, 153 p.

SIEDENTOP, Larry. «Two Liberal Traditions», dans *The Idea of freedom : essays in honour of Isaiah Berlin*, Alan RYAN (ed), Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 153-174.

VARIKAS, Eleni. «France-Amérique et retour. La démocratie et ses dangers en retour», *Raisons politiques*, numéro 1, février 2001, pp. 37-47.

WELCH, Cheryl B. «Tocqueville's Resistance to the Social», *History of European Ideas*, volume 30, numéro 1, 2004, pp. 83-107.

WOLIN, Sheldon S. *Tocqueville Between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton, Princeton University Press, 2001, 650 p.

ZETTERBAUM, Marvin. *Tocqueville and the Problem of Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1967, 185 p.

ZUCKERT, Michael P. «On Social State», dans *Tocqueville's Defense of Human Liberty. Current Essays*, Peter Augustin LAWLER (ed), New York, Garland Publishing, 1993, pp. 3-19.

III. Autres études importantes

ARON, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu. Comte. Marx. Tocqueville. Durkheim. Pareto. Weber.*, Paris, Gallimard, 1986, 370 p.

ARON, Raymond. *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, 251 p.

BERLIN, Isaiah. «Deux conceptions de la liberté», dans *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, pp. 167-218.

BINOCHÉ, Bertrand. *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, 382 p.

BOBBIO, Norberto. *Libéralisme et démocratie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, 123 p.

CHARAUDEAU, Patrick et MAINGUENEAU, Dominique (dir.). *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002, 666 p.

CONSTANT, Benjamin. *Écrits politiques*, présentation de Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, 870 p.

ELSTER, Jon. *Psychologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, 186 p.

FURET, François. *La Révolution française II. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, Paris, Hachette, 1988, 526 p.

- FURET, François. *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, 259 p.
- GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, 385 p.
- HAMILTON, Alexander, JAY, John et MADISON, James. *Le Fédéraliste*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1957, 788 p.
- HAYEK, Friedrich A. *La route de la servitude*, Paris, PUF, 1985, 176 p.
- JAUME, Lucien. *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000, 390 p.
- JAUME, Lucien. *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, 591 p.
- KOSELLECK, Reinhart. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000, 334 p.
- LEFORT, Claude. *La complication : retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, 257 p.
- LEFORT, Claude. *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 364 p.
- LEGROS, Robert. *L'idée d'humanité : introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, 1990, 278 p.
- LIPSET, Seymour Martin. *L'homme et la politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, 459 p.
- MAIRET, Gérard. *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997, 331 p.
- MANENT, Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, 2002, 250 p.
- MONTESQUIEU, Charles de. *De l'Esprit des lois, I*, Paris, Gallimard, 1995, 604 p.
- PLATTNER, Marc F. et DIAMOND, Larry Jay. «Introduction», *Journal of Democracy*, 11, 1, 2001, pp. 5-10.
- PRÉVOST, Jean-Guy. *De l'étude des idées politiques*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1995, 100 p.
- PUTNAM, Robert D. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993, 258 p.
- ROUYER, Muriel. «Éditorial», *Raisons politiques*, numéro 1, février 2001, pp. 7-9.

SAUVIGNY, G. de Bertier De. *La Restauration*, Paris, Flammarion, 1974, 506 p.

SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995, 509 p.