



Démocratie et grandeur humaine chez Tocqueville

Mémoire

Éric Bouchard

Maîtrise en philosophie - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

RÉSUMÉ

En 1831, l'aristocrate français Alexis de Tocqueville (1805-1859) traverse l'Atlantique afin d'aller rencontrer l'avenir au cœur des États-Unis d'Amérique. Avant de s'embarquer pour cette aventure, il a déjà la certitude du caractère inévitable de l'égalisation des conditions. Bien que l'avènement de l'état social démocratique soit un «fait providentiel» aux yeux du jeune homme, il s'inquiète en constatant une certaine ambivalence quant à sa tournure politique. La république libérale n'est pas la conséquence politique nécessaire de l'état social démocratique; son contraire, le despotisme, doit aussi être sérieusement envisagé. L'Amérique devient donc une destination de choix afin d'y observer tout le potentiel démocratique, et livrer ensuite ses découvertes dans ce chef-d'œuvre que constitue *La Démocratie en Amérique* (1835-1840). Ce «fait générateur» qu'est l'égalité des conditions, alors même qu'il ouvre un champ des possibles immense pour l'épanouissement humain, présente aussi un risque de déshumanisation. Afin de tirer le meilleur de la démocratie, l'homme doit éviter de sombrer dans l'apathie vis-à-vis la chose politique. Renoncer à ses devoirs de citoyen revient à abdiquer sa liberté, et donc tout espoir de grandeur. Tocqueville fournit dans son ouvrage un véritable éclaircissement de la démocratie dans ses tendances les plus secrètes, et il envisage certains contrepoids permettant de maintenir le fragile équilibre. Tocqueville se porte ainsi à la défense de la liberté et de la dignité humaines qu'il croit réellement menacées. L'état social démocratique constitue-t-il une terre fertile à la grandeur humaine? Quelles sont les conditions de possibilité du déploiement de cette grandeur? Et pour nous, presque deux siècles plus tard, les mots de Tocqueville ont-ils encore une certaine pertinence? À la lumière des réflexions de Tocqueville nourries par ses découvertes en sol américain, le présent mémoire essaie de montrer que démocratie et grandeur humaine ne sont pas incompatibles.

ABSTRACT

In 1831, the French aristocrat Alexis de Tocqueville (1805-1859) sailed across the Atlantic Ocean to the heart of the United States of America in order to shed light upon the future of democracy. Before starting out on this adventure, he was already certain that social equality was inevitable. Even though, in his young eyes, the progression of the democratic social state was a “providential fact”, he became worried when he realized that there was a certain ambivalence concerning the political direction that the movement was taking. A democratic social state does not necessary lead to a liberal movement; its opposite, despotism, must seriously be taken into consideration. As such, America became his choice destination for observing all the democratic potential it had to offer, leading him to write his masterpiece *Democracy in America* (1835-1840), in which he shares his discoveries. Social equality opens an immense breadth of possibilities for human growth, but, at the same time, also presents a risk of dehumanization. In order to get the best out of democracy, humankind must avoid falling into apathy towards politics. Giving up one’s political responsibility is like abdicating one’s freedom and, as such, all hope for greatness. In his work, Tocqueville provides a true explanation of democracy, with all of its most secret orientations. He also provides measures that counterweight this nature, allowing for the fragile equilibrium to be maintained. In this manner, Tocqueville presents himself as the defender of human freedom and dignity, which he believes to be truly threatened. Does social equality allow for human greatness? If so, what conditions are required to deploy such greatness? Nearly two centuries later, are Tocqueville’s words still pertinent? In light of Tocqueville’s thoughts, which were fed by his discoveries on American soil, this dissertation attempts to demonstrate that democracy and human greatness are not incompatible.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	II
ABSTRACT.....	III
TABLE DES MATIÈRES.....	IV
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	VI
REMERCIEMENTS	VII
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I – LA VÉRITABLE GRANDEUR DE L’HOMME	6
1.1 LE CONCEPT DE GRANDEUR.....	7
1.2 L’AMOUR DU DIVIN ET LE GOUT DE LA LIBERTE	15
1.3 LA GRANDEUR NATURELLE DE L’HOMME.....	23
CHAPITRE II – LA DÉMOCRATIE ET SES DANGEREUX PENCHANTS.....	27
2.1 LE CONCEPT DE DEMOCRATIE	27
2.2 LA PASSION DE L’EGALITE	30
2.2.1 Le nivellement par le bas	31
2.2.2 L’uniformisation	33
2.2.3 L’affaïssement du goût pour la liberté.....	37
2.3 LE MATERIALISME	40
2.3.1 Le goût du bien-être matériel.....	40
2.3.2 La philosophie matérialiste	43
2.3.3 La matérialisation de l’homme par le travail	45
2.4 LA FAIBLESSE DE L’HOMME ESSEULE.....	48
2.4.1 L’individualisme social et l’apathie.....	49
2.4.2 L’individualisme intellectuel	52
2.4.3 La tyrannie de la majorité et le nouveau despotisme.....	55

CHAPITRE III – LA DÉMOCRATIE ET L'ÉPANOUISSEMENT HUMAIN	62
3.1 L'ESPRIT DE LIBERTE	64
3.1.1 L'apprentissage de la liberté	65
3.1.2 La critique du fatalisme	67
3.1.3 L'art de s'associer	70
3.1.4 La doctrine de l'intérêt bien entendu	79
3.2 L'ESPRIT DE RELIGION	83
3.2.1 La séparation de l'Église et de l'État	84
3.2.2 Le catholicisme et la dérive protestante.....	87
3.2.3 La religion et l'individualisme social	91
3.2.4 Les croyances religieuses et l'individualisme intellectuel.....	96
3.2.5 La religion et le matérialisme	101
3.2.6 Le goût de l'avenir	104
3.2.7 La véritable foi de Tocqueville	108
 CONCLUSION	 111
 BIBLIOGRAPHIE.....	 119

LISTE DES ABRÉVIATIONS

DA I : De la démocratie en Amérique, tome I

DA II : De la démocratie en Amérique, tome II

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier ma mère Sylvie Bouchard et mes frères Patrick et David qui, par le courage et la persévérance dont ils font preuve à tous les jours, m'ont appris à me tenir debout face à l'adversité. Je désire aussi témoigner ma gratitude à ma collègue Teresa Foord, pour la qualité de son travail de traduction, et à mon amie Anne-Marie Gagnon pour ses encouragements lors des différentes étapes du présent mémoire. Les mots ne suffisent pas pour manifester toute ma reconnaissance à l'égard de mon directeur de recherche, M. Philip Knee, qui est pour moi une source inépuisable d'inspiration me conduisant à constamment me dépasser. Enfin, à toi, Sabrina, ma partenaire, mon amie, mon amoureuse, pour m'avoir insufflé le courage nécessaire afin de réaliser ce rêve que je caressais depuis tant d'années, je te dédie ce mémoire.

DÉMOCRATIE ET GRANDEUR HUMAINE CHEZ TOCQUEVILLE

INTRODUCTION

C'est «sous l'impression d'une sorte de terreur religieuse¹» qu'Alexis de Tocqueville (1805-1859) rédige les deux tomes de son œuvre magistrale *De la démocratie en Amérique* (1835-1840). C'est probablement cette même peur qui constitue le plus puissant moteur de sa traversée de l'Atlantique, en 1831, alors qu'il quitte la France pour les États-Unis sous le prétexte d'y étudier le système pénitentiaire. Mais de quelle crainte s'agit-il? Et pourquoi l'Amérique?

Sans doute Tocqueville est-il terrifié quant à l'avenir de sa France natale qui subit les remous de la révolution démocratique, au milieu des débris de l'ancien régime. Que sortira-t-il de ce branle-bas? Notre auteur est bien conscient de l'avancée inexorable de l'égalité des conditions qui soulève sur son chemin la poussière des ruines de l'aristocratie. Certains luttent contre ce mouvement irrésistible et s'accrochent aux vestiges du passé. Mais ce combat est vain puisque l'égalisation des conditions est l'œuvre de la Providence; l'homme est impuissant quant à la volonté de Dieu. Tocqueville, dans un brouillon de son introduction à la *Démocratie*, compare même cette marche inéluctable au Déluge : «La démocratie! N'apercevez-vous pas que ce sont les eaux du Déluge? Ne les voyez-vous pas s'avancer sans cesse par un lent et irrésistible effort? [...] Sachons donc envisager l'avenir d'un œil ferme et ouvert. [...] Quelles seront les conséquences probables de cette immense révolution sociale? Quel ordre nouveau sortira des débris de celui tombe? Qui peut le dire²?» L'œuvre toquevillienne vise avant tout à départager l'avenir des ténèbres qui le recouvrent afin de

¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome I, Introduction, dans *Tocqueville, Œuvres, II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 7.

² Voir la variante *a*, p. 937-938, relative à *DA I*, Introduction, p. 7.

mieux prévoir ce qui adviendra, et suggérer en particulier à ses compatriotes quelques pistes de réflexion afin de stabiliser le sol français fragilisé depuis 1789, espérant ainsi tirer le meilleur de la démocratie.

Pour réaliser ce dessein, Tocqueville se doit d'étudier méticuleusement la nature de la démocratie dans ses forces comme dans ses faiblesses, dans ses tendances les plus prometteuses comme dans ses tares les plus dangereuses pour l'homme. Quels sont ses effets sur le gouvernement, sur la société et sur l'individu? L'Amérique constitue une terre de prédilection pour l'enquête de notre auteur, car il est possible d'y observer l'égalité des conditions la plus étendue qui soit et dans sa forme la plus pure. Au fur et à mesure de ses échanges et de ses analyses, Tocqueville découvre que deux formes de gouvernement peuvent sortir du cœur de la démocratie : la république ou le despotisme. La souveraineté du peuple n'est donc pas la conséquence politique nécessaire de l'état social démocratique. Il y a là une effrayante alternative : «[L]es sociétés modernes sont entraînées par une force supérieure à celle de l'homme soit vers la république soit vers le despotisme et peut-être alternativement de l'un à l'autre. Pour moi je l'avoue : je tremble dans ce siècle de liberté pour la liberté future de l'espèce humaine¹.» Force est de constater que l'intérêt des recherches tocquevilliennes dépasse les frontières de sa mère patrie et concerne l'avenir de l'homme dans toute sa dignité. L'égalité des conditions, si elle demeure méconnue dans son essence et abandonnée à ses penchants les plus nocifs, risque de conduire l'homme à sa déshumanisation.

Si Tocqueville prend la peine de rédiger la *Démocratie*, c'est qu'il croit que l'homme a encore un certain pouvoir sur sa destinée. Peut-être est-il impuissant face à ce fait inévitable qu'est la venue de l'état social démocratique, mais il a encore entre ses mains la possibilité de l'orienter pour le mieux : «Les peuples chrétiens me paraissent offrir de nos jours un effrayant spectacle; le mouvement qui les emporte est déjà assez fort pour qu'on ne puisse le suspendre, et il n'est pas encore assez rapide pour qu'on désespère de le diriger : leur sort est entre leurs mains; mais bientôt il leur échappe².» L'erreur la plus funeste pour l'avenir de

¹ Voir la variante *a*, p. 938, relative à DA I, Introduction, p. 7.

² DA I, Introduction, p. 7-8.

l'homme serait qu'il renonce à sa responsabilité d'éduquer la démocratie; pavant ainsi le chemin à l'arrivée de «la plus détestable forme de gouvernement¹» qu'est le despotisme. Il doit alors prendre en charge l'instruction de la démocratie, lui prodiguer les «soins paternels²» nécessaires afin d'éviter qu'elle n'entraîne vers le précipice de la servitude : «Le grand, le capital intérêt du siècle c'est l'organisation et l'éducation de la démocratie. Mais c'est à quoi nous ne songeons guère. Placés au milieu d'un fleuve rapide, nous fixons obstinément les yeux vers quelques débris qu'on aperçoit encore sur les rivages, tandis que le torrent nous entraîne et nous pousse à reculons vers des abîmes³.» L'homme, afin d'éviter la chute, doit voir, prévoir ces abîmes vers lesquels il est naturellement entraîné par l'égalité des conditions. Pour ce faire, Tocqueville propose l'image d'une «arche tutélaire» qui permettrait la sauvegarde de l'humanité : «Au lieu de vouloir élever d'impuissantes digues cherchons plutôt à bâtir l'arche tutélaire qui doit porter le genre humain sur cet océan sans rivages⁴.» Il ne sert à rien, répétons-le, de lutter contre le déferlement démocratique; mais l'homme a toujours la possibilité d'en tirer le meilleur s'il évite l'aveuglement par rapport à sa propre nature et à celle de la démocratie. Il ne semble donc pas faux de penser que *La démocratie en Amérique* constitue un tel travail d'éclaircissement pour mieux préparer l'homme face aux nouveaux défis qui prennent forme à l'époque où notre auteur élabore son oeuvre : «Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau⁵.»

Le livre qui nous intéresse principalement pour ce mémoire présente ainsi une connaissance intime des pentes secrètes de la démocratie et propose du même coup des contrepoids aux défauts inhérents à sa nature; le tout s'inscrivant dans une quête constante de l'équilibre. Mais toute cette recherche tocquevillienne aurait-elle eu lieu sans un profond attachement à la dignité, à la transcendance, à la grandeur de l'homme? Aurait-elle été justifiée sans cette menace terrifiante de réduction, voire d'annihilation par une invasion des Barbares qui, cette fois, «ne sortiront point des glaces du Nord, [mais] s'élèveront du sein de nos campagnes et du milieu même de nos villes⁶»? Tocqueville s'inquiète face à

¹ Voir la variante *b*, p. 939, relative à *DA I*, Introduction, p. 7.

² *DA I*, Introduction, p. 8.

³ Voir la variante *a*, p. 938, relative à *DA I*, Introduction, p. 7.

⁴ *Ibid.*

⁵ *DA I*, Introduction, p. 8.

⁶ Voir la variante *a*, p. 939, relative à *DA I*, Introduction, p. 7.

l'importance du choix que les hommes auront à faire par rapport à leur avenir: feront-ils d'eux-mêmes des hommes ou des esclaves? Et si, comme il l'affirme lui-même, «l'esclave est moins qu'un homme¹», serait-ce alors la liberté qui fait la grandeur de l'homme? Dans le même sens, si l'homme *faisait le choix* «de s'endormir paisiblement dans les bras du despotisme²», abandonnant ainsi son indépendance et «la trace de sa divine origine³», pourrait-on encore parler d'un véritable homme? Comment contrer la pernicieuse séduction du despotisme qui «empêche l'homme de se reproduire⁴»? Comment éviter d'éteindre, en démocratie, ce goût brûlant pour la liberté et pour le transcendant? L'homme de nos sociétés démocratiques est-il encore capable de noblesse, de splendeur, d'excellence?

À travers les pages qui suivent, nous tenterons de répondre à ces interrogations fondamentales en essayant le plus possible de mettre en lumière les conditions de possibilité de la grandeur à l'intérieur d'un état social démocratique. Quelle est-elle essentiellement? Qu'est-ce qui peut l'empêcher d'être? Comment s'assurer qu'elle soit? Nous nous chargerons donc de ce travail à travers trois grandes parties. D'abord, il va sans dire que pour progresser dans notre étude qui nous anime, nous ne pourrons passer outre à une certaine recherche sémantique par rapport au concept même de *grandeur*. À travers l'ouvrage de Tocqueville, certains traits essentiels à cette grandeur proprement humaine semblent se découper.

Suite à cette analyse conceptuelle, qui restera la plus près possible du texte qui nous occupe, il s'agira pour nous de présenter les *virtualités* de la démocratie. D'une part, quels sont les *instincts* de la démocratie qu'il nous faudrait craindre? Quelles sont ses tares et jusqu'où sont-elles susceptibles de nous mener si nous lâchons sa bride? Lâchée à elle-même, la démocratie pourrait-elle nous faire chuter *au-dessous du niveau de l'humanité*? Nous aurons ici l'occasion de passer en revue quelques-uns des thèmes les plus saisissants de la *Démocratie*.

¹ Voir la variante *b*, p. 939, relative à *DA I*, Introduction, p. 7.

² Voir la variante *a*, p. 938, relative à *DA I*, Introduction, p. 7.

³ Voir la variante *b*, p. 939, relative à *DA I*, Introduction, p. 7.

⁴ *Ibid.*

D'autre part, que nous est-il permis d'espérer d'elle? Quelles sont les belles promesses de l'égalisation des conditions? Comment, surtout, les réaliser? Robert Legros, dans *L'idée d'humanité*, nous donne des indices fort pertinents à ce propos : «[I] est vrai aussi, selon lui [Tocqueville], qu'il n'est qu'un seul régime qui érige explicitement en un droit *reconnu à chacun* la possibilité de conquérir les facultés proprement humaines, c'est la démocratie¹.» Il est vrai que la loi démocratique offre à tout individu un champ des possibles quasi infini pour s'arracher de sa condition initiale et s'épanouir. Mais cela suffit-il pour que chacun réalise effectivement son potentiel et atteigne, ce faisant, la grandeur ? Selon notre auteur, cela s'avère impossible sans l'heureuse combinaison dans l'âme humaine de deux facteurs essentiels : «Je veux parler de l'*esprit de religion* et de l'*esprit de liberté*².» Or, comment assurer cet accord entre des éléments qui semblent si contraires et faits pour s'affronter l'un l'autre ?

À l'époque où Tocqueville écrit la *Démocratie*, il entretient un honnête espoir de bonheur et de grandeur pour sa mère patrie, nourri, entre autres, par les découvertes qu'il a faites lors de son aventure aux États-Unis d'Amérique. Toutefois, Tocqueville est aussi bien conscient que le pire peut encore advenir. Il y a fort à parier que cette «terreur religieuse», sous laquelle il crée son livre, en est une face à l'avenir incertain de l'homme où il se pourrait que l'égalité des conditions le «conduise à la servitude *ou* à la liberté, aux lumières *ou* à la barbarie, à la prospérité *ou* aux misères³».

¹ Robert Legros, *L'idée d'humanité, Introduction à la phénoménologie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1990, p. 192.

² *DA I*, I, II, p. 47.

³ *DA II*, IV, VIII, p. 854. Nous soulignons.

CHAPITRE I LA VÉRITABLE GRANDEUR DE L'HOMME

Cette idée de grandeur humaine traverse les deux tomes de *La démocratie en Amérique*. Pourrait-on la mettre en lien avec cette «pensée mère¹» dont parle mystérieusement Tocqueville dans son introduction?

Qu'entend notre auteur par «véritable grandeur de l'homme²»? Que l'homme est *réellement* souverain par rapport au reste des créatures? Est-ce une apologie de sa supériorité? Que signifie cette idée «d'atteindre l'espèce de grandeur et de bonheur *qui nous est propre*³»? Tocqueville dénoncerait-il une grandeur empruntée, inauthentique, mensongère? Qui est ce «nous»? L'espèce? L'homme à l'ère démocratique? L'individu? Cela implique-t-il que la grandeur humaine ne serait qu'une idée relative?

L'objectif premier de ce chapitre sera de mieux cerner l'essence même de cette notion en ayant aussi à l'esprit ces autres questions : Où l'homme puise-t-il sa dignité? Qu'est-ce qui l'ennoblit? D'où vient sa transcendance? Comment est-il possible de «laisser tomber tous les citoyens au-dessous du niveau de l'humanité⁴»? Quel est ce niveau, cette ligne fragile qui sépare l'homme véritable de l'animal, de la brute, du barbare?

En compagnie de Tocqueville, nos recherches nous conduiront à considérer le *goût de la liberté* et *l'amour du divin* comme le proprement humain. Il nous faudra conserver à l'esprit que cette humanité n'est jamais garantie; qu'elle doit être créée et consciencieusement préservée.

Par conséquent, nous verrons que la grandeur humaine naît de cette route, de cette progression vers soi-même, vers sa singularité. Or, pour devenir qui l'on est, il faut le vouloir, ce qui n'est pas nécessairement chose évidente.

¹ DA I, Introduction, p. 17.

² Pour une occurrence de l'expression, voir, entre autres, DA II, I, vii, p. 542.

³ DA II, IV, viii, p. 853. Nous soulignons.

⁴ DA I, II, ix, p. 365.

1.1 LE CONCEPT DE GRANDEUR

Évidemment, nous ne pouvons avancer dans notre enquête sans nous interroger sur une possible anthropologie toquevillienne. En effet, se questionner sur ce qui fait la majesté de l'homme, c'est se positionner sur ce qu'il est fondamentalement. Existe-t-il, pour le penseur français, une essence de l'homme? L'homme présente-t-il des traits naturels à sa constitution, c'est-à-dire des caractéristiques spécifiques qui traversent les lieux et les âges? Si tel est le cas, de quoi s'agit-il? «Pourtant, nous dit Agnès Antoine, dans *L'impensé de la démocratie*, lorsqu'il évoque les vices et vertus des sociétés tant aristocratiques que démocratiques, il le fait en référence explicite à une nature de l'homme, dont s'écartent plus ou moins ces différents régimes d'existence. Quel en est l'étalon¹? »

Quand on parcourt les pages de la *Démocratie en Amérique* avec attention, on se rend compte des occurrences multiples de l'idée de grandeur. En comparant les deux tomes du livre, il est possible d'y découvrir des recoupements à travers lesquels semble se dégager plus nettement la dignité proprement humaine. Il est permis de penser que Tocqueville s'attache particulièrement à certains critères de l'humanité d'où elle tire toute sa noblesse.

Par exemple, sur le terrain de la politique, Tocqueville parle de «grands hommes», de «grandes nations» ou de «grands peuples», de «grands partis», de la grandeur et de la beauté de l'idée du droit, comme dans le passage qui suit: «L'homme qui obéit à la violence se plie et s'abaisse; mais quand il se soumet au droit de commander qu'il reconnaît à son semblable, il s'élève en quelque sorte au-dessus de celui même qui lui commande. Il n'est pas de grands hommes sans vertu ; sans respect des droits il n'y a pas de grand peuple : on peut presque dire qu'il n'y a pas de société ; car qu'est-ce qu'une réunion d'êtres rationnels et intelligents dont la force est le seul lien²?» Dans ces quelques lignes, Tocqueville nous dit beaucoup. Entre autres choses, que l'homme se rapetisse quand il se soumet à sa nature animale, à ses bas instincts, mais qu'il se grandit quand il participe activement à une société fondée

¹ Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003, p. 257-258.

² *DA* I, II, vi, p. 272.

essentiellement sur le respect des droits. C'est même cette idée de droit qui permet à l'homme de mieux cerner la licence et la tyrannie pour ainsi éviter de sombrer dans l'un ou l'autre de ces extrêmes, comme il l'affirme immédiatement avant l'extrait précédent.

Tocqueville mentionne aussi la grandeur de certains hommes d'État, en n'hésitant pas à nommer explicitement quelques cas pour lesquels il a une affection particulière, comme George Washington (1732-1799): «L'Assemblée peu nombreuse, qui se chargea de rédiger la seconde Constitution, renfermait les plus beaux esprits et les plus nobles caractères qui eussent jamais paru dans le Nouveau Monde. George Washington la présidait¹.» Comme on peut le lire dans ses notes de travail, Tocqueville avait même projeté de rédiger et d'inclure un chapitre sur Washington². Mais qu'avait-il de si extraordinaire pour mériter le titre de «grand homme»? Dans un brouillon, Tocqueville enchaîne certaines qualités que le premier président des États-Unis partageait avec d'autres fondateurs de la République : leurs lumières, leur patriotisme authentique, leur amour véritable pour la liberté, leur élévation de caractère. Il ajoute que le trait confirmant toute la hauteur de Washington était sa capacité à résister aux «mauvaises passions du peuple», à lutter constamment et courageusement contre les volontés inconsidérées de l'opinion publique, qui peut rapidement glisser vers la tyrannie, comme nous le verrons plus loin : «[Washington était] *admirable* dans sa résistance aux exagérations de l'opinion populaire, c'est là sa supériorité, c'est là le point culminant³.» Cette force si sublime permettant de ne pas flancher devant les vents impétueux soufflés par la majorité, trop souvent aveugle, n'est pas sans rappeler ce propos d'Edward Bernays (1891-1995), pionnier de la propagande moderne, dans son livre *Propaganda* (1928): «The great political problem in our modern democracy is how to induce our leaders to lead. The dogma that the voice of the people is the voice of God tends to make elected persons the will-less servants of their constituents. This is undoubtedly part cause of the political sterility of which certain American critics constantly complain⁴.» Ces mots du père de la manipulation de l'opinion publique présupposent que les politiciens du 20^e siècle ne mènent pas véritablement, tombant ainsi sous l'emprise stérile de la séduction de l'électorat, comme le

¹ DA I, I, VIII, p. 125-126.

² Voir la variante *a*, p. 976, relative à DA I, I, VIII, p. 126.

³ *Ibid.*

⁴ Edward Bernays, *Propaganda*, New York, Ig Publishing, 2005, chap. VI, p. 109.

craignait déjà Tocqueville dans la première moitié du 19^e siècle : «Rééligible (et ceci est vrai, surtout de nos jours, où la morale politique se relâche, et où les grands caractères disparaissent), le président des États-Unis n'est qu'un instrument docile dans les mains de la majorité. Il aime ce qu'elle aime, hait ce qu'elle hait ; il vole au-devant de ses volontés, prévient ses plaintes, se plie à ses moindres désirs : les législateurs voulaient qu'il la guidât, et il la suit¹.» À l'opposé, Washington osait confronter la majorité, offrant ainsi un contrepoids à ses instincts les plus mortifères. Il manifestait donc toute la sublimité et le génie de celui qui reste lui-même, singulier, et non pas la vulgarité et la bêtise de celui qui se laisse engloutir par la majorité.

En outre, Tocqueville parle de la grandeur des partis politiques qui a disparu : «L'Amérique a eu de grands partis; aujourd'hui ils n'existent plus : elle y a beaucoup gagné en bonheur, mais non en moralité².» Ce qui fait la noblesse des grands partis, selon lui, c'est la hauteur de leurs objets, c'est leur désir de réfléchir aux idées, aux principes, à l'avenir et non pas de s'enfermer dans l'urgence de l'application détaillée, de l'ici et du maintenant, comme le font les petits partis. Qui plus est, ce n'est manifestement pas le bien-être collectif qui aiguillonne ces derniers, mais plutôt un égoïsme corrompteur et infécond. Ils gênent, ils entravent, ils empêchent de voler par leur violence et leur absence de foi, alors que les partis les plus grands osent voir loin, sont soulevés par de profondes convictions et n'hésitent pas à ébranler pour avancer vers le mieux :

Ce que j'appelle les grands partis politiques sont ceux qui s'attachent aux principes plus qu'à leurs conséquences ; aux généralités et non aux cas particuliers ; aux idées et non aux hommes. Ces partis ont, en général, des traits plus nobles, des passions plus généreuses, des convictions plus réelles, une allure plus franche et plus hardie que les autres. [...] Les grands partis bouleversent la société, les petits l'agitent ; les uns la déchirent et les autres la dépravent ; les premiers la sauvent quelquefois en l'ébranlant, les seconds la troublent toujours sans profit³.

¹ DA I, I, VIII, p. 154.

² DA I, II, II, p. 196.

³ DA I, II, II, p. 195-196.

Tocqueville réfère ici aux deux grands partis qui soulevèrent les passions après la guerre de l'Indépendance, soit les fédéralistes et les républicains. Les deux se vouaient à la défense de grandes idées comme l'égalité et l'indépendance afin d'asseoir le nouveau gouvernement sur de bonnes bases. Les premiers désiraient restreindre le pouvoir du peuple, alors que les seconds voulaient l'étendre. Cette déchirure de l'opinion était nécessaire afin d'aboutir à une espèce de juste milieu, évitant le plus possible les abus de pouvoir, que ceux-ci proviennent du gouvernement ou du peuple:

Le passage des fédéralistes au pouvoir est, à mon avis, l'un des événements les plus heureux qui aient accompagné la naissance de la grande union américaine. Les fédéralistes luttèrent contre la pente irrésistible de leur siècle et de leur pays. [...] Un grand nombre de leurs principes finit d'ailleurs par s'introduire dans le symbole de leurs adversaires ; et la Constitution fédérale, qui subsiste encore de notre temps, est un monument durable de leur patriotisme et de leur sagesse¹.

On constate à nouveau l'importance qu'accorde Tocqueville au fait de rester soi, malgré la pression, afin d'éviter de se désintégrer et de se fondre dans la masse. Et aussi, d'avoir l'audace d'élever ses vues au-delà du matériel, de toucher à la théorie, aux plus belles idées, mais sans pour autant perdre contact avec le monde des hommes.

Par ailleurs, l'auteur de la *Démocratie* traite de la «grandeur militaire» dans les armées démocratiques. En temps de paix, la carrière militaire ne suscite pas l'engouement, n'éveille pas les grandes passions ; les gens se tournant du côté de leurs petits plaisirs domestiques. Or, lorsque la guerre se déclare, qu'elle se prolonge et fait forcément sortir le citoyen de son confort ordinaire, elle donne le champ libre à ceux qui souhaitent briller rapidement en offrant rien de moins que leur vie : «Une longue guerre produit sur une armée démocratique ce qu'une révolution produit sur le peuple lui-même. Elle brise les règles et fait surgir tous les hommes extraordinaires. [...] Il n'y a pas de grandeurs qui satisfassent plus l'imagination d'un peuple démocratique que la grandeur militaire, grandeur brillante et soudaine qu'on obtient sans travail, en ne risquant que sa vie².» L'armée profite ainsi d'un penchant de l'homme démocratique qui le pousse à vouloir atteindre la gloire rapidement.

¹ *Ibid.*, p. 197-198.

² *DA II*, III, xxiv, p. 797-798.

Or, les grands accomplissements en temps de guerre ne seraient possibles sans une discipline appropriée, c'est-à-dire qui n'abêtit pas le soldat, mais qui, au contraire, respecte son humanité. Il ne faut pas faire du militaire une chose, une machine ou un esclave qui obéit au doigt et à l'œil, comme c'est le cas dans l'armée aristocratique, mais plutôt lui permettre de dire volontairement oui à des ordres, en comprenant l'importance de s'y soumettre :

Dans les armées aristocratiques, le soldat arrive assez aisément à être comme insensible à toutes choses, excepté à l'ordre de ses chefs. Il agit sans penser, triomphe sans ardeur, et meurt sans se plaindre. En cet état, ce n'est plus un homme, mais c'est encore un animal très redoutable dressé à la guerre. [...] Chez les peuples démocratiques, la discipline militaire ne doit pas essayer d'anéantir le libre essor des âmes ; elle ne peut aspirer qu'à le diriger ; l'obéissance qu'elle crée est moins exacte, mais plus impétueuse et plus intelligente¹.

Par un jeu d'oppositions, Tocqueville nous fait saisir dans ce passage que l'homme véritable est un être sensible, énergique, intelligent, libre et trouvant de l'élévation dans l'obéissance voulue et éclairée à un chef, qui est au demeurant un confrère et un compatriote.

L'étendue du concept de grandeur ne s'arrête pas là. Du côté de la philosophie morale, sans entrer dans le détail puisque nous y reviendrons plus tard, nous ne pouvons passer sous silence la doctrine de l'intérêt bien entendu. En elle-même, comme nous le dit Tocqueville, c'est «une doctrine peu haute», mais elle permet d'élever une majorité d'individus. Ce n'est pas elle qui encourage le grand dévouement désintéressé de quelques-uns au nom d'un idéal, à quoi on pouvait assister à l'ère aristocratique, mais elle pousse tout un chacun à faire chaque jour de petits sacrifices parce qu'il est utile de le faire pour soi et pour l'ensemble du corps social. Par exemple, le citoyen ne sera pas honnête parce que l'honnêteté est une vertu sublime en elle-même et qu'il convient de s'y sacrifier corps et âme par de grandes actions, mais parce qu'il y a des avantages pour soi et pour autrui de la pratiquer à chaque jour. La grandeur de cette doctrine ne semble donc pas résider dans son essence, mais davantage dans ses effets d'élévation sur le commun des mortels : «La doctrine de l'intérêt bien entendu empêche peut-être quelques hommes de monter fort au-dessus du niveau ordinaire de l'humanité; mais un grand nombre d'autres qui tombaient au-dessous la rencontrent et s'y

¹ DA II, III, xxv, p. 798-799.

retiennent. Considérez quelques individus, elle les abaisse. Envisagez l'espèce, elle l'élève¹.» Ainsi, cette doctrine humanise en poussant les individus à faire le bien, à aider leurs semblables, et, par le même fait, en contrebalançant l'individualisme vers lequel entraîne naturellement l'égalité des conditions :

Je ne craindrai pas de dire que la doctrine de l'intérêt bien entendu me semble, de toutes les théories philosophiques, la mieux appropriée aux besoins des hommes de notre temps, et que j'y vois la plus puissante garantie qui leur reste contre eux-mêmes. [...] Il n'y a pas de pouvoir sur la terre qui puisse empêcher que l'égalité croissante des conditions ne porte l'esprit humain vers la recherche de l'utile, et ne dispose chaque citoyen à se resserrer en lui-même. Il faut donc s'attendre que l'intérêt individuel deviendra plus que jamais le principal sinon l'unique mobile des actions des hommes ; mais il reste à savoir comment chaque homme entendra son intérêt individuel².

Pour poursuivre avec la philosophie, Tocqueville réfère à la hauteur de la philosophie platonicienne qui tire son origine de sa croyance en l'immortalité de l'âme et au fait que l'homme n'est pas que matière. Ce spiritualisme permet de se défaire de cette prison que constitue la satisfaction des besoins du corps : «Il n'est pas certain que Socrate et son école eussent des opinions bien arrêtées sur ce qui devait arriver à l'homme dans l'autre vie; mais la seule croyance sur laquelle ils étaient fixés, que l'âme n'a rien de commun avec le corps et qu'elle lui survit, a suffi pour donner à la philosophie platonicienne cette sorte d'élan sublime qui la distingue³.» Tocqueville ajoute que les plus grandes renommées littéraires qui ont traversé le temps jusqu'à nous s'appuyaient sur le spiritualisme, alors que les écrivains nourris par le matérialisme ont fini dans l'ombre. Pourquoi ? Parce que l'homme a naturellement besoin de croire qu'il y a plus que ce monde fini qu'il sent à chaque jour, et qu'il porte en lui quelque chose d'immortel et d'immatériel, une touche divine qui agrandit son âme : «[L]a plupart des grandes réputations littéraires se sont jointes au spiritualisme. L'instinct et le goût du genre humain soutiennent cette doctrine ; ils la sauvent souvent en dépit des hommes eux-mêmes et font surnager les noms de ceux qui s'y attachent⁴.» Si Tocqueville manifeste une préférence pour le spiritualisme à l'ère démocratique, c'est parce

¹ DA II, II, VIII, p. 637.

² *Ibid.*, p. 637-638.

³ DA II, II, xv, p. 659.

⁴ DA II, II, xv, p. 659.

qu'il empêche l'homme de s'engouffrer dans la pure jouissance matérielle vers laquelle pousse instinctivement la démocratie. Nous y réfléchissons davantage un peu plus loin.

Tocqueville s'est ainsi abreuvé lui-même à la source de grands penseurs, de brillants écrivains et scientifiques. Certains d'entre eux l'ont même porté au quotidien : «Il y a trois hommes avec lesquels je vis tous les jours un peu c'est Pascal, Montesquieu et Rousseau¹.» Mais pourquoi ces hommes étaient-ils considérés comme «grands» aux yeux de Tocqueville ? Sans entrer dans les particularités de chacun d'entre eux, partagent-ils quelque critère de la grandeur ? Dans des pages brillantes sur l'omnipotence et la tyrannie de la majorité, notre auteur ne se gêne pas pour affirmer la rareté des esprits libres aux États-Unis : «Je ne connais pas de pays où il règne, en général, moins d'indépendance d'esprit et de véritable liberté de discussion qu'en Amérique².» Ce phénomène déplorable a des impacts sur la qualité des écrivains américains, comme il le dit sans ambages dans cet extrait : «Si l'Amérique n'a pas encore eu de grands écrivains, nous ne devons pas en chercher ailleurs les raisons : il n'existe pas de génie littéraire sans liberté d'esprit, et il n'y a pas de liberté d'esprit en Amérique³.» En effet, le pouvoir le plus puissant aux États-Unis étant celui qu'exerce la majorité, celui qui ose sortir des limites qu'elle impose se verra couvert de mépris et finira par confiner au silence ses idées hérétiques qui, par ailleurs, pourraient bouleverser la société afin de la faire évoluer. Au contraire, l'écrivain qui courbe l'échine sous le poids des moindres désirs de cette même majorité pourra connaître la popularité, mais sans connaître la grandeur.

Ainsi, comme nous pouvons le constater, la capacité et le courage de penser par soi-même en dépit des risques encourus, semblent faire partie intégrante de la noblesse humaine selon Tocqueville. Mais y a-t-il plus ? Quand on s'arrête un peu aux grands noms évoqués précédemment, on se rend compte qu'ils sont tous animés par un amour insatiable et désintéressé de la vérité, comme si elle se rapprochait du divin, les poussant ainsi à une certaine contemplation. Tocqueville s'arrête au cas de Pascal qui incarne cet «amour ardent et inépuisable de la vérité» : «Si Pascal n'eût envisagé que quelque grand profit, ou si même

¹ Lettre du 10 novembre 1836 à Kergorlay, dans Tocqueville, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951-, t. XIII-1, p. 418.

² *DA* I, II, VII, p. 292.

³ *Ibid.*, p. 294.

il n'eût été mû que par le seul désir de la gloire, je ne saurais croire qu'il eût jamais pu rassembler, comme il l'a fait, toutes les puissances de son intelligence pour mieux découvrir les secrets les plus cachés du Créateur¹.»

Par ailleurs, on peut trouver dans la vision tocquevillienne de la poésie des indices de son idée de grandeur dans cet esprit qui ne se satisfait point de l'ici-bas, du réel. Tocqueville définit la poésie comme «la recherche et la peinture de l'idéal» en précisant que «celui qui [...] complète, agrandit la nature, celui-là est le poète. Ainsi, la poésie n'aura pas pour but de représenter le vrai, mais de l'ornier, et d'offrir à l'esprit une image supérieure².» Tocqueville compare par la suite les sources de la poésie chez les nations aristocratiques et démocratiques en montrant que le poète aristocratique peut très bien peindre *tel homme* privilégié qui semble être «en dehors et au-dessus de la condition humaine³», alors que le poète démocratique s'intéressera plutôt aux mystères de la nature immatérielle *du genre humain* : «[I]l n'y a rien qui prête plus à la peinture de l'idéal que l'homme ainsi envisagé dans les profondeurs de sa nature immatérielle. [...] Les destinées humaines, l'homme, pris à part de son temps et de son pays, et placé en face de la nature et de Dieu, avec ses passions, ses doutes, ses prospérités inouïes et ses misères incompréhensibles, deviendront pour ces peuples l'objet principal et presque unique de la poésie⁴ [...]» À la lumière de ce que nous venons juste de lire, la grandeur, qui ici se manifeste sur le terrain de la poésie, semble inséparable du transcendant, de l'immatériel, de l'imagination et du mystère.

Pour clore ce tour d'horizon où se déploie la grandeur dans la *Démocratie en Amérique*, il conviendrait de dire quelques mots à propos du champ des beaux-arts, en particulier celui de la peinture. À ce titre, Tocqueville compare la direction que prennent les artistes en démocratie par rapport à celle qu'ils empruntent en aristocratie : «Dans les aristocraties on fait quelques grands tableaux, et, dans les pays démocratiques, une multitude de petites peintures. [...] L'état social et les institutions démocratiques [...] détournent souvent [les arts d'imitation] de la peinture de l'âme pour ne les attacher qu'à celle du corps ;

¹ DA II, I, x, p. 554.

² DA II, I, xvii, p. 583.

³ *Ibid.*, p. 585.

⁴ *Ibid.*, p. 588-589.

et ils substituent la représentation des mouvements et des sensations à celle des sentiments et des idées ; à la place de l'idéal, ils mettent, enfin, le réel¹.» Pour appuyer ce qu'il avance, Tocqueville montre la principale différence entre l'artiste de la Renaissance que fut Raphaël et un autre plus près de son temps, soit David. Ce dernier avait le souci de représenter dans le détail et avec exactitude ce que son œil pouvait observer, alors que l'Italien allait au-delà du réel et du sensoriel pour offrir à l'imagination l'occasion de s'élever en côtoyant l'idéal, le divin : «David et ses élèves [...] suivaient exactement la nature, tandis que Raphaël cherchait mieux qu'elle. Ils nous ont laissé une exacte peinture de l'homme mais le premier² nous fait entrevoir la Divinité dans ses œuvres³.» Ainsi, Raphaël, par son amour du beau, stimule davantage notre âme en lui présentant généreusement de grands objets, ce qui, du même fait, nous élève.

À ce point-ci de notre recherche, il convient de rappeler au lecteur le double objectif que poursuivait cette toute première section. D'abord, il nous semblait nécessaire de montrer que Tocqueville se préoccupe du concept de grandeur à de multiples niveaux et à travers des paysages variés. Ensuite, par l'échantillonnage représentatif que nous avons choisi, nous croyions pertinent de souligner deux traits essentiels à la grandeur humaine : l'amour du divin et le goût de la liberté.

1.2 L'AMOUR DU DIVIN ET LE GOÛT DE LA LIBERTÉ

Dans la toute première partie de la *Démocratie*, Tocqueville affirme que «la puissance et la grandeur de l'homme est tout entière dans son âme⁴». C'est en repensant à la vénération d'un rocher par les Américains, le lieu même où débarquèrent les premiers émigrants anglais au 17^e siècle, qu'il soutient un tel propos. Le choix du terme «vénération» par notre auteur

¹ DA II, I, XI, p. 563.

² Tocqueville réfère évidemment à Raphaël même si le présent extrait peut sembler renvoyer à David.

³ DA II, I, XI, p. 564.

⁴ DA I, I, II (note de Tocqueville en bas de page), p. 37.

ne semble pas anodin. Quand on vénère, on admire, on voue un respect souvent religieux à quelque chose qui transcende. C'est donc dire que l'on reconnaît une certaine grandeur. Cet élan de l'âme vers ce qui la dépasse est majestueux en soi.

L'Américain voit dans ce lieu où descendirent les premiers pèlerins le point de départ de sa grande nation, un acte de création quasi divin. Sans ce moment originel, l'anglo-américain ne serait pas : «Quand je pense à ce qu'a produit ce fait originel, nous dit Tocqueville, il me semble voir toute la destinée de l'Amérique renfermée dans le premier puritain qui aborda sur ses rivages, comme toute la race humaine dans le premier homme¹.» Mais qu'est-ce que ces fondateurs avaient de si vénérable pour que l'on s'attache avec tant de ferveur au sol où ils posèrent leurs pieds?

Le puritanisme était non seulement une doctrine religieuse, mais également une théorie politique. Ainsi, les puritains avaient le regard tourné vers le ciel, tout en ayant les pieds bien ancrés sur un sol barbare mais riche en potentialités, qu'ils avaient courageusement à défricher, à faire éclore, pour y faire vivre la démocratie. C'étaient des êtres de foi et de raison venus en Amérique parce qu'«ils voulaient faire triompher *une idée*²». Ils étaient assoiffés de divin et de liberté. Ils sont parvenus à réunir ce que les philosophes des Lumières ont eu tendance à opposer: le religieux et la liberté politique. Et c'est grâce à l'union de ces deux sphères que la civilisation anglo-américaine a vu le jour, comme l'affirme ici Tocqueville: «Elle est le produit (et ce point de départ doit sans cesse être présent à la pensée) de deux éléments parfaitement distincts, qui ailleurs se sont fait souvent la guerre, mais qu'on est parvenu, en Amérique, à incorporer en quelque sorte l'un dans l'autre, et à combiner merveilleusement. Je veux parler de l'*esprit de religion* et de l'*esprit de liberté*³.»

Si Tocqueville demande d'avoir constamment en tête ces deux éléments, c'est parce qu'ils sous-tendent toute son oeuvre et fondent la grandeur humaine, comme il le dit dans une de ses lettres à Corcelle: «Il faut pardonner quelque chose à la douleur, je pourrais presque dire au désespoir qu'éprouve, à la vue de ce qui se passe, un homme aussi convaincu

¹ DA I, II, IX, p. 321.

² DA I, I, II, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 47.

que je le suis que la véritable grandeur de l’homme n’est que dans l’accord du sentiment libéral et du sentiment religieux, travaillant à la fois à animer et à contenir les âmes, et dont la seule passion politique avait été depuis 30 ans d’assurer cet accord¹.» Négliger l’un ou l’autre ou les laisser s’entre-déchirer, que ce soit à l’intérieur de l’individu ou dans l’espace public, reviendrait à annihiler la possibilité pour l’homme de devenir homme, de s’accomplir pleinement; et même de paver la voie au retour du barbare. La grandeur humaine s’est toujours manifestée là où il y avait un accord fécond entre l’amour du divin et celui de la liberté.

Se fasciner pour ce que l’homme a de souverain en lui, c’est partir à la recherche de ce qui constitue sa nature, donc de traits fondamentaux qui ne varient pas en fonction des lieux et des temps. C’est viser, en quelque sorte, l’universel, l’immatériel et l’éternel. Lorsque l’on sonde le cœur de l’homme, on se rend compte qu’il est tourmenté par sa finitude et sa condition de mortel. Il est le seul animal conscient qu’il mourra inéluctablement, que son passage sur terre est éphémère. Les hommes éprouvent donc un désir naturel d’immortalité, de transcender leur temporalité. Ils ont besoin d’espérance, de détourner leur regard des biens matériels de l’ici-bas pour le diriger vers le ciel. L’humain a besoin de croire, il lui faut une religion, sinon son angoisse le paralyse. Laissons Tocqueville s’exprimer dans un paragraphe magnifique que nous nous permettons de citer en totalité:

Jamais le court espace de soixante années ne renfermera toute l’imagination de l’homme; les joies incomplètes de ce monde ne suffiront jamais à son cœur. Seul entre tous les êtres, l’homme montre un dégoût naturel pour l’existence et un désir immense d’exister : il méprise la vie et craint le néant. Ces différents instincts poussent sans cesse son âme vers la contemplation d’un autre monde, et c’est la religion qui l’y conduit. La religion n’est donc qu’une forme particulière de l’espérance, et elle est aussi naturelle au cœur humain que l’espérance elle-même. C’est par une espèce d’aberration de l’intelligence, et à l’aide d’une sorte de violence morale exercée sur leur propre nature, que les hommes s’éloignent des croyances religieuses; une pente invincible les y ramène. L’incrédulité est un accident; la foi seule est l’état permanent de l’humanité².

¹ Tocqueville, lettre à Corcelle (17 septembre 1853), *OC*, t. XV-2, p. 81.

² *DA I*, II, IX, p. 343.

Ainsi, Tocqueville nous éclaire sur l'essence de l'homme en insistant sur la naturalité du sentiment religieux, de l'espérance. L'humain est un être de foi, de conviction; cela a toujours été et sera toujours. Ses moments de doute et d'incrédulité en matière religieuse sont accidentels et ne reflètent en rien ce qu'il est réellement. Ils sont même contre nature, et constituent, comme le dit Tocqueville, une forme de violence. Celui qui ne vit que de scepticisme, de nihilisme et d'exaltation de sa puissance rationnelle se nie lui-même et ne pourra, on le devine, connaître le bonheur.

L'âme de l'homme tend donc naturellement vers l'infini, l'immatériel, le transcendant, le beau, autrement dit, vers le divin. La religion, entre autres, vient combler ce besoin et en tire sa force. Mais l'âme a aussi besoin du borné, du matériel, de l'utile et jamais Tocqueville ne le nie. Avec notre auteur, tout est toujours une question d'équilibre, de juste milieu. Or, chez les peuples démocratiques, l'égalité des conditions entraîne instinctivement les esprits vers l'unique satisfaction des besoins matériels, comme nous le verrons plus loin. Cette course au bien-être devient excessive et rabat les âmes au sol : «[S]'il est vrai que l'esprit humain penche par un bout vers le borné, le matériel et l'utile, de l'autre, il s'élève naturellement vers l'infini, l'immatériel et le beau. Les besoins physiques l'attachent à la terre, mais, dès qu'on ne le retient plus, il se redresse de lui-même¹.» L'âme semble s'agrandir ou se rapetisser en fonction de la hauteur de son objet. Alors, si elle vise un objet grandiose, elle se grandira et si, comme nous l'avons rapporté plus tôt, «la puissance et la grandeur de l'homme est tout entière dans son âme²», c'est tout l'homme qui, du même coup, se grandira, brillera de toute sa majesté. D'ailleurs, Tocqueville remarque qu'aux États-Unis, il y a beaucoup d'ambitieux mais très peu de grandes ambitions parce que les Américains réduisent leurs plus sublimes facultés à l'amélioration de leur confort matériel. Ce faisant, leur âme perd de sa force et de sa noblesse: «Ce qui détourne surtout les hommes des démocraties de la grande ambition, ce n'est pas la petitesse de leur fortune, mais le violent effort qu'ils font tous les jours pour l'améliorer. Ils contraignent leur âme à employer toutes ses forces pour faire des choses médiocres : ce qui ne peut manquer de borner bientôt sa vue et de circonscrire son pouvoir. Ils pourraient être beaucoup plus pauvres et rester plus

¹ DA II, I, IX, p. 549.

² DA I, I, II (note de Tocqueville en bas de page), p. 37.

grands¹.» En ce sens, le penseur français va même jusqu'à affirmer que l'homme démocratique se méprise lui-même à en juger par l'amour qu'il accorde à la satisfaction de plaisirs vulgaires. Il lui recommande donc plus d'orgueil dans sa façon de se considérer, de s'apprécier : «Loin donc de croire qu'il faille recommander à nos contemporains l'humilité, je voudrais qu'on s'efforçât de leur donner une idée plus vaste d'eux-mêmes et de leur espèce; l'humilité ne leur est point saine; ce qui leur manque le plus, à mon avis, c'est de l'orgueil. Je céderais volontiers plusieurs de nos petites vertus pour ce vice².» L'homme est naturellement beau, l'homme est fondamentalement grand, et il a même en lui quelque chose de divin.

Ce goût proprement humain de l'infini, de l'éternel, de l'immatériel, de l'idéal, du vrai s'illustre aussi dans cet appétit insatiable pour le savoir que partagent les grands hommes. Or, il ne s'agit pas là d'une envie égoïste de se servir de découvertes pour faire des profits, mais bien plutôt d'une soif désintéressée pour la connaissance, tel que le dit si bien Tocqueville : «Il y a plusieurs manières d'étudier les sciences. On rencontre chez une foule d'hommes un goût égoïste, mercantile et industriel pour les découvertes de l'esprit qu'il ne faut pas confondre avec la passion désintéressée qui s'allume dans le cœur d'un petit nombre; il y a un désir d'utiliser les connaissances et un pur désir de connaître³.» Pour Tocqueville, il est clair que cette *libido sciendi*, que ce désir de rechercher le fondamental, l'essentiel, élève l'homme. Or, ce qu'il remarque, c'est que les Américains entretiennent jusqu'à l'excès une tendance naturelle à la démocratie qui conduit à délaisser la théorie pure pour ne se vouer qu'à la dimension pratique de la science. Notre penseur oppose ce penchant à l'élan des sociétés aristocratiques pour la théorie :

Dans les temps aristocratiques, on se fait généralement des idées très vastes de la dignité, de la puissance, de la grandeur de l'homme. Ces opinions influent sur ceux qui cultivent les sciences comme sur tous les autres; elles facilitent l'élan naturel de l'esprit vers les plus hautes régions de la pensée et la disposent naturellement à concevoir l'amour sublime et presque divin de la vérité. Les

¹ DA II, III, XIX, p. 761.

² *Ibid.*, p. 765.

³ DA II, I, X, p. 554.

savants de ces temps sont donc entraînés vers la théorie, et il leur arrive même souvent de concevoir un mépris inconsidéré pour la pratique¹.

Loin de mépriser et de condamner la pratique, Tocqueville, fin connaisseur des instincts démocratiques, encourage de susciter le goût pour la recherche des principes, des «idées mères», si l'on souhaite encore progresser, innover au niveau de leur application: «De nos jours, il faut retenir l'esprit humain dans la théorie; il court de lui-même à la pratique, et, au lieu de le ramener sans cesse vers l'examen détaillé des effets secondaires, il est bon de l'en distraire quelquefois, pour l'élever jusqu'à la contemplation des causes premières².» L'âme qui se voue à la *theôria*, par définition, se concentre, contemple, se tourne vers le domaine des grandes idées, et s'y consacre entièrement, comme le génie de Pascal, auquel Tocqueville réfère ici : «Quand je le vois arracher, en quelque façon, son âme du milieu des soins de la vie, afin de l'attacher tout entière à cette recherche, et, brisant prématurément les liens qui la retiennent au corps, mourir de vieillesse avant quarante ans, je m'arrête interdit, et je comprends que ce n'est point une cause ordinaire qui peut produire de si extraordinaires efforts³.»

Mais de telles passions pour la vérité peuvent-elles naître en contexte démocratique? Serait-il même possible de porter «désormais tout l'effort du pouvoir social [...] à soutenir les hautes études et à créer de grandes passions scientifiques⁴»? Comment encourager l'*eros* intellectuel, alors que les authentiques moments de *loisir*, où l'homme peut s'adonner à la pure contemplation, se font si rares à travers le fourmillement incessant de la cité démocratique? Qui plus est, comment envisager le dépassement de soi, l'élan hors de sa propre subjectivité vers un autre qui transcende, si la passion de l'égalité est si véhémence que toute trace d'inégalité répugne à l'homme démocratique? Comment même reconnaître l'existence du vrai? Et, surtout, comment avouer humblement que certains individus sont plus aptes que d'autres à pénétrer la véritable nature des choses? Pourtant, cette reconnaissance de certaines inégalités de nature, cette sortie du dogme de l'égalité des

¹ DA II, I, x, p. 555

² *Ibid.*, p. 557.

³ *Ibid.*, p. 554.

⁴ *Ibid.*, p. 557.

intelligences par exemple, semble incontournable pour permettre tout progrès, que ce soit à l'échelle individuelle ou sociale, comme nous l'explique ici Pierre Manent, dans *Tocqueville et la nature de la démocratie* :

Or l'importance de la reconnaissance de l'idée de supériorité individuelle tient à ceci : les individus aptes à reconnaître que tel autre a des facultés éminentes pour par exemple pénétrer la nature des choses, chercher la vérité, sortent ainsi d'eux-mêmes, ont accès au-delà du cercle étroit circonscrit par leur nature et leur expérience limitées. Par la médiation de l'individu supérieur, ils émigrent de leur moi et vont à la rencontre des choses, selon les démarches qu'il leur a indiquées. [...] Ces influences individuelles naturelles garantissent l'idée d'une nature des choses extérieure à soi et à laquelle on n'a pas accès dans le cercle de sa vie ordinaire; elles garantissent l'idée d'une objectivité des choses, elles nourrissent l'*eros* intellectuel¹.

En aristocratie, comme les *conventions* distinguent, hiérarchisent constamment les hommes, l'idée de différence et d'influence *naturelles* trouve un lieu propice à son épanouissement; «l'idée du supérieur grandit dans l'imagination des hommes²», comme le dit Tocqueville. En revanche, quand la convention égalise tout, quand chacun voit dans son semblable son égal, l'idée de grandeur, de supériorité s'estompe, ce qui freine l'élan pourtant naturel de l'âme vers la vérité et nuit par le fait même dangereusement au progrès des lumières, comme le craint Tocqueville dans ce passage : «Il ne faut donc point se rassurer en pensant que les barbares sont encore loin de nous; car, s'il y a des peuples qui se laissent arracher des mains la lumière, il y en a d'autres qui l'étouffent eux-mêmes sous leurs pieds³.»

Cet amour du divin au fondement de l'homme cherche un épanchement à sa soif à l'extérieur du soi, mais aussi à l'intérieur. Bref, il y a du grand hors de soi et en soi, mais il faut en avoir la conviction. Ce qui ennoblit l'homme à l'intérieur de lui-même, c'est, surtout, sa liberté. La faculté de penser, de sentir et d'agir par soi-même est divine pour Tocqueville: «J'aurais, je pense, aimé la liberté dans tous les temps; mais je me sens enclin à l'adorer dans le temps où nous sommes⁴.» Si Tocqueville, comme il l'écrit, *adore* la liberté, c'est qu'il lui

¹ Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Librairie Fayard, 1993, p. 110-111.

² *DA II*, III, VIII, p. 707.

³ *DA II*, I, X, p. 558.

⁴ *DA II*, IV, VII, p. 840.

voue un culte, un amour passionné mais à la fois éclairé; et s'il est plus enclin à la *vénérer* à l'ère du progrès irrésistible de la démocratie, c'est qu'elle est d'autant plus menacée de disparaître face à la menace despotique. Si l'esprit d'individualité, la conscience d'être soi, la capacité à s'autodéterminer sont appelés à s'éteindre si l'on ne trouve pas les contrepoids nécessaires aux tares démocratiques, c'est l'homme qui bientôt s'enlisera.

Daniel Jacques, dans *Tocqueville et la Modernité*, souligne : «Tocqueville est persuadé qu'il existe un lien essentiel entre "l'esprit d'individualité" et la grandeur de l'homme, le premier étant la condition de la seconde¹.» Mais face à une rareté accrue des esprits les plus originaux et les plus inspirants en démocratie, que reste-t-il à l'âme comme objets de contemplation et d'inspiration pour lui permettre de s'élever ? Que peut-elle viser et espérer si tous se confondent ? Certes, il semble sensé d'affirmer que le propre de l'homme réside dans son esprit d'indépendance, mais encore faut-il qu'il le veuille, qu'il en ait envie : «Or, précise Daniel Jacques, dans un monde où la volonté ne trouve pas à se particulariser, on ne saurait découvrir de profondes individualités, de fortes personnalités. [...] Il craint – là réside l'essentiel de son argument – que la perte d'identité que les progrès de l'uniformité sociale entraînent n'aboutisse à un affaïssement du vouloir et, par conséquent, à un déclin du désir de liberté qui constitue le propre de l'homme².»

Somme toute, pour Tocqueville, la noblesse humaine réside dans son amour naturel pour le divin et son goût pour la liberté. Mais, est-ce que cette grandeur est innée ou créée ? Peut-elle être les deux à la fois ? Au premier regard, ce n'est pas chose aisée que de répondre à ces interrogations. D'autant plus que, dans les deux tomes de la *Démocratie*, notre auteur parle d'une «grandeur *naturelle* de l'homme» alors qu'il insiste sur cette idée qu'elle ne peut éclore si certaines conditions ne sont pas réunies. Et, parmi ces conditions, il y a en premier lieu la religion et la liberté. Tout se présente comme si la grandeur était à la fois le propre, le moyen et la fin de l'homme digne de ce nom. Que doit-on penser de tout cela ?

¹ Daniel Jacques, *Tocqueville et la Modernité. La question de l'individualité dans la Démocratie en Amérique*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1995, p. 139.

² *Ibid.*

1.3 LA GRANDEUR NATURELLE DE L'HOMME

Comparativement à la bête, l'homme peut se perfectionner, s'améliorer, se parfaire jusqu'à sa mort; cette perfectibilité proprement humaine n'est rendue possible que parce que l'homme est, d'abord et avant tout, imparfait. Cet inachèvement constituerait même, selon Robert Legros, la condition de possibilité pour l'homme de devenir ce qu'il est, un être de liberté: «Sur ce thème, Tocqueville s'accorde aussi bien avec les Lumières qu'avec le romantisme : l'émancipation humaine — le proprement humain — ne réside nullement dans l'accomplissement mais tout au contraire dans un inaccomplissement essentiel. Seul un inachèvement principiel peut donner à l'être humain une possibilité d'accéder à son humanité, c'est-à-dire de se singulariser, d'agir par lui-même, de penser et de juger¹.» Comme l'affirme Tocqueville, l'égalité des conditions, par les changements incessants qu'elle provoque, suggère à l'homme l'idée d'une perfectibilité *indéfinie* : «L'égalité suggère à l'esprit humain plusieurs idées qui ne lui seraient pas venues sans elle, et elle modifie presque toutes celles qu'il avait déjà. Je prends pour exemple l'idée de la perfectibilité humaine, parce qu'elle est une des principales que puisse concevoir l'intelligence et qu'elle constitue à elle seule une grande théorie philosophique dont les conséquences se font voir à chaque instant dans la pratique des affaires².» Dans une société aristocratique, cette idée de perfectibilité est davantage définie, bornée, alors qu'en démocratie, elle est quasiment illimitée, ce qui engage l'individu à courir vers un idéal de perfection toujours fuyant, jamais assuré. Il voit des gens connaître le succès ou la misère et constate ainsi l'imperfection et la faillibilité inhérentes à sa nature : «Ses revers lui font voir que nul ne peut se flatter d'avoir découvert le bien absolu; ses succès l'enflamment à le poursuivre sans relâche. Ainsi, toujours cherchant, tombant, se redressant, souvent déçu, jamais découragé, il tend incessamment vers cette grandeur immense qu'il entrevoit confusément au bout de la longue carrière que l'humanité doit encore parcourir³.» Quelques lignes plus loin, Tocqueville donne en exemple, mais sans le nommer, le principe de l'obsolescence dans le domaine de la navigation afin d'illustrer un impact de l'idée de perfectibilité dans «la pratique des affaires». Ainsi, cette idée pousse l'homme à vouloir améliorer son sort matériel, notamment par les

¹ Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1990, p. 180.

² *DA II*, I, VIII, p. 542.

³ *Ibid.*, p. 544.

progrès au niveau de l'industrie. Or, le risque ici est de le voir s'épuiser à perfectionner le confort de son monde visible en oubliant de se perfectionner lui-même, dans ses plus nobles facultés. Ce qui est paradoxal, c'est que son désir puissant d'accroître son bien-être matériel, s'il devient excessif, freine le développement des plus hautes sphères de son esprit, celles-là même qui lui permettent de jouir des biens du corps :

Il y a plus de liaison qu'on ne pense entre le perfectionnement de l'âme et l'amélioration des biens du corps; l'homme peut laisser ces deux choses distinctes et envisager alternativement chacune d'elles; mais il ne saurait les séparer entièrement sans les perdre de vue l'une et l'autre. [...] Ainsi, il faut que l'âme reste grande et forte, ne fût-ce que pour pouvoir, de temps à autre, mettre sa force et sa grandeur au service du corps. Si les hommes parvenaient jamais à se contenter des biens matériels, il est à croire qu'ils perdraient peu à peu l'art de les produire, et qu'ils finiraient par en jouir sans discernement et sans progrès, comme les brutes¹.

C'est donc dire que la perfectibilité constitutive de la nature humaine peut soit encourager l'homme dans sa quête émancipatrice de lui-même, soit le conduire à sa chute, le dégrader à l'état de bête assujettie à la satisfaction de ses besoins primitifs, si son envie d'améliorer ses jouissances matérielles n'est pas contrebalancée par sa soif d'améliorer les biens immatériels de son âme.

Comme cela semble se dessiner, la dignité naturelle de l'espèce humaine, par rapport au reste des créatures, nous apparaît résider dans sa capacité à se perfectionner, à se dépasser, à réaliser son potentiel. Ainsi, la grandeur naturelle de l'homme semble tout entière dans son imperfection, dans ses puissances, dans ses virtualités; ce qui expliquerait, comme le souligne Agnès Antoine, que l'humanité «apparaît à la fois comme déjà là et en devenir²». D'ailleurs, pour Tocqueville, le grand homme se fait, se crée : «On dirait que les souverains de notre temps ne cherchent qu'à faire avec les hommes des choses grandes. Je voudrais qu'ils songeassent un peu plus à faire de grands hommes ; qu'ils attachassent moins de prix à l'oeuvre et plus à l'ouvrier³ [...]» Or, par et pour l'industrie, on se sert de l'homme, de

¹ DA II, II, xvi, p. 661-662.

² Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, Paris, Fayard, 2003, p. 258.

³ DA II, IV, vii, p. 848.

l'ouvrier, on le matérialise en le réduisant à l'état de machine parfaite, réglée pour n'exécuter avec précision qu'un certain nombre de tâches préalablement définies; on vient ainsi perturber lourdement le développement de ses facultés les plus sublimes. Pour Tocqueville, on doit respect à l'homme du seul fait qu'il est homme; et il demeure impératif de le considérer comme une fin en soi, de lui donner l'opportunité de devenir qui il est.

Bien que l'homme soit grand par nature, Tocqueville insiste sur cette idée qu'il puisse perdre sa dignité en tombant «au-dessous du niveau de l'humanité» ou en se voyant ravir «plusieurs des principaux attributs de l'humanité¹». Cela signifie-t-il que l'homme, perdant la grandeur inhérente à sa nature, se *dénaturerait* ? Le cas échéant, que resterait-il de cette dégradation, de cette chute ? Un simple animal ? Dans les derniers moments de la *Démocratie*, Tocqueville fait vivre au lecteur son propre effroi face à la possibilité d'un nouveau despotisme qui pourrait advenir et annihiler doucement l'homme démocratique. Ces paragraphes terribles font sentir la décadence provoquée par un souverain qui réduit l'homme à une bête satisfaite. Ce pouvoir absolu est violent, mais pas physiquement ; il est résolu à éteindre le potentiel humain, bref, fait obstacle à son actualisation: «[I]l ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et *il réduit enfin* chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger².» Les derniers mots de l'extrait montrent bien cette idée de réduction par laquelle l'homme se vide de sa substance, s'atrophie, pour ne laisser la place finalement qu'à l'animal, être achevé, et déterminé à n'être qu'un rouage d'une immense machine. En lisant ce passage de Tocqueville, on assiste par le fait même à un processus d'asservissement où l'homme perd ses plus belles qualités, ses aptitudes essentielles: «En vain chargerez-vous ces mêmes citoyens, que vous avez rendus si dépendants du pouvoir central, de choisir de temps à autre les représentants de ce pouvoir ; cet usage si important, mais si court et si rare, de leur libre arbitre, n'empêchera pas qu'ils ne perdent peu à peu la faculté de penser, de sentir et d'agir par eux-mêmes, et qu'ils ne tombent ainsi graduellement au-dessous du niveau de l'humanité³.» De nouveau, il nous est possible de constater que cette nature humaine, que cette grandeur de l'homme réside fondamentalement dans cette

¹ Pour ces deux dernières expressions, voir, respectivement : DA I, II, ix, p. 365 et DA II, IV, vii, p. 840.

² DA II, IV, vi, p. 837. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 839.

possibilité qui lui appartient en propre : devenir lui-même. Mais comment la démocratie, qui ouvre pour l'individu un champ des possibles immense et qui, par le fait même, se marie fort bien à la nature humaine, peut-elle se transformer en ouvrage de déshumanisation ? Nous envisagerons quelques pistes présentées par Tocqueville dans le prochain chapitre.

En résumé, qu'est-ce que notre auteur entend par la «véritable grandeur de l'homme» ? Nous croyons pouvoir avancer qu'il s'agit d'une grandeur qui serait reliée à sa nature. Il ne s'agirait donc pas d'une grandeur inauthentique, artificielle, empruntée, ostentatoire, liée au luxe et à la fortune ou aux plaisirs démesurés de certains aristocrates par exemple. Or, il est facile d'éprouver un certain vertige en tentant de saisir cette idée selon laquelle la grandeur *naturelle* de l'homme doive se créer et puisse lui échapper. Néanmoins, il faut envisager avec sérieux une anthropologie tocquevillienne qui dévoile l'homme comme possible et comme fin. C'est par la richesse de son potentiel que l'homme est grand, par le fait qu'il puisse l'actualiser, se créer lui-même et parce qu'il doit incessamment voir à sa préservation contre la menace constante de la réduction, qu'il témoigne de toute sa noblesse. Qui plus est, par nature, l'homme a soif d'individualité et de transcendance. Cependant, la course démocratique peut faire violence à sa nature en pliant son âme sous le poids du conformisme et du matérialisme. L'homme, donc, a des tendances naturelles parfois hautes, parfois grossières, qui révèlent des besoins non moins naturels, et ceux-ci dévoilent à leur tour son imperfection fondamentale. Paradoxalement, c'est son inachèvement, le fait qu'il ne soit d'emblée qu'une esquisse, qui en fait une créature tout indiquée pour la grandeur.

CHAPITRE II LA DÉMOCRATIE ET SES DANGEREUX PENCHANTS

Ainsi donc, pour Tocqueville, l'homme véritablement grand est celui qui parvient à se conquérir, à découvrir son potentiel, son unicité, qui réussit à se déployer et à préserver sa singularité. Cette responsabilité qui incombe à chacun est périlleuse, certes, mais elle est aussi garante d'un bonheur authentique.

Que peut donc espérer l'homme qui vit en démocratie? Qu'est-ce que la *démocratie*? Est-elle vraiment inséparable du dogme de la souveraineté du peuple? Est-ce que l'égalité des conditions offre un sol assez fertile pour que puissent encore y pousser de grands hommes? Tocqueville expose plus d'une fois ses craintes et ses doutes quant au potentiel démocratique : «L'avenir prouvera si ces passions, si rares et si fécondes, naissent et se développent aussi aisément au milieu des sociétés démocratiques qu'au sein des aristocraties. Quant à moi, j'avoue que j'ai peine à le croire¹.»

Le but de ce second chapitre sera, à la lumière d'un enchaînement de thèmes tocquevilliens fameux, de présenter les risques de déshumanisation bel et bien réels qu'amène l'égalisation des conditions. Il s'agira de montrer, en dévoilant son caractère, ses instincts, ses penchants naturels les plus redoutables, que la démocratie a le pouvoir d'annihiler tout espoir de grandeur pour l'homme.

2.1 LE CONCEPT DE DÉMOCRATIE

À ce point-ci de notre recherche, il nous semble impossible d'avancer sans nous intéresser quelque peu au concept de *démocratie*. En effet, comment pourrions-nous nous demander si cette dernière est propice au développement humain sans d'abord la cerner dans

¹ DA II, I, x, p. 554.

ses fondements? Au premier regard, d'aucuns lui reconnaîtront son sens étymologique de «pouvoir au peuple¹». Cela semble relever du truisme que d'expliquer la démocratie en affirmant qu'elle est un régime politique dans lequel le peuple est souverain.

Or, lorsque Tocqueville utilise le terme *démocratie* – et ce n'est pas sans soulever quelque difficulté –, il réfère parfois au régime politique, mais le plus souvent à l'état social, c'est-à-dire à une manière particulière qu'ont les hommes de vivre ensemble, un mode de coexistence. Et le principe au fondement même de la démocratie entendue dans cette acception est l'égalité des conditions. C'est cette dernière qui a attiré d'emblée la curiosité du noble français lorsqu'il a posé ses pieds sur le sol américain, comme on peut le lire à travers les mots qui ouvrent la *Démocratie* : «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 société² [...]» Dans l'entièreté de son œuvre, Tocqueville accorde une immense importance à cette égalité des conditions en la qualifiant de «fait générateur» ou encore de «cause première». Effectivement, cette dernière façonne à la fois la vie de l'individu, ses rapports avec ses semblables et le pouvoir politique, marquant ainsi les lois, le gouvernement, les idées, les croyances, les coutumes et même les sentiments de tout un chacun.

Si Tocqueville analyse l'égalité des conditions avec autant de soin aux États-Unis, c'est qu'il souhaite découvrir ce qui pourrait en sortir pour son Europe natale, où la marche inévitable de la démocratie fait trembler le sol, soulevant la poussière de l'ancienne aristocratie: «En Amérique, la démocratie est donc livrée à ses propres pentes. Ses allures sont naturelles et tous ses mouvements sont libres. C'est là qu'il faut la juger. Et pour qui cette étude serait-elle intéressante et profitable, si ce n'était pour nous, qu'un mouvement irrésistible entraîne chaque jour, et qui marchons en aveugles, peut-être vers le despotisme, peut-être vers la république, mais à coup sûr vers un état social démocratique³?» Comme nous pouvons le lire très clairement dans cet extrait, la démocratie peut très bien dégénérer

¹ Le vocable *démocratie* provient des mots grecs *dêmos* («peuple») et *kratos* («pouvoir»).

² *DA I*, Introduction, p. 3.

³ *DA I*, II, v, p. 221.

en une forme de pouvoir politique despotique, si on la livre à ses instincts. La république libérale n'est pas l'issue inéluctable du mouvement démocratique. Ainsi, Tocqueville sépare l'état social démocratique, ou l'égalité des conditions, de la souveraineté exercée par et pour le peuple :

La démocratie constitue l'état social; le dogme de la souveraineté du peuple le droit politique. Ces deux choses ne sont point analogues. La démocratie est une manière d'être de la société. La souveraineté du peuple une forme de gouvernement. Elles ne sont point non plus inséparables; car la démocratie s'arrange mieux encore du despotisme que de la liberté. Mais elles sont corrélatives. La souveraineté du peuple est toujours plus ou moins une fiction là où n'est point établie la démocratie¹.

Pour le penseur normand, donc, la souveraineté populaire n'est qu'une conséquence possible de ce «premier fait» qu'est la démocratie en tant qu'état social essentiellement fondé sur l'égalité des conditions : «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 personne. [...] Il ne faut point se dissimuler que l'état social que je viens de décrire ne se prête presque aussi facilement à l'une et l'autre de ses deux conséquences².» Le règne du peuple n'est qu'une virtualité de la démocratie puisque de celle-ci pourrait aussi bien découler un pouvoir absolu et déshumanisant.

À la lumière de cette nuance décisive, on est plus à même de comprendre les efforts de Tocqueville pour mieux connaître la démocratie dans sa nature, c'est-à-dire dans ses «forces secrètes», ses «instincts», ses «penchants», ses «effets naturels», dans ses «allures», pour reprendre ses propres mots. Et cet apprentissage nous permettra d'appivoiser la démocratie dans ses «tendances» les plus intimes en lui opposant différents contrepoids puisés à même l'esprit de religion et l'esprit de liberté, tel que nous le verrons au dernier chapitre de ce mémoire. Donc, l'égalité des conditions renferme un potentiel inouï d'actualisation de soi pour l'homme. Il y aurait, par conséquent, une correspondance entre les puissances de la démocratie et les puissances de l'homme. Potentiellement, l'état social

¹ Voir la variante *a*, p. 953, relative à DA I, I, III, p. 50.

² DA I, I, III, p. 58.

démocratique peut permettre à l'individu de se développer dans toute sa grandeur. En revanche, il peut également éteindre son potentiel. Dit autrement, la démocratie contient des germes de grandeur comme elle renferme des germes de rapetissement. Il en va de même pour l'homme. Nous nous efforcerons de montrer, à travers ce qui suit, que l'égalité des conditions est virtuellement toxique, voire mortifère pour l'homme, si elle tombe dans l'extrême.

2.2 LA PASSION DE L'ÉGALITÉ

L'inégalité des conditions propre à l'état social aristocratique exerce son influence sur les agissements, sur les idées et sur les sentiments des hommes. La marche démocratique, que nous ne pouvons arrêter selon Tocqueville, suscite de la même manière différentes habitudes du cœur et de l'esprit. Le tout premier sentiment que développe l'égalité des conditions est l'amour pour cette même égalité, comme le dit ici notre auteur : «La première et la plus vive des passions que l'égalité des conditions fait naître, je n'ai pas besoin de le dire, c'est l'amour de cette même égalité¹.» Ce désir d'égalité, engendré par l'état social démocratique, à la vue de toutes les possibilités d'avancement qui s'offrent à tous, peut dévoiler le meilleur de l'homme comme il peut provoquer le pire. Il peut constituer une puissante force motrice vers le majestueux déploiement du soi, comme il peut pétrifier ce dernier sous la vilénie de la servitude. Comme nous le dit Tocqueville, les maux que fait naître l'égalité des conditions, et, par suite, l'inclination brûlante pour celle-ci, se glissent doucement à travers la société, au lieu de frapper de plein fouet, ce qui fait en sorte que l'homme ne sent pratiquement plus l'intensité de la violence qu'il subit: «Les maux que l'extrême égalité peut produire ne se manifestent que peu à peu ; ils s'insinuent graduellement dans le corps social ; on ne les voit que de loin en loin, et, au moment où ils deviennent les plus violents, l'habitude a déjà fait qu'on ne les sent plus².» Dans cette section de notre travail, nous nous pencherons en particulier sur trois impacts désastreux que provoque ce

¹ DA II, II, I, p. 607.

² *Ibid.*, p. 609.

désir ardent pour l'égalité : le nivellement par le bas, l'uniformisation ainsi que l'affaissement du goût pour la liberté.

2.2.1 Le nivellement par le bas

Dans un contexte aristocratique, quand les rôles et les fortunes sont héréditaires et semblent gelés pour l'éternité, et où la majorité ne peut espérer par ses propres efforts améliorer sa situation, il n'y a pas cette course générale et envieuse pour obtenir les mêmes privilèges qu'autrui. Les inégalités y sont omniprésentes, sont solidement ancrées, et n'attisent pas vraiment le feu de la jalousie. Or, il en va autrement en sol démocratique : «Quand l'inégalité est la loi commune d'une société, les plus fortes inégalités ne frappent point l'œil, quand tout est à peu près de niveau, les moindres le blessent. C'est pour cela que le désir de l'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est plus grande¹.» Comme on peut le constater à travers ces mots, cette passion pour l'égalité s'intensifie au fur et à mesure qu'elle se satisfait. Quand l'égalité des conditions est reine, chacun peut espérer sortir de sa condition initiale, et cet espoir se renforce, s'enflamme à la vue de ceux qui y parviennent; chacun peut se répéter, pour soi : «Si un tel y est parvenu, je peux y arriver moi aussi.» Et une fois qu'on y est parvenu, que se passe-t-il? L'homme se lance ainsi à la poursuite d'un idéal, d'un rêve, d'un certain niveau d'égalité qui s'éloigne à mesure qu'il s'en approche; il est donc constamment frustré : «Cette égalité complète s'échappe tous les jours des mains du peuple au moment où il croit la saisir, et fuit, comme dit Pascal, d'une fuite éternelle; le peuple s'échauffe à la recherche de ce bien d'autant plus précieux qu'il est assez près pour être connu, assez loin pour n'être point goûté².» C'est pourquoi Tocqueville dit des Américains qu'ils sont si inquiets, jaloux – et cette envie peut même se manifester entre divers États –, méfiants, mélancoliques et éprouvent un certain dégoût pour la vie alors qu'ils baignent au milieu de l'abondance.

¹ DA II, II, XIII, p. 651.

² DA I, II, v, p. 223-224.

C'est aussi la raison pour laquelle Tocqueville parle de deux passions pour l'égalité : une qui est tout à fait légitime et souhaitable, qui tire tout un chacun vers le haut; et une autre qui n'est que dégénérescence : «Il y a en effet une passion mâle et légitime pour l'égalité qui excite les hommes à vouloir être tous forts et estimés. Cette passion tend à élever les petits au rang des grands; mais il se rencontre aussi dans le cœur humain un goût dépravé pour l'égalité, qui porte les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau, et qui réduit les hommes à préférer l'égalité dans la servitude à l'inégalité dans la liberté¹.» Comme il est manifeste dans ce passage, Tocqueville est loin de condamner radicalement cet amour pour l'égalité. En effet, celui-ci peut constituer un véritable moteur pour la progression individuelle et sociale quand chacun croit à ses chances de succès. En outre, on peut lire, dans ce même extrait, que l'auteur français qualifie cette passion de «mâle». C'est donc dire qu'il la considère virile, forte, courageuse, noble. Il y aurait quelque chose de grand à vouloir se dépasser constamment, par l'admiration, et quelque chose de risqué à désirer ardemment goûter à la liberté, à se déployer dans toute sa singularité. Il s'agirait là d'une passion «légitime», tel qu'il l'affirme lui-même, donc juste et raisonnable. À l'opposé, c'est plutôt une forme de lâcheté, de mollesse, d'apathie qui sous-tendrait la seconde passion pour l'égalité, quand cette dernière vise le rehaussement de soi par le rabaissement envieux de l'autre, le tout conduisant à une chute uniformisante, à un nivellement par le bas. C'est ce genre de sentiment qui pousse l'individu lambda à refuser toute forme de mérite à celui qui réussit, et à voir d'emblée dans son ascension quelque chose de déloyal : «Dans la démocratie, les simples citoyens voient un homme qui sort de leurs rangs et qui parvient en peu d'années à la richesse et à la puissance; ce spectacle excite leur surprise et leur envie [...] Attribuer son élévation à ses talents ou à ses vertus est incommode, car c'est avouer qu'eux-mêmes sont moins vertueux et moins habiles que lui. Ils en placent donc la principale cause dans quelques-uns de ses vices² [...]» Mais à force de rabattre et de raboter les différences, soit tout ce qui dépasse, toute forme de hauteur, le quidam élimine ainsi toute source de motivation qui le conduirait à s'élever, à progresser, à sortir de lui-même pour aller à la rencontre de l'autre. Vers quel objet tournera-t-il son regard? À cause de ce limage, tout ne devient que platitude et l'individu devient de plus en plus insensible, incapable d'être ému;

¹ DA I, I, III, p. 58-59.

² DA I, II, v, p. 252-253.

et il plonge alors dans l'*apathie*, un des pires fléaux pour Tocqueville, comme nous le verrons plus loin. Il y a alors stagnation. Il est donc permis de penser que cette seconde passion pour l'égalité s'autodétruit. Paradoxalement, il s'agirait là d'une passion qui pousse à ne plus rien éprouver; elle mènerait à la passivité, à l'engourdissement et minerait ainsi la volonté de grandir véritablement.

2.2.2 L'uniformisation

Un autre des dangers liés à cette passion nocive pour l'égalité est le progrès de l'uniformisation. En effet, en démocratie, comme l'homme n'est plus véritablement *ému* par la hauteur intellectuelle ou morale de tel individu en particulier, puisque de toute façon, «il ne peut être meilleur que moi», il se voit forcé de se retourner vers lui-même et d'y trouver ce qu'il partage avec les autres membres de l'espèce humaine :

La variété disparaît du sein de l'espèce humaine; les mêmes manières d'agir, de penser et de sentir se retrouvent dans tous les coins du monde. Cela ne vient pas seulement de ce que tous les peuples se pratiquent davantage et se copient plus fidèlement, mais de ce qu'en chaque pays les hommes, s'écartant de plus en plus des idées et des sentiments particuliers à une caste, à une profession, à une famille, arrivent simultanément à ce qui tient de plus près à la constitution de l'homme, qui est partout la même. [...] Tous les peuples qui prennent pour objet de leurs études et de leur imitation, non tel homme, mais l'homme lui-même, finiront par se rencontrer dans les mêmes moeurs, comme ces voyageurs au rond-point¹.

Pourquoi cette image du rond-point? Peut-être que Tocqueville voulait faire ressortir l'absurdité de cette course dans laquelle s'engage l'homme en démocratie. Tous ces gens, tous ces peuples s'assimilent dans une danse circulaire qui empêche de véritablement avancer. Il ne semble pas faux de penser que cette circularité présente même le danger d'un retour en arrière, d'une régression, voire d'un tourbillon risquant d'engloutir l'homme. La passion pour l'égalité, si elle est trop violente et devient exclusive, peut étourdir, aveugler l'individu et nuire ainsi à son jugement. La menace n'est pas loin alors d'un ravissement de

¹ DA II, III, xvii, p. 744.

sa dignité par son assujettissement : «La passion d'égalité pénètre de toutes parts dans le cœur humain, elle s'y étend, elle le remplit tout entier. Ne dites point aux hommes qu'en se livrant ainsi aveuglément à une passion exclusive, ils compromettent leurs intérêts les plus chers ; ils sont sourds. Ne leur montrez pas la liberté qui s'échappe de leurs mains, tandis qu'ils regardent ailleurs ; ils sont aveugles, ou plutôt ils n'aperçoivent dans tout l'univers qu'un seul bien digne d'envie¹.» Obnubilé par l'accumulation des richesses, des biens matériels, l'homme renonce à ses devoirs de citoyen et abandonne par le fait même sa liberté entre les mains d'un pouvoir centralisateur, despotique, renforcé de plus belle par l'uniformisation et le conformisme.

Ce processus d'assimilation inhérent à l'égalisation des conditions, ainsi que la stagnation de l'esprit humain qui s'ensuit, constituent une véritable hantise pour Tocqueville, le conduisant par moments à la nostalgie, comme nous pouvons le lire dans ce passage : «Je promène mes regards sur cette foule innombrable composée d'êtres pareils, où rien ne s'élève ni ne s'abaisse. Le spectacle de cette uniformité universelle m'attriste et me glace, et je suis tenté de regretter la société qui n'est plus².» Mais malgré cette crainte, Tocqueville garde espoir en s'accrochant à une nature de l'homme constituée de forces contradictoires qui le tiraillent. Il convient de les connaître, de les favoriser, ou de leur faire contrepoids, mais surtout pas de chercher à les détruire, ce qui reviendrait à supprimer l'humanité. Par exemple, tous les hommes, tous les peuples, pour reprendre les mots de Tocqueville, ont un «goût naturel pour la liberté» et une «passion ardente, insatiable, éternelle, invincible³» pour l'égalité. L'individu a une propension naturelle pour la moutonnerie, tout comme il cherche instinctivement à sortir du lot, à conquérir et manifester sa singularité : «Il ne saurait jamais manquer d'en être ainsi; car on peut changer les institutions humaines, mais non l'homme : quel que soit l'effort général d'une société pour rendre les citoyens égaux et semblables, l'orgueil particulier des individus cherchera toujours à échapper au niveau, et voudra former quelque part une inégalité dont il profite⁴.» Ce qui pousse d'ailleurs des individus vivant en

¹ DA II, II, I, p. 610.

² DA II, IV, VIII, p. 851.

³ DA II, II, I, p. 611.

⁴ DA II, III, XIII, p. 731.

démocratie à former des associations en tous genres qui opposeront une résistance à tout pouvoir désirant l'uniformité. Nous reviendrons sur ce point au dernier chapitre de ce travail.

Avant d'enchaîner avec la menace constante qui pèse sur l'envie de s'individualiser en démocratie, il nous semble pertinent de faire remarquer que, pour Tocqueville, l'égalité des conditions ne doit pas simplement être entendue comme une égalité des droits. Elle réside aussi dans la mobilité sociale, dans la possibilité d'établir des rapports égalitaires entre semblables, dans le sentiment d'être égaux et dans le respect de cette égalité¹. Tocqueville est bien conscient des avantages qu'elle procure à moult égards, entre autres sur l'industrie, sur la répartition des richesses et des lumières. Il accorde même à l'égalité une grandeur qui lui est propre, comparativement à celle de l'inégalité des conditions, qu'il a parfois tendance à regretter : «L'égalité est moins élevée peut-être; mais elle est plus juste, et sa justice fait sa grandeur et sa beauté².» Or, jamais Tocqueville ne confond cette égalité des conditions avec une égalité de fait. Bien au contraire, la loi devrait assurer la reconnaissance et le développement des qualités naturelles, et non pas imposer la fabrication en série selon un certain modèle. Tel que semble le dire Pierre Manent, dans la conclusion de *Tocqueville et la nature de la démocratie*, désirer réaliser dans les faits l'égalité au nom même du principe démocratique serait non seulement mépriser l'homme, mais chercher à l'annihiler : «[V]ouloir réaliser l'abstraction démocratique, qui n'a rien d'humain, c'est vouloir réaliser l'irréalisable, et l'effort pour réaliser l'irréalisable ne peut consister que dans la destruction de tout ce qui est réellement humain. [...] [Le participant à cette entreprise] met le pied, pour se soutenir en l'écrasant, sur tout ce qui est libre, sur tout ce qui est heureux, sur tout ce qui a forme humaine³.» Force nous est de constater que la véritable grandeur s'appuie sur le respect de la diversité et donc de certaines inégalités. Se portant à la défense du droit à la réalisation de soi, nous sommes plus à même de saisir la tristesse et la frayeur de Tocqueville face au «spectacle de cette uniformité universelle⁴» qu'offre l'état social démocratique.

¹ Voir, à ce propos, la notice au tome I de Jean-Claude Lamberti, p. 911.

² DA II, IV, VIII, p. 852.

³ Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 179-181.

⁴ DA II, IV, VIII, p. 851.

En ce sens, nous nous permettons d'établir un parallèle avec un passage des *Pensées* de Pascal, rapporté plus tôt par Tocqueville dans son oeuvre: «C'est un grand avantage que la qualité, a dit Pascal, qui, dès dix-huit ou vingt ans, met un homme en passe, comme un autre pourrait l'être à cinquante; ce sont trente ans de gagnés sans peine¹.» Si nous interprétons adéquatement cette référence à Pascal, distinguer qualitativement les hommes entre eux permettrait de propulser plus rapidement certains vers la grandeur et le succès. D'ailleurs, Tocqueville remarque que les grandes ambitions sont plus nombreuses dans les temps aristocratiques, alors que dans une société démocratisée, «on perd en hauteur ce qu'on gagne en étendue. Les désirs deviennent plus nombreux, plus vifs peut-être, mais ils s'attachent à de plus petits objets²». Pourquoi? Dans la course démocratique vers le succès, pour ne pas outrepasser le principe de l'égalité, on a tendance à refuser toute sélection, tout favoritisme et à imposer le même parcours à tous, sans faire de bonds, et ce, peu importe les talents naturels des candidats. Le refus de distinguer, la lenteur et l'uniformité du cheminement détournent les individus des grandes ambitions et les enferment dans une quête constante de plaisirs vulgaires, multiples, faciles et immédiats :

Par haine du privilège et par embarras du choix, on en vient à contraindre tous les hommes, quelle que soit leur taille, à passer au travers d'une même filière, et on les soumet tous indistinctement à une multitude de petits exercices préliminaires, au milieu desquels leur jeunesse se perd et leur imagination s'éteint; de telle sorte qu'ils désespèrent de pouvoir jamais jouir pleinement des biens qu'on leur offre; et, quand ils arrivent enfin à pouvoir faire des choses extraordinaires, ils en ont perdu le goût³.

En portant attention au choix des mots par Tocqueville dans cet extrait, il est difficile de ne pas y apercevoir une certaine violence. En effet, cette «haine du privilège» qui n'est qu'une reformulation de la passion dépravée pour l'égalité, pousse à «contraindre» et «soumet» indifféremment tout le monde, donc fait fi des qualités propres à chacun dans un long enchaînement uniforme de formalités qui «éteint» l'imagination et fait fuir l'envie de «faire

¹ DA II, III, XIX, p. 762. Comparer avec le fragment 322 de l'édition Brunschvicg : «Que la noblesse est un grand avantage, qui, dès dix-huit ans, met un homme en passe, connu et respecté, comme un autre pourrait avoir mérité à cinquante ans. C'est trente ans gagnés sans peine.» Pascal, *Pensées*, Paris, Garnier Frères (Brunschvicg), 1964, p. 157.

² Lettre du 2 février 1838 à Louis de Kergorlay, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, sous la direction de Françoise Mélonio et Laurence Guellec, Gallimard, collection Quarto, Paris, 2003, p. 401.

³ DA II, III, XIX, p. 762.

des choses extraordinaires». Il est ardu également de ne pas penser au système d'éducation dirigé par l'État qui nivelle et lime les traits individuels, dans une espèce de procédé de moulage : «L'éducation, aussi bien que la charité, est devenue, chez la plupart des peuples de nos jours, une affaire nationale. L'État reçoit et souvent prend l'enfant des bras de sa mère pour le confier à ses agents; c'est lui qui se charge d'inspirer à chaque génération des sentiments, et de lui fournir des idées. L'uniformité règne dans les études comme dans tout le reste; la diversité comme la liberté en disparaissent chaque jour¹.» Que reste-t-il de l'homme à l'autre bout de cette «filière», si celle-ci lutte contre toute forme de singularité, d'unicité? Que reste-t-il comme atouts à l'homme démocratique s'il ne peut compter sur le support d'une caste pour le soulever au-dessus de lui-même²? Ses chances de grandir reposent-elles alors sur le développement de ses qualités personnelles distribuées au hasard par la nature? Pourquoi renoncer à cet avantage en démocratie? Pourquoi lui faire violence? La justice de l'égalité relèverait-elle du respect de certaines inégalités?

2.2.3 L'affaïssement du goût pour la liberté

L'état social démocratique est davantage favorable à l'esprit d'égalité qu'à l'esprit de liberté qui constitue pourtant «un sentiment bien plus élevé et plus complet³». Il enflamme donc cette passion de l'égalité chez l'homme, renforce du même coup l'idée du semblable et affaiblit celle du supérieur : «Lorsque la plupart des conditions sont très inégales, et que l'inégalité des conditions est permanente, l'idée du supérieur grandit dans l'imagination des hommes [...] Lorsque, au contraire, les hommes diffèrent peu les uns des autres et ne restent pas toujours dissemblables, la notion générale du supérieur devient plus faible et moins claire⁴ [...]» Dans l'optique où ce concept du semblable puisse finir par exercer un véritable empire sur l'esprit démocratique, comment l'individu parviendrait-il, par exemple, à supporter une autorité particulière sur le terrain de la politique? À reconnaître humblement

¹ DA II, IV, v, p. 823.

² Voir ce qu'avance Tocqueville dans le passage suivant : «Quand il n'y a plus de richesses héréditaires, de privilèges de classes et de prérogatives de naissance, et que chacun ne tire plus sa force que de lui-même, il devient visible que ce qui fait la principale différence entre la fortune des hommes, c'est l'intelligence. Tout ce qui sert à fortifier, à étendre, à orner l'intelligence, acquiert aussitôt un grand prix.» (DA II, I, ix, p. 549)

³ Voir la variante *b*, p. 991, relative à DA I, II, v, p. 223.

⁴ DA II, III, viii, p. 707.

que tel homme a des talents que lui-même ne possède pas, à accepter l'idée qu'il puisse posséder une intelligence supérieure à la sienne? Comment alors se laisser emporter par le génie? Comment expliquer, à l'instar de Tocqueville, ce rapetissement des hommes d'État américains? Comme notre auteur le mentionne lui-même, outre le fait que les Américains doivent travailler pour combler leurs besoins matériels et que, ce faisant, ils négligent les soins nécessaires aux progrès de leurs lumières pourtant essentiels pour faire des choix politiques lucides, ils n'ont pas le goût d'élire des hommes de mérite, car la simple vue du supérieur les irrite : «Du reste, ce n'est pas toujours la capacité qui manque à la démocratie pour choisir les hommes de mérite, mais le désir et le goût. [...] [I]l n'y a pas de supériorité si légitime dont la vue ne fatigue ses yeux¹.» Et ces hommes de mérite n'éprouvent pas davantage l'envie de défendre leurs idées sur l'arène politique, là où ils auraient à s'abaisser et à trahir leurs principes : «Tandis que les instincts naturels de la démocratie portent le peuple à écarter les hommes distingués du pouvoir, un instinct non moins fort porte ceux-ci à s'éloigner de la carrière politique, où il leur est si difficile de rester complètement eux-mêmes et de marcher sans s'avilir².» Ainsi, l'espace politique démocratique s'ouvre à ceux qui ne craignent pas de perdre ce qui les distingue, qui maîtrisent les jeux de l'hypocrisie et de la démagogie, ce qui fait penser à ces politiciens qui se montrent «gens du peuple», en se changeant au gré de ses moindres lubies : «De là vient que les charlatans de tous genres savent si bien le secret de lui [le peuple] plaire, tandis que, le plus souvent, ses véritables amis y échouent³.»

Dans une de ses notes, Tocqueville explique que l'état social démocratique pousse naturellement les individus et les peuples à l'assimilation, alors que l'aristocratie tend, par nature, à l'individualisation :

Lorsque les citoyens sont divisés en castes et en classes, non seulement ils diffèrent les uns des autres, mais ils n'ont ni le goût ni le désir de se ressembler; chacun cherche, au contraire, de plus en plus, à garder intactes ses opinions et ses habitudes propres et à rester soi. L'esprit d'individualité est très vivace. Quand un peuple a un état social démocratique, c'est-à-dire qu'il n'existe plus dans son sein de castes ni de classes, et que tous les citoyens y sont à peu près égaux en

¹ DA I, II, v, p. 223-224.

² *Ibid.*, p. 224.

³ *Ibid.*, p. 223.

lumières et en biens, l'esprit humain chemine en sens contraire. Les hommes se ressemblent, et de plus ils souffrent, en quelque sorte, de ne pas se ressembler. Loin de vouloir conserver ce qui peut encore singulariser chacun d'eux, ils ne demandent qu'à le perdre pour se confondre dans la masse commune, qui seule représente à leurs yeux le droit et la force. L'esprit d'individualité est presque détruit¹.

Comment lutter face à cette puissance démocratique qui tend instinctivement à anéantir l'individu, allant quasiment jusqu'à éteindre le goût de chacun de se particulariser? Comment alors nourrir l'amour pour la liberté, pour la grandeur, lorsque tout conduit avec force à la petitesse et à l'uniformisation? Dans un contexte démocratique, où l'idée du semblable exerce une véritable hégémonie et où l'individu ne souffre pas l'originalité, à quoi sa volonté peut-elle s'attacher avec énergie pour se singulariser et prendre son envol? Comment peut-elle être inspirée et se dépasser elle-même dans un tel climat de similitude, d'abrasion des saillies et de monotonie? Si la grandeur de l'homme, pour Tocqueville, réside bel et bien en partie dans son désir d'être lui-même, de se distinguer, c'est donc l'humanité en soi qui est menacée lorsque ce désir s'essouffle et s'englué dans l'indifférenciation commune, tel que nous le rapporte ici Daniel Jacques, dans *Tocqueville et la Modernité* : «Aux yeux de Tocqueville, un tel affaiblissement du vouloir préfigure une déshumanisation radicale de la société tout entière. Il craint – là réside l'essentiel de son argument – que la perte d'identité que les progrès de l'uniformité sociale entraînent n'aboutisse à un affaïssement du vouloir et, par conséquent, à un déclin du désir de liberté qui constitue le propre de l'homme².» Alors que la grandeur de l'homme a comme condition *sine qua non* le goût de devenir soi-même et de le rester, la démocratie embrase naturellement un désir concurrent de similitude, de conformisme et d'uniformité. Comment avoir envie de faire soi-même des choses extraordinaires quand il n'y a que l'ordinaire, le moyen et le monotone qui remplissent le quotidien de tout un chacun? La passion aveugle pour l'égalité tue le goût de faire des choses extraordinaires, de conquérir sa liberté, car elle vide le monde de l'extraordinaire; elle le matérialise.

¹ DA II, III, xxvi, p. 801, note en bas de page.

² Daniel Jacques, *Tocqueville et la Modernité*, p. 139.

2.3 LE MATÉRIALISME

Cette passion de l'égalité a pour corrélat un autre instinct démocratique tout aussi néfaste s'il n'est pas modéré : celui du bien-être matériel. Ce désir de jouissances matérielles peut rapidement s'enflammer chez l'homme démocratique et faire de lui un esclave, le réduire à la bête, à la brute. Agnès Antoine, dans *L'impensé de la démocratie*, va même jusqu'à considérer l'amour excessif de l'égalité comme la cause de cette obnubilation pour les biens de la terre : «Esclavage des choses, mais plus encore, et c'est là un des traits remarquables de l'analyse de Tocqueville, esclavage du désir jamais assouvi, car le ressort comparatif de la passion-mère de l'égalité, où prend son origine celle du bien-être, sollicite sans fin l'imaginaire de l'homme démocratique¹ [...]» Il veut ardemment ce que son semblable possède et c'est ce vouloir qui l'assujettit, plus que la chose qu'il convoite, en prenant toute la place dans son âme, ne laissant plus d'espace pour la satisfaction de ses besoins immatériels. Et puisque l'âme s'ajuste à la hauteur de son objet, elle se rapetisse à la vue d'objets aussi vulgaires et s'enchaîne au corps; elle se matérialise en quelque sorte. Mais comment la démocratie conduit-elle l'homme à la négation de la dimension immatérielle de sa nature?

2.3.1 Le goût du bien-être matériel

Il nous apparaît important de mentionner, pour amorcer cette partie de notre travail, que jamais Tocqueville ne se lance dans une condamnation radicale de ce goût du bien-être. Bien au contraire, il s'agit là de quelque chose de naturel chez l'homme et de parfaitement légitime. Or, l'égalisation des conditions renforce cette tendance et peut conduire à un excès déshumanisant si on n'y oppose aucune résistance, aucun contrepoids. C'est cette exagération que craint et dénonce Tocqueville, et c'est contre elle qu'il faut lutter. Mais il est vain de combattre ce penchant naturel, à la fois chez l'homme et à l'intérieur de l'état social démocratique : «Nous verrons que, 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

¹ Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, p. 34.

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 démocratiques¹.» Cette envie de jouir des biens matériels ne s'effacera pas du cœur de l'homme, encore moins du cœur de l'homme démocratique; il éprouve le besoin de *se caser*, pour reprendre les mots de Tocqueville, dans une de ses lettres à Kergorlay². À l'intérieur d'une aristocratie, où les conditions sont inégales et inamovibles, les places et les fortunes sont déterminées et distribuées à l'avance par la naissance. Les plus riches n'ont pas à lutter constamment pour gagner leur richesse, leur renommée, et ils n'ont pas non plus à craindre de les perdre. La passion du bien-être n'y prédominant donc pas, l'esprit peut prendre son envol et goûter à des plaisirs plus grands : «Dans les sociétés aristocratiques, les riches, n'ayant jamais connu un état différent du leur, ne redoutant point d'en changer; à peine s'ils en imaginent un autre. [...] Le goût naturel et instinctif que tous les hommes ressentent pour le bien-être étant ainsi satisfait sans peine et sans crainte, leur âme se porte ailleurs et s'attache à quelque entreprise plus difficile et plus grande, qui l'anime et l'entraîne³.» On pourrait évidemment avancer l'objection de la majorité qui souffre de sa misère et se nourrit d'un vif espoir quotidien d'améliorer son sort matériel, à l'image de ce que l'on peut observer en démocratie. Selon notre auteur, il n'en est rien. En fait, comme la société aristocratique semble gelée, que les fortunes sont héréditaires et définitives, les moins bien nantis se résignent, supportent leur sort et jettent leur espérance sur une existence d'outre-tombe : «Chez les nations où l'aristocratie domine la société et la tient immobile, le peuple finit par s'habituer à la pauvreté comme les riches à leur opulence. [...] Dans ces sortes de sociétés l'imagination du pauvre est rejetée vers l'autre monde; les misères de la vie réelle la resserrent; mais elle leur échappe et va chercher ses jouissances au-dehors⁴.»

En revanche, dans un contexte d'égalité des conditions, où tout bouge tout le temps, l'individu peut et doit prendre sa place, *sa case*. Chacun y trouve la possibilité d'améliorer son sort matériel et participe à cette course où rien n'est garanti et où la concurrence se fait

¹ DA II, I, v, p. 537.

² Voir la lettre du 2 février 1838, à Louis de Kergorlay : «Si je considère ce qui se passe en Amérique, la théorie me paraît coïncider assez exactement avec les faits. Je vois là presque tous les hommes absorbés dans le soin de *se caser*, d'améliorer leur sort, d'accroître leur bien-être, leur richesse.» Tocqueville, *Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 401-402.

³ DA II, II, x, p. 642.

⁴ *Ibid.*

nombreuse. Ce qui provoque du tourment chez l'esprit démocratique, c'est une inadéquation entre les possibilités d'avancement inouïes que lui offre l'égalisation des conditions et le peu de ressources mises à sa portée pour s'élever. Les désirs y sont multiples et les obstacles le sont tout autant :

Ils ont détruit les privilèges gênants de quelques-uns de leurs semblables; ils rencontrent la concurrence de tous. La borne a changé de forme plutôt que de place. Lorsque les hommes sont à peu près semblables et suivent une même route, il est bien difficile qu'aucun d'entre eux marche vite et perce à travers la foule uniforme qui l'entourne et le presse. Cette opposition constante qui règne entre les instincts que fait naître l'égalité et les moyens qu'elle fournit pour les satisfaire tourmente et fatigue les âmes¹.

Au lieu, donc, de nourrir de grands projets, d'entretenir de grandes ambitions qui exigent du temps, des efforts et des qualités élevées, l'individu se tourne du côté de plaisirs plus proches, plus faciles d'accès, mais aussi plus bas : «J'ai montré ailleurs par quelle force secrète l'égalité faisait prédominer, dans le cœur humain, la passion des jouissances matérielles et l'amour exclusif du présent ; ces différents instincts se mêlent au sentiment de l'ambition, et le teignent, pour ainsi dire, de leurs couleurs².» Le danger ne réside pas dans le fait d'avoir des besoins et des désirs d'ordre matériel à combler, mais plutôt dans le fait que la recherche de leur satisfaction devienne exclusive. Qui plus est, remarque Tocqueville, ce n'est pas tant la possession en soi de l'objet convoité qui excite et procure du plaisir, mais la poursuite en elle-même : «Ce qui attache le plus vivement le cœur humain, ce n'est point la possession paisible d'un objet précieux, mais le désir imparfaitement satisfait de le posséder et la crainte incessante de le perdre³.» En effet, il n'est pas rare d'observer l'insatisfaction, la déception de celui qui est parvenu à toucher à l'objet de son désir, soit parce qu'il ne correspond pas parfaitement à ce qu'il s'imaginait ou soit parce que sa volonté est déjà ailleurs, toujours devant, à courir aveuglément. Tout porte à croire que c'est la chasse, le mouvement, le désir d'un niveau de bien-être matériel toujours grandissant qui grise, enivre et enferme l'esprit démocratique. Cette frénésie semble se vouloir elle-même et devenir le but de l'existence humaine, jetant aux oubliettes toute sa dimension immatérielle et, par le fait même, sa

¹ DA II, II, XIII, p. 650.

² DA II, III, XIX, p. 764.

³ DA II, II, X, p. 641-642.

noblesse. Et n'oublions pas que l'être humain se sachant mortel, il ressent encore davantage l'urgence de savourer ce que la terre a à lui offrir; et de sauter étourdiment d'objet en objet pour oublier, justement, sa condition de mortel. Mais il y a toujours cette tristesse qui se lit sur les traits du visage essoufflé et jouisseur de l'homme démocratique; quelque chose manque à son bonheur :

La mort survient enfin et elle l'arrête avant qu'il se soit lassé de cette poursuite inutile d'une félicité complète qui fuit toujours. [...] Le goût des jouissances matérielles doit être considéré comme la source première de cette inquiétude secrète qui se révèle dans les actions des Américains, et de cette inconstance dont ils donnent journellement l'exemple. Celui qui a renfermé son cœur dans la seule recherche des biens de ce monde est toujours pressé, car il n'a qu'un temps limité pour les trouver, s'en emparer et en jouir. Le souvenir de la brièveté de la vie l'aiguillonne sans cesse. Indépendamment des biens qu'il possède, il en imagine à chaque instant mille autres que la mort l'empêchera de goûter, s'il ne se hâte. Cette pensée le remplit de troubles, de craintes et de regrets, et maintient son âme dans une sorte de trépidation incessante qui le porte à changer à tout moment de desseins et de lieu¹.

2.3.2 La philosophie matérialiste

Il y a donc chez l'homme un goût naturel pour le bien-être matériel qui sera renforcé par l'égalité des conditions. Tant que sa recherche du confort ne devient pas obsessive et exclusive, privant ainsi son regard de la vue de «ces biens plus précieux qui font la gloire et la grandeur de l'espèce humaine²», Tocqueville voit dans ce matérialisme quelque chose de légitime. Or, notre auteur y va d'une critique plutôt sévère à l'égard de la doctrine philosophique matérialiste selon laquelle tout n'est que matière et qui nie, par le fait même, toute forme de transcendance, qu'elle soit en l'homme ou hors de lui. Pour Tocqueville, cette manière de penser est extrêmement nocive puisqu'en ne reconnaissant pas la spécificité de l'âme et en rejetant l'existence d'un quelconque au-delà ou de Dieu, elle précipite et propulse l'homme dans sa course aux jouissances matérielles, tout angoissé qu'il est du caractère éphémère de son passage sur Terre :

¹ DA II, II, XIII, p. 649.

² DA II, II, XI, p. 646.

Que, s'il se rencontre parmi les opinions d'un peuple démocratique quelques-unes de ces théories malfaisantes qui tendent à faire croire que tout périclité avec le corps, considérez les hommes qui les professent comme les ennemis naturels de ce peuple. Il y a bien des choses qui me blessent dans les matérialistes. Leurs doctrines me paraissent pernicieuses, et leur orgueil me révolte. [...] Le matérialisme est chez toutes les nations une maladie dangereuse de l'esprit humain; mais il faut particulièrement le redouter chez un peuple démocratique, parce qu'il se combine merveilleusement avec le vice de cœur le plus familier à ces peuples¹.

Comme il l'explique tout de suite après, ce vice de cœur est ce même goût naturel pour les biens matériels que cherche à assouvir l'homme des démocraties, sous la menace constante de tomber dans un excès déshumanisant. Le risque est qu'il finisse par tout matérialiser et que ce trouble de l'esprit qu'est la doctrine matérialiste vienne nourrir cette périlleuse tendance : «Tel est le cercle fatal dans lequel les nations démocratiques sont poussées. Il est bon qu'elles voient le péril, et se retiennent².» Si ce cercle est *fatal*, tel que l'affirme Tocqueville, c'est qu'il représente un des penchants dangereux des nations démocratiques, et qu'il est même funeste. Si l'homme refuse d'admettre la réalité spécifique de son âme, en la confondant avec la réalité matérielle de son corps par exemple³, et que «la grandeur de l'homme est tout entière dans son âme⁴», comment ne pas craindre cette menace mortifère pour la noblesse humaine qu'est le matérialisme? Comment ne pas voir dans cette doctrine une forme de violence et de dégradation, si elle s'oppose sans cesse aux besoins d'infini, d'éternel et d'immatériel inhérents à la nature humaine? Comment espérer alors voir l'homme éclore dans toute sa splendeur, par le développement de ses plus précieuses facultés, s'il est constamment et doctement ramené à l'état de brute? Et si on ne lui montre plus rien pour propulser en lui son désir de dépassement? C'est le sombre avenir qui attend l'homme à l'ère démocratique si rien n'est fait pour le retenir dans sa propension matérialisante. Et

¹ DA II, II, xv, p. 657-658.

² *Ibid.*, p. 658.

³ À ce propos, voir ces mots du tome I de la *Démocratie* où Tocqueville critique au passage le philosophe et physiologiste français Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) : «[C]haque jour on me prouve fort doctement que tout est bien en Amérique, excepté précisément cet esprit religieux que j'admire; et j'apprends qu'il ne manque à la liberté et au bonheur de l'espèce humaine, de l'autre côté de l'Océan, que de croire avec Spinoza à l'éternité du monde, et de soutenir avec Cabanis que le cerveau sécrète la pensée. À cela je n'ai rien à répondre, en vérité, sinon que ceux qui tiennent ce langage n'ont pas été en Amérique, et n'ont pas plus vu de peuples religieux que de peuples libres. Je les attends donc au retour.» DA I, II, IX, p. 340.

⁴ DA I, I, II (note de Tocqueville en bas de page), p. 37.

une des façons de le freiner est de lui offrir des contrepoids comme ceux qu'amènent les croyances religieuses, ce que nous aborderons plus loin.

2.3.3 La matérialisation de l'homme par le travail

La multitude des opportunités d'enrichissement et son inassouvissement subséquent emprisonnent l'homme démocratique dans une course au bien-être dont le fil d'arrivée s'éloigne à mesure qu'il s'en approche. Le but, qu'il entrevoit, se présente à son regard comme un pas de plus vers un niveau de confort toujours grandissant, mais lui, du même coup, s'assujettit à de vils désirs et se rapetisse. Si rien n'est entrepris pour rétablir un certain équilibre, et qu'on laisse libre cours, de surcroît, à la doctrine matérialiste, il finit par penser que tout peut lui servir en ce bas monde pour accroître ses jouissances matérielles, ce qui inclut ses semblables et lui-même. À l'ère démocratique, alors que cela représentait une forme de déshonneur chez les aristocrates, l'individu doit travailler pour améliorer sa condition en gagnant de l'argent. Or, plus il en gagne, plus il en dépense pour accéder au niveau d'égalité matérielle qu'il vise; et, comme le statut qu'il acquiert n'est jamais garanti, il devient en quelque sorte dépendant du travail et de sa rétribution. Non seulement, nous dit Tocqueville, l'égalisation des conditions favorise le goût des jouissances matérielles, mais elle pousse aussi, pour le satisfaire rapidement, vers un certain type de profession : «La démocratie ne multiplie donc pas seulement le nombre des travailleurs; elle porte les hommes à un travail plutôt qu'à un autre; et, tandis qu'elle les dégoûte de l'agriculture, elle les dirige vers le commerce et l'industrie¹.» Tocqueville est frappé par les progrès inouïs et rapides du commerce et de l'industrie aux États-Unis. Et il explique ce perfectionnement par le fait que tous les Américains se mêlent de l'industrie et unissent leurs efforts, qu'ils soient riches ou pauvres. Or, au XIX^e siècle, la science industrielle fait des pas de géant et impose ses axiomes, notamment au niveau de la division du travail. La théorie explique alors qu'il est plus économique et profitable pour l'industrie de combiner les efforts précis d'ouvriers spécialisés, que de confier la fabrication de l'objet à des travailleurs aux capacités plus générales. Tocqueville voit là certains dangers pour l'épanouissement humain : «En

¹ DA II, II, XIX, p. 668.

Amérique, il arrive quelquefois que le même homme laboure son champ, bâtit sa demeure, fabrique ses outils, fait ses souliers et tisse de ses mains l'étoffe grossière qui doit le couvrir. Ceci nuit au perfectionnement de l'industrie, mais sert puissamment à développer l'intelligence de l'ouvrier. Il n'y a rien qui tende plus que la grande division du travail à matérialiser l'homme et à ôter de ses œuvres jusqu'à la trace de l'âme¹.» Et si l'âme n'y est plus, c'est qu'il n'y a plus rien d'humain. Que reste-t-il alors? Le travailleur se transforme en ressource utilisable et remplaçable; il finit par se chosifier, par faire partie des rouages d'une machine qu'il ne contrôle pas. Au fur et à mesure qu'il est utilisé par l'industriel pour exécuter des tâches précises et répétitives, et qu'il ne sait plus rien faire d'autre, il se dégrade et devient toujours plus démuni et dépendant de celui qui lui procure son salaire :

Quand un artisan se livre sans cesse et uniquement à la fabrication d'un seul objet, il finit par s'acquitter de ce travail avec une dextérité singulière. Mais il perd, en même temps, la faculté générale d'appliquer son esprit à la direction du travail. Il devient chaque jour plus habile et moins industriel, et l'on peut dire qu'en lui l'homme se dégrade à mesure que l'ouvrier se perfectionne. Que doit-on attendre d'un homme qui a employé vingt ans de sa vie à faire des têtes d'épingles? et à quoi peut désormais s'appliquer chez lui cette puissante intelligence humaine, qui a souvent remué le monde, sinon à rechercher le meilleur moyen de faire des têtes d'épingles²!

L'esprit de l'ouvrier stagne et se confine dans des habitudes dont il ne peut plus se sortir. Ce qui est paradoxal ici, c'est que l'état social démocratique ouvre au travailleur qui veut améliorer son sort matériel un champ incommensurable de possibles, alors que la science industrielle empêche l'âme prolétaire de s'élever et la cloue aux opérations tangibles propres à un métier. Le manufacturier, quant à lui, plus riche et plus éclairé, développe son intelligence et sa capacité à innover, alors que celui dont il se sert régresse, s'abrutit et ne s'appartient plus : «Tandis que l'ouvrier ramène de plus en plus son intelligence à l'étude d'un seul détail, le maître promène chaque jour ses regards sur un plus vaste ensemble, et son esprit s'étend en proportion que celui de l'autre se resserre. [...] L'un ressemble de plus en plus à l'administrateur d'un vaste empire, et l'autre à une brute³.» Notons ici l'emploi délibéré du terme «maître» par notre auteur. En effet, dans ce secteur d'activité que constitue

¹ DA I, II, x, p. 470.

² DA II, II, xx, p. 672.

³ *Ibid.*, p. 673.

l'industrie, Tocqueville présente le risque de la naissance d'une certaine inégalité des conditions, donc d'une nouvelle aristocratie au cœur même de la démocratie : «Le maître et l'ouvrier n'ont donc ici rien de semblable, et ils diffèrent chaque jour davantage. Ils ne se tiennent que comme les deux anneaux extrêmes d'une longue chaîne. Chacun occupe une place qui est faite pour lui, et dont il ne sort point. L'un est dans une dépendance continuelle, étroite et nécessaire de l'autre, et semble né pour obéir, comme celui-ci pour commander. Qu'est-ce ceci, sinon de l'aristocratie¹?» Un peu plus loin, Tocqueville précise quelques points de dissemblance entre cette aristocratie et les anciennes, entre autres en mentionnant qu'elle ne constitue qu'une exception, qu'un «monstre» dans l'ensemble de la société démocratique. Cette monstruosité, mise au monde *naturellement* par l'égalité des conditions et nourrie par elle, est pour le moment restreinte, mais pourrait ouvrir la voie à une inégalité permanente et généralisée des conditions : «Toutefois, c'est de ce côté que les amis de la démocratie doivent sans cesse tourner avec inquiétude leurs regards; car, si jamais l'inégalité permanente des conditions et l'aristocratie pénètrent de nouveau dans le monde, on peut prédire qu'elles y entreront par cette porte².»

Ainsi, en démocratie, la passion immodérée pour l'égalité entraîne celle non moins nocive d'une recherche excessive du bien-être matériel qui pousse tout un chacun à améliorer sa fortune personnelle. Tous ses efforts et son temps sont donc consacrés à cette quête d'un bonheur inatteignable, ramollissant du même coup les plus hautes facultés de son âme, celles-là même lui permettant de déployer sa grandeur, par la conquête de sa liberté. Le risque de déshumanisation est bel et bien réel pour Tocqueville puisque l'individu sombre alors dans un carcan domestique, délaissant ainsi ses devoirs de citoyen, et oubliant que son bien-être personnel dépend largement du bien-être commun :

Il y a, en effet, un passage très périlleux dans la vie des peuples démocratiques. Lorsque le goût des jouissances matérielles se développe chez un de ces peuples plus rapidement que les lumières et que les habitudes de la liberté, il vient un moment où les hommes sont emportés et comme hors d'eux-mêmes, à la vue de ces biens nouveaux qu'ils sont prêts à saisir. [...] Il n'est pas besoin d'arracher à de tels citoyens les droits qu'ils possèdent; ils les laissent volontiers échapper

¹ *Ibid.*

² *DA II, II, xx, p. 675.*

eux-mêmes. [...] Ce sont là [les devoirs politiques] des jeux d'oisifs qui ne conviennent point à des hommes graves et occupés des intérêts sérieux de la vie. Ces gens-là croient suivre la doctrine de l'intérêt, mais ils ne s'en font qu'une idée grossière, et, pour mieux veiller à ce qu'ils nomment leurs affaires, ils négligent la principale qui est de rester maîtres d'eux-mêmes¹.

Comme nous pouvons le constater, l'homme démocratique obnubilé par les richesses a tendance à plonger dans l'individualisme, à s'isoler de ses semblables et de la scène politique. Par le fait même, il s'affaiblit, s'abêtit et ne fait qu'accentuer sa misère. Ce dernier passage rappelle à quel point le goût de la liberté constitue un nécessaire contrepoids aux écueils du matérialisme afin que l'homme puisse continuer de jouir de son bien-être, tout en entraînant ses plus hautes facultés qui lui procurent aussi ses plus nobles joies. Et on peut comprendre aussi l'intérêt d'un despote à diviser les citoyens en enflammant leur goût naturel pour le bien-être matériel.

2.4 LA FAIBLESSE DE L'HOMME ESSEULÉ

L'égalisation des conditions pousse ainsi les hommes à s'éloigner les uns des autres, à devenir des concurrents étrangers sur une même terre, en suscitant un sentiment d'indépendance qui risque de se laisser absorber par l'égoïsme si rien n'est fait pour le ralentir dans son élan. Il est important de savoir que Tocqueville ne confond pas l'individualisme avec le concept d'égoïsme. Or, la distinction qu'il opère n'est pas des plus évidentes à saisir :

L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même, qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tout. L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et 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-même. L'égoïsme naît d'un instinct aveugle; l'individualisme procède d'un jugement erroné plutôt que d'un sentiment dépravé².

¹ DA II, II, XIV, p. 653.

² DA II, II, II, p. 612.

Un peu plus loin, notre auteur ajoute que l'individualisme se rattache à l'état social démocratique alors que «[l']égoïsme est un vice aussi ancien que le monde¹». Il ne serait probablement pas faux de croire que l'égoïsme constituerait un défaut naturel au cœur de l'homme² tandis que l'individualisme serait une tendance naturelle à l'égalité des conditions. S'il n'est pas modéré, ce goût proprement démocratique pour l'indépendance – qu'elle soit d'ordre social ou intellectuel – risque de laisser libre cours à l'égoïsme, à l'apathie et à l'asservissement.

2.4.1 L'individualisme social et l'apathie

L'individualisme détourne de l'envie de participer à la chose publique et risque ainsi de provoquer le plus grand danger : l'*apathie*. Et cette dernière peut faire glisser l'homme vers ces extrêmes que sont l'anarchie et le despotisme, comme le précise ici Tocqueville : «On ne peut pas dire d'une manière absolue et générale que le plus grand danger de nos jours soit la licence ou la tyrannie, l'anarchie ou le despotisme. L'un et l'autre est également à craindre, et peut sortir aussi aisément d'une seule et même cause qui est l'*apathie générale*, fruit de l'individualisme³ [...]» L'individualisme détache l'homme démocratique d'un quelconque corps social et l'entraîne à être totalement indifférent à tout ce qui dépasserait son bien-être personnel. Pire, il délaisse de lui-même ses droits et ses devoirs civiques, l'exercice même de sa liberté, faute d'intérêt et de temps : «Dans certains pays, l'habitant n'accepte qu'avec une sorte de répugnance les droits politiques que la loi lui accorde; il semble que ce soit lui dérober son temps que de l'occuper des intérêts communs, et il aime à se renfermer dans un égoïsme étroit dont quatre fossés surmontés d'une haie forment l'exacte limite⁴.» Ce renoncement et ce repli sur soi ne font que ramollir l'homme, l'engourdir, l'affaiblir, le rapetisser. Cet abandon et cet enfermement le débilitent et ainsi l'assujettissent. Cette abdication politique est en même temps l'aliénation de sa liberté, et donc de son

¹ *Ibid.*

² Voir la variante c, p. 1113, relative à DA II, II, II, p. 612.

³ Voir la note A de Tocqueville, p. 862, relative à DA II, IV, VI, p. 840.

⁴ DA I, II, VI, p. 279.

humanité. En ce sens, il est difficile de ne pas se laisser ébranler par ces mots de Tocqueville qui illustrent cette apathie qu'il craignait tant :

Il y a telles nations de l'Europe où l'habitant se considère comme une espèce de colon indifférent à la destinée du lieu qu'il habite. Les plus grands changements surviennent dans son pays sans son concours [...] Bien plus, la fortune de son village, la police de sa rue, le sort de son église et de son presbytère ne le touchent point ; il pense que toutes ces choses ne le regardent en aucune façon, et qu'elles appartiennent à un étranger puissant qu'on appelle gouvernement. Pour lui, il jouit de ces biens comme un usufruitier, sans esprit de propriété et sans idées d'amélioration quelconque. Ce désintéressement de soi-même va si loin que si sa propre sûreté ou celle de ses enfants est enfin compromise, au lieu de s'occuper d'éloigner le danger, il croise les bras pour attendre que la nation tout entière vienne à son aide. Cet homme, du reste, bien qu'il ait fait un sacrifice si complet de son libre arbitre, n'aime pas plus qu'un autre l'obéissance. [...] Quand les nations sont arrivées à ce point, il faut qu'elles modifient leurs lois et leurs mœurs, ou qu'elles périssent, car la source des vertus publiques y est comme tarie : on y trouve encore des sujets, mais on n'y voit plus de citoyens¹.

L'individualisme, répétons-le, est une tendance propre à l'état social démocratique, selon Tocqueville. Celui-ci s'occupe donc de montrer que l'aristocratie, au-delà de tout ce qu'on pourrait lui reprocher, ne présente pas ce périlleux penchant. En effet, au lieu de diriger l'entièreté de son amour vers lui seul, l'homme, à l'ère aristocratique, parvient à s'attacher à quelque chose hors de lui-même. Il s'identifie à un lieu, il connaît et admire ses aïeux, il s'intéresse à ceux qui naîtront et il grandit à la défense d'une cause qu'il partage avec les membres de sa classe et pour laquelle il est prêt à sacrifier une partie de son bonheur personnel. Comme il occupe une place fixe dans une échelle qui semble éternelle, il se sent lié à ce qui se positionne plus haut ou plus bas que lui-même. L'interdépendance nous paraît qualifier adéquatement l'aristocratie alors que l'indépendance décrirait davantage la démocratie :

Chaque classe [chez les peuples démocratiques] 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. [...]

¹ DA I, I, v, p. 103-104.

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 coeur¹.

Le philosophe québécois Charles Taylor, dans *Grandeur et misère de la modernité*, précise que le véritable danger dont nous parle Tocqueville réside dans l'atomisation du corps social : «Le danger ne réside pas tant dans un contrôle despotique que dans la fragmentation – c'est-à-dire dans l'inaptitude de plus en plus grande des gens à former un projet commun et à le mettre en exécution. La fragmentation survient lorsque les gens en viennent à se concevoir eux-mêmes de façon de plus en plus atomiste, autrement dit, de moins en moins liés à leurs concitoyens par des projets et des allégeances communes².» Par définition, l'atomisation est un fractionnement et une dispersion. Dans le cas qui nous intéresse, l'égalité des conditions et l'individualisme qu'elle suscite présentent le risque d'un émiettement de la société, donc de sa destruction. Chaque anneau de la chaîne ou chaque atome en vient à s'isoler, s'affaiblit et risque lui-même le fractionnement. Chacun erre incessamment sur une terre où il ne détient plus de racine. Les anneaux de cette chaîne qui n'est plus s'entrechoquent parfois mais sans rétablir de liens durables et significatifs. Ce serait alors chose aisée pour une autorité absolue de diviser ce *corps indivisible* qu'est l'individu, de le miner encore davantage, pour en faire ce qu'elle souhaite. Où puiserait-il la force nécessaire pour lui résister ? Où sont ses atouts ? Que reste-t-il pour le soulever ? C'est l'individualité qui est menacée par l'individualisme immodéré qu'encourage la démocratie. L'aristocratie, au contraire, s'appuie sur la formation de corps sociaux intermédiaires puissants qui servent de résistance à un pouvoir qui pourrait devenir tyrannique ou despotique : «Chez les nations aristocratiques, les corps secondaires forment des associations naturelles qui arrêtent les abus de pouvoir. Dans les pays où de pareilles associations n'existent point, si les particuliers ne peuvent créer artificiellement et momentanément quelque chose qui leur ressemble, je n'aperçois plus de digue à aucune sorte de tyrannie, et un grand peuple peut être opprimé impunément par une poignée de factieux ou par un homme³.» À travers toute son œuvre, Tocqueville insiste sur l'importance cruciale

¹ DA II, II, II, p. 613-614.

² Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité* (1992), cité dans Daniel Jacques, *Tocqueville et la Modernité*, note 102, p. 169.

³ DA I, II, IV, p. 216-217.

des associations en tous genres. Si la démocratie précipite dangereusement vers l'individualisme, l'égoïsme, l'apathie, l'émiettement social, l'assujettissement, la désintégration de l'individu et, somme toute, vers la déshumanisation, on peut comprendre que Tocqueville mise autant sur l'exercice de la liberté politique comme contrepoids, ce que nous aborderons plus en détail au dernier chapitre.

2.4.2 L'individualisme intellectuel

Le second tome de la *Démocratie* s'ouvre sur cette idée de l'influence de l'égalité des conditions sur l'aspect intellectuel de la vie américaine, que l'auteur étend, dans une large mesure, à la vie humaine démocratique. Là aussi, Tocqueville dévoile avec énormément de lucidité de dangereuses tendances qu'il faut connaître pour mieux s'en protéger. Nous avons vu, dans la première section de notre travail, que la capacité de penser par soi-même est un trait essentiel de la nature humaine et de sa grandeur. Alors que la démocratie est propice à l'éclosion de ce germe d'indépendance, comment Tocqueville en vient-il, vers la fin de son œuvre, à nous présenter cette vision horrible de l'avenir où l'homme se voit «ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre¹» par une puissance qui réfléchit à sa place ? Dit autrement, comment un mode de coexistence suscitant instinctivement l'envie de réfléchir par soi-même peut parvenir aussi à faire choir dans l'esclavage intellectuel ?

«Je pense, affirme Tocqueville, qu'il n'y a pas, dans le monde civilisé, de pays où l'on s'occupe moins de philosophie qu'aux États-Unis. [...] Il est facile de voir cependant que presque tous les habitants des États-Unis dirigent leur esprit de la même manière, et le conduisent d'après les mêmes règles² [...]» Selon notre auteur, les Américains ont des habitudes intellectuelles, ils partagent même une *méthode philosophique* s'appuyant sur les préceptes de Descartes, sans même le connaître. Or, c'est ladite *méthode* qui, poussée à ses limites, risque de réduire l'homme démocratique à une bête au regard vide. En effet, l'égalité des conditions entraîne à vouloir tout questionner, tout juger, tout s'expliquer par les efforts

¹ DA II, IV, vi, p. 837.

² DA II, I, i, p. 513.

de sa propre raison. L'homme se plaît et se gonfle d'orgueil à l'idée de ne compter que sur sa faculté de penser personnelle et non sur les idées de tel ou tel individu, de telle ou telle famille, de telle ou telle classe, ou de telle ou telle tradition. Il y aurait quelque chose de faible et de quasi honteux à vouloir recourir aux idées et aux opinions de ses aïeux par exemple, ou de l'un ou l'autre de ses concitoyens, afin de résoudre tout questionnement que soulève l'existence humaine. L'homme démocratique en vient donc à croire qu'il peut se suffire à lui-même sur le plan intellectuel et qu'il ne doit toucher au vrai que par ses propres moyens : «[J]e découvre que, dans la plupart des opérations de l'esprit, chaque Américain n'en appelle qu'à l'effort individuel de sa raison. L'Amérique est donc l'un des pays du monde où l'on étudie le moins et où l'on suit le mieux les préceptes de Descartes. [...] Les Américains [...] suivent ses maximes parce que ce même état social dispose naturellement leur esprit à les adopter¹.» Plus les conditions s'égalisent, plus les hommes deviennent semblables et plus il leur devient désagréable, voire inconcevable de s'imaginer qu'autrui puisse avoir de meilleures idées, soit plus habile et plus créatif en matière de raisonnement. Contrairement à l'état social aristocratique, où il va de soi que certains disent plus vrai que d'autres et où l'on croit à la supériorité intellectuelle des uns sur les autres, c'est le dogme de l'égalité des intelligences qui se répand en démocratie. Si celui-là n'est pas mieux que moi, s'il est mon égal sur le plan des lumières, pourquoi remettrais-je en question mes propres idées ou mes croyances ? Pourquoi lui ferais-je confiance ? Pourquoi l'admèrerai-je ? Comment pourrais-je me laisser inspirer et grandir du même coup ? Qu'a-t-il de si extraordinaire que je ne possède pas moi-même ? Visiblement, l'homme démocratique se permettrait de tout passer au crible de sa raison, à l'exception de cette croyance que les intelligences se valent :

Ce n'est pas seulement la confiance dans les lumières de certains individus qui s'affaiblit chez les nations démocratiques, ainsi que je l'ai dit ailleurs, l'idée générale de la supériorité intellectuelle qu'un homme quelconque peut acquérir sur tous les autres ne tarde pas à s'obscurcir. À mesure que les hommes se ressemblent davantage, le dogme de l'égalité des intelligences s'insinue peu à peu dans leurs croyances, et il devient plus difficile à un novateur quel qu'il soit, d'acquérir et d'exercer un grand pouvoir sur l'esprit d'un peuple. Dans de pareilles sociétés, les soudaines révolutions intellectuelles sont donc rares² [...]

¹ *Ibid.*, p. 513-514.

² *DA II*, III, XXI, p. 777.

L'égalité des conditions conduit l'homme à l'incrédulité, à la méfiance et il devient alors difficile pour les plus grands esprits de se faire entendre par lui et de le persuader avec des idées qui pourraient secouer les siennes tout en le faisant progresser, comme le confirme ici Pierre Manent : «Mais l'homme supérieur en lumières ou en vertus a beaucoup de peine, dans une telle atmosphère sociale, à atteindre son concitoyen, à agir sur lui, à solliciter son amour de la vérité ou du bien¹.» Cet isolement intellectuel rend aussi la tâche extrêmement ardue de réunir les hommes en corps social. Et une société atomisée n'est plus une société, comme nous l'avons déjà mentionné ; il ne reste alors que des particules errantes de poussière qui tournoient sur elles-mêmes. Afin qu'une communauté d'hommes puisse exister et progresser, ceux-ci doivent absolument se réunir sous des idées et des croyances communes, qui font autorité : «Si chacun entreprenait lui-même de former toutes ses opinions et de poursuivre isolément la vérité dans des chemins frayés par lui seul, il n'est pas probable qu'un grand nombre d'hommes dût jamais se réunir dans aucune croyance commune. Or, il est facile de voir qu'il n'y a pas de société qui puisse prospérer sans croyances semblables, ou plutôt il n'y en a point qui subsistent ainsi ; car sans idées communes, il n'y a pas d'action commune² [...]»

Cet individualisme intellectuel, qui se fait un plaisir à rabaisser tout ce qui dépasse, n'est pas gage de quiétude et d'agrandissement pour l'homme des démocraties. Se refusant ainsi tout joug intellectuel, en répudiant toute autorité particulière autre que la sienne, l'homme démocratique aura tôt fait de goûter au joug du doute qui peut rapidement devenir une paralysie de l'esprit. En effet, si les philosophes sont eux-mêmes enclins à souffrir parfois du déséquilibre amené par le doute, à force d'exercer leur raison à tout remettre en question, que peut-on espérer du commun des mortels qui plongerait dans une tâche semblable au quotidien? L'entreprise cartésienne n'est pas souhaitable pour le quidam ; elle doit être réservée aux esprits d'exception, et encore, même ceux-ci ont besoin de prendre appui sur certaines croyances qu'ils ne discutent pas afin de permettre à leur raison de prendre son envol : «Encore voyons-nous que ces philosophes eux-mêmes sont presque toujours

¹ Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 65.

² *DA II*, I, II, p. 518-519.

environnés d'incertitudes ; qu'à chaque pas la lumière naturelle qui les éclaire s'obscurcit et menace de s'éteindre, et que, malgré tous leurs efforts, ils n'ont encore pu découvrir qu'un petit nombre de notions contradictoires, au milieu desquelles l'esprit humain flotte sans cesse depuis des milliers d'années, sans pouvoir saisir fermement la vérité ni même trouver de nouvelles erreurs¹.» Tocqueville amène ainsi l'idée qu'il est nécessaire pour l'homme, à la fois pour le bien-être de sa vie personnelle et politique, de rencontrer des autorités intellectuelles et morales, de détenir des «croyances dogmatiques». Pour Tocqueville, il s'agit «d'opinions que les hommes reçoivent de confiance et sans les discuter²». Par son manque de temps et les limites de son esprit, l'homme se doit d'admettre sans examen des idées provenant d'autrui sur certaines matières, sinon sa pensée s'étourdit en démonstrations futiles et finit par s'immobiliser : «Ceci est non seulement nécessaire, mais désirable. Un homme qui entreprendrait d'examiner tout par lui-même ne pourrait accorder que peu de temps et d'attention à chaque chose ; ce travail tiendrait son esprit dans une agitation perpétuelle qui l'empêcherait de pénétrer profondément dans aucune vérité et de se fixer avec solidité dans aucune certitude. Son intelligence serait tout à la fois indépendante et débile³.»

2.4.3 La tyrannie de la majorité et le nouveau despotisme

Comme il le révèle lui-même dans un de ses brouillons⁴, Tocqueville admet que l'égalité des conditions est fondamentalement opposée aux croyances dogmatiques. Effectivement, accepter sur-le-champ des opinions puisées à l'extérieur de soi comme des vérités indiscutables constitue une forme de dépendance intellectuelle contraire à ce que suggère l'égalité. Or, cet enchaînement est, d'une certaine manière, libérateur : «Il est vrai que tout homme qui reçoit une opinion sur la parole d'autrui met son esprit en esclavage ; mais c'est une servitude salutaire qui permet de faire un bon usage de la liberté. Il faut donc toujours, quoi qu'il arrive, que l'autorité se rencontre quelque part dans le monde intellectuel et moral. [...] L'indépendance individuelle peut être plus ou moins grande ; elle ne saurait

¹ *DA II*, I, v, p. 531.

² *DA II*, I, II, p. 518.

³ *DA II*, I, II, p. 519.

⁴ «On ne peut se dissimuler que l'égalité des conditions, la démocratie... est essentiellement contraire aux croyances dogmatiques, c'est une idée capitale [...]» Voir la variante *a*, p. 1090, relative à *DA II*, I, II, p. 519.

être sans bornes¹.» La question n'est donc pas, pour Tocqueville, de déterminer s'il y a bel et bien une autorité intellectuelle en démocratie, mais plutôt où elle se situe et qu'elle en sera la portée. Il ajoute que parmi toutes ces croyances dogmatiques, celles qu'il importe surtout de posséder sont les croyances religieuses, et nous en verrons les raisons au prochain chapitre. Or, comme l'homme démocratique éprouve le désir de tout éclaircir en recourant à ses propres lumières, il finit par tout simplement nier l'existence de tout ce qu'il ne parvient pas à expliquer : «Ainsi, ils [les Américains] nient volontiers ce qu'ils ne peuvent comprendre : cela leur donne peu de foi pour l'extraordinaire et un dégoût presque invincible pour le surnaturel².» L'homme n'est donc pas conduit naturellement à trouver en dehors de la nature humaine la source de ses croyances et de ses idées, dans une religion quelconque par exemple. Mais qui le guidera au quotidien ?

Lorsque les conditions sont très inégales, les individus suivent en général les opinions de ceux que l'on juge mieux éclairés. Dans une société aristocratique, où l'idée du supérieur est solidement ancrée, où une poignée de gens détient le pouvoir et les lumières, et où la masse est cloîtrée dans la noirceur de l'ignorance, on n'hésite pas à faire confiance aux idées d'une classe ou d'un individu mieux positionné dans la hiérarchie : «Les gens qui vivent dans les temps d'aristocratie sont donc naturellement portés à prendre pour guide de leurs opinions la raison supérieure d'un homme ou d'une classe, tandis qu'ils sont peu disposés à reconnaître l'infailibilité de la masse. Le contraire arrive dans les siècles d'égalité³.» En effet, dans un état social démocratique, où l'idée de l'égalité des intelligences exerce son empire, l'individu n'accorde pas naturellement de crédit et d'autorité à la parole d'un autre, ni même, finalement, à la sienne, comme l'explique ici Pierre Manent : «Mais comment l'homme démocratique, faible et isolé, pourrait-il vraiment donner sa créance à lui-même? Il est aussi bon qu'un autre, mais cet autre est aussi bon que lui. Il ne peut croire que soi, mais il ne peut se croire. Dès lors il ne se fie ni à lui-même ni à l'autre, mais à ce troisième qu'ils font ensemble, tous ensemble, il se fie à la masse⁴ [...]» Il a ainsi tendance à se tourner du côté de cette autorité impersonnelle qu'est l'opinion publique, parce que, justement, elle possède

¹ DA II, I, II, p. 520.

² DA II, I, I, p. 515.

³ DA II, I, II, p. 520-521.

⁴ Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 65.

le poids du nombre et n'a point de visage, comme le soulève ici Daniel Jacques, dans *Tocqueville et la Modernité* : «Ainsi l'égalité produit-elle une désincarnation radicale de l'autorité, car elle ne loge plus désormais dans aucun corps particulier, ni dans une classe, ni dans aucun individu. L'opinion publique, en contrepartie de cette absence d'influence particulière, devient la source naturelle de la vérité et chacun se tourne vers elle pour y puiser ses premiers principes¹.» Comme nous pouvons le constater, l'autorité est bel et bien présente en démocratie, mais elle prend une nouvelle forme, une physionomie plus facile à accepter pour l'orgueil. Paradoxalement, son indépendance d'esprit avec laquelle il se pare fait sentir à l'homme démocratique sa faiblesse lorsqu'il se compare au pouvoir du plus grand nombre. Et c'est ce même sentiment d'impuissance qui le laisse sans défense face au poids constant qu'exerce la foule sur son esprit : «Le public a donc chez les peuples démocratiques une puissance singulière dont les nations aristocratiques ne pouvaient pas même concevoir l'idée. Il ne persuade pas ses croyances, il les impose et les fait pénétrer dans les âmes par une sorte de pression immense de l'esprit de tous sur l'intelligence de chacun².» Alors que la raison individuelle a la possibilité en démocratie de s'épanouir, voilà qu'elle devient le jouet des volontés du «On». Loin de goûter aux joies de la liberté intellectuelle, l'esprit se rapetisse, se plie et se conforme à cette espèce de religion que devient la parole sacrée du commun :

[O]n peut prévoir que la foi dans l'opinion commune y deviendra une sorte de religion dont la majorité sera le prophète. Ainsi l'autorité intellectuelle sera différente, mais elle ne sera pas moindre; et, loin de croire qu'elle doive disparaître, j'augure qu'elle deviendrait aisément trop grande et qu'il pourrait se faire qu'elle renfermât enfin l'action de la raison individuelle dans des limites plus étroites qu'il ne convient à la grandeur et au bonheur de l'espèce humaine. Je vois très clairement dans l'égalité deux tendances : l'une qui porte l'esprit de chaque homme vers des pensées nouvelles, et l'autre qui le réduirait volontiers à ne plus penser³.

Selon Tocqueville, la société et l'individu se doivent, afin de subsister et de progresser, d'avoir comme repères des croyances dogmatiques. Ces vérités qu'ils admettent sans discussion leur servent de tremplin afin d'en découvrir de nouvelles et de toujours aller plus loin. Or, le péril se présente en démocratie lorsque les sources de vérité variées que pouvaient

¹ Daniel Jacques, *Tocqueville et la Modernité*, p. 59.

² *DA II*, I, II, p. 521.

³ *DA II*, I, II, p. 522.

représenter tel ou tel homme reconnu plus intelligent, ou telle ou telle classe, viennent à se fondre en la figure unique et anonyme de l'opinion publique écrasante. Comment alors lui résister quand tout un chacun s'isole dans sa bulle de verre et «prétend de là juger le monde¹» ?

Il semble donc que nous rejoignons ici l'idée de la tyrannie de la majorité qui se retrouve dans le premier tome de la *Démocratie*. Cependant, dans la seconde moitié de son œuvre, Tocqueville ne se contente pas de la reprendre ; il nous apparaît la dépasser en amenant son idée du despotisme doux. Effectivement, cette idée de pouvoir tyrannique exercé par la majorité sur la pensée implique logiquement l'existence d'une minorité sur laquelle s'impose cette puissance. Dans la première *Démocratie*, Tocqueville nous dit qu'aux États-Unis les volontés de cette majorité peuvent être freinées, par toutes sortes d'associations qui forment autant d'organes de résistance. Entre la rédaction des deux grandes parties de son livre, la pensée de Tocqueville évolue et tout porte à croire qu'il remplace cette idée de majorité tyrannisante par sa vision d'un nouveau despotisme, où cette même minorité qui essaie de conserver son individualité n'existe plus. Et si cette dernière n'est plus, c'est cette idée de majorité qui disparaît à son tour. L'existence de l'une et l'autre repose sur le rassemblement, sur une certaine cohésion, mais, comme nous l'avons vu, l'égalité pousse à l'émiettement, à l'atomisation autant sur le plan intellectuel que social². À la fin de son travail, ce n'est plus l'oppression intellectuelle d'un plus grand groupe sur un plus petit qu'il craint ; mais bien plutôt le travail uniformisant et donc déshumanisant d'une puissance tutélaire sur «une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme³».

¹ DA II, I, I, p. 514.

² À ce propos, voir cette note de Jean-Claude Lamberti relative à la page 522 : «On retrouve ici la thèse de l'omnipotence tyrannique de la majorité exposée dans *De la démocratie en Amérique I* (II^e partie, chap. VII, p. 282-300). Mais cette thèse est, en réalité, profondément transformée, dès lors qu'elle est associée à l'idée d'un émiettement de l'opinion comme résultat possible de l'individualisme intellectuel qui caractérise les démocraties. Tocqueville a bien perçu la difficulté de concilier les deux thèses, mais ses réponses laissent apparaître ses hésitations.» DA II, «Notes et variantes», p. 1091-1092.

³ DA II, IV, VI, p. 836.

Si nous pouvons maintenant faire une synthèse de ce que nous avons découvert dans ce chapitre, il nous apparaît essentiel de rappeler que Tocqueville a vu en Amérique la véritable nature de la démocratie, c'est-à-dire son caractère, ses instincts, ses penchants fondamentaux. Et s'il a fait ses recherches aux États-Unis, c'est parce qu'il pouvait y observer la marche démocratique dans sa forme la plus pure, dévoilant toute l'ambivalence de ses conséquences, sans qu'il y ait confusion avec ce qui aurait pu être l'effet d'une révolution, ou d'une transition entre deux modes de coexistence, comme c'était le cas en Europe. Tocqueville désirait donc voir en Amérique le potentiel démocratique, dans le dessein de mieux éclairer l'avenir de sa terre d'origine, comme l'indique le passage suivant, que nous nous permettons de rappeler : «Et pour qui cette étude serait-elle intéressante et profitable, si ce n'était pour nous, qu'un mouvement irrésistible entraîne chaque jour, et qui marchons en aveugles, peut-être vers le despotisme, peut-être vers la république, mais à coup sûr vers un état social démocratique¹ ?»

Dans le second tome de la *Démocratie*, notre auteur dégage les principales influences qu'exerce l'égalité des conditions sur le cœur et l'esprit des hommes. Comme nous l'avons vu, le premier sentiment que suscite l'égalité est une véritable passion pour elle-même. Tocqueville critique ce sentiment dépravé qui nivelle vers le bas, uniformise et mine la volonté d'être soi. Il s'agit là d'une passion mère de laquelle vont naître d'autres passions comme celle du bien-être. L'excès matérialiste inquiète, dégrade, chosifie, assujettit, déshumanise, et cette obnubilation pour le confort matériel n'est que renforcée par la philosophie matérialiste que Tocqueville condamne. Du côté des idées, l'égalité des conditions pousse vers un individualisme social et intellectuel. Le quidam s'isole de ses aïeux, de sa progéniture, de ses concitoyens ; et il s'illusionne à propos de l'autosuffisance de sa propre raison. Or, en s'enfermant de la sorte, l'homme, par-delà son outrecuidance, sent sa faiblesse et se soumet à l'autorité de la majorité qui musèle sa pensée.

Dans la toute dernière partie de son livre, Tocqueville s'applique à montrer que ces idées et ces sentiments que suggère l'égalité exercent à leur tour une influence sur la forme que prend le pouvoir politique. Il ajoute que naturellement ils s'accordent pour conduire à la

¹ DA I, II, v, p. 221.

concentration, à la centralisation du pouvoir. Par exemple, quand les conditions s'égalisent, les hommes se mettent à haïr les privilèges dont pourraient bénéficier leurs semblables, mais les transmettent volontiers à cet être unique et puissant qu'est l'État : « Cette haine immortelle, et de plus en plus allumée, qui anime les peuples démocratiques contre les moindres privilèges, favorise singulièrement la concentration graduelle de tous les droits politiques dans les mains du seul représentant de l'État. Le souverain, étant nécessairement sans contestation au-dessus de tous les citoyens, n'excite l'envie d'aucun d'eux, et chacun croit enlever à ses égaux toutes les prérogatives qu'il lui concède¹. » Le désintérêt pour la chose politique qui se répand naturellement en démocratie est aussi propice à la venue d'un despotisme de masse qui n'a pas besoin de chaînes et de bourreaux pour exercer son hégémonie ; il se contente de vider l'homme de tout son potentiel de grandeur, il le dégrade doucement.

Paradoxalement, son obsession pour l'égalité pousse le citoyen démocratique affaibli à se tourner vers le seul être dont il accepte la transcendance : un État tutélaire auquel il abandonne jusqu'à sa capacité de penser par lui-même :

Son indépendance le remplit de confiance et d'orgueil au sein de ses égaux, et sa débilité lui fait sentir, de temps en temps, le besoin d'un secours étranger qu'il ne peut attendre d'aucun d'eux, puisqu'ils sont tous impuissants et froids. Dans cette extrémité, il tourne naturellement ses regards vers cet être immense qui seul s'élève au milieu de l'abaissement universel. C'est vers lui que ses besoins et surtout ses désirs le ramènent sans cesse, et c'est lui qu'il finit par envisager comme le soutien unique et nécessaire de la faiblesse individuelle².

Alors que l'idée de pouvoirs intermédiaires prenait place naturellement dans l'esprit aristocratique, il faut la créer artificiellement dans l'esprit démocratique : « 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. La centralisation sera le gouvernement naturel³. » C'est en grande partie grâce à l'exercice de la liberté au sein des associations qu'il est possible d'éviter

¹ DA II, IV, III, p. 813-814.

² DA II, IV, III, p. 812-813.

³ *Ibid.*, p. 814.

le pire de la démocratie, donc en créant des espèces de «personnes aristocratiques» qui forment autant de corps secondaires montant la garde contre les abus gouvernementaux. Mais c'est aussi sur l'esprit de religion que Tocqueville compte comme solide contrepoids aux tares naturelles de l'égalité des conditions. C'est la possibilité d'être homme qui en dépend.

CHAPITRE III LA DÉMOCRATIE ET L'ÉPANOUISSEMENT HUMAIN

Voulez-vous donner à l'esprit humain une certaine hauteur, une façon généreuse d'envisager les choses de ce monde? Voulez-vous inspirer aux hommes une sorte de mépris des biens matériels? Désirez-vous faire naître ou entretenir des convictions profondes et préparer de grands dévouements? [...] Si tel est, suivant vous, l'objet principal que doivent se proposer les hommes en société, ne prenez pas le gouvernement de la démocratie; il ne vous conduirait pas sûrement au but¹.

Si l'égalité des conditions et le gouvernement démocratique ne garantissent pas la grandeur, comme il était possible de l'admirer à l'ère aristocratique, qu'est-il permis d'espérer d'eux ? En affirmant que la marche démocratique ne conduit pas «sûrement» au but, c'est-à-dire à la grandeur, Tocqueville n'en conclut pas pour autant son impossibilité. Comment alors faire émerger l'excellence du sein de la démocratie? Quelles sont les conditions à remplir afin qu'elle puisse «enfanter des merveilles²» à son tour?

Dans ce chapitre final, il conviendra de montrer que pour pouvoir bénéficier du meilleur que peut offrir la démocratie, les gouvernants et les esprits les mieux éclairés devront bien comprendre sa nature afin de discipliner ses instincts les plus funestes et de propulser ses forces secrètes les plus prometteuses pour la grandeur humaine: «Que s'il n'est plus temps de faire un choix, nous dit Tocqueville, et qu'une force supérieure à l'homme vous entraîne déjà, sans consulter vos désirs, vers l'un des deux gouvernements, cherchez du moins à en tirer tout le bien qu'il peut faire; et connaissant ses bons instincts, ainsi que ses mauvais penchants, efforcez-vous de restreindre l'effet des seconds et de développer les premiers³.»

Quand on observe quelque peu la méthode comparative de Tocqueville dans la *Démocratie*, on se rend compte qu'il oppose souvent des contraires dans le but de proposer une espèce de milieu, de compromis, comme il nous le dit ici, dans un document de préparation au chapitre ultime du second tome de la *Démocratie*: «Il faut trouver dans quelque partie de l'ouvrage, dans l'avant-propos ou le dernier chapitre, l'idée de *milieu* qu'on

¹ DA I, II, vi, p. 281.

² *Ibid.*

³ DA I, II, vi, p. 282.

a tant déshonorée de nos jours. Faire sentir qu'il y a une manière ferme, nette, volontaire de voir et saisir la vérité entre deux extrêmes¹.» Ce «jeu» des contraires, cette dialectique, n'est pas sans rapport avec sa conception de l'homme, qui en fait un être de contradictions, de tensions. L'être humain est écartèlement, tiraillement entre la matière et l'esprit, le corps et l'âme, l'appartenance et le désir d'indépendance, le sentiment et la raison, la conviction et le doute, le fini et le goût de l'infini, pour ne nommer que ceux-là. Tocqueville montre que cette dynamique définit l'homme, que ces facettes font toutes partie de lui et qu'elles sont indissociables. Il ne faut pas réduire l'homme à l'une ou l'autre de ces dimensions; c'est lui faire essentiellement violence, c'est l'amoindrir, tel que le mentionne Agnès Antoine: «Demeurer dans la condition de l'humanité, c'est accepter l'indissociabilité entre les pieds et la tête, l'inférieur et le supérieur, le corps et l'âme, l'élément démocratique et l'élément aristocratique, le réel et l'idéal. C'est vivre dans leur mouvante articulation, et non dans une synthèse réductrice d'une dimension à l'autre, et, en définitive, mutilante. C'est penser que le milieu, en dépit de son caractère instable, contient plus de vérité que les extrêmes².» L'homme n'est pas qu'un corps, comme il n'est pas que spiritualité. C'est, au contraire, un composé aux potentialités inouïes.

Mais pour que l'homme puisse se déployer, il doit trouver un certain équilibre entre ses tendances, ses besoins ; ce qui n'est pas une petite tâche puisque l'état social dans lequel il s'inscrit le tire naturellement d'un côté ou de l'autre, favorise une part de lui plutôt qu'une autre. Par exemple, comme nous l'avons déjà vu, la démocratie fait pencher l'homme du côté des satisfactions matérielles et risque ainsi de le matérialiser si rien n'est fait pour contrebalancer cette tendance. Il ne s'agit donc pas, pour Tocqueville, de s'opposer de front à l'élan démocratique ou même de vouloir retourner à un état social aristocratique. Il faut d'abord reconnaître que le progrès de l'égalité est inévitable et qu'il convient d'adopter un regard des plus lucides à l'égard de celui-ci afin de développer ses avantages et de limiter ses tares naturelles. Pendant son voyage aux États-Unis, Tocqueville a confirmé ses intuitions quant au potentiel libérateur et déshumanisant de l'égalité des conditions. Ses réflexions l'ont amené à découvrir des remèdes ou plutôt des précautions à prendre afin de réduire le plus

¹ Tocqueville, note relative à DA II, IV, VIII, cité dans Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, p. 389, note 12.

² Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, p. 270.

possible le niveau de toxicité de la démocratie. Tout n'est donc pas perdu pour l'homme qui souhaite devenir lui-même: «Si j'avais eu cette dernière croyance, je n'aurais pas écrit l'ouvrage qu'on vient de lire ; je me serais borné à gémir en secret sur la destinée de mes semblables. J'ai voulu exposer au grand jour les périls que l'égalité fait courir à l'indépendance humaine, parce que je crois fermement que ces périls sont les plus formidables aussi bien que les moins prévus de tous ceux que renferme l'avenir. Mais je ne les crois pas insurmontables¹.» Abandonner la démocratie à ses allures, à ses pentes, à ses défauts naturels reviendrait à renoncer à l'homme. Ce n'est surtout pas ce que Tocqueville entend faire dans son œuvre monumentale où ses idées dévoilent son humanisme. «Tout l'art du législateur, affirme notre auteur, consiste à bien discerner d'avance ces pentes naturelles des sociétés humaines, afin de savoir où il faut aider l'effort des citoyens, et où il serait plutôt nécessaire de le ralentir².» La perspicacité de Tocqueville nous semble résider, entre autres, dans sa capacité à sonder le cœur de l'homme et de la démocratie dans leurs forces les plus secrètes, afin d'en assurer la compatibilité par la proposition de moyens qui témoignent toujours de la juste mesure. L'esprit de liberté et l'esprit de religion représentent les meilleurs remparts contre le germe déshumanisant qui gît au cœur de la démocratie et leur efficacité sera à la mesure de leur accord.

3.1 L'ESPRIT DE LIBERTÉ

Pour Tocqueville, l'épanouissement semble ainsi être une question d'équilibre; la petitesse semble en être une de démesure. Dans cette section du mémoire, il nous faudra chercher comment la liberté peut actualiser cette potentialité d'agrandissement que l'égalité des conditions porte en son sein. Plus précisément, il conviendra de montrer de quelle façon elle permet de mieux résister aux dangereux instincts de la démocratie que sont l'individualisme et le matérialisme, pour ne mentionner que ceux-là. Nous verrons donc comment l'homme peut se réaliser à travers une maîtrise de cette «science mère» qu'est l'art d'être libre.

¹ DA II, IV, VII, p. 849.

² DA II, II, XV, p. 656.

3.1.1 L'apprentissage de la liberté

«Beaucoup de gens en France, affirme-t-il, considèrent l'égalité des conditions comme un premier mal, et la liberté politique comme un second. Quand ils sont obligés de subir l'une, ils s'efforcent du moins d'échapper à l'autre. Et moi, je dis que, pour combattre les maux que l'égalité peut produire, il n'y a qu'un remède efficace : c'est la liberté politique¹.» Tocqueville propose cette solution afin de contrer l'avancée d'un gouvernement despotique risquant de réduire l'homme démocratique à l'état de brute. Et c'est par un certain travail éducatif qu'il est possible de freiner cette puissance déshumanisante: «Si, dans tous les temps, les lumières servent aux hommes à défendre leur indépendance, cela est surtout vrai dans les siècles démocratiques. [...] La concentration des pouvoirs et la servitude individuelle croîtront donc, chez les nations démocratiques, non seulement en proportion de l'égalité, mais en raison de l'ignorance².» Ainsi, il est nécessaire que les lumières progressent au même rythme que l'égalité des conditions et c'est l'apprentissage de la liberté qui peut empêcher l'individu de tomber dans cet abîme vers lequel le pousse naturellement l'égalité. Pour Tocqueville, donc, être libre constitue un art et une science; c'est l'école fondamentale qui permet à l'homme de créer et de préserver son humanité. La liberté n'est pas un concept creux pour notre auteur; elle se vit au quotidien, s'expérimente, se gagne; elle n'est surtout pas à prendre pour acquise. En démocratie, c'est l'égalité qui exerce d'emblée sa suprématie et c'est vers elle que se tournent naturellement tous les cœurs et tous les esprits, qui s'obscurcissent au fur et à mesure que l'amour pour elle s'enflamme. Le goût de la liberté, comme nous l'avons vu auparavant, fait partie essentiellement de la grandeur humaine, mais il risque de s'étioler et de se laisser engloutir s'il n'est pas constamment suscité artificiellement. L'art d'être libre est le plus important pour Tocqueville puisque c'est en même temps l'art d'être homme; mais c'est aussi le plus difficile: «On ne saurait trop le dire: il n'est rien de plus fécond en merveilles que l'art d'être libre; mais il n'y a rien de plus dur que l'apprentissage de la liberté. Il n'en est pas de même du despotisme. [...] Les peuples s'endorment au sein de la prospérité momentanée qu'il fait naître; et lorsqu'ils se réveillent, ils sont misérables³.» Le meilleur moyen pour éviter cet endormissement, cette apathie qui

¹ DA II, II, IV, p. 620.

² DA II, IV, IV, p. 817-818.

³ DA I, II, VI, p. 275.

est le fruit de l'individualisme, demeure d'offrir à l'homme des occasions multiples d'éprouver sa liberté et d'assumer les responsabilités qui viennent avec elle. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est par la liberté que l'homme peut conquérir et sauvegarder sa liberté; elle est à la fois le moyen et la fin, comme le rapporte aussi Daniel Jacques, dans *Tocqueville et la Modernité*: «En fait, il y a chez Tocqueville une ambiguïté importante en ce qui concerne la notion de liberté, tout particulièrement dans la *Démocratie*. En effet, il présente parfois celle-ci comme une fin en soi alors même qu'il laisse entendre ensuite que la liberté est le moyen de sauvegarder l'individualité humaine et de fonder une nouvelle solidarité¹.»

Et cette quête d'indépendance fondamentalement humanisante est indissociable de l'idée des droits. C'est en accordant à l'homme des droits et l'occasion de les exercer qu'il devient plus habile et plus respectueux; il en va de même de la liberté. Tocqueville établit d'ailleurs une analogie des plus intéressantes entre l'apprentissage de la liberté politique et l'enfant qui découvre pas à pas le monde qui l'entoure:

Lorsque l'enfant commence à se mouvoir au milieu des objets extérieurs, l'*instinct* le porte à mettre à son usage tout ce qui se rencontre sous ses mains; il n'a pas d'idée de la propriété des autres, pas même de celle de l'existence; mais à mesure qu'il est averti du prix des choses, et qu'il découvre qu'on peut à son tour l'en dépouiller, il devient plus circonspect et finit par respecter dans ses semblables ce qu'il veut qu'on respecte en lui. Ce qui arrive à l'enfant pour ses jouets, arrive plus tard à l'homme pour tous les objets qui lui appartiennent².

Comme nous pouvons le déduire de l'emploi du mot «instinct» par Tocqueville, il existe une forme de liberté naturelle, primaire et foncièrement égoïste qui ne peut être dépassée que par l'apprentissage et l'exercice des droits. Comme la démocratie attribue officiellement les mêmes droits à tous et fait en théorie de chacun un souverain, le danger est grand que ce pouvoir se pétrifie sous sa forme tyrannique ou licencieuse infantile, si l'on ne donne pas à l'individu l'occasion d'éclairer ce pouvoir et ses limites par l'expérience: «L'enfant donne la mort quand il ignore le prix de la vie; il enlève la propriété d'autrui avant de connaître qu'on

¹ Daniel Jacques, *Tocqueville et la Modernité*, note 35, p. 164.

² DA I, II, vi, p. 272-273. Nous soulignons.

peut lui ravir la sienne. L'homme du peuple, à l'instant où on lui accorde des droits politiques, se trouve, par rapport à ses droits, dans la même position que l'enfant vis-à-vis de toute la nature, et c'est le cas de lui appliquer ce mot célèbre: *Homo puer robustus*¹.» On peut comprendre, donc, que la liberté puisse faire peur quand elle repose entre les mains d'un enfant, car elle peut devenir, si elle demeure incomprise, une arme menant à l'anarchie ou à l'esclavage, et à coup sûr à la barbarie. À l'ère démocratique, le souverain doit d'abord être considéré comme un apprenti, et le législateur doit faire en sorte de créer des espaces où il peut s'exercer à manier sa liberté, et à grandir par le fait même.

3.1.2 La critique du fatalisme

Comme on peut le constater maintenant, l'école de la liberté est nécessaire pour que l'homme puisse devenir homme, afin qu'il puisse s'individualiser. Parmi ses enseignements fondamentaux, il faut d'abord reconnaître l'existence et le véritable sens de la liberté. En effet, d'une part, comment susciter le goût essentiellement humain de la liberté si certains nient jusqu'à sa possibilité d'exister? Tocqueville, comme il le fait au sujet de la philosophie matérialiste, invite à lutter contre la doctrine de la fatalité, qu'il considère comme une idée erronée et des plus dangereuses pour l'épanouissement humain, comme il l'affirme, entre autres, dans les dernières lignes de la *Démocratie en Amérique*: «Je n'ignore pas que plusieurs de mes contemporains ont pensé que les peuples ne sont jamais ici-bas maîtres d'eux-mêmes, et qu'ils obéissent nécessairement à je ne sais quelle force insurmontable et inintelligente qui naît des événements antérieurs, de la race, du sol ou du climat. Ce sont là de fausses et lâches doctrines, *qui ne sauraient jamais produire que des hommes faibles et des nations pusillanimes*² [...]» On peut comprendre cette critique de Tocqueville puisque le fatalisme s'oppose radicalement à sa vision de l'homme fort et courageux, qui prend en charge sa destinée et s'autodétermine. Qui plus est, en lisant de près les mots de notre auteur, on peut constater qu'une doctrine, une fois propagée et bien ancrée, a le pouvoir de créer un type d'homme en particulier. Dans un contexte démocratique, où l'individu a naturellement

¹ *Ibid.*, p. 274. Tocqueville reprend ici une formule de Thomas Hobbes qui se lit ainsi en français : «L'homme est un enfant vigoureux.»

² *DA II, IV, VIII*, p. 853. Nous soulignons.

tendance à s'isoler et à ainsi ressentir sa faiblesse, où il est poussé au désengagement et à la déresponsabilisation, la doctrine fataliste ne peut que nourrir ces périlleux penchants. Comment éprouver le désir de se singulariser, de tenir les rênes de son existence, d'actualiser par soi-même son potentiel et de se considérer autrement que comme une chose quand de savantes autorités répandent la pernicieuse idée que le destin de chacun est écrit d'avance? Comment éviter alors le renoncement, la résignation et l'apathie, déjà exacerbés par l'état social démocratique, quand une telle doctrine implante dans les esprits l'impossibilité même du libre arbitre, toute décision étant toujours déjà prise ailleurs, par une force implacable? Tocqueville est un auteur du juste milieu, du compromis, de l'équilibre. Sa position sur le problème de la liberté témoigne, une fois de plus, de toute la subtilité de sa pensée: «[L]a 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 peuples¹.» Tout de suite après, il ajoute qu'on ne peut rien contre la marche irrésistible de l'égalité des conditions; mais le pouvoir d'en tirer le meilleur, ou le pire, est bel et bien réel.

Parmi ces figures d'autorité qui instillent dans les âmes le caractère fatal de toute vie, et donc qui soustraient l'humanité de tout être humain, Tocqueville pense aux historiens des siècles démocratiques et se permet de les critiquer à travers un chapitre entier². En fait, notre auteur y présente deux tendances dangereuses qu'il relie et compare à celles propres aux historiens des siècles aristocratiques. Comme ces derniers aperçoivent au quotidien des hommes d'importance, ils sont portés à voir dans leurs actions particulières la cause de tous les événements, même les plus grands. Or, ils arrivent difficilement à concevoir que l'enchaînement de causes générales puisse expliquer la marche de tout un chacun et celle de l'histoire du genre humain. Tocqueville condamne la place exagérée qu'accorde l'historien aristocratique à l'influence individuelle et critique en même temps l'amplification de l'historien démocratique qui, parce que son oeil ne voit que des citoyens impuissants et esseulés, nie leur impact sur la succession des faits, et n'explique celle-ci que par des raisons générales. Le passage suivant témoigne de toute la modération de la position tocquevillienne

¹ *Ibid.*

² Voir *DA II*, I, xx, p. 597-601.

quant au problème de la place de l'homme dans le cours événementiel: «Pour moi, je pense qu'il n'y a pas d'époque où il ne faille attribuer une partie des événements de ce monde à des faits très généraux, et une autre à des influences très particulières. Ces deux causes se rencontrent toujours; leur rapport seul diffère¹.» Tocqueville ajoute un peu plus loin que les historiens démocratiques ont tendance à ficeler les faits généraux entre eux pour en fabriquer un véritable système sur lequel l'individu ne semble détenir aucun pouvoir: «Non seulement les historiens qui vivent dans les siècles démocratiques sont entraînés à donner à chaque fait une grande cause, mais ils sont encore portés à lier les faits entre eux et à en faire sortir un système².» Ce système d'enchaînement causal, qui nie toute trace individuelle et finit par tout expliquer, laisse croire du même coup à son caractère nécessaire, à sa fatalité. Les historiens des démocraties «rendent les générations solidaires les unes des autres, et, remontant ainsi, d'âge en âge et d'événements nécessaires en événements nécessaires, jusqu'à l'origine du monde, ils font une chaîne serrée et immense qui enveloppe tout le genre humain et le lie. Il ne leur suffit pas de montrer comment les faits sont arrivés; ils se plaisent encore à faire voir qu'ils ne pouvaient arriver autrement³». Cette façon d'éclairer le passé est nocive pour Tocqueville puisqu'elle réduit l'homme à un jouet à la merci d'une force qui décide de sa destinée. Elle déshumanise l'homme en lui arrachant sa liberté et les responsabilités qui lui sont associées. Si l'individu ne choisit plus rien, qu'arrive-t-il donc avec la valeur morale de ses actions? Peut-on encore l'admirer pour ses vertus et le condamner pour ses vices? Peut-on même parler de vertus et de vices? Que peut-il souhaiter de son existence? En écrivant son chapitre, Tocqueville a en tête des historiens dont les idées lui répugnent au plus haut point. On peut penser, entre autres, à Adolphe Thiers (1797-1877), tel que le relève ici Jean-Claude Lamberti:

Il reprochait à Thiers à la fois son amoralisme et son fatalisme, et il a souvent flétri «le système de M. Thiers qui [...] renverse les limites du bien et du mal, en plaçant, au-dessus des actions humaines, je ne sais quelle loi fatale de la nécessité qui ôte aux hommes leur liberté et leur moralité aux actes». [...] Dans ses *Souvenirs*, il attaque de nouveau les systèmes historiques: «Je hais, pour ma part, ces systèmes absolus, qui font dépendre tous les événements de l'histoire de grandes causes premières se liant les unes aux autres, par une chaîne fatale, et qui

¹ *Ibid.*, p. 598-599.

² *Ibid.*, p. 599.

³ *Ibid.*, p. 600.

suppriment, pour ainsi dire, les hommes de l'histoire du genre humain. Je les trouve étroits dans leur prétendue grandeur, et faux sous leur air de vérité mathématique¹.»

Ces auteurs des siècles démocratiques finissent donc par faire entrer dans l'esprit du commun des mortels qu'aucune action individuelle n'a de véritable portée sur la trame historique et n'est ainsi digne de mémoire. Ils font de l'homme une marionnette du destin et affaiblissent par le fait même son envie de s'autodéterminer, condition essentielle à sa grandeur: «Je dirai de plus qu'une pareille doctrine est particulièrement dangereuse à l'époque où nous sommes; nos contemporains ne sont que trop enclins à douter du libre arbitre, parce que chacun d'eux se sent borné de tous côtés par sa faiblesse, mais ils accordent encore volontiers de la force et de l'indépendance aux hommes réunis en corps social. Il faut se garder d'obscurcir cette idée, car il s'agit de relever les âmes et non d'achever de les abattre².»

3.1.3 L'art de s'associer

Ainsi, disions-nous plus haut, la liberté constitue un art pour Tocqueville, et, comme tout art, elle s'apprend. Et un des enseignements primordiaux de cette école de la liberté est de reconnaître la possibilité de son existence. Elle se doit, d'autre part, de bien faire saisir son véritable sens afin d'éviter ces extrêmes que sont l'anarchie et la servitude. Effectivement, l'égalité des conditions pousse naturellement le quidam à l'indépendance dans la sphère privée. Et cette dernière lui donne le goût de l'indépendance dans la sphère politique. Ainsi, les idées et les sentiments qu'instille l'état social démocratique ont à leur tour des impacts sur la tournure que prendra le gouvernement. Comme le croit Tocqueville, l'égalité porte à la fois un germe de liberté et un autre qui peut mener à l'esclavage. Ce qu'il craint, ce n'est pas vraiment le débordement anarchique, mais bien plutôt le despotisme qui s'installe sournoisement: «L'égalité produit, en effet, deux tendances: l'une mène directement les hommes à l'indépendance et peut les pousser tout à coup jusqu'à l'anarchie, l'autre les conduit par un chemin plus long, plus secret, mais plus sûr, vers la servitude. Les

¹ Voir la note I, p. 1110, relative à DA II, I, xx, p. 600.

² DA II, I, xx, p. 601.

peuples voient aisément la première et y résistent ; ils se laissent entraîner par l'autre sans la voir ; il importe donc particulièrement de la montrer¹.» Ce mal patient qu'est le nouveau despotisme se terre pour développer des racines d'autant plus solides, et plus elles répandent leur poison déshumanisant, moins l'homme est en mesure de les apercevoir et de contrer leur avancée. Le travail de Tocqueville consiste surtout à dévoiler ce terrible possible au coeur de l'égalité et, en même temps, de porter à l'attention du lecteur ce ressort formidable de résistance et d'élévation qu'est la liberté politique: « Pour moi, loin de reprocher à l'égalité l'indocilité qu'elle inspire, c'est de cela principalement que je la loue. Je l'admire en lui voyant déposer au fond de l'esprit et du cœur de chaque homme cette *notion obscure* et ce *penchant instinctif* de l'indépendance politique, préparant ainsi le remède au mal qu'elle fait naître. C'est par ce côté que je m'attache à elle².» Si l'indépendance politique est un «penchant instinctif», c'est donc dire qu'elle constitue une force motrice et qu'il faut profiter de son élan tout en lui donnant une direction. En ce sens, si cette liberté est aussi une «notion obscure», c'est qu'il convient de l'éclairer afin d'éviter qu'elle ne dégénère et conduise ainsi vers l'asservissement.

Pour Tocqueville, l'égalité pousse instinctivement au retrait, à l'individualisme, à l'indifférence, à la solitude et à la faiblesse; tous des aliments dont se nourrit le despotisme et que celui-ci renforce à son tour. Ainsi, tout se passe comme si la marche démocratique était accompagnée par un séduisant concept de liberté qui cache, au-delà de ses plus beaux atours, une létalité certaine pour l'homme, si rien n'est fait pour la montrer au grand jour et la freiner. Il y a pour notre auteur une véritable liberté, grande, belle et divine, qui n'a rien à voir avec l'égoïsme primitif du chacun pour soi, mais qui tire au contraire toutes ses ressources des rapprochements humains. Au début de la *Démocratie*, lorsque Tocqueville présente le point de départ de la civilisation anglo-américaine, il rapporte les mots du puritain anglais et gouverneur du Massachusetts John Winthrop (1588-1649) qui, dans un discours, demande à ses contemporains d'éviter de se méprendre quant à l'essence de la liberté:

Ne nous trompons pas sur ce que nous devons entendre par notre indépendance.
Il y a, en effet, une sorte de liberté corrompue, dont l'usage est commun aux

¹ DA II, IV, I, p. 807.

² *Ibid.* Nous soulignons.

animaux comme à l'homme, et qui consiste à faire tout ce qui plaît. Cette liberté est l'ennemie de toute autorité; elle souffre impatiemment toutes règles; avec elle, nous devenons inférieurs à nous-mêmes; elle est l'ennemie de la vérité et de la paix; et Dieu a cru devoir s'élever contre elle! Mais il est une liberté civile et morale *qui trouve sa force dans l'union*, et que la mission du pouvoir lui-même est de protéger: c'est la liberté de faire sans crainte tout ce qui est juste et bon. Cette sainte liberté, nous devons la défendre dans tous les hasards, et exposer, s'il le faut, pour elle notre vie¹.

Cette définition de la liberté, qui repose sur les échanges humains en vue du bien, du vrai et du juste, avec laquelle Tocqueville est manifestement d'accord, est la seule qui permette à l'homme de se réaliser et d'éviter la barbarie. On peut ainsi comprendre l'importance qu'il accorde à l'art de s'associer, qu'il qualifie même de «science mère»: «Dans les pays démocratiques, la science de l'association est la science mère; le progrès de toutes les autres dépend des progrès de celle-là. Parmi les lois qui régissent les sociétés humaines, il y en a une qui semble plus précise et plus claire que toutes les autres. 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'accroît².» Si, pour Tocqueville, la liberté est le pouvoir d'agir, de penser, de juger et de sentir par soi-même, rien de tout cela n'est possible sans le rassemblement, le concours des hommes entre eux, dans des buts civils et politiques. Sans de tels échanges, sans vie commune, l'homme ne peut pas devenir homme ; il ne peut alors que stagner dans son développement: «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 autres. J'ai fait voir que cette action est presque nulle dans les pays démocratiques. Il faut donc l'y créer artificiellement. Et c'est ce que les associations seules peuvent faire³.»

Ainsi, pour créer et préserver l'humanité, la science primordiale tocquevillienne repose fondamentalement sur l'art d'être libre, qui correspond lui-même paradoxalement à l'art de s'associer, de se réunir. Puisque l'égalité éloigne naturellement les hommes, tout l'art

¹ DA I, I, II, p. 46. Nous soulignons.

² DA II, II, v, p. 625.

³ *Ibid.*, p. 623-624.

du législateur consiste à leur donner des occasions de se rencontrer ; et une des manières de le faire consiste à se retirer lui-même, comme Tocqueville l'explique ici:

Les hommes qui vivent dans les siècles démocratiques ont plus besoin que d'autres qu'on les laisse faire eux-mêmes [...] Il faut que le gouvernement alors qu'il prête son appui à des particuliers ne les décharge jamais entièrement du soin de s'aider eux-mêmes en s'unissant, que souvent il leur refuse son concours afin de leur laisser trouver la façon d'atteindre en commun l'objet de leurs désirs et qu'il retire sa main à mesure qu'ils comprennent mieux l'art de le faire. [...] Le principal objet d'un gouvernement doit toujours être de mettre les citoyens en état de se passer de son secours. [...] Si les hommes n'apprennent dans l'obéissance que l'art d'obéir et non pas celui d'être libre, je ne sais quel privilège ils auront sur les animaux, sinon que le berger serait pris parmi eux¹.

En lisant ce dernier passage, il est difficile de ne pas établir de parallèle avec le pouvoir tutélaire despotique que craint Tocqueville et qui, en voyant à tout, empêche l'homme de grandir. Il l'oppose à ce père bienveillant qui sait, pour assurer l'épanouissement de son enfant, qu'il ne doit pas enlever le moindre écueil sur son chemin, et qu'il doit, par-dessus tout, lui apprendre la liberté en se retirant petit à petit : «Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle, si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance² [...]» Pour éviter de sombrer dans l'individualisme auquel s'abreuve le despote, le législateur doit se décharger de certaines responsabilités et laisser aux communes, par exemple, l'occasion de les assumer et d'apprendre par le fait même. Les fondateurs des États-Unis l'ont compris et ont réussi à vaincre cet ennemi déshumanisant qu'est l'individualisme en fractionnant le pouvoir administratif, en permettant une vie politique aux différentes localités du territoire :

Les Américains ont combattu par la liberté l'individualisme que l'égalité faisait naître, et ils l'ont vaincu. Les législateurs de l'Amérique n'ont pas cru que, pour guérir une maladie si naturelle au corps social dans les temps démocratiques et si funeste, il suffisait d'accorder à la nation tout entière une représentation d'elle-même ; ils ont pensé que, de plus, il convenait de donner une vie politique à

¹ Voir la variante *a*, p. 1117, relative à *DA II, II, v*, p. 625.

² *DA II, IV, vi*, p. 837.

chaque portion du territoire, afin de multiplier à l'infini, pour les citoyens, les occasions d'agir ensemble, et de leur faire sentir tous les jours qu'ils dépendent les uns des autres. C'était se conduire avec sagesse¹.

L'égalité conduit les hommes à une certaine amnésie de laquelle il faut constamment les tirer. Ils ont naturellement tendance à oublier qu'ils vivent en société et qu'ils sont interdépendants. Il faut le leur rappeler en les forçant à sortir de leur course journalière au bien-être privé pour qu'ils rejoignent l'espace public, et développent ainsi un réel intérêt pour le bien commun : «Lorsque les citoyens sont forcés de s'occuper des affaires publiques, ils sont tirés nécessairement du milieu de leurs intérêts individuels et arrachés, de temps à autre, à la vue d'eux-mêmes. Du moment où l'on traite en commun les affaires communes, chaque homme aperçoit qu'il n'est pas aussi indépendant de ses semblables qu'il se le figurait d'abord, et que, pour obtenir leur appui, il faut souvent leur prêter son concours².» Somme toute, pour Tocqueville, l'art d'être libre s'apprend par l'exercice de son rôle de citoyen, et c'est par les libertés locales, c'est-à-dire par la prise en charge de petites affaires qu'il est possible de propager le goût de la chose publique.

Mais ces occasions de se réunir sont impossibles sans le respect de ce droit fondamental qu'est le droit de s'associer dans des buts civils et politiques. En effet, pour Tocqueville, la liberté qu'ont les hommes de se réunir est naturelle et on ne peut leur retirer sans mettre en péril leur humanité ; elle constitue donc un droit inaliénable, comme il l'affirme lui-même dans ce passage : «Après la liberté d'agir seul, la plus naturelle à l'homme est celle de combiner ses efforts avec les efforts de ses semblables et d'agir en commun. Le droit d'association me paraît donc presque aussi inaliénable de sa nature que la liberté individuelle. Le législateur ne saurait vouloir le détruire sans attaquer la société elle-même³.» Or, pour éviter que les associations ne se transforment en armes de guerre, il est crucial que la liberté soit bien entendue. Et c'est justement par l'expérimentation de cette institution libre que forme l'association que les hommes peuvent comprendre le sens véritable de la liberté, qui ne va pas sans l'apprentissage de l'obéissance : «Ils y apprennent à soumettre leur volonté

¹ DA II, II, IV, p. 617-618.

² *Ibid.*, p. 616-617.

³ DA I, II, IV, p. 217.

à celle de tous les autres, et à subordonner leurs efforts particuliers à l'action commune, toutes choses qu'il n'est pas moins nécessaire de savoir dans les associations civiles que dans les associations politiques. Les associations politiques peuvent donc être considérées comme de grandes écoles gratuites, où tous les citoyens viennent apprendre la théorie générale des associations¹.» Aux États-Unis, le droit de s'associer est illimité, paisible et fécond ; les Américains en usent abondamment sans risquer pour autant l'anarchie.

Dans le premier tome de la *Démocratie*, Tocqueville prend le temps de fournir une définition de l'association : «Une association consiste seulement dans l'adhésion publique que donnent un certain nombre d'individus à telles ou telles doctrines, et dans l'engagement qu'ils contractent de concourir d'une certaine façon à les faire prévaloir. [...] L'association réunit en faisceau les efforts des esprits divergents, et les pousse avec vigueur vers un seul but clairement indiqué par elle².» Que ce soit pour des fins civiles ou politiques, Tocqueville amène l'idée que les associations en démocratie constituent des «particuliers puissants» ou de nouvelles «personnes aristocratiques» qui ont une influence certaine sur les idées et les sentiments de tout un chacun. Politiquement, comme nous l'avons aperçu au chapitre précédent, elles permettent, entre autres, de former artificiellement quelque chose d'analogue aux corps de résistance que constituaient les regroupements de nobles face aux abus de pouvoir ; elles permettent ainsi une protection contre la tyrannie de la majorité, celle d'un parti dominant par exemple : «Je crois fermement qu'on ne saurait fonder de nouveau, dans le monde, une aristocratie ; mais je pense que les simples citoyens en s'associant, peuvent y constituer des êtres très opulents, très influents, très forts, en un mot des personnes aristocratiques. On obtiendrait de cette manière plusieurs des plus grands avantages politiques de l'aristocratie, sans ses injustices ni ses dangers³.» Civilement, l'importance des associations n'est pas moindre puisqu'elles peuvent aller jusqu'à changer efficacement des mœurs funestes, comme pouvait le faire un seigneur en brillant par l'exemple. En ce sens, Tocqueville rapporte le cas de cent mille Américains qui ont fait publiquement la promesse de s'abstenir de consommer des liqueurs fortes parce qu'ils étaient inquiets des progrès de

¹ DA II, II, VII, p. 631.

² DA I, II, IV, p. 213.

³ DA II, IV, VII, p. 842-843.

l'ivrognerie¹. Quel est le pouvoir réel en démocratie de l'individu lambda qui a envie de modifier des conduites nocives pour l'homme en général, s'il se sent seul et impuissant ? Qu'a-t-il comme recours ? Qui peut venir à son aide ? L'unique option qui s'offre à lui est l'augmentation de sa force par le regroupement d'étrangers qui partagent ses idées. Ensemble, leurs idées rayonneront à la manière d'un aristocrate qui éblouit par sa grandeur :

Ce sont les associations qui, chez les peuples démocratiques, doivent tenir lieu des particuliers puissants que l'égalité des conditions a fait disparaître. Sitôt que plusieurs des habitants des États-Unis ont connu un sentiment ou une idée qu'ils veulent produire dans le monde, ils se cherchent, et, quand ils se sont trouvés, ils s'unissent. Dès lors, ce ne sont plus des hommes isolés, mais une puissance qu'on voit de loin, et dont les actions servent d'exemple ; qui parle, et qu'on écoute².

Si Tocqueville affirme que l'art d'être libre, de s'associer, est la «science mère», c'est qu'elle permet à l'homme de devenir homme en contrant les périls naturels qu'engendre l'égalité des conditions. Entre autres, c'est au contact d'autrui que l'individu se déploie, apprend à se connaître dans ses forces et ses faiblesses, et peut se dire différent, singulier, comme nous le rappelle ici Daniel Jacques : «Dans l'exercice de la liberté, l'individu se révèle à lui-même et réalise son individualité. Il se découvre singulier, de sorte qu'il en vient à vouloir manifester sa différence sur la place publique. En ce sens, l'exercice de la liberté contrevient au processus d'uniformisation dont nous avons décrit les effets sur la vie de l'esprit et les mœurs des citoyens. Par la liberté, l'individu est appelé à se constituer une identité, si bien que sa vie publique acquiert un sens³.» En effet, non seulement les rapprochements encouragent l'esprit d'individualité de chacun des membres du groupe, mais ce dernier, en tant que «personne aristocratique», forme lui aussi un individu au potentiel unique et inouï. Si, en démocratie, le quidam ne voit pas de raison de se laisser inspirer par son semblable qui n'est, en aucune façon, mieux que lui-même, il ne peut en revanche être complètement indifférent, insensible, apathique à l'égard d'un nouveau «particulier puissant» qui resplendit de toute sa majesté au milieu de l'abaissement. Il y a fort à parier que cette démonstration de force et de singularité le sortira de lui-même et de ses petits

¹ Voir, à ce propos, *DA II*, II, v, p. 624-625.

² *DA II*, II, v, p. 624.

³ Daniel Jacques, *Tocqueville et la Modernité*, p. 109.

plaisirs domestiques, lui permettra de s'extirper de son engourdissement et de sa torpeur, lui donnera l'occasion de recommencer à s'émouvoir, à participer à la vie commune, bref, lui insufflera le goût de la liberté, essentiel à la grandeur humaine. Tocqueville tient énormément à cette idée de «personnes aristocratiques», comme on peut le lire dans une de ses ébauches, où il affirme qu' «[e]lle ferait des individus puissants capables de grands efforts, de vastes projets, de fermes résistances, permettrait de longs desseins, suggérerait les grandes pensées, elle lierait les hommes les uns aux autres d'une autre manière, mais aussi étroitement que l'aristocratie, elle grandirait l'espèce et élèverait la pensée. Je combats ici pour la dignité de l'homme, pour sa grandeur, pour sa liberté, et lorsque je serais seul pour dire ces choses, je les dirais¹».

Pour Tocqueville, il est donc essentiel, afin de conquérir et de préserver leur humanité, que les hommes se réunissent autour d'idées et de sentiments qu'ils partagent et qu'ils s'engagent à défendre. Mais comment lier concrètement de nombreux individus qui courent aveuglément en tous sens, qui sont des étrangers sur une même terre, indifférents au sort de leurs voisins, et qui délaissent volontiers le bien public pour leur bien-être privé ? Comment leur donner le goût de défendre une cause commune au nom du bien, du vrai et du juste, alors qu'il ne semble y avoir que l'utile, que leur intérêt propre qui puisse les ébranler, les motiver ? Comment, en outre, ne pas désespérer sous l'idée paralysante de la stérilité d'éventuels efforts si, quotidiennement, le particulier sent sa solitude et sa faiblesse ? Le journal s'avère l'outil par excellence afin que les hommes puissent se rejoindre et avoir une certaine puissance afin de changer efficacement les choses : «Cela ne peut se faire habituellement et commodément qu'à l'aide d'un journal ; il n'y a qu'un journal qui puisse venir déposer au même moment dans mille esprits la même pensée².» Non seulement le journal sort brièvement l'individu de sa vie domestique pour le mettre au fait des affaires communes, mais il lui permet aussi de prendre conscience que d'autres partagent ses vues et lui montre le chemin pour qu'il soit en mesure de les retrouver. Dans une aristocratie, si les grands souhaitent changer des mœurs ou former un rempart contre les abus d'un roi par

¹ Voir la variante *b*, page 1116, relative à *DA II, II, v*, p. 624.

² *DA II, II, vi*, p. 626.

exemple, il est beaucoup plus facile pour eux de se trouver et d'agir ensemble puisqu'ils se voient toujours de loin, dans toute leur splendeur :

Il arrive souvent, au contraire, dans les pays démocratiques, qu'un grand nombre d'hommes qui ont le désir ou le besoin de s'associer ne peuvent le faire, parce qu'étant tous fort petits et perdus dans la foule, ils ne se voient point et ne savent où se trouver. Survient un journal qui expose aux regards le sentiment ou l'idée qui s'était présentée simultanément, mais séparément, à chacun d'entre eux. Tous se dirigent aussitôt vers cette lumière, et ces esprits errants, qui se cherchaient depuis longtemps dans les ténèbres, se rencontrent enfin et s'unissent. Le journal les a rapprochés, et il continue à leur être nécessaire pour les tenir ensemble¹.

Selon Tocqueville, les journaux et les associations sont nécessairement liés puisqu'ils ne peuvent exister l'un sans l'autre : «Il existe donc un rapport nécessaire entre les associations et les journaux : les journaux font les associations, et les associations font les journaux² [...]» Notre auteur constate d'ailleurs le nombre foisonnant de journaux et d'associations locaux en sol américain et il insiste sur l'importance qu'ils détiennent pour préserver l'humanité : «Les journaux deviennent donc plus nécessaires à mesure que les hommes sont plus égaux et l'individualisme plus à craindre. Ce serait diminuer leur importance que de croire qu'ils ne servent qu'à garantir la liberté ; ils maintiennent la civilisation³.» Mais, et Tocqueville l'affirme dans les deux tomes de son livre, rien de tout cela n'est possible sans la liberté de la presse:

De nos jours, un citoyen qu'on opprime n'a donc qu'un moyen de se défendre ; c'est de s'adresser à la nation tout entière, et, si elle lui est sourde, au genre humain ; il n'a qu'un moyen de le faire, c'est la presse. [...] L'égalité isole et affaiblit les hommes ; mais la presse place à côté de chacun d'eux une arme très puissante, dont le plus faible et le plus isolé peut faire usage. L'égalité ôte à chaque individu l'appui de ses proches ; mais la presse lui permet d'appeler à son aide tous ses concitoyens et tous ses semblables. [...] La presse est, par excellence, l'instrument démocratique de la liberté⁴.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 627.

³ *DA II*, II, VI, p. 626.

⁴ *DA II*, IV, VII, p. 844.

3.1.4 La doctrine de l'intérêt bien entendu

Ainsi, il faut combattre l'ennemi propre aux sociétés démocratiques qu'est l'individualisme par les institutions libres que sont l'administration des affaires locales, par les associations civiles et politiques et par les journaux. Ces remèdes à cette tare inhérente à l'égalité sont autant d'écoles permettant de bien saisir l'art d'être libre tout en apprenant et en consolidant la fameuse doctrine de l'intérêt bien entendu. Comme l'intérêt personnel semble être le principal moteur de l'agir humain en démocratie, et non pas le désir de faire le bien autour de soi parce que le geste contient toute sa grandeur morale en lui-même, il est impératif que cette cupidité, que cet égoïsme soient éclairés. En effet, la morale de l'intérêt est un moyen offert à l'homme pour éviter le pire de la démocratie, mais elle peut aussi le précipiter vers les abîmes de la déshumanisation si elle est incomprise. La quête perpétuelle du bien-être matériel encouragée naturellement par l'égalité, et l'individualisme vers lequel elle pousse instinctivement ne peuvent qu'être exacerbés par une telle philosophie morale si elle n'est pas interprétée correctement, c'est-à-dire si on oublie qu'elle exige essentiellement le soin de ses semblables, la participation au bien de sa communauté :

Préoccupés du seul soin de faire fortune, ils [les hommes des peuples démocratiques] n'aperçoivent plus le lien étroit qui unit la fortune particulière de chacun d'eux à la prospérité de tous. Il n'est pas besoin d'arracher à de tels citoyens les droits qu'ils possèdent ; ils les laissent volontiers échapper eux-mêmes. [...] Ces gens-là croient suivre la doctrine de l'intérêt, mais ils ne s'en font qu'une idée grossière, et, pour mieux veiller à ce qu'ils nomment leurs affaires, ils négligent la principale qui est de rester maîtres d'eux-mêmes¹.

L'individu doit comprendre que s'il souhaite poursuivre la jouissance et l'augmentation de sa fortune et de son bien-être personnels, ce n'est qu'en faisant le sacrifice d'une partie de son temps et de ses efforts pour le bonheur d'autrui qu'il y arrivera. Pour Tocqueville, la course égoïste, effrénée et aveugle vers l'accumulation des biens matériels n'est pas gage de l'épanouissement humain. Il en va de même du sacrifice complet de ces vulgaires jouissances privées au nom d'un altruisme quasi transcendant. Tocqueville croit, et il en trouve l'exemple chez le peuple américain, qu'il est parfaitement possible d'orienter la passion du bien-être

¹ DA II, II, XIV, p. 653.

par cette école qu'est la doctrine de l'intérêt bien entendu. L'amour de la liberté politique, c'est-à-dire le désir d'assumer son rôle et ses devoirs de citoyen, peut donc cohabiter avec le goût des biens du corps, et la morale de l'intérêt permet ce compromis par son travail d'éclaircissement :

Mais si la passion des Américains pour les jouissances matérielles est violente, du moins elle n'est point aveugle, et la raison, impuissante à la modérer, la dirige. [...] Les habitants des États-Unis témoignent alternativement une passion si forte et si semblable pour leur bien-être et leur liberté qu'il est à croire que ces passions s'unissent et se confondent dans quelque endroit de leur âme. Les Américains *voient*, en effet, dans leur liberté le meilleur instrument et la plus grande garantie de leur bien-être¹.

Il s'agit, encore une fois, de la recherche d'un juste milieu que nous propose Tocqueville, comme le précise Agnès Antoine, dans *L'impensé de la démocratie* : «Ainsi, chez l'auteur de la *Démocratie*, la doctrine de l'intérêt bien entendu représente comme une moderne règle de *prudence*, qui garde quelque chose des vertus aristotéliennes, puisqu'elle réalise une sorte de juste milieu entre l'excès d'égoïsme et l'excès de générosité, et qu'elle nécessite d'être inculquée par l'habitude².»

Comment faire en sorte que les hommes des démocraties «voient» ce qui est dans leur réel intérêt ? Tâche d'autant plus difficile que les grands exemples de dévouement et de sacrifice de soi par amour du Bien se font de plus en plus rares, et ce, en raison de la marche égalitaire qui conduit au rapetissement et au retrait : «Je ne crois point que la doctrine de l'intérêt, telle qu'on la prêche en Amérique, soit évidente dans toutes ses parties ; mais elle renferme un grand nombre de vérités si évidentes, qu'il suffit d'éclairer les hommes pour qu'ils les voient. Éclairez-les donc à tout prix ; car le siècle des dévouements aveugles et des vertus instinctives fuit déjà loin de nous, et je vois s'approcher le temps où la liberté, la paix publique et l'ordre social lui-même ne pourront se passer des lumières³.» Les grands hommes des aristocraties enseignant par leur propre exemple toute la hauteur et l'importance de la vertu ne sont plus. Néanmoins, ce qui semble rester aux citoyens des démocraties en guise

¹ *Ibid.*, p. 654-655. Nous soulignons.

² Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, p. 87.

³ *DA II*, II, VIII, p. 638.

d'enseignement moral, c'est le contrôle de leurs penchants égoïstes dont ils sont capables de témoigner au quotidien, en voulant aider leurs semblables. C'est donc par de multiples expériences et démonstrations de petits gestes de bienfaisance et de bienveillance que l'individu d'une démocratie apprend la morale de l'intérêt et la propage. Comme l'affirme ici Agnès Antoine, il n'y a que la pratique citoyenne qui peut bien inculquer la doctrine de l'intérêt : «Pour infuser cette demi-virtu, Tocqueville fait plus confiance, toutefois, aux effets de l'expérience et de l'habitude qu'à la pédagogie rationnelle. Seule la participation effective à la vie de la cité peut ancrer existentiellement les hommes démocratiques dans les sentiments raisonnés qui sont les leurs et les éduquer durablement aux vertus publiques. C'est dans la pratique citoyenne que s'opère véritablement l'alchimie des intérêts¹.» La morale de l'intérêt bien compris exige dans son apprentissage de petits efforts répétés, certes, mais qui, à la longue, finissent par devenir une habitude des plus favorables pour le bonheur de tous : «On s'occupe d'abord de 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 servir².»

En elle-même, la doctrine de l'intérêt bien entendu manque de grandeur : qu'y a-t-il de glorieux, par exemple, à pratiquer la tempérance si cette conduite découle d'un froid raisonnement intéressé ? Et comme elle est, nous dit Tocqueville, «à la portée de toutes les intelligences³», et que chacun sait donc pertinemment qu'autrui et lui-même ne la respectent, au final, que pour en obtenir des bénéfices personnels, comment ne pas ressentir sa petitesse et un certain découragement au constat quotidien d'un tel consentement à la cupidité ? Comment l'imagination pourrait-elle se laisser transporter par de multiples actes de bonté échangés sans élan spontané du cœur ? Comment alors éviter d'y voir de l'hypocrisie ? Quel portrait de l'homme se propage à travers une telle philosophie qui est publiquement professée et communément admise, à l'instar de l'Amérique ? Contrairement à ce qu'on a dit jusqu'ici, pourrait-elle finir par nuire à la grandeur de l'homme ?

¹ Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, p. 91.

² *DA II*, II, IV, p. 620.

³ *DA II*, II, VIII, p. 637.

Tocqueville est bien conscient de l'imperfection de la morale de l'intérêt, mais, en même temps, il démontre que l'homme démocratique est bien obligé de se plier à ses principes : «C'est donc principalement vers elle que l'esprit des moralistes de nos jours doit se tourner. Alors même qu'ils la jugeraient imparfaite, il faudrait encore l'adopter comme nécessaire¹.» Dans une note marginale de son manuscrit de travail, Tocqueville indique le but de son chapitre consacré à la philosophie morale de l'intérêt, ce qu'il entend démontrer : «La doctrine de l'intérêt bien entendu est la plus naturelle à un peuple démocratique [et] c'est la seule dont on puisse se servir pour le diriger².» Ce qui ne serait pas naturel à l'esprit démocratique serait l'oubli de soi, le dévouement pour le Bien, sans en tirer aucun avantage personnel. Si Tocqueville affirme la naturalité de la doctrine de l'intérêt bien compris en démocratie, c'est qu'elle s'ajuste aux tares naturelles de l'homme démocratique que sont l'individualisme et le matérialisme. La morale de l'intérêt ne vise pas à supprimer ces penchants, mais plutôt à utiliser leur fougue contre eux-mêmes : «S'accommodant merveilleusement aux faiblesses des hommes, elle obtient facilement un grand empire, et il ne lui est point difficile de le conserver, parce qu'elle retourne l'intérêt personnel contre lui-même et se sert, pour diriger les passions, de l'aiguillon qui les excite³.» Loin de faire violence aux penchants de l'homme à l'ère démocratique, cette doctrine se sert de ce qui le met en marche, l'utile, pour le moraliser ; elle s'adapte donc, s'abaisse par le fait même, afin de tirer le meilleur d'une certaine médiocrité. Pour reprendre les mots d'Agnès Antoine, c'est «la vertu qui convient à un régime fondé sur une définition minimaliste de l'homme⁴». L'égalité des conditions suggère une vision de l'homme peu haute qui entraîne à son tour une morale de même envergure : «Ces divers changements dans la constitution sociale et dans les goûts, affirme Tocqueville, ne sauraient manquer d'influer également sur l'idée théorique que les hommes se font de leurs devoirs et de leurs droits⁵.»

Néanmoins, le manque de sublimité de la morale de l'intérêt n'empêche en rien son efficacité sur le commun des mortels. S'il lui reste une certaine grandeur, une forme d'excellence, c'est probablement du côté de sa portée pratique qu'il faut la chercher, comme

¹ *Ibid.*, p. 637-638.

² Voir la variante *c* (note 1), p. 1121, relative à *DA II, II, VIII*, p. 635.

³ *DA II, II, VIII*, p. 637.

⁴ Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, p. 88.

⁵ Voir la variante *c*, p. 1121, relative à *DA II, II, VIII*, p. 635.

le spécifie ici Agnès Antoine : «Et si du point de vue qualitatif, elle n'a pas la hauteur de la vertu, elle lui est, du point de vue quantitatif, supérieure¹ [...]» Alors que la vertu aristocratique glorifie une élite, la «demi-vertu» démocratique permet d'éduquer la masse, de l'élever jusqu'au «niveau ordinaire de l'humanité²» en lui apprenant à être maîtresse d'elle-même, et non pas à être soumise à ses vils désirs fugaces. Tel que notre auteur l'affirme lui-même, la doctrine de l'intérêt bien entendu demeure une condition indispensable à la vie tranquille des hommes à l'ère des démocraties, car elle constitue «la plus puissante garantie qui leur reste contre eux-mêmes³».

Bien que la morale de l'intérêt bien compris soit la mieux appropriée pour éviter les écueils de la démesure, envisagée seule, elle est bien insuffisante pour assurer la bonne conduite humaine et l'élévation en démocratie. En effet, comme elle fixe la fin des actions dans l'ici-bas, elle ne peut atténuer la crainte naturelle de l'homme vis-à-vis sa propre mortalité et le pousser à satisfaire les besoins essentiels d'immortalité et de transcendance de son âme, pourtant nécessaires à son bonheur: «[Q]uelque effort d'esprit que l'on fasse pour prouver l'utilité de la vertu, il sera toujours malaisé de faire bien vivre un homme qui ne veut pas mourir⁴.» Pour Tocqueville, la morale de l'intérêt doit donc se concilier avec les croyances religieuses qui ont comme grand avantage⁵ de reculer le but des actions humaines⁵, de ralentir la frénésie de l'ici et du maintenant en donnant le goût de l'avenir et des grands desseins. Pour assurer que l'homme brille de toute sa hauteur, l'esprit de liberté doit s'accorder avec un autre esprit qu'il est impératif de cultiver: l'esprit de religion.

3.2 L'ESPRIT DE RELIGION

Dans un de ses brouillons relatifs au tome I de la *Démocratie*, Tocqueville dévoile, à l'aide d'une puissante image, l'état du christianisme en Europe à son époque : «La religion

¹ Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, p. 88.

² *DA II*, II, VIII, p. 637.

³ *Ibid.*

⁴ *DA II*, II, IX, p. 639.

⁵ En marge de son manuscrit de travail, Tocqueville écrit : «Et cela suffit pour donner à la Religion un grand avantage sur la Philosophie...» Voir la variante c, p. 1121, relative à *DA II*, II, IX, p. 639.

chrétienne en Europe ressemble à un vieillard dont les épaules sont chargées d'un pesant fardeau; il marche péniblement à travers les difficultés du chemin. Il plie sous le faix, ses membres sont appesantis, sa poitrine oppressée. Il se traîne avec douleur et à chaque pas l'on dirait qu'il va mourir. Et libre désormais dans ses efforts, on le verra poursuivre aisément sa carrière. Il pose à terre son fardeau, lève sa tête et poursuit sa course¹.» Ce vieillard souffre, étouffe, semble même agoniser; il est sur le point de tomber, écrasé sous le poids accablant dont il est chargé. Mais il vit toujours. Sa marche est incertaine, faute de pouvoir distinguer nettement l'horizon, mais il avance. Chaque pas est une aventure risquée. Afin de lui permettre de poursuivre sa route en relevant la tête, de libérer son regard trouble du sol encombré de débris, il convient donc de le décharger de son faix. Mais de quel fardeau Tocqueville nous parle-t-il? Ce qu'il est possible de dégager de cet extrait, c'est la présence d'une vie esseulée, matérialisée, dont les ailes engluées ne semblent plus pouvoir voler. En contrepartie, il y a aussi l'espoir d'un second souffle par une espèce de libération. Le vieillard a perdu sa jeunesse, certes, mais il semble pouvoir vivre une éternité s'il n'est pas traité en bête de somme, s'il n'est pas chosifié et utilisé à des fins trop humaines. Ce vieillard, c'est non seulement la religion chrétienne qui s'effrite, qui s'amenuise parce qu'unie aux puissances de la terre, mais il ne semble pas faux de croire qu'il s'agit aussi d'une âme, dont les besoins essentiels sont sacrifiés. On pourrait peut-être même y voir ce qui attend celui qui ne prend pas soin de ce qui reste de sa foi, qui confine aux oubliettes son instinct religieux, qui se fait violence. Il faut permettre à ce vieillard de retrouver son domaine et d'y régner, afin qu'il puisse, de là, éviter la perte, la barbarie et le désespoir.

3.2.1 La séparation de l'Église et de l'État

Soulignons-le de nouveau, pour Tocqueville, la religion et la liberté doivent s'accorder afin de permettre de tirer le meilleur de la démocratie, le meilleur de l'homme : «[L]a véritable grandeur de l'homme n'est que dans l'accord du sentiment libéral et du

¹ Voir la variante *a*, p. 1017, relative à DA I, II, IX, p. 348.

sentiment religieux¹ [...]» Or, dans son Europe natale, les deux marchent en sens contraire et luttent. Pourquoi? C'est que ce mariage doit impérativement reposer sur une séparation :

Il se rencontre donc parmi nous une cause accidentelle et particulière qui empêche l'esprit humain de suivre sa pente, et le pousse au-delà des limites dans lesquelles il doit naturellement s'arrêter. [...] En Europe, le christianisme a permis qu'on l'unît intimement aux puissances de la terre. Aujourd'hui ces puissances tombent, et il est comme enseveli sous leurs débris. C'est un vivant qu'on a voulu attacher à des morts : coupez les liens qui le retiennent, et il se relève².

La grande erreur de l'Europe en matière de religion a donc été d'établir des alliances entre le christianisme et les pouvoirs en place, de mélanger l'Église et l'État. C'est donc en les séparant, à l'instar de ce qui se fait aux États-Unis, que les deux peuvent exercer leur légitime puissance et permettre à l'homme des démocraties de connaître bonheur et grandeur.

Tocqueville insiste sur cette clé, et ce, à travers les deux tomes de son œuvre : l'État ne doit pas s'ingérer directement dans les affaires de l'Église et l'utiliser à ses fins; l'Église ne doit pas non plus profiter de l'appareil étatique pour exercer son empire. L'entremêlement du Trône et de l'Autel est funeste : «Je me sens si pénétré des dangers presque inévitables que courent les croyances quand leurs interprètes se mêlent des affaires publiques, et je suis si convaincu qu'il faut à tout prix maintenir le christianisme dans le sein des démocraties nouvelles, que j'aimerais mieux enchaîner les prêtres dans le sanctuaire que de les en laisser sortir³.» Tocqueville a une préférence pour le christianisme et il aurait particulièrement aimé voir le catholicisme se relever en France, à l'image des progrès qu'il établissait en Amérique, tel que l'affirme ici Charles Cestre : « Pourquoi cet état de choses si différent de celui qu'on observe en France? C'est qu'en Amérique la religion est séparée de l'État, et que les prêtres se tiennent soigneusement à l'écart de la politique. Les désirs personnels de Tocqueville se révèlent : il voudrait voir en France la religion catholique regagner la faveur du peuple, grâce à la séparation de l'Église et de l'État⁴ [...]»

¹ Tocqueville, lettre à Corcelle, 17 septembre 1853, *OC*, t. XV-2, p. 81.

² *DA I*, II, ix, p. 348.

³ *DA II*, II, xv, p. 660.

⁴ Charles Cestre, «A. de Tocqueville, témoin et juge de la civilisation américaine», *Revue des cours et conférences*, Paris, 1932-1934, cité dans la note 4, p. 1097, relative à *DA II*, I, vi, p. 540.

Si le catholicisme progresse autant aux États-Unis, comme l'a observé Tocqueville lors de son aventure¹, c'est qu'il ne se confond pas avec tel ou tel parti politique, ou encore avec la classe possédante. La religion catholique s'accorde plutôt avec la nature même de la démocratie en contrôlant ses instincts pour le mieux. Loin d'être antidémocratique, elle est, pour notre auteur, la religion la plus favorable à la liberté et à l'égalité : «Je pense qu'on a tort de regarder la religion catholique comme un ennemi naturel de la démocratie. Parmi les différentes doctrines chrétiennes, le catholicisme me paraît au contraire l'une des plus favorables à l'égalité des conditions. Chez les catholiques, la société religieuse ne se compose que de deux éléments : le prêtre et le peuple. Le prêtre s'élève seul au-dessus des fidèles : tout est égal au-dessous de lui².» Un peu plus loin, Tocqueville ajoute : «Ainsi, les catholiques des États-Unis sont tout à la fois les fidèles les plus soumis et les citoyens les plus indépendants³.» L'homme a naturellement besoin du divin et de la liberté. La seule façon de voir à la satisfaction de ces deux besoins, c'est de séparer les affaires politiques des affaires religieuses. Donc, si nous saisissons adéquatement les idées de Tocqueville, une religion qui se fonde dans un pouvoir politique particulier se fragilise, se dénature, et ne peut plus combler la soif proprement humaine du transcendant, de l'immatériel et de l'immortel. Or, une religion qui s'appuie davantage sur un instinct propre au genre humain s'universalise et devient immortelle : «Ouvrez tous les codes religieux du monde, vous verrez qu'ils s'appliquent nécessairement à certains pays, à certaines mœurs, à un état social ou à un peuple particulier. Je n'examine pas les preuves de ces religions et je dis qu'elles sont fausses, puisqu'elles ne sont pas faites pour tous les temps et pour tous les hommes. Mais le christianisme semble universel et immortel comme le genre humain⁴.»

¹ Voir *DA* II, I, vi : «Du progrès du catholicisme aux États-Unis», p. 539-540.

² *DA* I, II, ix, p. 332-333.

³ *Ibid.*, p. 334.

⁴ Voir la variante *a*, p. 1015, relative à *DA* I, II, ix, p. 335.

3.2.2 Le catholicisme et la dérive protestante

Or, il nous apparaît important de préciser que cette sympathie de nature que Tocqueville établit particulièrement entre le catholicisme et la démocratie, en s'appuyant sur l'exemple américain, va à l'encontre de l'opinion communément admise à son époque, et n'est pas sans soulever certaines interrogations. En effet, la plupart de ses contemporains considèrent que le protestantisme est naturellement plus apte à la démocratie, tandis que la religion catholique s'accorde davantage avec la monarchie¹. Alors que Tocqueville est parfaitement conscient que la religion réformée, dans sa version puritaine, constitue la pierre angulaire de l'édifice démocratique américain, il défend tout de même la thèse originale que le catholicisme s'harmonise essentiellement avec l'égalité des conditions et la république. Si le protestantisme, à travers ses multiples dénominations, constitue la religion des Américains, et que ceux-ci, selon Tocqueville, parviennent à réaliser l'équilibre crucial pour la grandeur humaine entre l'esprit de religion et l'esprit de liberté, alors pourquoi insister sur les progrès du catholicisme aux États-Unis² et sur son affinité naturelle avec la démocratie? Tocqueville sait que le protestantisme n'est que provisoirement favorable à la situation américaine, et qu'il ne représente donc pas l'avenir en matière religieuse. D'ailleurs, pendant son voyage, Tocqueville déjà se demande combien de temps encore tiendra la religion des Américains en enquêtant, à la demande de son cousin Kergorlay, sur ce qui reste de dogmatique en son sein. Dit autrement, que reste-t-il de religieux à cette religion? La piété des fidèles américains est-elle sincère et profonde? Certes, ils pratiquent leur religion en se conformant à certaines règles, mais, comme l'affirme Tocqueville dans sa réponse épistolaire adressée à son cousin en juin 1831, «ou je me trompe fort ou il y a un grand fond de doute et d'indifférence cachée sous ces formes extérieures³». Le libéralisme au cœur même de la Réforme a laissé entrer dans l'âme du croyant le doute quant au dogme, et cela a donné naissance à toutes sortes de sectes protestantes qui ne font qu'accentuer ce scepticisme au fur et à mesure qu'elles se multiplient :

C'est une chose incroyable à voir [que] les subdivisions infinies dans lesquelles les sectes se sont partagées en Amérique. On dirait des cercles tracés

¹ Voir, à ce propos, la note 1, p. 1096, relative à *DA II, I, vi*, p. 540.

² Voir *DA II, I, vi* : «Du progrès du catholicisme aux États-Unis», p. 539-540.

³ Lettre à Louis de Kergorlay, 29 juin 1831, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 193.

successivement autour d'un même point; chaque nouveau s'en éloigne un peu plus que son voisin. La foi catholique est le point immobile dont chaque nouvelle secte s'éloigne un peu plus en se rapprochant du pur déisme. Tu sens qu'un pareil spectacle ne peut manquer de jeter l'esprit d'un protestant qui pense dans un doute inextricable; aussi est-ce là le sentiment que je crois voir visiblement régner au fond de presque toutes les âmes¹.

Cette image employée par Tocqueville est saisissante et inquiétante puisqu'elle témoigne du sombre avenir du protestantisme en sol américain et de son incapacité à combler véritablement les besoins de l'âme humaine. Le «point immobile» au cœur de l'image est le refuge des croyances dogmatiques, de l'autorité à laquelle on se soumet, de la révélation. Les cercles concentriques sont les possibles protestants qui incarnent, jusqu'à un certain niveau, un compromis, un mixte d'autorité et de remise en question par la raison. Notre auteur voit dans le protestantisme une espèce de passage, de dérive conduisant par un côté à une religion fondée uniquement sur les lumières de l'esprit, soit le déisme ou la «religion naturelle». Or, par essence, le déisme n'est pas une religion mais plutôt une philosophie. Tant que le protestantisme présente un juste milieu entre l'autorité et la liberté, entre le cœur et la raison, il a une certaine efficacité pour maintenir le fragile équilibre démocratique. Toutefois, il ne peut se tenir définitivement dans ce juste milieu, tel que nous l'explique ici Agnès Antoine, dans *L'impensé de la démocratie* : «Le protestantisme n'a pu, d'ailleurs, se tenir durablement dans ce juste milieu : il a ouvert, au contraire, un champ immense d'expérimentation à la conscience humaine, déployant le spectre de toutes les combinaisons concevables entre l'esprit de libre examen et la croyance dogmatique².» Tocqueville prévoit la fin prochaine du protestantisme, mais il reste dans l'incertitude quant à ce qui le remplacera : «Il me paraît évident que la religion réformée est une espèce de compromis, une sorte de *monarchie représentative* en matière de religion qui peut bien remplir une époque, servir de passage, d'un état à un autre, mais qui ne saurait constituer un état définitif et qui approche de sa fin. Par qui sera-t-elle remplacée? Ici le doute commence pour moi³ [...]»

¹ *Ibid.*, p. 194-195.

² Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, p. 195.

³ Lettre à Louis de Kergorlay, 29 juin 1831, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 195.

Convaincu que dans un futur proche les deux extrêmes seront présents, mais prudent quant à l'aboutissement ultime de ce flottement qu'est le protestantisme, Tocqueville envisage tout de même quelques pistes à travers lesquelles se dégage son penchant pour le catholicisme :

Il y a donc toujours eu et il y aura toujours des hommes qui, après avoir soumis à une autorité quelques-unes de leurs croyances religieuses, voudront lui en soustraire plusieurs autres, et laisseront flotter leur esprit au hasard entre l'obéissance et la liberté. Mais je suis porté à croire que le nombre de ceux-là sera moins grand dans les siècles démocratiques que dans les autres siècles, et que nos neveux tendront de plus en plus à ne se diviser qu'en deux parts, les uns sortant entièrement du christianisme, et les autres entrant dans le sein de l'Église romaine¹.

Les progrès statistiques du catholicisme en sol américain, qui sont notamment dus à l'immigration irlandaise et aux nombreuses conversions, indiquent à Tocqueville qu'il y a de l'espoir pour le catholicisme : «Si le catholicisme parvenait enfin à se soustraire aux haines politiques qu'il a fait naître, je ne doute presque point que ce même esprit du siècle, qui lui semble si contraire, ne lui devînt très favorable, et qu'il ne fît tout à coup de grandes conquêtes².» Tocqueville remarque que plusieurs protestants sentent tout le poids de leur raison cherchant incessamment la vérité sur les questions religieuses et décident volontairement de plonger dans l'obéissance toute catholique. En outre, observe-t-il, les conversions les plus nombreuses ont lieu au sein des classes ouvrières de la société, car ce sont celles qui ont le plus besoin de ce contrepoids aux tares démocratiques qu'est la religion, et seule la foi catholique peut remplir aussi efficacement ce rôle. Le déisme, pour sa part, recrute parmi les classes intellectuelles et savantes de la société; il n'est pas fait pour tous les esprits : «Le déisme pourra-t-il jamais convenir à toutes les classes d'un peuple? À celles surtout qui ont le plus besoin du frein de la religion? C'est ce que je ne puis me persuader³.» Donc, quelle que soit la tournure finale du vacillement protestant, la croyance réelle en une divinité distincte du monde doit subsister afin que puisse exister une religion digne de ce nom

¹ *DA II*, I, vi, p. 540.

² *Ibid.*

³ Lettre à Louis de Kergorlay, 29 juin 1831, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 197.

qui comble la soif de transcendance de l'âme humaine, et confronte ainsi les tendances déshumanisantes de la condition démocratique.

Or, à son époque, Tocqueville reconnaît que le panthéisme séduit de plus en plus les esprits et il explique cet engouement par les défauts de l'esprit humain que sont l'orgueil et la paresse. À l'ère démocratique, comme il voit du semblable partout et sent sa faiblesse, l'esprit se laisse porter, se laisse tenter par des idées très générales, c'est-à-dire qu'il contourne la peine qu'exige le respect de la complexité, de la diversité et des nuances en ramassant tout un tas de conséquences sous la lumière de causes uniques et simples. Il en vient, poursuit Tocqueville, à chercher l'unité partout «et, quand il croit l'avoir trouvée, il s'étend volontiers dans son sein et s'y repose¹». Il finit par tout niveler et joindre dans un même tout l'univers et Dieu. Dieu ne se distingue alors plus du reste; l'esprit démocratique refuse ainsi toute transcendance. Comme nous pouvons le déduire de ce qui précède, cet extrême que représente déjà le déisme aux yeux de Tocqueville peut encore être dépassé par cette philosophie dangereuse qu'est le panthéisme. Fusionner l'ici-bas et l'au-delà, le matériel et l'immatériel, affirmer que tout est Dieu, c'est dire que Dieu n'est pas, et c'est détruire du même coup les piliers de toute religion. C'est donc l'athéisme qui semble se cacher sous le masque du panthéisme². Tocqueville explique en outre la séduction du panthéisme par la destruction de l'individualité qu'il implique, ce qui permet, par suite, de faire l'économie du travail qui incombe à chacun de conquérir sa liberté : «[J]e n'aurai pas de peine à conclure qu'un pareil système, quoiqu'il détruise l'individualité humaine, ou plutôt parce qu'il la détruit, aura des charmes secrets pour les hommes qui vivent dans la démocratie³ [...]» En tant que défenseur de la liberté et de la dignité humaines, on peut mieux comprendre l'invitation de Tocqueville à combattre le panthéisme : «[C]'est contre lui que tous ceux qui restent épris de la véritable grandeur de l'homme doivent se réunir et combattre⁴.» Et on peut mieux saisir aussi pourquoi Tocqueville insiste autant sur la séparation des ordres religieux et politique, quand on réfléchit un tant soit peu aux

¹ DA II, I, VII, p. 541.

² Voir, à ce propos, l'article «Panthéisme» de Robert Misrahi, dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 17, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1989, p. 446. Voir également l'article «Panthéisme» par André Lalande, dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 733.

³ DA II, I, VII, p. 542.

⁴ DA II, I, VII, p. 542.

implications politiques du panthéisme. L'unification du divin et de l'humain qui le fonde peut provoquer une certaine déification de l'État qui aura tôt fait de réaliser concrètement l'idée d'unité qui obsède l'homme des démocraties, au grand dam de sa propre liberté : «[L]a confusion des ordres métaphysique et politique, affirme Agnès Antoine, aboutit à la sacralisation de l'État, chargé de réaliser l'unité désirée, au détriment de la liberté des individus. Au lieu d'être un instrument du gouvernement perfectionné au service de l'intérêt général, l'État devient le lieu unique d'administration du sens de la société, au profit de ceux qui sont les interprètes de la raison étatique¹.» Ce passage, on en conviendra, n'est pas sans rappeler le nouveau despotisme qu'annonce et dénonce Tocqueville, ainsi que le système totalitaire; tous deux reposant, en dépit de leurs dissemblances, sur la destruction de tout ce qui fait de l'homme un homme.

3.2.3 La religion et l'individualisme social

Alors même que Tocqueville prône une nette séparation entre l'Église et l'État, afin que puisse avoir lieu cette cohabitation essentielle à la grandeur entre l'esprit de religion et l'esprit de liberté, il affirme aussi que la religion aux États-Unis est la première des institutions politiques, qu'elle contribue «puissamment» au maintien de la république :

Je n'hésiterai point à le dire parce que j'écris dans un siècle irréligieux, aux États-Unis la religion est la première des institutions politiques. [...] Qui pourrait nier l'heureuse influence de la religion sur les mœurs et l'influence des mœurs sur le gouvernement de la société? Le peuple voit dans la religion la sauvegarde et l'origine divine de sa liberté; les riches la garantie de leur fortune et de leur vie; les hommes d'État la sauvegarde de la société; le pionnier comme son compagnon dans les déserts².

En utilisant ici l'image du pionnier, il nous est permis de penser que Tocqueville ne considère pas la religion comme un frein à l'innovation et au courage. Bien au contraire, elle est pour lui le compagnon par excellence de tout un chacun et de la cité dans son ensemble. Si elle constitue la première des institutions politiques, c'est qu'elle est indispensable au bon

¹ Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, p. 277-278.

² Voir la variante *a*, p. 1015, relative à DA I, II, ix, p. 335.

fonctionnement de la cité, à la survie même de l'état social et du gouvernement démocratiques. Les croyances religieuses sont d'une utilité indéniable pour notre auteur. Et cette influence positive sur le politique déploie surtout sa puissance par une voie indirecte : elle s'exerce à travers les mœurs. La religion inspire ainsi des habitudes qui font contrepoids aux tares naturelles de l'égalité des conditions et assure par le fait même l'équilibre de l'État.

Peu importe les variétés au niveau du culte et la véracité du christianisme, c'est sa morale unique qui compte, et un de ses enseignements les plus fondamentaux est d'éviter le repli sur soi en aimant son semblable, son égal :

Il y a une multitude innombrable de sectes aux États-Unis. Toutes diffèrent dans le culte qu'il faut rendre au Créateur, mais toutes s'entendent sur les devoirs des hommes les uns envers les autres. [...] S'il sert beaucoup à l'homme comme individu que sa religion soit vraie, il n'en est point ainsi pour la société. La société n'a rien à craindre ni à espérer de l'autre vie; et ce qui lui importe le plus, ce n'est pas tant que tous les citoyens professent la vraie religion, mais qu'ils professent une religion. D'ailleurs toutes les sectes aux États-Unis se retrouvent dans la grande unité chrétienne, et la morale du christianisme est partout la même¹.

Cette sortie du cercle de ses intérêts privés en voulant faire le bien pour son prochain pousse l'homme des démocraties à s'investir dans sa communauté et à se grandir du même coup : «Il n'y a que la religion de Jésus-Christ qui ait placé la seule grandeur de l'homme dans l'accomplissement des devoirs, où chacun peut l'y atteindre² [...]» Comme nous l'avons vu plus tôt, le despotisme se nourrit du retrait de l'individu et de sa faiblesse subséquente, alors la société politique a tout intérêt à soutenir les rapprochements entre fidèles, ou du moins à ne pas les attaquer, afin de préserver la liberté et la dignité humaines : «C'est le despotisme qui peut se passer de la foi, mais non la liberté. [...] Comment la société pourrait-elle manquer de périr si, tandis que le lien politique se relâche, le lien moral ne se resserrait pas? et que faire d'un peuple maître de lui-même, s'il n'est pas soumis à Dieu³?» Afin que les individus d'une démocratie aient le goût de travailler de concert pour améliorer leur condition, conserver leurs droits et leurs libertés, ils doivent d'abord reconnaître leur fraternité, sentir

¹ DA I, II, IX, p. 335-336.

² Voir variante *a*, p. 1014, relative à DA I, II, IX, p. 333.

³ DA I, II, IX, p. 340.

qu'ils appartiennent à la famille humaine. Ce sentiment profond d'attachement à son prochain était inconcevable pour les plus grands génies de l'Antiquité, dont certains reconnaissaient même la naturalité de l'esclavage. Cette idée de solidarité humaine, selon Tocqueville, est apparue en même temps que le christianisme : «[I]l fallut que Jésus-Christ vînt sur la terre pour faire comprendre que tous les membres de l'espèce humaine étaient naturellement semblables et égaux¹.» Le christianisme est un legs des plus précieux selon Tocqueville, car il encourage le quidam à être plus sensible aux misères de sa parenté humaine, et donc à reconnaître ses devoirs envers elle. Il pousse donc à sortir de soi et à faire preuve de bienveillance, habitude qui attaque de front ces maladies que sont l'apathie et l'indifférence, desquelles se délecte le despotisme. La religion chrétienne, par son caractère universel, conduit à une empathie et à une sympathie générales, dispose à vouloir servir son semblable, non pas parce qu'il appartient au même peuple, au même rang social ou au même sang, mais parce que c'est un devoir de protéger sa dignité du seul fait qu'il est humain. Daniel Jacques, dans *Tocqueville et la Modernité*, rappelle ce lien étroit et nécessaire que voit le penseur français entre la liberté démocratique et la religion chrétienne :

L'essentiel de la morale des modernes appartient à l'horizon de sens ouvert par le christianisme. Voilà pourquoi ils sont touchés par les malheurs des autres hommes, quelle que soit leur condition sociale, et ne se reconnaissent que des devoirs généraux. [...] Plus encore, il lui [Tocqueville] semble que la religion chrétienne, et le catholicisme tout particulièrement, offre les fondements nécessaires à l'établissement d'une république libre et modérée. [...] Une fois dissipée l'opposition de l'Église à la démocratie, le message chrétien doit permettre l'émergence d'une solidarité nouvelle entre les hommes au nom de l'égalité et de la liberté².

Dans un chapitre sur la corrélation entre l'égalisation des conditions et l'adoucissement des mœurs, Tocqueville rapporte le cas d'une noble, Mme de Sévigné, qui, dans une lettre adressée à sa fille en 1675, raconte des horreurs perpétrées à l'égard de paysans qui se sont révoltés contre l'établissement d'une nouvelle taxe. Les mots qu'elle emploie pour parler de ces violences inouïes dévoilent une absence de compassion pour le

¹ DA II, I, III, p. 526.

² Daniel Jacques, *Tocqueville et la Modernité*, p. 107-108.

massacre de ces gens du peuple. Tocqueville se garde bien de critiquer ce type d'insensibilité, mais tâche de l'expliquer : «On aurait tort de croire que Mme de Sévigné, qui traçait ces lignes, fût une créature égoïste et barbare [...] Mais Mme de Sévigné ne concevait pas clairement ce que c'était que de souffrir quand on n'était pas gentilhomme¹.» Dans les sociétés aristocratiques, chaque caste constitue un monde à part avec ses idées, ses sentiments, ses mœurs bien à elle. Quand un de ses membres connaît le malheur et l'injustice, les autres y sont très sensibles et peuvent même se lancer dans des dévouements héroïques et des haines démesurées. Or, les nobles ont tendance à rester de glace vis-à-vis la misère des pauvres puisqu'ils forment comme une espèce étrangère à leurs yeux, et leur imagination ne peut donc pas faire le travail nécessaire pour partager leur souffrance : «Lorsque les chroniqueurs du Moyen Âge, qui tous, par leur naissance ou leurs habitudes, appartenaient à l'aristocratie, rapportent la fin tragique d'un noble, ce sont des douleurs infinies; tandis qu'ils racontent tout d'une haleine et sans sourciller le massacre et les tortures des gens du peuple².» Avec l'avènement de l'égalité des conditions, explique Tocqueville, puisque chacun pense et sent à peu près de la même façon, la compassion outrepassa les frontières d'une classe pour s'ouvrir à l'ensemble de la famille humaine. L'homme des démocraties comprend et ressent instinctivement la peine de son semblable, et son semblable est l'humanité :

Quand les rangs sont presque égaux chez un peuple, tous les hommes ayant à peu près la même manière de penser et de sentir, chacun d'eux peut juger en un moment des sensations de tous les autres : il jette un coup d'œil rapide sur lui-même; cela lui suffit. Il n'y a donc pas de misère qu'il ne conçoive sans peine, et dont un instinct secret ne lui découvre l'étendue. En vain s'agira-t-il d'étrangers ou d'ennemis : l'imagination le met aussitôt à leur place. Elle mêle quelque chose de personnel à sa pitié, et le fait souffrir lui-même tandis qu'on déchire le corps de son semblable³.

Si l'on suit bien le fil de la pensée tocquevillienne, la nature même de l'état social démocratique étend la pitié naturelle de l'homme à plus d'objets que ne le fait l'état social aristocratique. Cependant, comme nous l'avons déjà vu au chapitre précédent, la démocratie présente aussi en son cœur des tendances périlleuses qui poussent au renfermement et à

¹ DA II, III, I, p. 679.

² *Ibid.*, p. 677-678.

³ *Ibid.*, p. 680.

l'insensibilité pour l'autre : «Il faut reconnaître que l'égalité, qui introduit de grands biens dans le monde, suggère cependant aux hommes, ainsi qu'il sera montré ci-après, des instincts fort dangereux; elle tend à les isoler les uns des autres, pour porter chacun d'eux à ne s'occuper que de lui seul. [...] Le plus grand avantage des religions est d'inspirer des instincts tout contraires¹.» En même temps qu'il est capable d'une sensibilité générale pour les infortunés, l'individu des démocraties est capable d'une indifférence tout aussi large pour la détresse humaine. Qu'est-ce qui fera pencher la balance? Outre l'exercice de la liberté politique que nous avons abordé dans la section précédente, les croyances religieuses, et en particulier le message chrétien, collaborent en retenant l'individu dans sa chute individualiste. La religion sait se servir des atouts naturels à la démocratie pour combattre efficacement ses défauts : «C'est ainsi qu'en respectant tous les instincts démocratiques qui ne lui sont pas contraires et en s'aidant de plusieurs d'entre eux, la religion parvient à lutter avec avantage contre l'esprit d'indépendance individuelle qui est le plus dangereux de tous pour elle².»

Ainsi donc, la religion est la première des institutions politiques parce qu'elle contribue au fonctionnement fécond de la cité, depuis son sanctuaire, en exerçant son influence sur les âmes et, par le fait même, sur les mœurs. Elle solidifie le tissu social nécessaire pour l'heureuse organisation d'une république démocratique, crucial rempart contre le despotisme déshumanisant. Non seulement elle vient contrer l'individualisme social inspiré instinctivement par la démocratie en préservant l'ouverture du cœur de l'homme à son prochain, mais elle fait aussi contrepoids à une autre forme nocive de retrait fondée sur une illusion: l'individualisme intellectuel.

¹ *DA II*, I, v, p. 532-533.

² *Ibid.*, p. 539.

3.2.4 Les croyances religieuses et l'individualisme intellectuel

Au début des années 1840, Tocqueville se voit charger par l'Académie des sciences morales et politiques de s'enquérir sur les progrès établis par la morale moderne et d'en construire un rapport. Pour l'aider dans sa tâche colossale, Tocqueville compte sur l'aide d'un jeune collaborateur du nom d'Arthur de Gobineau. Il lui demande de réfléchir principalement à la question suivante : «Qu'y a-t-il en définitive de *nouveau* dans les travaux ou les découvertes des moralistes modernes¹?» Les deux hommes exposent, dans un échange épistolaire fameux, des positions contraires sur le caractère innovant de la morale chrétienne par rapport à celle des anciens et des modernes : «Je vous avoue, écrit Tocqueville, que je professe une opinion absolument contraire à la vôtre sur le christianisme. Il est à mon avis beaucoup plus différent de ce qui l'a précédé que vous ne le pensez et nous sommes bien moins différents de lui que vous ne le dites².» Gobineau, très critique entre autres choses des abus du christianisme, croit que la morale chrétienne est médiocre dans son principe même³, alors que les moralistes modernes ont amené de véritables changements, et ce, pour le mieux. Tocqueville, pour sa part, est convaincu que ce qui semble neuf en matière de morale est le résultat d'un affaiblissement de la foi ou n'est que du «christianisme appliqué par des lumières plus étendues, des formes politiques autres, un état social différent⁴». En d'autres mots, selon lui, «[l]e christianisme est le grand fonds de la morale moderne⁵». Qu'on le veuille ou non, la valeur morale de la conduite de l'homme moderne s'abreuve à même cette source nourricière qu'est la religion chrétienne.

Pour Tocqueville, les croyances religieuses guident l'homme dans ses actions quotidiennes, lui permettent de vivre sainement son existence dans toutes ses dimensions, d'où la nécessité de préserver ce précieux legs : «Il n'y a presque point d'action humaine, quelque particulière qu'on la suppose, qui ne prenne naissance dans une idée très générale que les hommes ont conçue de Dieu, de ses rapports avec le genre humain, de la nature de leur âme et de leurs devoirs envers leurs semblables. L'on ne saurait faire que ces idées ne

¹ Lettre à Arthur de Gobineau, 5 septembre 1843, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 516.

² Lettre à Arthur de Gobineau, 2 octobre 1843, *ibid.*, p. 525.

³ Lettre d'Arthur de Gobineau, 8 septembre 1843, *ibid.*, p. 595.

⁴ Lettre à Arthur de Gobineau, 2 octobre 1843, *ibid.*, p. 527.

⁵ *Ibid.*

soient pas la source commune dont tout le reste découle¹.» Si la possibilité même de la plus grande part de l'agir humain repose sur des idées qui font autorité en matière de religion, ne pas détenir de telles «croyances dogmatiques» ne peut conduire qu'à l'inertie, ou encore aux actions inconsidérées : «Les hommes ont donc un intérêt immense à se faire des idées bien arrêtées sur Dieu, leur âme, leurs devoirs généraux envers leur Créateur et leurs semblables; car le doute sur ces premiers points livrerait toutes leurs actions au hasard et les condamnerait en quelque sorte au désordre et à l'impuissance².» Parce qu'il a tendance à chasser de son esprit ces questions primordiales qui l'assaillent, en emplissant son âme de plaisirs matériels éphémères, l'homme des démocraties ne peut que s'épuiser et se traîner mollement sur un sol craquelé par les tourments, la mélancolie et les incertitudes. Selon Tocqueville, l'homme doit accepter de confiance les réponses religieuses sur ces interrogations premières, s'il veut goûter au bonheur et à la grandeur : «[O]n peut dire que toute religion qui reste dans le cercle que je viens d'indiquer et qui ne prétend pas en sortir, ainsi que plusieurs l'ont tenté, pour aller arrêter de tous côtés le libre essor de l'esprit humain, impose un joug salutaire à l'intelligence; et il faut reconnaître que, si elle ne sauve point les hommes dans l'autre monde, elle est du moins très utile à leur bonheur et leur grandeur dans celui-ci³.» Non seulement l'autorité bien circonscrite en matière de religion permet-elle d'éviter la paralysie de l'esprit par la propagation du doute, mais elle impose aussi des habitudes de retenue favorables à une vie politique paisible, tel que l'observe Tocqueville aux États-Unis :

L'imagination des Américains, dans ses plus grands écarts, n'a donc qu'une marche circonspecte et incertaine; ses allures sont gênées et ses œuvres incomplètes. Ces habitudes de retenue se retrouvent dans la société politique et favorisent singulièrement la tranquillité du peuple, ainsi que la durée des institutions qu'il s'est données. [...] Jusqu'à présent il ne s'est rencontré personne, aux États-Unis, qui ait osé avancer cette maxime : que tout est permis dans l'intérêt de la société. Maxime impie⁴, qui semble avoir été inventée dans un siècle de liberté pour légitimer tous les tyrans à venir. Ainsi donc, en même

¹ DA II, I, v, p. 530.

² *Ibid.*, p. 530-531.

³ *Ibid.*, p. 532.

⁴ Peut-on voir ici une allusion à Machiavel? Dans la variante *a*, p. 1015, relative à ce passage, on peut lire : «En France un homme cherche à justifier cette énormité par des principes et des faits et il va s'asseoir dans les conseils du prince.» En outre, Tocqueville emploie parfois des mots durs quand il repense aux propos de l'auteur du *Prince*. Voir, sur ce point, la variante *a*, p. 1166, relative à DA II, III, xxvi, p. 802.

temps que la loi permet au peuple américain de tout faire, la religion l'empêche de tout concevoir et lui défend de tout oser¹.

L'esprit humain a besoin de bornes intellectuelles et morales, il ne peut souffrir l'absence d'autorité; la vue d'un champ illimité de possibilités l'effraie. Et c'est particulièrement vrai quant à l'exercice du rôle de citoyen en contexte démocratique. Pour qu'il puisse remplir efficacement les exigences qui viennent avec sa position de souverain, ce qui peut devenir lourd et paniquant, l'homme doit trouver, dans la dimension religieuse de son existence, une source de réconfort, par une forme de soumission, comme le relève ici Pierre Manent, dans *Tocqueville et la nature de la démocratie* : «Le citoyen démocratique n'est pas un homme religieux; mais pour appréhender sans vertige sa liberté illimitée qui le fait individu souverain, il doit se dédoubler et se réfléchir dans l'image de l'homme naturellement soumis à Dieu. La religion des Américains est le soupir du citoyen démocratique opprimé par l'excès de sa liberté².»

La tendance proprement démocratique à tout remettre en question, à ne rien accepter pour vrai sans analyse par sa propre raison, ne doit pas s'attaquer aux croyances religieuses; les dangers encourus étant énormes, comme nous venons de le voir. Il ne s'agit donc pas, pour Tocqueville, de condamner d'emblée cette méthode philosophique cartésienne, mais bien plutôt de limiter son champ d'action en protégeant l'autorité d'un certain ordre de savoir. Ce qu'il faut viser, encore une fois, c'est un équilibre entre l'esprit philosophique et l'esprit de religion. Autrement dit, il faut éviter à tout prix cet excès qu'est le renfermement intellectuel, ce leurre qu'est l'autosuffisance de la raison individuelle; tout comme il convient de ne pas sombrer dans une espèce d'esclavage mental. Cette volonté de trouver la vérité par ses propres moyens, cette mise en suspens de la parole d'autrui, voire même cette suspicion à l'égard de tout ce qui ne vient pas de soi, ont besoin d'une certaine retenue. Il y a des choses qui se discutent et d'autres qui ne se discutent pas :

J'entends par philosophie tout ce que l'individu découvre par l'effort individuel de sa raison. J'entends par religion tout ce qu'il admet sans le discuter. La

¹ DA I, II, IX, p. 337-338.

² Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 135.

philosophie et la religion sont donc deux antagonistes naturels. Suivant que l'une ou l'autre prédomine dans le genre humain, les hommes tendent à un individualisme intellectuel sans bornes, ou à n'avoir que des opinions communes et à arriver à l'esclavage intellectuel. Ces deux résultats sont impraticables et mauvais. Il faut de la philosophie et il faut des religions¹.

Ces deux «antagonistes naturels» que sont la raison individuelle et la foi constituent des besoins propres à l'homme qui ne doivent point être négligés. Ne satisfaire qu'un seul des deux se fait toujours au détriment du bonheur et de la grandeur de l'homme, et conduit nécessairement à la servitude. L'individu humain a naturellement soif de liberté d'esprit, mais il ne peut pas connaître d'émancipation véritable s'il ne reçoit pas d'emblée de réponse quant au mystère insondable de ses origines et de sa destination. Même si Tocqueville considère la philosophie et la religion comme des antagonistes, il n'en fait pas, semble-t-il, des rivaux absolus². Les deux doivent cohabiter dans le même esprit, dans différentes proportions, et permettre ainsi de vivre une existence des plus saines, des plus paisibles et des plus fécondes.

Il est facile, au nom de la liberté et des lumières, de critiquer les abus d'une religion, d'en dévoiler toutes les contradictions et de montrer le ridicule de ses récits. Or, saper ainsi la foi de quelqu'un, ou d'une masse de gens, c'est faire violence à la nature humaine et condamner au désespoir : «On voit des hommes qui laissent échapper, comme par oubli, l'objet de leurs plus chères espérances. Entraînés par un courant insensible contre lequel ils n'ont pas le courage de lutter, et auquel pourtant ils cèdent à regret, ils abandonnent la foi qu'ils aiment pour suivre le doute qui les conduit au désespoir. Dans les siècles que nous venons de décrire, on délaisse ses croyances par froideur plutôt que par haine; on ne les rejette point, elles vous quittent³.» La foi est précieuse pour Tocqueville et il faut éviter de la miner dans le cœur de ceux qui la possèdent encore. Une fois perdue, comment est-il même possible de la retrouver? Étymologiquement, la foi est intimement liée à la notion de confiance. La laisser s'éroder par les vagues de l'incrédulité, c'est donc risquer de s'enliser dans une vie de défiance, de crainte et de tourments. Dans une lettre fameuse adressée à son amie et

¹ Voir variante c, p. 1086, relative à DA II, I, I, p. 513.

² Sur l'absence de contradiction absolue entre philosophie et religion, voir la note I de Jean-Claude Lamberti, p. 1086, relative à DA II, I, I, p. 513.

³ DA I, II, IX, p. 346.

confidente d'origine russe, Mme Sophie Swetchine (1782-1857), et datée du 26 février 1857, Tocqueville raconte comment, à l'adolescence, il a perdu sa foi religieuse. Ces lignes d'une valeur inestimable, entre autres pour vraiment saisir les impacts désastreux de l'incertitude en matière religieuse, ne nous seraient jamais parvenues sans une copie faite en catimini de l'original détruit par la femme de Tocqueville, Marie, qui ne voulait pas que les doutes de son époux ne se diffusent¹. Séjournant chez son père, le jeune Alexis comble ses moments de solitude en dévorant les œuvres d'une bibliothèque bien garnie, entre autres par les œuvres des plus grands philosophes du XVIII^e siècle. Vivant jusqu'à ce moment une existence tout imprégnée de foi catholique, c'est une véritable terreur qui s'empare alors de son âme, peur dont il ne se départira plus. Laissons à Tocqueville le soin de raconter ce qu'il a vécu, ce qu'il a perdu à regret, dans ce passage que nous jugeons des plus pertinents pour notre recherche :

Ma vie s'était écoulée jusque-là dans un intérieur plein de foi qui n'avait pas même laissé pénétrer le doute dans mon âme. Alors le doute y entra, ou plutôt s'y précipita avec une violence inouïe, non pas seulement le doute de ceci ou de cela, mais le doute universel. J'éprouvais tout à coup la sensation dont parlent ceux qui ont assisté à un tremblement de terre, lorsque le sol s'agite sous leurs pieds, les murs autour d'eux, les plafonds sur leur tête, les meubles dans leurs mains, la nature entière devant leurs yeux. Je fus saisi de la mélancolie la plus noire, pris d'un extrême dégoût de la vie sans la connaître, et comme accablé de trouble et de terreur à la vue du chemin qui me restait à faire dans le monde. Des passions violentes me tirèrent de cet état de désespoir; elles me détournèrent de la vue de ces ruines intellectuelles pour m'entraîner vers les objets sensibles; mais de temps à autre, ces impressions de ma première jeunesse (j'avais 16 ans alors) reprennent possession de moi; je revois alors le monde intellectuel qui tourne et je reste perdu et éperdu dans ce mouvement universel qui renverse ou ébranle toutes les vérités sur lesquelles j'ai bâti mes croyances et mes actions. Voilà une triste et effrayante maladie, Madame, je ne sais si je l'ai jamais décrite à personne avec autant de force et malheureusement de vérité qu'à vous. Heureux ceux qui ne l'ont jamais connue, ou qui ne la connaissent plus²!

Plusieurs points majeurs ressortent de cette confession et sous-tendent l'écriture même de la *Démocratie*. On peut constater, entre autres choses, à quel point la foi représente, pour notre auteur, le socle sur quoi tout s'échafaude, tout s'élève. Annihiler cette assise conduit à une angoisse et à une tristesse paralysantes vis-à-vis l'avenir. Tocqueville semble ainsi indiquer

¹ Voir, à ce propos, *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 1242.

² Lettre à Sophie Swetchine, 26 février 1857, *ibid.*, p. 1244-1245.

que la confiance, l'espoir et le bonheur appartiennent à ceux qui conservent la foi, et il les envie pour cela : «Heureux ceux qui peuvent se reposer dès ce monde dans la pleine vue du bien absolu qu'ils découvrent au-delà! J'ai désiré bien souvent et bien ardemment d'être de ceux-là et n'y suis jamais parvenu. [...] Je ne demanderais qu'à suivre de ce côté la foule si elle y avait marché et si j'avais pu faire comme elle. On peut sur sa volonté, on peut sur ses actes, mais, sur sa croyance, que peut-on¹?» C'est avec une douleur manifeste que Tocqueville raconte cette déchirure de jeunesse et c'est cette crise qui, en même temps, lui confirme à quel point l'esprit de religion est la condition de possibilité de toute élévation humaine, par son influence sur les idées, sur les sentiments, sur les mœurs et sur la politique. Il est donc crucial de protéger la foi des croyants, comme on peut le lire dans cet extrait de la *Démocratie* à résonance autobiographique: «En cessant de croire la religion vraie, affirme Tocqueville, l'incrédule continue à la juger utile. Considérant les croyances religieuses sous un aspect humain, il reconnaît leur empire sur les mœurs, leur influence sur les lois. Il comprend comment elles peuvent faire vivre les hommes en paix et les préparer doucement à la mort. Il regrette donc la foi après l'avoir perdue, et privé d'un bien dont il sait tout le prix, il craint de l'enlever à ceux qui le possèdent encore².» Mais si les croyances dogmatiques en matière de religion représentent la source de laquelle découlent nos actions et nos idées, et donc toute possibilité de grandeur, comment Tocqueville a-t-il bien pu concevoir et faire de si grandes choses de son vivant tout en écrivant à Gobineau : «Je ne suis pas croyant³? Il est permis de penser que Tocqueville est bien moins incrédule qu'il ne peut le laisser imaginer. Nous aborderons la question de sa véritable foi un peu plus loin.

3.2.5 La religion et le matérialisme

En plus de freiner ces tares inhérentes à l'état social démocratique que sont les individualismes social et intellectuel, l'esprit de religion est nécessaire également pour affronter cet obstacle de taille que représente le matérialisme. Dans la confidence à Mme Swetchine que nous avons précédemment citée, on peut remarquer que le jeune Alexis a été

¹ Lettre à Sophie Swetchine, 4 août 1856, *ibid.*, p. 1188.

² *DA I*, II, IX, p. 346-347.

³ Voir la lettre à Arthur de Gobineau, 2 octobre 1843, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 525.

extirpé de ses terreurs et de son désespoir par des «passions violentes», que son âme s'est tournée du côté des «objets sensibles». On peut constater aussi comment ce détour momentané de l'âme vers les plaisirs sensoriels ne lui a procuré qu'un apaisement passager de son «extrême dégoût de la vie sans la connaître». L'homme a une attirance toute naturelle pour l'infini, pour l'immortel, pour l'immatériel. Et jamais les plaisirs éphémères d'ici-bas ne le combleront :

Ce n'est pas l'homme qui s'est donné à lui-même le goût de l'infini et l'amour de ce qui est immortel. Ces instincts sublimes ne naissent point d'un caprice de sa volonté : ils ont leur fondement immobile dans sa nature; ils existent en dépit de ses efforts. Il peut les gêner et les déformer, mais non les détruire. L'âme a des besoins qu'il faut satisfaire; et, quelque soin que l'on prenne de la distraire d'elle-même, elle s'ennuie bientôt, s'inquiète et s'agite au milieu des jouissances des sens¹.

Qui plus est, ne pas nourrir l'âme de biens immatériels présente le risque immense pour l'homme qu'il en perde ses plus nobles qualités et qu'il finisse ainsi par s'abêtir : «Mais tandis que l'homme se complaît dans cette recherche honnête et légitime du bien-être, il est à craindre qu'il ne perde enfin l'usage de ses plus sublimes facultés, et qu'en voulant tout améliorer autour de lui, il ne se dégrade enfin lui-même. C'est là qu'est le péril, et non point ailleurs².» La religion est le remède par excellence à ce mal démocratique qui cloisonne l'homme dans sa dimension matérielle, car en plus de le ralentir, de le modérer dans sa quête constante de plaisirs matériels multiples, elle lui fait goûter de temps à autre à la grandeur, au divin :

Aux États-Unis, quand arrive le septième jour de chaque semaine, la vie commerciale et industrielle de la nation semble suspendue; tous les bruits cessent. Un profond repos, ou plutôt une sorte de recueillement solennel lui succède; l'âme rentre enfin en possession d'elle-même, et se contemple. Durant ce jour, les lieux consacrés au commerce sont déserts; chaque citoyen, entouré de ses enfants, se rend dans un temple; là on lui tient d'étranges discours qui semblent peu faits pour son oreille. On l'entretient des maux innombrables causés par l'orgueil et la convoitise. On lui parle de la nécessité de régler ses désirs, des jouissances délicates attachées à la seule vertu, et du vrai bonheur qui l'accompagne. [...] C'est ainsi que, de temps en temps, l'Américain se dérobe en

¹ DA II, II, XII, p. 647.

² DA II, II, XV, p. 657.

quelque sorte à lui-même, et que, s'arrachant pour un moment aux petites passions qui agitent sa vie et aux intérêts passagers qui la remplissent, il pénètre tout à coup dans un monde idéal où tout est grand, pur, éternel¹.

Derechef, on est à même de constater la volonté tocquevillienne d'une recherche de l'équilibre, de la juste mesure. Si l'égalité des conditions dirige le regard de l'homme vers ses pieds, les esprits les plus éclairés se doivent de soulever sa tête vers le ciel.

Indéniablement, la religion a un pouvoir dématérialisant puissant pour notre auteur. Il ne faut pas oublier qu'elle constitue aussi un contrepoids des plus efficaces contre la doctrine matérialiste en professant le spiritualisme : «La plupart des religions ne sont que des moyens généraux, simples et pratiques, d'enseigner aux hommes l'immortalité de l'âme. C'est là le plus grand avantage qu'un peuple démocratique retire des croyances, et ce qui les rend plus nécessaires à un tel peuple qu'à tous les autres².» En effet, comme la démocratie encourage naturellement les jouissances matérielles déchaînées, l'esprit finit par penser que tout n'est que matière et la philosophie matérialiste ne fait que renforcer cette tendance nocive pour l'homme, comme nous l'explique ici Agnès Antoine : «Il y a là à nouveau une sorte de cercle vicieux démocratique, puisqu'à son tour ce credo matérialiste renforce le goût des satisfactions terrestres et la hâte de jouir du plus grand nombre d'entre elles³.» Il s'agit alors d'éviter ces extrêmes vers lesquels peuvent conduire le spiritualisme et le matérialisme. Dans un passage célèbre, Tocqueville expose ces extrémités périlleuses au milieu desquelles se trouve le meilleur compromis :

Ne s'occuper que de satisfaire les besoins du corps, et oublier l'âme, voilà le dernier terme où conduit le matérialisme. Finir dans les déserts, s'infliger des souffrances et des privations pour vivre la vie de l'âme, voilà le dernier du spiritualisme. J'aperçois à l'un des bouts de cette tendance Héliogabale et à l'autre bout saint Jérôme⁴. Je voudrais bien qu'on pût trouver entre ces deux voies, un chemin qui ne fût pas un acheminement pour l'une ou pour l'autre. Car

¹ *Ibid.*, p. 655-656.

² *Ibid.*, p. 658.

³ Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie*, p. 160-161.

⁴ Héliogabale (203-222) fut un empereur romain incarnant pour plusieurs la débauche et la controverse religieuse ; saint Jérôme (347-420), quant à lui, fut moine et docteur de l'Église ; une période de sa vie fut consacrée à l'ascétisme dans le désert.

si chacun des deux chemins opposés peut convenir à quelques hommes, cette route moyenne est la seule qui puisse convenir au genre humain¹.

L'homme est fait de chair et d'esprit, il doit impérativement prendre soin de ces deux dimensions qui le constituent. S'il n'essaie de combler qu'une seule des deux, il finira par n'en satisfaire aucune. Selon Tocqueville, la démocratie fait pencher naturellement la balance du côté de cette «maladie dangereuse de l'esprit humain²» qu'est le matérialisme. Il importe donc de diffuser l'idée, avec insistance, que l'âme existe, qu'elle a ses besoins particuliers et qu'elle survit au corps : «Il faut donc que les législateurs des démocraties et tous les hommes honnêtes et éclairés qui y vivent, s'appliquent sans relâche à y soulever les âmes et à les tenir dressées vers le ciel. Il est nécessaire que tous ceux qui s'intéressent à l'avenir des sociétés démocratiques s'unissent, et que tous, de concert, fassent de continuels efforts pour répandre dans le sein de ces sociétés le goût de l'infini, le sentiment du grand et l'amour des plaisirs immatériels³.»

3.2.6 Le goût de l'avenir

C'est donc l'esprit de religion qui est tout désigné pour contrer les effets funestes du matérialisme exacerbé. Mais comment les gouvernants d'une démocratie peuvent-ils faire pour encourager et propager les principes du spiritualisme si l'État et l'Église doivent absolument être séparés? Tocqueville répond : «Je crois que le seul moyen efficace dont les gouvernements puissent se servir pour mettre en honneur le dogme de l'immortalité de l'âme, c'est d'agir chaque jour comme s'ils y croyaient eux-mêmes; et je pense que ce n'est qu'en se conformant scrupuleusement à la morale religieuse dans les grandes affaires, qu'ils peuvent se flatter d'apprendre aux citoyens à la connaître, à l'aimer et à la respecter dans les petites⁴.» Les gouvernants doivent donc prêcher par l'exemple, mais que dire de plus? À quelle saine habitude inspirée par les croyances religieuses Tocqueville semble-t-il référer particulièrement? Selon lui, la religion a ce trait caractéristique essentiel qu'elle maintient les

¹ Voir la variante *a*, p. 1126, relative à *DA II, II, xv*, p. 659.

² Voir *DA II, II, xv*, p. 658.

³ *Ibid.*, p. 657.

⁴ *DA II, II, xv*, p. 660.

âmes tournées vers l'avenir, en plaçant le but de la vie après la vie, et redonne du même coup de l'espoir, de l'optimisme : «Seul entre tous les êtres, l'homme montre un dégoût naturel pour l'existence et un désir immense d'exister : il méprise la vie et craint le néant. Ces différents instincts poussent sans cesse son âme vers la contemplation d'un autre monde, et c'est la religion qui l'y conduit. La religion n'est donc qu'une forme particulière de l'espérance, et elle est aussi naturelle au cœur humain que l'espérance elle-même¹.» Ce dégoût naturel pour la vie semble lié à une peur tout aussi naturelle de l'homme à l'égard de l'avenir : «Quel est le sens de cette existence si elle se termine inéluctablement par le trépas? Suis-je vraiment ici pour rien?» La foi allège ce fardeau de la conscience humaine en insistant sur l'idée que la vie de l'âme se prolonge après la mort du corps. Elle donne confiance en l'avenir et lutte ainsi contre cette tendance à la convoitise qui enterre momentanément la voix de l'homme lui rappelant sans repos sa mortalité. Cette corrélation entre le dégoût de la vie, la crainte de l'avenir et ce faux remède que sont les jouissances sensibles est bien illustrée dans la confidence de Tocqueville à Mme Swetchine citée plus haut. En effet, c'est la perte violente de sa foi qui pousse le jeune Alexis à envisager l'avenir avec pessimisme et terreur, et à distraire son esprit par les plaisirs sensoriels, comme nous nous permettons de le confirmer en répétant ce passage : «Je fus saisi de la mélancolie la plus noire, pris d'un extrême dégoût de la vie sans la connaître, et comme accablé de trouble et de terreur à la vue du chemin qui me restait à faire dans le monde. Des passions violentes me tirèrent de cet état de désespoir² [...]»

L'état social démocratique a tendance à exciter l'homme au plus haut point dans sa quête perpétuelle de confort matériel et l'entraîne à tout matérialiser, y compris son âme. Ce dangereux instinct, joint à l'absence de foi, ne peut que le clouer au présent, et développer en lui un désintérêt total pour son avenir et celui de ses concitoyens. Force est de constater le péril immense pour la vie politique :

Quand ils se sont une fois accoutumés à ne plus s'occuper de ce qui doit arriver après leur vie, on les voit retomber aisément dans cette indifférence complète et brutale de l'avenir qui n'est que trop conforme à certains instincts de l'espèce

¹ DA I, II, IX, p. 343.

² Lettre à Sophie Swetchine, 26 février 1857, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 1244.

humaine. Aussitôt qu'ils ont perdu l'usage de placer leurs principales espérances à long terme, ils sont naturellement portés à vouloir réaliser sans retard leurs moindres désirs, et il semble que du moment où ils désespèrent de vivre une éternité, ils sont disposés à agir comme s'ils ne devaient exister qu'un seul jour¹.

Si nous suivons bien le raisonnement de notre auteur, plus le sentiment religieux s'étirole dans le cœur de l'homme, plus le goût de l'avenir se change en obsession pour la multiplication de vulgaires jouissances présentes. Il convient de noter que Tocqueville, en parlant de l'indifférence de l'avenir, emploie en particulier le terme «brutale» pour la qualifier. C'est donc dire, nous semble-t-il, que l'absence de foi, accentuant certaines pentes démocratiques, présente le risque de précipiter l'homme vers sa déshumanisation. Comment l'homme se distingue-t-il de la brute, de l'animal, s'il ne vit que dans l'instant et pour l'instantané, sautant d'un plaisir sensoriel à l'autre, et s'empêchant du même coup d'entrevoir des bonheurs immatériels durables associés aux entreprises de longue haleine? De plus, l'état social démocratique offre quotidiennement le spectacle d'élévations subites et de chutes tout aussi soudaines dans la répartition des richesses. L'égalité des conditions, ou l'égalité des chances, finit par faire entrer dans les esprits que le succès et l'échec sont le fruit du hasard, que la réussite et la misère ne dépendent pas du travail, mais varient en fonction des vents de la fortune qui peuvent changer à tout moment. À quoi cela sert-il alors de s'investir corps et âme dans un projet de grande envergure si, inévitablement, l'existence de tout un chacun peut s'arrêter à tout instant, et si, de toute façon, la victoire et la défaite dépendent d'un coup de dés? C'est le présent qui emplit ainsi l'esprit démocratique incrédule, et décourage l'individu de se fixer de grands desseins réalisables à long terme :

Quand chacun cherche sans cesse à changer de place, qu'une immense concurrence est ouverte à tous, que les richesses s'accumulent et se dissipent en peu d'instant au milieu du tumulte de la démocratie, l'idée d'une fortune subite et facile, de grands biens aisément acquis et perdus, l'image du hasard, sous toutes ses formes, se présente à l'esprit humain. L'instabilité de l'état social vient favoriser l'instabilité naturelle des désirs. Au milieu de ces fluctuations perpétuelles du sort, le présent grandit; il cache l'avenir qui s'efface et les hommes ne veulent songer qu'au lendemain².

¹ DA II, II, xvii, p. 663.

² DA II, II, xvii, p. 663.

Pourtant, pour être heureux, l'homme a naturellement besoin de porter son regard au loin; son âme a soif de permanence, d'immobilité, d'éternité. La religion, cette «forme particulière de l'espérance», répond à ce désir inhérent à la constitution humaine en fixant un objectif à long terme, un sens, une fin, un horizon invariable dont l'atteinte nécessite maints sacrifices au niveau de ses désirs égoïstes, moult efforts et services rendus à ses semblables. Ces conduites inspirées par les religions peuvent être manifestement transportées dans la sphère politique, et nous retrouvons ici l'influence indirecte du religieux sur le politique, à travers les mœurs :

Dans les siècles de foi, on place le but final de la vie après la vie. Les hommes de ces temps-là s'accoutument donc naturellement, et pour ainsi dire sans le vouloir, à considérer pendant une longue suite d'années un objet immobile vers lequel ils marchent sans cesse, et ils apprennent, par des progrès insensibles, à réprimer mille petits désirs passagers, pour mieux arriver à satisfaire ce grand et permanent désir qui les tourmente. Lorsque les mêmes hommes veulent s'occuper des choses de la terre, ces habitudes se retrouvent. Ils fixent volontiers à leurs actions d'ici-bas un but général et certain, vers lequel tous leurs efforts se dirigent. On ne les voit point se livrer chaque jour à des tentatives nouvelles; mais ils ont des desseins arrêtés qu'ils ne se lassent point de poursuivre. Ceci explique pourquoi les peuples religieux ont souvent accompli des choses si durables. Il se trouvait qu'en s'occupant de l'autre monde, ils avaient rencontré le grand secret de réussir dans celui-ci. Les religions donnent l'habitude générale de se comporter en vue de l'avenir. En ceci elles ne sont pas moins utiles au bonheur de cette vie qu'à la félicité de l'autre. C'est un de leurs grands côtés politiques¹.

Mais dans les siècles d'irréligion, et qui plus est démocratiques, que peut-on faire pour permettre à l'homme de connaître bonheur et grandeur? Tocqueville semble suggérer de se servir du politique et du philosophique pour ramener les hommes vers la foi, en reculant l'objet des actions humaines :

Dans ces pays où, par un concours malheureux, l'irréligion et la démocratie se rencontrent, les philosophes et les gouvernants doivent s'attacher sans cesse à reculer aux yeux des hommes l'objet des actions humaines; c'est leur grande affaire. [...] Il faut que les gouvernements s'appliquent à redonner aux hommes ce goût de l'avenir, qui n'est plus inspiré par la religion et l'état social, et que,

¹ DA II, II, xvii, p. 662.

sans le dire, ils enseignent chaque jour pratiquement aux citoyens que la richesse, la renommée, le pouvoir, sont les prix du travail; que les grands succès se trouvent placés au bout des longs désirs, et qu'on n'obtient rien de durable que ce qui s'acquiert avec peine¹.

Ainsi, c'est en suggérant des habitudes de retenue au niveau des désirs passagers et de travail continu, toujours dans le but d'atteindre ce grand objectif qui brille au loin, comme un phare, que les moralistes et les décideurs, tout en faisant prospérer l'État, satisferont ce besoin permanent de l'âme et du cœur des hommes d'une félicité à venir, dans une espérance toute religieuse : «Je ne doute point qu'en habituant les citoyens à songer à l'avenir dans ce monde, on ne les rapprochât peu à peu, et sans qu'ils le sussent eux-mêmes, des croyances religieuses. Ainsi, le moyen qui permet aux hommes de se passer, jusqu'à un certain point, de religion, est peut-être, après tout, le seul qui nous reste pour ramener par un long détour le genre humain vers la foi².» Somme toute, pour Tocqueville, développer l'habitude et le goût de songer à l'avenir dans ce monde-ci ou dans l'autre, est une condition *sine qua non* de la prospérité, de la grandeur et du bonheur.

3.2.7 La véritable foi de Tocqueville

Dans la toute dernière phrase de son introduction à la *Démocratie*, Tocqueville affirme : «Ce livre ne se met précisément à la suite de personne; en l'écrivant, je n'ai entendu servir ni combattre aucun parti; j'ai entrepris de voir, non pas autrement, mais plus loin que les partis; et tandis qu'ils s'occupent du lendemain, j'ai voulu songer à l'avenir³.» Celui-là même qui confie à Mme Swetchine avoir été, adolescent, «comme accablé de trouble et de terreur à la vue du chemin qui [lui] restait à faire dans le monde⁴», a trouvé le courage et la force de passer par-dessus sa crainte de l'avenir pour nous livrer son œuvre magistrale. Mais qu'est-ce qui a bien pu motiver Tocqueville au quotidien, lui donner la confiance nécessaire pour réaliser cet immense projet? Pourquoi n'a-t-il pas désespéré et tout abandonné en cours

¹ *Ibid.*, p. 663-665.

² *Ibid.*, p. 665.

³ *DA I*, introduction, p. 18.

⁴ Lettre à Sophie Swetchine, 26 février 1857, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 1244-1245.

de route? Serait-il, finalement, plus croyant qu'on ne pourrait le penser? Dans sa lettre du 15 décembre 1850 adressée à son cousin Louis de Kergorlay, Tocqueville termine en mentionnant ce qui pourrait être considéré comme un indice de sa véritable foi : «[J]e n'ai pas de traditions, je n'ai point de parti, je n'ai point de *cause* si ce n'est celle de la liberté et de la dignité humaine. De cela, je suis sûr¹.» Lui dont la foi catholique a été si violemment ravagée par la puissance du doute semble avoir trouvé sa religion, sa certitude, son espérance, la source de ses idées et de ses actions dans la défense de cette cause qu'est la grandeur de l'homme². Tocqueville éprouve la plus grande des admirations pour cette créature extraordinaire qu'est l'homme. Riche en potentialités, il ne pourra jamais s'épanouir en démocratie s'il est délaissé, condamné à l'indifférence. Un respect inconditionnel est dû à l'homme, ne serait-ce que pour cette trace divine qu'il porte en lui, c'est-à-dire son âme, sa liberté. Dans une variante aux dernières lignes de son introduction, il est possible de sentir tout l'amour qu'éprouve Tocqueville pour sa cause, et que c'est précisément ce qui le distingue de ses contemporains quand vient le temps de songer à la liberté et de voir à sa réalisation :

Je crois ce que je dis, seul avantage que j'aie sur la plupart de mes contemporains. Rien de plus commun que de parler de la liberté, mais presque tout le monde veut plus ou moins que la liberté. Moi je l'aime réellement et je la veux. Le talent, je n'en ai pas la prétention. Le sujet, d'autres l'ont traité. Je n'ai qu'un seul avantage sur la plupart de mes contemporains, j'ose dire tout ce que je pense : Je suis sûr que mon sujet ne manque pas de grandeur. Si j'y échoue ce sera ma faute et non la sienne. En tout cas j'aurais indiqué la route³.

La sensibilité de Tocqueville à la dignité humaine l'anime et l'élève du même coup. C'est l'apathie et l'indifférence engendrées par l'individualisme démocratique qui

¹ Lettre à Louis de Kergorlay, 15 décembre 1850, *ibid.*, p. 705.

² Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804-1869), critique littéraire français et adversaire de Tocqueville, fait ressortir le côté religieux de notre auteur dans cette anecdote qu'il rapporte dans ses *Nouveaux Lundis* en 1865, autour de ce passage de la lettre à Kergorlay que nous venons de relever : «J'en demande pardon à Tocqueville : au moment où il dit qu'il n'a point de cause, il déclare assez qu'il en a une, et cette cause, telle qu'il vient de la définir, était pour lui une religion. Je m'en suis bien aperçu, un jour que, sans y trop songer et peut-être un peu légèrement, j'avais hasardé devant lui je ne sais quoi sur les principes de 89 qui, malgré tout, sont les miens : je vis qu'il n'entendait pas raillerie, ni peut-être même discussion sur cet article, et je me le tins pour dit désormais. De moi à lui, à partir de ce jour, tout laisser-aller, toute familiarité cessa : je ne dispute pas avec les croyants.» Voir *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 1337.

³ Voir la variante *b*, p. 942, relative à *DA I*, Introduction, p. 18.

constituent les pires dangers pour l'homme. L'esprit de religion et l'esprit de liberté, dont l'accord seul rend possible la grandeur, sont aussi des sentiments, des formes d'attachement qui luttent contre cette pente naturelle à l'état social démocratique. Il ne semble ainsi pas faux de penser que c'est une interdiction de l'indifférence, de l'insensibilité que nous lance Tocqueville à travers les pages de sa *Démocratie en Amérique*. La «route» vers la grandeur qu'il y indique repose d'abord sur l'amour, l'affectivité, le respect, l'engagement, la responsabilisation et le goût de l'avenir, comme nous pouvons le déduire de ce passage tiré d'une missive envoyée à Mme Swetchine, où il souhaite voir les prêtres rappeler aux hommes leur rôle de citoyen:

Mais j'avoue que je voudrais qu'ils leur disent plus souvent qu'en même temps qu'ils sont chrétiens ils appartiennent à l'une de ces grandes associations humaines que Dieu a établies sans doute pour rendre plus visibles et plus sensibles les liens qui doivent attacher les individus les uns aux autres, associations qui se nomment des peuples et dont le territoire s'appelle la Patrie. Je désirerais qu'ils fissent pénétrer plus avant dans les âmes que chacun se doit à cet être collectif avant de s'appartenir à soi-même. Qu'à l'égard de cet être-là, il n'est pas permis de tomber dans l'indifférence, bien moins encore de faire de cette indifférence une sorte de molle vertu qui énerve plusieurs des plus nobles instincts qui nous ont été donnés; que tous sont responsables de ce qui lui arrive; et que tous, suivant leurs lumières, sont tenus de travailler constamment à sa prospérité et de veiller à ce qu'ils ne soient soumis qu'à des autorités bienfaisantes, respectables et légitimes¹.

¹ Lettre à Sophie Swetchine, 20 octobre 1856, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 1217.

CONCLUSION

Notre recherche a été motivée, dans une large mesure, par un désir de vérifier si la grandeur humaine était toujours possible dans un contexte démocratique. Nous avons parcouru de très près les deux tomes de *La Démocratie en Amérique* d'Alexis de Tocqueville en tentant d'y découvrir, dans un premier temps, ce qu'implique essentiellement cette idée de grandeur. Suite à une exploration de divers domaines où elle se manifeste comme la politique, l'armée, la philosophie, la science, la poésie, les beaux-arts, etc., nous avons trouvé qu'elle repose fondamentalement sur le goût de la liberté et du divin. Paradoxalement, contrairement aux autres créatures, c'est son inachèvement originel, et donc sa nature d'être perfectible, qui offre à l'homme une possibilité d'agrandissement. C'est par l'actualisation de son potentiel qu'il devient lui-même et s'élève.

Dans un second temps, nous nous sommes nourris des trouvailles de Tocqueville en sol américain sur les dangers de ce «fait générateur» au cœur même de la démocratie : l'égalité des conditions. Cette dernière engendre certaines idées et sentiments qui sont autant de tendances nocives risquant de conduire l'homme à sa déshumanisation. Entre autres choses, l'égalisation des conditions entraîne une passion immodérée pour elle-même qui conduit à un nivellement par le bas, à l'uniformisation et à un affaïssement du goût de la liberté. En outre, blessé par les moindres traces d'inégalité, l'homme des démocraties s'engage dans une inquiétante course au bien-être matériel qui bientôt prend toute la place dans son âme, fait violence à ses besoins immatériels et la rapetisse du même coup. L'égalité incite aussi l'homme à glisser sur la périlleuse pente de l'individualisme social et intellectuel. Aveuglé par le dogme de l'égalité des intelligences, l'individu a naturellement tendance à douter de ce qui vient de la réflexion d'autrui et à ne faire confiance qu'à sa propre raison qu'il croit autosuffisante. Or, ce doute universel a tôt fait d'exercer sur son esprit un joug qui le paralyse, l'affaiblit et l'assujettit à la seule autorité qu'il tolère parce que sans visage : la majorité qui rapidement devient un tyran. Enfin, l'égalité conduisant le quidam à se confiner dans la sphère étroite de ses intérêts privés, il s'isole ainsi de ses semblables et ce retrait génère en lui l'indifférence pour la chose politique. C'est en renonçant à son rôle de citoyen

qu'il cède en même temps sa liberté et sa grandeur à un pouvoir despotique qui le réduit à une apparence d'homme.

Finalement, dans le chapitre ultime de notre travail, nous avons tenté de dégager certaines précautions que propose Tocqueville afin d'éviter le pire de la démocratie. Il faut se souvenir que, selon lui, la souveraineté du peuple n'est pas forcément le corollaire politique d'un état social *démocratique*, c'est-à-dire fondé sur l'égalité des conditions. Laissée à elle-même, la démocratie peut très bien engendrer le despotisme. Il importe donc de lui enlever ses plus beaux atours pour en montrer les funestes secrets et les corriger. Tenir la bride de la démocratie revient à opposer à ses tares deux contrepoids majeurs qui permettent d'obtenir un certain équilibre : l'esprit de liberté et l'esprit de religion. C'est leur accord qui, selon notre auteur, ouvre la voie au bonheur et à la grandeur.

De son côté, la liberté est un art, et comme tout art, elle s'apprend. Penser, juger, sentir, créer et agir par soi-même ne sont possibles que grâce aux rapprochements humains. C'est notamment par l'administration des affaires locales et par sa participation à des associations en tous genres que l'homme des démocraties peut s'exercer à la liberté en apprenant paradoxalement qu'il doit parfois se soumettre, servir et qu'il dépend des autres. Cette science mère qu'est la liberté politique, ou l'art de s'associer, vient compenser l'individualisme proprement démocratique et fait front aux abus de pouvoir de l'État. L'erreur des hommes à l'ère démocratique est d'envisager la liberté uniquement comme un droit dont ils profitent en l'investissant dans l'augmentation de leur confort matériel. Ils oublient que s'ils souhaitent encore en retirer tous les bienfaits, ils doivent voir aussi à l'accomplissement des devoirs et responsabilités qu'elle implique, comme l'a bien vu Jean-Claude Lamberti, dans sa notice au tome II de la *Démocratie* : «La plus grave conséquence du "jugement erroné", qui est à l'origine de l'individualisme, est une idée inadéquate de la liberté, considérée seulement comme un droit, et jamais comme un devoir de participer à la vie publique. Et cette voie ne peut mener qu'au despotisme démocratique¹.» C'est aussi par la morale de l'intérêt bien entendu que l'individu est amené à éclairer son égoïsme et à quitter par moments sa propension au matérialisme exacerbé en veillant au bien de ses concitoyens.

¹ Jean-Claude Lamberti, *De la démocratie en Amérique*, notice relative au tome II, p. 1065.

Bien que cette liberté politique et cette doctrine de l'intérêt soient nécessaires à la vie démocratique harmonieuse et féconde, par une espèce de neutralisation de ses défauts naturels, Tocqueville convient qu'elles demeurent insuffisantes au bonheur et à la grandeur de l'homme. Parce qu'il se sait fini et mortel, l'être humain est animé d'un désir d'infini, d'immatériel et d'immortel. C'est la religion qui répond le mieux à cette soif du divin propre à l'humanité. Afin que cette «forme particulière de l'espérance» puisse jouer adéquatement son rôle, l'Église et l'État doivent impérativement être séparés. Étrangement, alors que plusieurs de ses contemporains la jugent anti-démocratique, Tocqueville affirme tout de même que la religion, et en particulier le catholicisme, est la première des institutions politiques. En fait, c'est indirectement, c'est-à-dire par son influence favorable sur les idées et sur les mœurs, que la religion exerce son pouvoir sur la chose politique. Par sa morale universelle qui insiste sur les devoirs de chacun envers sa parenté humaine et sur la modération au niveau des jouissances matérielles, ainsi que par ses croyances dogmatiques qui imposent des bornes, exercent un «joug salutaire» sur l'âme, le christianisme combat les tendances individualiste et matérialiste inhérentes à la démocratie. En donnant la précieuse habitude de se comporter en vue de l'avenir, par la promesse d'une félicité réservée à ceux qui ont le contrôle sur leurs passions du moment, qui travaillent fort et qui aiment leur prochain, force nous est de constater sa remarquable et indispensable contribution à la sphère politique. Bien qu'il soit conscient de sa fragilité, Tocqueville essaie de montrer que les Américains sont parvenus à réaliser cet accord crucial à la grandeur entre l'esprit de liberté et l'esprit de religion.

S'inscrivant nettement contre la doctrine de la fatalité, Tocqueville acquiert pourtant la conviction du progrès inéluctable de l'égalité des conditions dès l'âge de vingt ans¹. Il ne sert à rien d'essayer de contrer ce mouvement irrésistible; le mieux que l'homme des démocraties puisse faire est de trouver des moyens afin d'éviter que la liberté et la dignité humaines ne se noient dans l'obsession égalitaire. Tocqueville va à la rencontre de l'avenir lors de son voyage aux États-Unis; il vient trouver des réponses à ses questions afin d'entrevoir un futur possible pour sa France natale, qui subit les remous de la révolution

¹ À ce propos, voir Jean-Claude Lamberti, *De la démocratie en Amérique*, Introduction, p. XIV et XV.

démocratique. À l'époque où il rédige la *Démocratie*, quoiqu'il soit parfois secoué par des épisodes de mélancolie, de découragement, de solitude, de doute et de terreur face à l'avenir – et cela n'est pas sans influencer le ton de son ouvrage –, Tocqueville nous semble nourri d'un réel espoir qu'une certaine grandeur puisse sortir de l'égalité des conditions, et ce, par une conciliation avec la liberté, à l'instar de ce qui se fait en Amérique. Mais qu'en est-il de nous presque deux siècles plus tard? Est-ce que les propos de Tocqueville peuvent encore être d'une certaine pertinence à nos yeux? Les dangers qu'il a prévus se sont-ils avérés? Les pistes de solution qu'il propose sont-elles toujours applicables? Nos démocraties constituent-elles une terre fertile pour la grandeur? Est-il trop tard? Sommes-nous d'ores et déjà plongés dans le despotisme tranquille? Le cas échéant, ne pourrions-nous pas nous en contenter?

Vers la fin de son ouvrage, Tocqueville insiste sur ce point que les idées et les sentiments que suggère l'égalité conduisent naturellement à la concentration des pouvoirs. Et que plus la démocratie est vieille, plus son gouvernement sera centralisé. Le stade final de ce mouvement, si rien n'est fait pour contenir les instincts démocratiques, est ce despotisme administratif qui abrutit l'homme en en faisant un simple rouage d'une immense machine. Or, avant d'écrire que l'aboutissement d'une démocratie débridée est un despotisme tranquille qui voit aux moindres détails de la vie quotidienne, Tocqueville hésite et plonge dans un véritable dilemme. Comme il sait que ses contemporains craignent davantage le désordre que la servitude, il a peur que son travail ne perde de son utilité politique: «Si l'on pouvait croire à un despotisme tranquille et stable, c'est-à-dire au pire de tous, ma cause serait perdue. Pour combattre le despotisme, je suis obligé de prouver qu'il mène à l'anarchie. S'il ne menait qu'à lui-même, beaucoup de nos contemporains le suivraient peut-être volontiers¹.» Tocqueville prend tout de même le risque de dire la vérité.

Notre auteur voit de loin cette issue ultime de l'égalisation des conditions, mais il ne précise pas exactement quand ce «pouvoir immense et tutélaire» s'enracinera pour de bon. Nous trouverions imprudent d'affirmer que ce nouveau despotisme est effectivement présent au moment où nous rédigeons ce travail. Cependant, nous nous permettons de penser que le

¹ Voir la variante *b*, p. 1176, relative à *DA* II, IV, VI, p. 834. Voir également les propos de Jean-Claude Lamberti, dans sa notice au tome II de la *Démocratie*, aux pages 1079-1080.

fléau qui risque de l'engendrer, soit l'apathie générale, fruit de l'individualisme, semble se répandre de plus en plus, si l'on observe notamment la désaffection grandissante des Québécois et des Québécoises pour la chose politique. L'art d'être libre ne se réduit pas à élire de temps à autre les représentants du pouvoir et il nous semble, comme en témoignent les faibles taux de participation aux élections des divers paliers gouvernementaux, que la population québécoise manifeste de plus en plus son désintérêt à remplir minimalement cette tâche. Tocqueville se demande dans son œuvre si la liberté survivra à la concurrence constante que lui livrent l'égalité, l'ordre et le bien-être matériel. Il ne nous apparaît pas exagéré d'affirmer que le sentiment libéral est étouffé par l'empire du petit bonheur domestique inquiet et envieux. Nous sommes ainsi portés à croire que le déséquilibre funeste à la grandeur qu'entrevoit Tocqueville est bel et bien là. Or, nous n'avons pas l'intention de démontrer la présence de chacun des dangers prévus par notre auteur, mais contentons-nous d'affirmer que si le pire de tous, soit l'indifférence, étend de nos jours son poison, nous avons de bonnes raisons de penser que la grandeur de l'homme est véritablement menacée.

«Ce qu'il est important de combattre, nous dit Tocqueville dans une note, c'est donc bien moins l'anarchie ou le despotisme que l'apathie qui peut créer presque indifféremment l'un ou l'autre¹.» Mais est-ce que les moyens qu'il propose afin de mener à bien cette lutte demeurent valables aujourd'hui? En d'autres mots, comment nous serait-il possible, par exemple, de redonner à la liberté ses lettres de noblesse, de raviver notre amour pour elle, et donc d'être capables de croire, à l'instar de Tocqueville, que notre «sujet ne manque pas de grandeur²»? Déjà au 19^e siècle, alors que la grandeur et la liberté tout aristocratiques ne se sont pas encore complètement effacées des mémoires, Tocqueville ressent avec douleur son isolement par rapport à ses contemporains qui veulent toujours plus ou moins que la liberté, et qui, par conséquent, ne l'apprécient plus à sa juste valeur, avec tout ce qu'elle implique :

Mes contemporains et moi nous marchons de plus en plus dans des routes si différentes, quelquefois si contraires que nous ne pouvons presque jamais nous rencontrer dans les mêmes sentiments et les mêmes pensées. [...] Nous vivons en très bonne intelligence, mais sans nous toucher. Ils ont presque entièrement cessé de *percevoir* ce qui me préoccupe encore constamment et vivement; ils

¹ Voir la note A de Tocqueville, p. 862, relative à DA II, IV, vi, p. 840.

² Voir la variante b, p. 942, relative à DA I, Introduction, p. 18.

n'attachent plus de prix aux biens auxquels tout mon cœur est resté lié. [...] Nous ne nous combattons pas; nous ne nous entendons plus. [...] Mon esprit n'a plus de famille ni de patrie. Je vous assure, Madame [Sophie Swetchine], que cette espèce d'isolement intellectuel et moral me donne souvent le sentiment de la solitude d'une façon plus intense que je ne l'ai ressenti jadis dans les forêts d'Amérique¹.

Si, à son époque, Tocqueville constate une désaffection de plus en plus généralisée pour les grandeurs passées, alors que peut-on attendre de nous aujourd'hui, qui en sommes si éloignés? Si Tocqueville crée son œuvre avec une certaine mélancolie, c'est qu'il s'agit d'un aristocrate des plus lucides qui voit ce que l'homme peut perdre ou gagner à la vie démocratique. S'il est autant convaincu que l'homme est capable de magnanimité, c'est qu'il en a souvent vu le spectacle: «Lorsque le monde était rempli d'hommes très grands et très petits, très riches et très pauvres, très savants et très ignorants, je détournais mes regards des seconds pour ne les attacher que sur les premiers, et ceux-ci réjouissaient ma vue² [...]» C'est aussi la raison pour laquelle le nouveau spectacle de l'«uniformité universelle» que lui offre la démocratie l'«attriste» et le «glace³». Tocqueville est ainsi en mesure de comparer qualitativement, d'affirmer qu'il y a du noble et du vil; mais qu'en est-il de celui qui ne connaît que le semblable? Comment pourrait-il être sensible à la transcendance de l'homme, s'il ne l'aperçoit jamais? Comment pourrait-il y croire, l'aimer et la vouloir? Tel que l'affirme Jean-Claude Lamberti, dans son introduction à la *Démocratie*, «[l]e danger principal que courent les sociétés démocratiques vient de ce que la liberté est donnée à des hommes qui en méconnaissent la valeur, et la traitent comme un bien politique de second rang, qu'ils classent très au-dessous de la tranquillité et des avantages matériels⁴». Comme cette liberté est *donnée* à l'homme des démocraties, comment pourrait-il s'enthousiasmer à l'idée de la conquérir et s'élever à l'idée de sacrifier ses petites jouissances égoïstes pour mieux la préserver?

Afin que l'homme démocratique puisse éprouver un sentiment favorable pour la liberté et pour ce qui transcende, tout porte à croire qu'il lui faille d'abord reconnaître que tous les biens auxquels il peut goûter ne s'équivalent pas. Pour ce faire, c'est un certain sens

¹ Lettre à Sophie Swetchine, 20 octobre 1856, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 1218.

² *DA II, IV, VIII*, p. 851-852.

³ *Ibid.*, p. 851.

⁴ Jean-Claude Lamberti, *DA*, Introduction, p. XXI.

de la noblesse, de la dignité qui semble devoir être développé et entretenu au fond de son âme. Il nous est permis de penser que Tocqueville aurait appuyé les propos de son ami John Stuart Mill (1806-1873) lorsqu'il affirme, dans *L'Utilitarisme*, que l'homme peut perdre la capacité de jouir des plaisirs les plus nobles :

On peut dire encore qu'il ne manque pas de gens qui sont, en débutant dans la vie, animés d'un enthousiasme juvénile pour tout ce qui est noble, et qui tombent, lorsqu'ils prennent de l'âge, dans l'indifférence et l'égoïsme. Mais je ne crois pas que ceux qui subissent cette transformation très commune choisissent volontairement les plaisirs d'espèce inférieure plutôt que les plaisirs supérieurs. Je crois qu'avant de s'adonner exclusivement aux uns, ils étaient déjà devenus incapables de goûter les autres. L'aptitude à éprouver les sentiments nobles est, chez la plupart des hommes, une plante très fragile qui meurt facilement, non seulement sous l'action de forces ennemies, mais aussi par simple manque d'aliments; et, chez la plupart des jeunes gens, elle périt rapidement si les occupations que leur situation leur a imposées et la société dans laquelle elle les a jetés, ne favorisent pas le maintien en activité de cette faculté supérieure¹.

Le sentiment de liberté fait certes partie de ces plaisirs d'une espèce supérieure, mais l'homme des démocraties est de moins en moins capable de le savourer, tout endormi qu'il est par les plaisirs immédiats et facilement accessibles que lui procurent ses facultés les plus basses. Si l'apathie, qui refroidit et même éteint l'amour pour le divin et la liberté, est le fruit de l'individualisme proprement démocratique, et que ce dernier constitue un «jugement erroné», nous pouvons penser que l'apport essentiel de Tocqueville réside dans une volonté de corriger cette erreur de jugement des plus funestes à la grandeur. La pertinence actuelle de l'entreprise tocquevillienne semble résider, surtout, dans sa valorisation de la liberté et du sens civique.

Maintenant, le lecteur de la *Démocratie* pourrait se laisser tenter par une recherche de solutions précises et pratiques aux maux de nos démocraties modernes et songer à les appliquer comme si Tocqueville avait voulu qu'on voie dans ses dires un programme à suivre. Or, bien qu'il ne nie pas un certain dessein politique à son œuvre, il faut garder à l'esprit que notre auteur n'a jamais eu comme ambition d'en faire une source de recettes universelles.

¹ John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, traduit par Georges Tanesse, Paris, Flammarion, 1988, p. 54-55.

Tocqueville écrit d'abord pour les hommes de son temps, et en particulier pour ses compatriotes, avec comme objectif de calmer la fougue des uns quant au rêve démocratique, et la terreur des autres quant à la possibilité de bouleversements violents, tel que nous pouvons le lire ici dans une missive adressée à son ami Eugène Stöffels :

Voici le but politique de l'ouvrage : J'ai voulu montrer ce qu'était de nos jours un peuple démocratique, et, par cette peinture rigoureusement exacte, j'ai prétendu produire un double effet sur l'esprit des hommes de mon temps. À ceux qui se sont fait une démocratie idéale, rêve brillant, qu'ils croient pouvoir réaliser aisément, j'ai entrepris de montrer qu'ils avaient revêtu le tableau de fausses couleurs, [...] que ce gouvernement, d'ailleurs, ne peut se soutenir que moyennant certaines conditions de lumières, de moralité privée, de croyances, que nous n'avons point, et qu'il faut travailler à obtenir avant d'en tirer les conséquences politiques. Aux hommes pour lesquels le mot de démocratie est le synonyme de bouleversement, d'anarchie, de spoliation, de meurtres, j'ai essayé de montrer que la démocratie pouvait parvenir à gouverner la société en respectant les fortunes, en reconnaissant les droits, en épargnant la liberté, en honorant les croyances¹ [...]

Quel impact peuvent avoir les mots de Tocqueville sur l'esprit des hommes d'aujourd'hui? S'il est un enseignement de *La démocratie en Amérique* qui demeure des plus pertinents pour nous actuellement, et même des plus cruciaux, c'est bien son éclaircissement de la nature ambiguë de la démocratie qui présente un risque sérieux de déshumanisation. C'est peut-être aussi en montrant que la liberté est mise en danger par l'égalité des conditions que l'homme peut saisir sa valeur et voir avec énergie et intelligence à sa survie.

L'homme des démocraties est-il encore capable de grandeur? Les recherches d'Alexis de Tocqueville nous conduisent à répondre par l'affirmative et à penser que cette noblesse s'inscrit dans sa nature, dans ses facultés les plus hautes. Mais pour qu'elle puisse se déployer, il faut tourner la tête et le cœur vers son prochain, vers l'avenir, et se relever les manches.

¹ Lettre à Eugène Stöffels, 21 février 1835, dans *Tocqueville, Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, p. 314.

BIBLIOGRAPHIE

ANTOINE, Agnès. *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003, 410 pages.

ARISTOTE. *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 1990, 575 pages.

BAUBÉROT, Jean et VOGLER, Bernard. «Protestantisme» dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 19, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1989, p. 122-127.

BAUBÉROT, Jean. «Puritanisme» dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 19, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1989, p. 307-308.

BERNAYS, Edward. *Propaganda*, New York, Ig Publishing, 2005 (première publication en 1928), 168 pages.

BOESCHE, Roger. «Hedonism and Nihilism : The Predictions of Tocqueville and Nietzsche», dans *The Tocqueville Review*, 8, 1986-87, p. 165-184.

COENEN-HUTHER, Jacques. *Tocqueville*, Paris, PUF, Coll. «Que sais-je?», 1997, 127 pages.

FERRATON, Cyrille. *L'idée d'association (1830-1928)*, Thèse de doctorat, Université Lumière – Lyon II, 2002.

JACQUES, Daniel. *Tocqueville et la Modernité. La question de l'individualité dans la Démocratie en Amérique*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1995, 178 pages.

KANT, Emmanuel, et MENDELSSOHN, Moses. *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Mille et une nuits, 2006, 61 pages.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 1323 pages.

LEGROS, Robert. *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1990, 278 pages.

MANENT, Pierre. *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Librairie Fayard, 1993, 181 pages.

MANSFIELD, Harvey C. *Tocqueville : A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2010, 124 pages.

MATTÉI, Jean-François, et NARBONNE, Jean-Marc. *La transcendance de l'homme. Études en hommage à Thomas De Koninck*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 254 pages.

MILL, John Stuart. *L'Utilitarisme*, traduit par Georges Tanesse, Paris, Flammarion, 1988, 181 pages.

MISRAHI, Robert. «Panthéisme» dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 17, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1989, p. 443-447.

PASCAL, Blaise. *Pensées*, Paris, Garnier Frères (Brunschvicg), 1964, 342 pages.

PLATON. *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, 2204 pages.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Confessions*, II, Lausanne, Éditions Rencontre, 1968, 444 pages.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*, tomes I et II, dans *Tocqueville, Œuvres, II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, 1191 pages.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Lettres choisies. Souvenirs. 1814-1859*, sous la direction de Françoise Mélonio et Laurence Guellec, Paris, Gallimard, collection Quarto, 2003, 1419 pages.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Œuvres complètes*, tome XV, vol. 2, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Francisque de Corcelle, Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Madame Swetchine*, Paris, Gallimard, 1983, 330 pages.