

**Dompter ce monstre la Démocratie :**  
**La « science politique nouvelle » de Tocqueville**  
**Arthur Goldhammer**

**Colloque d'Amiens, le 4 juin 2004**

« Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau. » C'est ainsi que Tocqueville caractérise son projet dans l'Introduction à *De la démocratie en Amérique*. Il nous a déjà dit sous quel rapport ce monde serait « tout nouveau » : il s'agit de ce qu'il appelle « l'égalité des conditions ». On peut se demander donc pourquoi cette égalité-là exige une « science politique nouvelle ».

Nous sommes invités, par l'organisateur de ce colloque, à réfléchir sur « l'impensable ». L'impensable, nous dit-on, est tout ce qui est « dans une société et à un moment donné ... inadmissible, irrecevable, plutôt que faux. » Peut-on alors repérer l'impensable dans ce nouveau monde dont parle Tocqueville ? L'hypothèse que je vous propose aujourd'hui est la suivante : ce que l'égalité des conditions rend impensable, c'est l'idée que le pouvoir est naturel. Si le pouvoir n'est plus naturel, la nouvelle science politique doit revêtir une forme différente de celle des sciences de la nature. Si le pouvoir dans une société démocratique se construit au sein de cet être à têtes multiples qu'on appelle le peuple, la science politique, qui est la science de ce pouvoir, doit être une science immanente, au sens où la psychanalyse est une science immanente à cet autre être collectif que forme le couple analyste-patient.

Pour commencer, donc, examinons la proposition que le pouvoir trouve son origine dans la nature. Cette idée, impensable disais-je en démocratie, revêt deux formes différentes, selon que le pouvoir supposé naturel relève soit d'une qualité physique évidente et incontournable de celui qui domine, soit d'une qualité morale reconnue à celui qui prétend dominer par ceux qui se soumettent à lui.

Le premier cas correspond à l'application d'une force naturelle supérieure dans un état de nature. Le droit du plus fort est bien évidemment incompatible avec l'égalité des conditions. Ce constat ne revient pas à nier l'existence du plus et du moins fort dans un régime d'égalité ; il s'agit seulement de nier que ce fait de la nature confère ou constitue une légitimité. Dans un régime d'égalité, donc, la nature d'un être humain ne coïncide plus avec son essence : par essence tous les hommes sont égaux, même si par un caprice de la nature il arrive que tel homme s'avère plus fort que tel autre.

Dans le second cas, le pouvoir ne résulte pas d'une supériorité de force physique en faveur du dominateur. Le pouvoir de celui-ci dépend plutôt de la reconnaissance d'autrui, de leur volonté de se soumettre à lui et donc de constituer sa force plutôt que de s'y plier, ce qui tient à son tour à une constatation de la part des soumis que celui qui prétend les dominer possède certaines qualités naturelles jugées à tort ou à raison essentielles à cette vocation de gouverner ou de commander. Puisque ces qualités ne se manifestent que dans et par l'action et ne doivent rien à l'hérédité,<sup>[1]</sup> leur reconnaissance dépend de ce qu'on pourrait bien appeler une prouesse, c'est-à-dire une action d'éclat qui vient confirmer les qualités indispensables du souverain. Les éléments de cette prouesse peuvent varier selon les époques : à un moment donné on pourra mettre l'accent sur l'intelligence ou la ruse, la richesse ou l'indifférence à son absence, la passion ou la sagesse, la morgue ou l'humilité, l'art de bien dire ou de bien paraître, le bras fort ou la langue bien pendue, la douceur ou la cruauté, la lucidité ou la hallucination. Peu importe. A partir de cette constatation fondamentale on attribue au

dominateur ce que Machiavel appellera *la virtù*, que Léo Strauss distingue de la force naturelle du *vir*, c'est-à-dire de la force masculine proprement dite, en alléguant que la vertu n'est pas une propriété qui tient au physique mais une *habitude* qui relève justement du moral, puisqu'il s'agirait de l'habitude de bien choisir. Ici, bien sûr, la morale doit sa force à son efficacité, non pas à sa bonté. [2] C'est une morale qui est au-delà du bien et du mal.

En évoquant ces deux formes de l'idée d'un pouvoir naturel, physique ou moral, je tiens également à attirer l'attention sur les deux traditions de pensée politique qui découlent de l'une et de l'autre. De l'idée d'une force physique qui fait de l'homme un loup pour les autres hommes vient la conception hobbesienne de la souveraineté comme convention ou contrat dont la visée est la préservation de soi, alors que de l'idée d'une force accordée à la vertu d'un prince vient l'idée machiavélique de la souveraineté comme expression ou manifestation d'une prouesse traduisant une force morale dont la visée est l'affirmation de soi (ou de ses semblables réunis en république). Voici donc les deux sources pures de l'idée du souverain comme extérieur au corps politique en tant que tel : ou bien se soumettre pour mieux se sauver sous l'égide de la loi, ou bien se ranger sous la bannière du prince pour mieux s'affirmer dans sa gloire. En bien dosant le vin de Hobbes et l'eau de Machiavel on arrive à diverses formes bâtardes, du libéralisme républicain dont Pocock, Bailyn, et autres Wood ont tracé le lignage à travers « le moment machiavélique », au républicanisme illibéral absolutiste, où la volonté générale est hissée au trône par des démocrates trop intoxiqués de la gloire qui se rattache à l'acte de fondation pour préserver leur liberté du prince qu'ils se créent en leur propre image.

Si j'insiste sur l'extériorité du souverain par rapport à ces divers corps politiques classiques, c'est justement que ce souverain-là est devenu, pour parler comme Bachelard, « la monstruosité impensable » pour cette nouvelle science politique que Tocqueville appelle de ses vœux. Si, dans la société qui se veut démocratique, le peuple est souverain, la science politique doit elle aussi changer d'objet : au lieu de s'employer à comprendre le souverain, à définir ou à circonscrire ses vertus et ses droits, ainsi que les techniques de sa prouesse, elle doit chercher à comprendre le peuple, ses intérêts, ses goûts, ses penchants, ses mœurs, et ses vices. Mais avant de considérer les implications de tout cela pour la science du politique, il faut revenir en arrière et se pencher un moment sur la science politique antérieure, celle de Machiavel et de Hobbes.

Si science il y a. Il faudrait peut-être parler plutôt de dressage. Un livre comme *Le Prince* peut se lire comme un manuel de dressage. Si son objet est le peuple, son sujet est le prince, et même si ce prince est issu du peuple, comme c'est parfois le cas, celui-là n'en reste pas moins le maître de celui-ci. Mais le prince est maître par rapport non pas à l'esclave comme chez Hegel mais à la bête qu'est devenu pour lui ce corps politique, qui n'est plus qu'un corps, justement. Car ce qui caractérise l'esclave, c'est la possibilité de changer de place avec son maître, ce que le corps politique classique ne peut pas. Ce corps-là est de nature radicalement différente du maître. Si le corps politique classique a des désirs, des appétits, des goûts, et des passions, tout cela n'est que l'affaire du moment, de l'instant présent ; à ce corps ce qui manque, c'est un horizon temporel, un futur indéfini, une visée, une capacité de raisonner ou même de vouloir d'une volonté commune. En fait, si on le nomme « corps », ce n'est que par abus des mots ; ce corps-là n'est pas un organisme, ce n'est qu'un amalgame d'appétits ou d'intérêts particuliers dont la seule volonté commune est la préservation de soi. C'est comme l'animal : il ne s'imagine pas un avenir, ou peut-être faudrait-il dire plutôt que la fonction d'imaginer l'avenir est dévolu au maître, qui ne fait corps avec le peuple que dans le domaine de la représentation, dans des images hypostasiées comme les « deux corps du roi » décrits par Kantorowicz ou l'idéologie trifonctionnelle mise en évidence par Georges Dumézil ou Georges

Duby.<sup>[3]</sup> Car même si l'imagination d'un avenir peut intervenir dans le choix d'un souverain, et donc dans l'appréciation de la prouesse à rechercher et à reconnaître avant de s'y soumettre, il n'est plus question d'un choix ultérieur du côté du peuple non-souverain. On s'engage, puis on voit, et quitte à renverser le prince, le choix est fait une fois pour toutes ; il n'est plus question d'y revenir ou de changer de cap en cours de route.

Mais si le souverain n'est plus extérieur au corps politique moderne, si le souverain n'est autre que le peuple, comment faut-il construire la science du politique ? Pour éviter tout malentendu il faut d'abord se rappeler que la science du politique ne saurait se confondre avec la science du social, elle aussi nouvelle ou du moins refondée à l'époque où Tocqueville se met à écrire. Si la *Staatswissenschaft* du 18<sup>e</sup> siècle envisageait la société sur le modèle d'un système céleste d'éléments dont les mouvements sont à enregistrer ou à mesurer de manière keplerienne afin d'en prévoir l'évolution, la statistique sociale de Quetelet vise plus loin, pour peu qu'elle se propose comme but de dégager les forces sous-jacentes aux régularités qu'elle met en évidence. Tocqueville lui-même n'est pas étranger à ce mouvement de la pensée, comme on le voit, bien sûr, dans ses écrits sur les prisons,<sup>[4]</sup> où la précision statistique ne fait pas défaut. Mais pour lui, cette accumulation de données positives n'est que la partie la plus extérieure de la science politique proprement dite. « Rien n'est plus difficile à apprécier qu'un fait, » a-t-il pu écrire, et c'est la difficulté d'appréciation et non pas le fait en tant que tel qui lui tient à cœur. Si le maçon doit savoir le poids et les dimensions de chaque pierre de taille de la façade qu'il entend ériger, l'architecte, lui, se voit contraint de tenir compte non seulement des exigences techniques de son projet mais aussi de l'impression que ça pourra faire sur l'utilisateur ou le spectateur, si je puis dire. Le législateur, c'est l'architecte de la construction politique, et sa science, qui s'allie à son art, consiste en une bonne connaissance des circonstances, des lois, et des mœurs, et surtout des rapports et des articulations qui existent ou peuvent exister entre ces trois ordres d'objets du savoir politique.<sup>[5]</sup>

Cela appelle une première remarque : il ne s'agit pas bien évidemment d'un savoir purement théorique. Le mot « mœurs », par exemple – signe d'un concept clé dans la pensée de Tocqueville – ne se réfère pas seulement à l'ensemble de comportements habituels ou « habitudes du cœur » d'une société donnée – comportements habituels et donc repérables par la statistique sociale – mais aussi « aux diverses opinions qui ont cours » parmi les citoyens, à « l'ensemble des idées dont se forment les habitudes de l'esprit, » à rien moins, en effet, que « tout l'état moral et intellectuel d'un peuple. »<sup>[6]</sup> Plus tard il apporte une légère modification à cette définition : « J'entends par ce mot [mœurs] l'ensemble des dispositions intellectuelles et morales que les hommes apportent dans l'état de société. »<sup>[7]</sup> Ce qui ne va pas sans rappeler la définition straussienne de la vertu du prince comme « l'habitude de bien choisir. » L'objet de la science politique tocquevillienne serait donc de diagnostiquer la qualité des mœurs, c'est-à-dire de l'état moral et intellectuel, susceptibles d'induire le bon ou le mauvais choix de la part du peuple souverain en régime démocratique.

La possibilité de savoir « tout l'état moral et intellectuel d'un peuple » dépend de la capacité de le faire parler. Si l'on veut accéder à l'état moral et intellectuel d'un homme, il faut pénétrer jusqu'à son for intérieur. Mais bien avant que la psychanalyse ne cherche à atteindre les profondeurs de la psyché individuelle, la nouvelle science politique insiste sur l'importance de la participation comme instrument à la fois de connaissance et d'instruction. « Il est difficile de faire participer le peuple au gouvernement, écrit Tocqueville ; il est plus difficile encore de lui fournir l'expérience et de lui donner les sentiments qui lui manquent pour bien

gouverner. » [\[8\]](#)

L'expérience est essentielle si l'on veut éviter que le peuple parle au vide, et Tocqueville a horreur justement de la parole vide en politique, des fantasmes révolutionnaires comme des rêves utopiques. Il y a tout un langage de revendication qui ne sert à rien, car des pulsions qui poussent le corps politique on sait tout d'avance : le corps est comme irrité sans répit par l'égalité de tous ses membres. Nul ne se satisfait jamais de se trouver là où il est, tant qu'il est permis de croire que tel autre serait mieux placé. Cette insatisfaction perpétuelle donne lieu à ce que Tocqueville, à la suite des moralistes du 18<sup>e</sup> siècle, appelle l'inquiétude, c'est-à-dire l'impossibilité du repos, la démangeaison continuelle. Cette inquiétude est à la fois source d'énergie et foyer de malheur. Qui cherche le bien-être du tout ne saurait supprimer l'inquiétude sans saper le dynamisme du corps.

Sans expérience le discours du peuple ne saurait jamais sortir du cercle de la surenchère phantasmagorique. On veut toujours plus. Pour limiter le désir, pour accorder son désir à celui d'autrui, il faut que l'expérience du jugement *réel* vienne structurer et discipliner la convoitise, l'envie, la concupiscence *abstraites*. Si le désir est toujours simple, l'expérience ne l'est pas. Il faut descendre dans le monde pour le connaître. Ce que le corps politique sait du monde lui vient par le biais d'un certain nombre d'organes spécialisés. Tocqueville fut l'un des premiers à voir dans le corps politique non comme une masse protoplasmique presque indifférenciée mais un système d'organes à fonctions spécifiques. Parmi ces organes il y en a certains dont la fonction spécifique est la parole politique, y compris ceux que notre auteur appelle le législateur, l'homme d'état, le publiciste, le légiste, le magistrat, l'avocat, l'administrateur, le philosophe, et le journaliste. Il existe, toujours selon Tocqueville, un péché particulier au corps politique qui consiste à « substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et dans la loi naturelle, aux coutumes compliquées et traditionnelles qui régissent la société. » [\[9\]](#) C'est une faute qui incombe surtout à une certaine philosophie du politique et qui donne lieu à une fausse science politique aux antipodes de cette nouvelle science qu'il fait sienne.

Cette erreur de la simplicité est d'autant plus grave que l'inquiétude de la société démocratique rend celle-ci plus fluide: « Le mouvement perpétuel qui règne au sein d'une démocratie tend ... à y renouveler sans cesse la face de la langue ... Au milieu de cette agitation générale et de ce concours de tous les esprits, il se forme un grand nombre d'idées nouvelles ; des idées anciennes se perdent ou reparaissent ; ou bien elles se subdivisent en petites nuances infinies. ... Ces mots abstraits qui remplissent les langues démocratiques ... agrandissent et voilent la pensée : ils rendent l'expression plus rapide et l'idée moins nette. Mais, en fait de langage, les peuples démocratiques aiment mieux l'obscurité que le travail. » [\[10\]](#) Il résulte de tout cela une imprécision dans la saisie du monde à travers le verbe qui rend caduc la belle simplicité des règles.

Mais si, épris de l'admirable ordonnance qui découle de cette rationalité à outrance, on ne s'aperçoit pas du mouvement réel de la société, l'illusion de la science risque d'induire en erreur, voire de conduire à la catastrophe:

Mais il arrive quelquefois, dans la vie des peuples, un moment où les coutumes anciennes sont changées, les mœurs détruites, les croyances ébranlées, le prestige des souvenirs évanoui, et où, cependant, les lumières sont restées incomplètes, et les droits politiques mal assurés ou restreints. Les hommes alors n'aperçoivent plus la patrie que sous un jour faible et douteux ; ils ne la placent plus ni dans le sol, qui est devenu à leurs yeux une terre

inanimée, ni dans les usages de leurs aïeux, qu'on leur a appris à regarder comme un joug ; ni dans la religion, dont ils doutent ; ni dans les lois qu'ils ne font pas, ni dans le législateur qu'ils craignent et méprisent. Ils ne la voient donc nulle part, pas plus sous ses propres traits que sous aucun autre, et ils se retirent dans un égoïsme étroit et sans lumière. Ces hommes échappent aux préjugés sans reconnaître l'empire de la raison ; ils n'ont ni le patriotisme instinctif de la monarchie, ni le patriotisme réfléchi de la république ; mais ils se sont arrêtés entre les deux, au milieu de la confusion et des misères.<sup>[11]</sup>

Ce qui fait problème, donc, c'est que la science politique nouvelle est inséparable du corps politique. Si ce corps se corrompt, la perception du mal s'obscurcit : les hommes « n'aperçoivent plus la patrie que sous un jour faible et douteux. » On ne peut pas donc apporter le remède de l'extérieur. La science politique n'est pas comme la science de la médecine, qu'un médecin censé savoir applique au corps prosterné devant lui. Pour Tocqueville, le « plus puissant » moyen de guérir le corps politique malade, et « peut-être le seul qui nous reste », c'est « d'intéresser les hommes au sort de leur patrie, c'est de les faire participer à son gouvernement ».<sup>[12]</sup> Il s'agit alors d'une sorte de cure parlante, où le malade et le médecin ne font qu'un. Tout le savoir de ce dernier consiste en l'habile orchestration de l'association du premier avec ses semblables et frères, qui sont seuls en possession des expériences nécessaires au bon gouvernement.

L'idée d'association, évoquée brièvement dans le premier tome de *La Démocratie*, ne trouve tout son développement qu'au second, où Tocqueville lui consacre quatre chapitres du plus grand intérêt. Pour lui, la maladie qui guette la démocratie sans cesse s'appelle *individualisme*, c'est-à-dire le rétrécissement de l'horizon qui accompagne la libération de l'intérêt particulier, et pour la combattre il propose pour les citoyens d'une société démocratique une multiplication « d'occasions d'agir ensemble ». Par là il ne prône pas seulement les assemblées politiques proprement dites mais toute réunion de citoyens dans un but commun. Même si ce n'est que les « principaux citoyens » d'un pays qui s'occupent des affaires générales, cela n'empêche que la coopération à des fins plus limitées reste le meilleur moyen pour les citoyens plus modestes de « se connaître ».<sup>[13]</sup> C'est ainsi comme instrument de connaissance de soi que Tocqueville recommande l'association; son efficacité pratique n'est que secondaire.

En plus, Tocqueville soulève en passant la question du pouvoir que nous avons évoquée plus haut. « On peut, par une action d'éclat, dit-il, captiver tout à coup la faveur d'un peuple ; mais, pour gagner l'amour et le respect de la population qui vous entoure, il faut une longue succession de petits services rendus, de bons offices obscurs, une habitude constante de bienveillance et une réputation bien établie de désintéressement. »<sup>[14]</sup> Il distingue donc entre, d'une part, la faveur qu'on peut gagner par ce que nous avons appelé la prouesse et, d'autre part, l'amour et le respect qui sont le fruit d'un rapport étalé dans le temps, d'une connaissance à fond de part et d'autre, voire d'un transfert, si on veut bien me permettre d'employer ce terme détourné du vocabulaire de la psychanalyse—un transfert, donc, qui s'opère dans l'intimité, c'est-à-dire dans le face-à-face de l'association *locale*.

L'association locale et *physique*, on serait tenté d'ajouter, en vue de l'accent que Tocqueville met sur la commune, le *town meeting*, et tout l'appareil de la démocratie directe et à petite échelle. Mais en fait Tocqueville envisage une démocratie plus large, une démocratie en effet tout moderne, comme on le voit dans le lien qu'il fait explicitement entre l'association et le journal (II.2.6). On ne saurait pas surestimer le rôle de ce dernier dans un grand pays

démocratique. Des journaux il dit que « ce serait diminuer leur importance que de croire qu'ils ne servent qu'à garantir la liberté ; ils maintiennent la civilisation. »<sup>[15]</sup> Le journal fait office donc de véritable Surmoi. Sa fonction essentielle dans un grand pays se calque sur la fonction du Surmoi par rapport au Ça chez l'individu : « 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 faire. »<sup>[16]</sup> On voit là la raison pour laquelle il écrit, au milieu de ce développement sur les associations, que « 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. »<sup>[17]</sup>

Au terme de notre parcours nous arrivons donc à l'idée que pour Tocqueville la nouvelle science politique de la démocratie ne se constitue pas à partir d'un regard théorique extérieur comme celui de Machiavel, qui veut offrir au prince la clé du bon gouvernement, ou du moins du gouvernement efficace, ni comme celui d'Aristote, qui cherche à classer les bons et les mauvais régimes et à expliquer les processus de dégénérescence qui conduisent des uns aux autres. Pour lui, la science de la démocratie est inhérente à la démocratie elle-même. C'est là une idée impensable tant que le peuple fait figure d'être écervelé, d'animal à dresser ou de monstre à dompter. Ce n'est qu'après qu'on cesse de regarder le peuple comme un monstre impensable que la science politique nouvelle peut commencer.

[fin]

---

<sup>[1]</sup> Cf. Wolin, PV, p. 202.

<sup>[2]</sup> Strauss, TM, p. ?.

<sup>[3]</sup> Georges Dumézil, ...; Georges Duby, *Les trois ordres: L'imaginaire de la féodalité* (Paris : Gallimard, 19 ??).

<sup>[4]</sup> *Ecrits sur les prisons ...*

<sup>[5]</sup> I.2.9, 318, 354.

<sup>[6]</sup> I.2.9, 331.

<sup>[7]</sup> I.2.9, 354 n.

<sup>[8]</sup> I.2.9, p. 366,.

<sup>[9]</sup> AR, III.1, p. 1036.

<sup>[10]</sup> II.1.16, p. 577, 582.

<sup>[11]</sup> I.2.6, p. 270.

<sup>[12]</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>[13]</sup> II.2.4, p. 618.

<sup>[14]</sup> *Ibid.*

<sup>[15]</sup> II.2.6, p. 626.

<sup>[16]</sup> I.2. 5, p. 623-4.

<sup>[17]</sup> *Ibid.*, p. 625.