

Pierre Manent*

Guizot et Tocqueville devant l'ancien et le nouveau

Je ne me propose ici ni de tracer les portraits parallèles de deux grands hommes ni de comparer méthodiquement leurs positions et analyses politiques — ce second thème a été déjà bien exploré dans la thèse de Jean-Claude Lamberti^{1**}. Je voudrais plutôt, mettant à profit l'étonnante distance qui sépare leurs démarches intellectuelles respectives en dépit de leurs nombreux points d'accord historiques et même politiques, évoquer quelques-uns des problèmes que pose l'interprétation du développement politique moderne.

La force de Guizot réside dans la compétence et l'assurance avec lesquelles il use, pour penser son temps, des catégories éprouvées, disponibles, héritées. Celle de Tocqueville, au contraire, dans la constance et l'élégance avec lesquelles il élude — je ne dis pas rejette, ou réfute — ces mêmes catégories. Quelles catégories? Celles, pour l'essentiel et explicitement, du XVIII^e siècle français et anglo-écossais : civilisation, classes moyennes, gouvernement représentatif, Guizot a recours aussi, plus implicitement, à des notions beaucoup plus anciennes, remontant à l'Antiquité, celle de régime mixte par exemple. La plupart des concepts jugés opératoires par la tradition maintenant bien établie des Lumières sont par lui mobilisés avec confiance. Aux deux sens du verbe, il illustre, par sa démarche personnelle, sa thèse de la continuité essentielle de la civilisation européenne. Pour en caractériser la phase nouvelle, il parle son idiome dominant. Bref, le sujet et l'objet tendent à se confondre, comme se confondent la satisfaction et l'assurance du citoyen ou de l'homme d'État, et celles de l'historien ou du savant. Rien de tel avec Tocqueville. Il emploie éventuellement les notions héritées, les entérinant ou, beaucoup plus rarement, les critiquant, mais sans jamais leur faire porter le poids principal de l'argument. Celui-ci s'appuie sur *une* notion radicalement nouvelle, nouvelle précisément par le poids qu'il lui fait porter : celle de « démocratie » — en y comprenant la polarité avec son antitype, l'« aristocratie ».

* Collège de France.

** Voir notes p. 159.

Peut-être faut-il noter que ni l'un ni l'autre n'est à proprement parler un philosophe. Ni Guizot ni Tocqueville ne se soucient des conditions de possibilité ultimes de leurs interprétations. La relation entre leur pensée et ce qu'elle pense n'est pas un problème pour eux ; elle ne devient jamais un thème, sinon sous la forme préphilosophique d'une définition des positions politiques personnelles. Mais leur naïveté n'est peut-être pas sans contrepartie : insoucieux de rendre l'histoire *safe for philosophy*, ils ne présupposent pas du moins qu'une philosophie de l'histoire est possible. Face aux divisions et aux polarités qui sont le moteur du développement politique moderne, l'un les ramène violemment à l'unité, l'autre les expose et les redouble, celui-là avec une telle plausibilité, celui-ci avec une telle force de suggestion, qu'ils rendent la synthèse ou le dépassement de leurs deux positions d'autant plus nécessaire, et d'autant plus improbable. Plus ils nous instruisent, de concert et contradictoirement, plus ils accroissent notre perplexité. Il y a de la philosophie dans le dialogue de ces deux naïvetés.

Je disais à l'instant que Guizot parle le langage conceptuel éprouvé de l'Europe moderne. De fait, sa pensée s'articule autour des deux notions polaires : la nature et l'art, pensé comme civilisation. Bien sûr, cette polarité est aussi ancienne que la philosophie : elle s'identifie au sens originel de celle-ci. Le propre de la philosophie politique moderne, plus généralement de l'attitude moderne, c'est de faire porter l'accent sur l'art, au détriment de la nature. La nature fournit les besoins, et donc les droits élémentaires, mais elle ne fait que cela. Ainsi qu'en témoignent les doctrines de Hobbes, de Locke, de Montesquieu aussi, l'humanité est beaucoup plus construite que reçue ou reconnue. À l'art politique sont alors conférés une portée et un sens inédits et son émancipation aide à penser ce qui va être, à partir du XVIII^e siècle, un des objets centraux de la réflexion européenne, l'unité profonde et les divisions éclatantes de l'histoire de l'Europe ; il y a une histoire de l'art, il n'y a pas — ou pas encore, mais ce sera en un tout autre sens — d'histoire de la nature. Cette histoire de l'art, centrée peut-être sur l'art politique mais faisant de plus en plus de place et de crédit aux autres arts — « les sciences et les arts » —, c'est l'« histoire de la civilisation ». Voilà, me semble-t-il, le contexte le plus général dans lequel Guizot se situe.

La notion d'art appelle ou présuppose celle de la nature. La période d'élaboration de l'artificialisme politique est aussi celle où triomphe l'« état de nature » : l'apanage de la nature est ici incomparablement plus circonscrit que celui qu'envisage la pensée classique, mais cette réduction à l'élémentaire donne à la nature une force d'autant plus impérieuse — elle a une « voix » et elle « crie ». Or, sur ce point, Guizot revient très en deçà des constructions de

l'artificialisme moderne. Pour lui, la nature recouvre, implicitement le plus souvent, plusieurs des attributs que lui avait reconnus la pensée antique. Fondamentalement, elle comporte à nouveau un *haut* aussi bien qu'un *bas* : le « grand » est à nouveau par nature, ou selon la nature. Vertu, moralité, noblesse reprennent chez Guizot ce signe naturel dont les Lumières anglaises et françaises les avaient méthodiquement dépouillées. Point capital : le *pouvoir politique* recouvre explicitement son caractère naturel².

D'où une vive tension entre le naturalisme du pouvoir et l'artificialisme de la civilisation. Celui-là dirige naturellement la pensée vers l'idée d'un gouvernement conforme à la nature de l'homme, vers l'idée du « meilleur régime ». Celui-ci suggère l'idée d'un processus sans terme naturel, enveloppant et englobant des régimes politiques divers qu'il subordonne à sa loi. Guizot échappe à la difficulté de la façon suivante : la civilisation rejoint la nature, ou la nature la civilisation, lorsque le pouvoir politique est détenu et exercé par l'agent social qui, au moment où il agit, satisfait de la façon relativement la plus complète les intérêts de la civilisation. Ce qui est conforme à la nature, c'est que s'exerce le pouvoir « le plus général », celui qui est donc le plus authentiquement pouvoir ; et le pouvoir le plus général est celui qui prend en compte et en garde tous les acquis et attentes légitimes de la civilisation. Bref, c'est le pouvoir le plus « représentatif ». Successivement, l'aristocratie féodale, l'Église, la monarchie ont représenté les « intérêts progressifs » de la civilisation, jusqu'à ce que « le public » lui-même entre dans ce rôle : c'est le moment des révolutions anglaise et française³. Lorsque le public se représente lui-même, la représentation de la société ou de la civilisation par le pouvoir devient en quelque sorte consciente de soi.

On peut caractériser la démarche de Guizot d'une autre façon. Oscillant entre le naturalisme ancien et l'artificialisme moderne, Guizot mêle l'idée du régime mixte et celle de la représentation moderne telle que Hobbes et Locke en avaient défini les principes. Dans le régime mixte, les parties du corps social entrent ès qualités, si je puis dire, dans le pouvoir politique — tout pouvoir social a part directe au pouvoir politique, tout pouvoir politique est aussi pouvoir immédiatement social, même celui du monarque qui est aussi seigneur et propriétaire d'un domaine. Dans la représentation moderne, ce sont, en principe ou tendancielllement, les individus « prépolitiques » ou sans pouvoir qui créent, fabriquent le pouvoir qui les représente. Cette incertitude entre représentation ancienne et représentation moderne — incertitude à l'ombre et par le moyen de laquelle d'ailleurs l'Angleterre passa de l'une à l'autre représentation⁴ — produit dans l'esprit de Guizot et d'autres grands observateurs du premier XIX^e siècle — et déjà, du reste, du XVIII^e — un enfant destiné à quelque fortune : la classe sociale. Qu'est-ce que la

classe de la sociologie de Guizot, de la sociologie en général, sinon cet être qui répond à la fois à la définition ancienne de la représentation (elle est une partie du corps politique) et à sa définition moderne (elle n'est pas immédiatement politique, elle a besoin de produire un pouvoir qui soit vraiment le sien)? L'effort pour penser ensemble deux régimes politiques dont on ne discerne pas l'incompatibilité radicale dégage en quelque sorte mécaniquement l'idée de la classe sociale — à vrai dire l'idée même de société dans son acception « sociologique ».

Assurément, on peut dire que cette compréhension confuse ne fait que refléter une réalité elle-même confuse, la phase intermédiaire précisément entre les deux régimes politiques. Il est vrai, je viens de le noter, que cette confusion fut le secret de la réussite anglaise au XVIII^e siècle. Mais l'observateur ou l'analyste ne peut tirer sa justification des confusions fécondes, des compromis propices qui font la gloire de l'homme d'État. Il se trompe, simplement, quand il interprète la transition entre deux régimes politiques comme une histoire de la société — succession des classes ou des agents sociaux représentatifs de la civilisation. Cette erreur de Guizot ne relève pas d'une faiblesse personnelle : on la retrouve, redoublée et avec des conséquences révolutionnaires et non plus conservatrices — puisque maintenant le lien avec la notion de nature est rompu —, dans l'effort de Marx pour penser ensemble la singularité de la société bourgeoise et le reste de l'histoire humaine, en recourant à une histoire de la société conçue comme histoire des rapports de production. Certaines des caractéristiques essentielles de la pensée du XIX^e siècle tiennent pour une large part à cet effort pour découvrir (en fait : inventer) l'« intersection » de deux ensembles incompatibles. Et, si nous sommes si prompts à relever les erreurs du XIX^e siècle, à considérer avec le plus grand scepticisme ce paradigme d'une « histoire de la société » dans ses diverses versions — « bourgeoise », marxiste, positiviste —, c'est sans doute que nous sommes redevenus vivement sensibles au rôle générateur du politique.

Quoi qu'il en soit, voici comment je résumerais les conséquences de l'oscillation de Guizot entre naturalisme et artificialisme : l'idée du bon régime, du régime conforme à la nature, est conservée-perdue, ou perdue-conservée — c'est d'une dialectique descendante, du contraire d'un dépassement qu'il s'agit ici —, dans l'idée d'une correspondance, d'une adéquation naturelle entre la classe sociale ou plus généralement l'agent social et la phase « progressive » de la civilisation ; et l'idée artificialiste est conservée-perdue, ou perdue-conservée, parce que cette correspondance est pensée comme représentation, au sens représentatif de « reflet ».

Or la notion de classe ne joue aucun rôle essentiel dans la pensée de Tocqueville. Elle ne vient au premier plan que lorsqu'il doit

décrire une pathologie politique, par exemple l'action de la monarchie française qui a, de plus en plus rigoureusement, « séparé les classes », de sorte que son « crime » est devenu son « excuse » : elles sont alors des classes au sens sociologique précisément parce qu'elles sont privées de leurs prolongements politiques naturels. Il faut remarquer d'ailleurs que, dans une de ses très rares prises de position sur un topo de la philosophie politique, Tocqueville congédie la notion de régime mixte : toute forme politique a *un* principe dominant, un principe générateur. Il ne thématise pas non plus la notion de représentation, même si, bien entendu, il en fait usage dans la description des institutions américaines. (On notera que le terme de « représentation » n'intervient *pas une seule fois* dans les titres des chapitres et paragraphes de la *Démocratie en Amérique*, alors que ces titres sont passablement longs et fort nombreux.) Comme je le disais en commençant, il élude ou contourne les catégories de Guizot, qui sont celles de l'auto-interprétation dominante de la politique moderne. Il a recours à une notion dont l'origine se trouve dans la politique et la pensée grecques, où elle désigne un régime politique : la démocratie. On peut remarquer que le mot et la notion n'avaient pas recouvré ou acquis de crédit lors de l'élaboration de la philosophie des Lumières, puisqu'on les rattachait à une phase « inhumaine » et dépassée de la politique — dépassée précisément par les progrès de la civilisation. Certes, ce faisant, Tocqueville suit l'usage contemporain : tout le monde parlait de « la démocratie », et même Guizot. Mais mieux qu'aucun autre il nous donne à voir ce que cet usage a de singulier : le nom d'un régime politique vient désigner un « principe générateur [...] qui règle la plupart des actions humaines⁵ ». Un concept politique vient désigner quelque chose de « métapolitique ». Là où Guizot admirait les progrès de la civilisation, Tocqueville contemple ceux de la démocratie. Non que démocratie et civilisation recouvrent exactement les mêmes phénomènes, mais il s'agit dans les deux cas du principe générateur, ou de l'idée directrice qui rend intelligible l'ensemble de l'histoire européenne ou occidentale. La notion de Guizot est incluse dans le genre de l'art. La notion tocquevillienne est bien plus énigmatique.

L'art se pense par rapport à la nature. Par rapport à quoi se pense la démocratie ? Par rapport à l'aristocratie. Plus explicitement encore que Guizot avec le couple nature/civilisation, c'est emphatiquement que Tocqueville pense ce qu'il veut penser au moyen du couple démocratie/aristocratie. Le second terme redouble l'étrangeté que j'ai déjà relevée dans l'usage du premier. L'aristocratie, au sens tocquevillien, non seulement est une notion métapolitique, mais elle s'applique explicitement à des régimes politiques naturellement disparates, et même opposés, donc incompatibles. Après tout, la démocratie, au sens métapolitique, peut être pensée comme une

généralisation de la démocratie au sens politique originel, les maximes du « citoyen » devenant celles de l'« homme » dans tous ses rôles. Mais l'aristocratie recouvre ici à la fois la cité grecque, Rome, l'Ancien Régime européen, et peut-être même les tribus indiennes. Quel est donc ce genre qui recouvre des espèces qu'on croyait jusqu'ici exclusives ?

On pourrait dire que, définissant aristocratie et démocratie comme des « régimes de l'humanité » en quelque sorte, plutôt que comme des régimes simplement ou proprement politiques, Tocqueville ne fait que retrouver le sens grec originel de la notion de régime : pour Aristote comme pour Platon ou Thucydide, à chaque régime correspond un type humain. Mais, outre que, je l'ai dit, les régimes tocquevilliens ne correspondent nullement aux régimes grecs, une considération nous oblige à les distinguer rigoureusement. Les régimes grecs sont affectés par une histoire pour l'essentiel « cyclique », circonscrite et réglée par la nature. La démocratie tocquevillienne, en revanche, comporte un processus indéfini : on ne sait où elle nous entraîne ; c'est bien là le motif premier de l'enquête menée dans la *Démocratie en Amérique*, et le ressort majeur de son pathos.

Il y a une histoire de la démocratie athénienne, un progrès, mais ce progrès est circonscrit par les limites du politique et des choses humaines. Le « parti démocrate », et les rameurs salaminien, peuvent bien acquérir de plus en plus de pouvoir, et Athènes, sous leur impulsion ou pour leur faire place, peut bien étendre l'aire de sa domination, arrive un moment où l'éternelle nature des choses politiques et humaines reprend son empire, et Athènes quitte la scène de l'histoire. L'histoire racontée par Thucydide déroule une tragédie. Dans le cas de la démocratie tocquevillienne, le pouvoir de la démocratie n'est pas pouvoir d'un parti sur un autre, pouvoir de l'homme sur l'homme, mais pouvoir de l'homme sur lui-même : de plus en plus d'actions, de plus en plus de sentiments, de plus en plus de pensées viennent vivre, si je puis dire, sous le régime de la démocratie. Et il semble que ce processus de conquête de l'homme par la démocratie soit non seulement irréversible, mais encore indéfini. Mettant en scène la démocratie athénienne et l'« aristocratie » spartiate, Thucydide déploie deux possibles de la nature humaine, actualisés dans le plus grand conflit que la Grèce ait connu. Mais ces deux possibles sont toujours possibles, c'est-à-dire toujours coprésents dans les choses humaines, comme deux modulations subtilement quoique radicalement différentes de la même humanité. L'aristocratie et la démocratie tocquevilliennes sont en quelque sorte deux versions, non pas seulement successives, mais bien exclusives de l'humanité.

L'aristocratie, aux yeux de Tocqueville, a dû céder la place parce que, en dépit de ses mérites, elle était essentiellement injuste, fondée

en dernier ressort sur la force. Le règne de la démocratie est assuré parce qu'elle est essentiellement juste : une fois que les hommes sont en possession de la justice — justice à laquelle ils ont dans leur grande majorité intérêt —, on ne voit pas, en effet, comment le progrès historique pourrait revenir en arrière. Mais, si la démocratie est juste, c'est qu'elle est conforme à la nature de l'homme ou de la situation humaine. C'est donc, peut-on légitimement supposer, un état éminemment stable. Pourquoi connaît-elle alors un processus de radicalisation continue et sans terme ? Or, redoublant notre perplexité, Tocqueville nous enseigne que ce processus, prenant toujours plus d'ampleur, risque de cesser d'être juste, d'aller vers une nouvelle sorte d'injustice en opprimant ou stérilisant les parties hautes de l'âme. Faut-il dire que la démocratie est trop juste pour que la majorité des hommes renoncent jamais à elle, trop injuste pour laisser aux quelques-uns qu'elle lèse la place et le pouvoir ou le prestige qui leur permettraient de renverser le mouvement historique ? Mais cette dernière « injustice » est juste, elle aussi, puisque ce renversement de la démocratie, s'il était par impossible possible, signifierait le rétablissement de l'aristocratie, donc de l'injustice.

Je ne cherche ici ni à prendre Tocqueville en défaut ni à le compléter ou à le perfectionner. J'essaie de cerner la portée et le sens de cette division de l'humanité en deux régimes, ou plutôt en deux règnes, et à cette fin de préciser l'usage qu'il fait de la notion de nature. Or il faut noter que la division affecte aussi la démocratie elle-même : Tocqueville distingue de façon tranchée entre la nature de la démocratie et l'art de la démocratie. Sa nature — ses « instincts » — la poussent aveuglément vers toujours plus d'égalité ; son art préserve la liberté. Je dis : préserve. Traitant des rapports de la démocratie et de la liberté, et quoiqu'il note que l'homme démocratique désire naturellement la liberté, Tocqueville présente toujours celle-ci en position menacée. Il n'offre jamais la promesse d'un accroissement de la liberté. L'art démocratique est employé à empêcher la nature de la démocratie d'opprimer ou de stériliser la nature de l'homme. L'historicité de la démocratie, son irrésistibilité se confondent ainsi avec le poids, la tendance de sa nature ou de ses instincts. Le cercle tocquevillien est alors le suivant : la démocratie est conforme à la nature de l'homme ; mais, par sa nature, elle met en danger la nature de l'homme — la même, mais prise en un autre sens —, qu'il faut protéger par un art que la démocratie rend possible.

Guizot, sujet connaissant, a en face de lui un objet, pour ainsi dire une chose : la société qui veut être représentée par un pouvoir qu'elle avoue, et qui a droit à cette représentation. Cette chose est pénétrable dans toutes ses parties par la raison, dans la mesure où elle est déjà raison, raison divisée et hésitante qu'il s'agit de rendre une et assurée. Tocqueville a en face de lui un être opaque qui est à

la fois nature et volonté, et dont la nature est de vouloir toujours plus d'égalité. Comment, en fonction de quels critères, au nom de quels principes éclairer et régler ses instincts? Tocqueville, on le sait, multiplie les suggestions. Il fait grand cas, par exemple, de la religion; mais il montre simultanément comment la religion en Amérique, et cela dès la fondation puritaine, tend à se confondre avec la démocratie elle-même. Alors la principale ressource, il ne cesse d'y revenir, c'est bien l'art démocratique — et d'abord celui des associations. On peut régler la démocratie, pour l'essentiel, non en faisant appel à un principe extérieur à la démocratie, mais en mettant à profit une division interne de celle-ci.

En quoi consiste l'art démocratique? À quoi tiennent ses bons effets? Où réside sa bonté? Tantôt, comme dans le cas éminent des associations, l'art construit ou recrée le lien social qui, dans les sociétés aristocratiques, était pour ainsi dire donné. Cette reconstruction, étant délibérée, mettant en œuvre l'initiative libre de citoyens égaux, peut être jugée supérieure au lien « naturel » fourni par l'aristocratie, dont le fondement ultime, nous ne devons jamais l'oublier, réside dans la force. Mais simultanément Tocqueville présente l'association comme un effort toujours à recommencer pour surmonter la dissociation induite par la démocratie, comme le remède à un mal plutôt que comme l'expression ou la recherche directe d'un bien. Par l'art associatif, l'homme démocratique apprend ou réapprend qu'il n'est pas seul sur la terre et qu'il a des semblables : quelle nécessité paradoxale que de devoir, par un travail continu, enseigner aux individus qu'ils font partie d'une communauté, dans une société où précisément le sentiment de la ressemblance humaine, en particulier sous la forme de la pitié, est si fort ! Cet accent « défensif » de l'argument de Tocqueville et encore plus sensible lorsqu'il traite de la liberté de la presse, autre outil de l'art démocratique. Il se refuse positivement à dire qu'elle est un bien ; il affirme seulement que, les conditions démocratiques étant données, la liberté de la presse doit être garantie.

Quoi qu'il en soit, que la fin de l'art démocratique soit positive ou défensive, quel est son principe, son ressort dans l'âme humaine : la passion ou la vertu qui le soutient ? Tocqueville ne fait pas un thème de cette question décisive. Il la traite en passant, d'un mot, d'une suggestion, pour faire face à la circonstance, et, quand il s'y arrête, il recourt au pathos :

« Je me suis souvent demandé où est la source de cette passion de la liberté politique qui, dans tous les temps, a fait faire aux hommes les plus grandes choses que l'humanité ait accomplies, dans quels sentiments elle s'enracine et se nourrit [...]

« Ce qui, dans tous les temps, lui [à la liberté] a attaché si fortement le cœur de certains hommes, ce sont ses attrait mêmes,

son charme propre, indépendant de ses bienfaits ; c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois. Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir [...]

« [...] Ne me demandez pas d'analyser ce goût sublime, il faut l'éprouver. Il entre de lui-même dans les grands cœurs que Dieu a préparés pour le recevoir ; il les remplit, il les enflamme. On doit renoncer à le faire comprendre aux âmes médiocres qui ne l'ont jamais ressenti⁶. »

Cette élévation, fort belle, nous surprend. Voilà que la liberté, et donc, peut-on penser, l'art de la liberté démocratique, a son ressort naturel dans une grâce dispensée à quelques-uns ; don immédiat de Dieu, elle échappe à l'art et à la raison, elle est inanalysable. Et l'amour de la liberté a ici une base emphatiquement anti- ou du moins a-démocratique : fi de ces « âmes médiocres » ! Je ne crois pas que l'on puisse minimiser l'importance d'une telle déclaration, unique dans l'œuvre publiée de Tocqueville qui souligne lui-même qu'elle est le fruit de la méditation de sa vie. Nulle part aussi nettement qu'ici il n'attribue un fondement naturel à sa doctrine politique. Tiendrions-nous là, enfin, la base naturelle commune de l'aristocratie et de la démocratie, ce *tertium quid*, cet *humanum commune* qui surmonte la division ?

Mettons à l'épreuve cet « amour de la liberté » dans chacun des deux grands « règnes » tocquevilliens. Il paraît difficile de lui trouver sa place dans la démocratie, tant sa caractérisation inégalitaire contredit directement le fondement de celle-ci. On pourrait dire sans doute qu'il fournit la dose « homéopathique » d'aristocratie nécessaire à toute organisation politique, même démocratique. Dans le contrat social hobbién par exemple, si essentiellement égalitaire, ne faut-il pas que quelques-uns, par pure générosité ou grandeur d'âme, prennent le risque de commencer le processus d'aliénation ? Mais précisément, une fois le premier pas fait, et l'exemple suivi, Léviathan a en lui-même tous les moyens de persévérer dans l'être sans l'appui de cette générosité ou d'aucune autre vertu des membres du corps civique. Dans la démocratie tocquevillienne, la liberté est l'objet d'un combat permanent ; l'amour naturel, non démocratique de la liberté y serait donc toujours et de plus en plus requis. Mais cet amour non démocratique n'est pas davantage à sa place dans les sociétés aristocratiques. La liberté aristocratique est « jouissance d'un privilège » ; elle est une noble version de l'égoïsme, inséparable d'une orgueilleuse domination sur ceux qui ne sont pas libres⁷. Elle n'est pas pure comme cette liberté éloquentement chantée dans le passage que je viens de citer longuement. Au moment où nous croyions le saisir, ce *tertium quid*, cet *humanum commune* nous échappe. Il ne paraissait pouvoir être

commun à l'aristocratie et à la démocratie que parce qu'il n'avait sa place ni dans l'un ni dans l'autre régime.

Et pourtant, au bout du compte, je crois que ce pur amour de la liberté ne peut s'exprimer que dans la démocratie, ou plutôt — car Dieu crée des âmes libres dans toutes les sociétés, « dans tous les temps » — que l'*expérience* de ce pur amour ne peut trouver place que dans la démocratie. Pour le montrer, ou au moins pour le suggérer — car ici je prolonge ce que Tocqueville ne fait qu'esquisser ou impliquer —, il me faut reparcourir le jeu des divisions tocquevilliennes. Si la démarche est passablement concluante, nous aurons contribué à éclairer l'assomption de la liberté comme « valeur » au-dessus de ses deux déterminations sociologiques incompatibles, cette assomption qui distingue si nettement la physionomie du libéral Tocqueville de celle du conservateur Guizot.

Avec Guizot, nous étions en présence d'une division — entre la société à représenter et le pouvoir représentatif — dont la vocation, pour ainsi dire, était de tendre à l'unité. Selon un double mouvement : le progrès de la civilisation européenne rend de plus en plus explicite la nature représentative du pouvoir ; simultanément, un pouvoir de mieux en mieux représentatif a vocation à être de mieux en mieux uni à la société, à ne faire de plus en plus qu'un avec elle. La division est au service de l'unité, l'histoire au service de la nature.

L'articulation du monde tocquevillien est bien plus complexe. Celui-ci est fondé sur une division qui ne peut être réduite à l'unité, et qui par conséquent se redouble. Il n'y a pas *une* histoire, de la civilisation ou du gouvernement représentatif, il y a une polarité irréductible entre l'aristocratie et la démocratie. Et, même si la démocratie est irrésistible, providentielle et foncièrement juste, elle ne surmonte pas, n'enveloppe pas l'aristocratie en « conservant ses acquis » et « dépassant ses limites ». Elle laisse *quelque chose à désirer*, quelque chose qui devient vivement sensible lorsqu'on observe les accomplissements humains des sociétés aristocratiques. Cette insatisfaction n'indique pourtant pas la voie d'un compromis, aussi approximatif, gauche et fuyant qu'on l'imagine, entre aristocratie et démocratie. La démocratie est un souverain qui n'admet pas de partage ; mais sa nature est telle qu'elle se divise elle-même en une nature aveugle et un espace éclairé offert à l'art de la liberté. Elle ouvre la possibilité, non d'abolir sa propre insatisfaction, mais de lutter contre elle.

Dès lors il me semble que, pour fonder cette altérité interne, Tocqueville ne peut avoir recours qu'à cet amour naturel de la liberté dont nous cherchons le statut. Ce pur amour n'est pas démocratique, nous l'avons vu ; il n'est pas non plus aristocratique. Mais, tandis qu'il ne peut pas trouver sa place dans une aristocratie, ou du moins qu'il y est toujours modifié et gauchi par le goût de la supériorité inséparable de la liberté aristocratique, il peut résider



1. Guizot.



2. Chateaubriand.



3. Royer-Collard.



4. Le duc de Broglie.



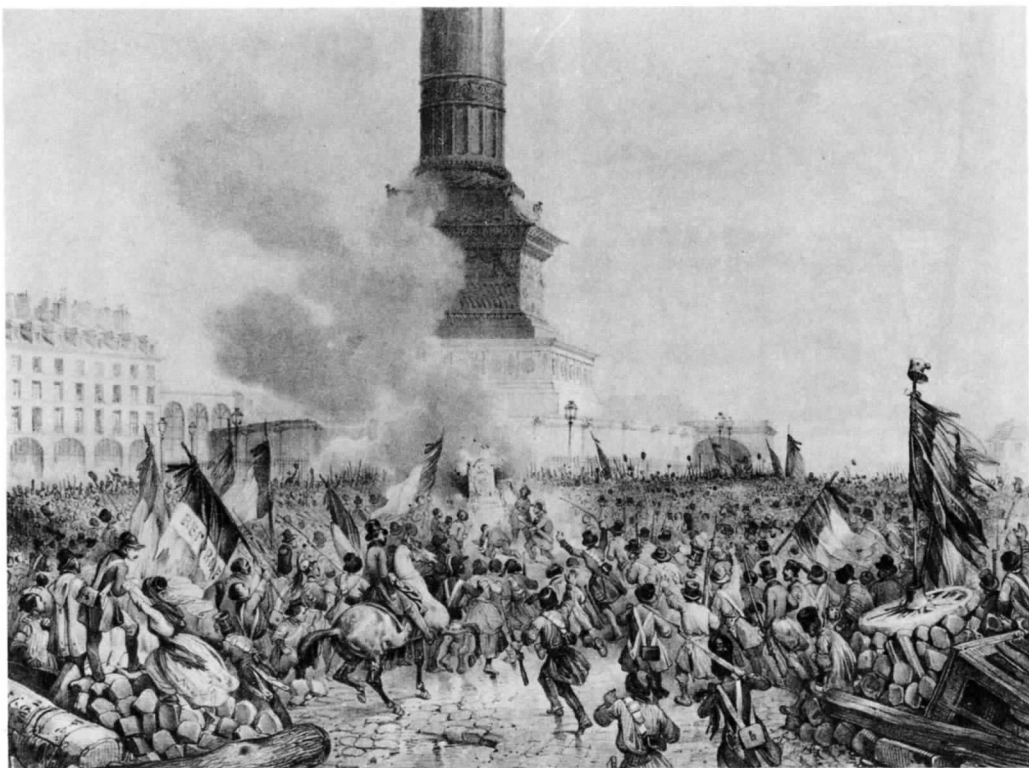
5. Charles X en habit du sacre.



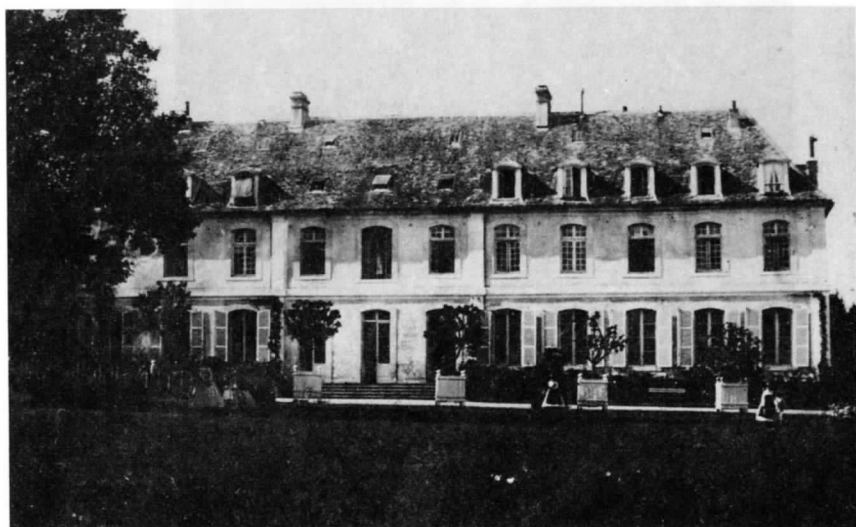
6. Louis-Philippe prête serment sur la Charte.



7. Le duc d'Orléans à l'Hôtel de Ville.



8. Le peuple brûle le trône, 24 février 1848.



9. Le Val Richer vers 1860.

dans une société démocratique. Il ne s'identifie nullement à la liberté démocratique, qui est « droit commun et égal⁸ », mais seule la démocratie libère l'espace pour cet amour pur qui est en son fond indépendant d'elle, puisqu'il est don gracieux de la nature ou de Dieu. Et, cherchant à travers ces détours une nature qui échappe du moins, si elle ne la surmonte pas, à la division entre aristocratie et démocratie, je crois la trouver ici. Au cœur de l'espace ouvert par la division interne de la démocratie, fruit et ressort de son insatisfaction, se dégage enfin, dans quelques âmes bien nées, la pure nature.

Les divisions tocquevilliennes ne sont jamais ramenées à l'unité. La nature n'enveloppe pas l'histoire comme chez Guizot. L'histoire n'introduit pas une nouvelle dimension qui surmonterait la nature en établissant, par exemple, le règne de l'Esprit. La nature, divisée entre l'aristocratie et la démocratie, entre la nature et la démocratie et son art, n'est jamais tout entière où elle est ; mais elle peut être pure sous le règne de la démocratie — pure, non pas entière ou autonome, car elle a sa condition de possibilité dans la démocratie elle-même. La démocratie, protégeant la liberté de la modification, de la particularité, de la convention aristocratique, la protégeant aussi, à la faveur de sa division interne, de la convention démocratique elle-même, la libère comme pure « valeur ».

Guizot pense que l'Europe qui lui est contemporaine a compris, ou est sur le point de comprendre, les conditions de sa satisfaction légitime. Je dis : légitime, car il y aura toujours des insatisfaits, des révolutionnaires, qu'il faudra instruire de l'arbitraire de leurs revendications et, en dernier ressort, réprimer.

Tocqueville dialectise les deux termes, la satisfaction comme l'insatisfaction. La société démocratique est foncièrement satisfaite, et elle a de bonnes raisons de l'être. Mais cette satisfaction s'exprime par quelque chose qui ressemble à de l'insatisfaction : il y a dans le désir démocratique d'« améliorer sa condition » une frénésie qui ressemble davantage à l'insatisfaction qu'à la satisfaction. Semblablement, la reconnaissance compatissante de la ressemblance humaine y est aussi désir envieux de toujours plus de ressemblance. Quant à l'insatisfaction des âmes bien nées, elle a pour revers, ou pour avers, une satisfaction d'une exquise amertume : ne pouvant s'approprier orgueilleusement le pouvoir comme un privilège, ne pouvant consentir au pouvoir social de la majorité ou de l'opinion publique, ces âmes goûtent le pur amour de la liberté. Ainsi les élus de la nature accèdent-ils à la pure nature. Or, accédant à la pure nature, leur expérience, peut-on conjecturer, couvre un champ bien plus large que celui qui est désigné par le mot de liberté. (Du reste, lorsque le pur amour de la liberté devient action politique, il subit sans doute des modifications qui lui font perdre quelque peu de sa pureté.) Toutes les faces de l'expérience humaine, détachées par la démocratie de ce qui jusque-là les liait à un pouvoir de l'homme sur

l'homme, accèdent ou promettent d'accéder à une pureté inédite : l'art, la littérature, l'amour, le sentiment religieux, dégagés de leurs chaînes sociales, démocratiques comme aristocratiques, deviennent l'objet d'expériences ineffables qu'aucun sens commun ne fait plus communiquer entre elles, et s'élèvent dans le ciel des « valeurs ». En ce sens, la démocratie, qui offre des satisfactions solides au grand nombre, comporte aussi des satisfactions « mystiques » pour le petit nombre.

L'espace décevant et menacé de la liberté publique en démocratie recèle le secret jardin où les aristocrates de la nature goûtent l'heureuse impuissance du pur amour ; ils offrent à la démocratie ce qu'elle ne peut recevoir, mais qu'elle est seule à pouvoir accueillir. C'est ainsi du moins que je parviens à donner un sens au changement de ton si frappant du libéralisme, de l'ironie prompte à l'aphorisme du XVIII^e siècle au mysticisme enclin à l'emphase du XIX^e. À défaut d'une telle interprétation, ou d'une meilleure, il nous faudrait congédier les élévations tocquevilliennes comme « pure rhétorique ».

*

Il y a un aveuglement, et un procédé intellectuellement violent, dans la démarche de Guizot. La représentation moderne, individualiste et artificialiste, vient se confondre avec la représentation ancienne, naturaliste et supposant un corps politique divisé en « parties ». La rupture qualitative est présentée comme un progrès en quelque sorte quantitatif vers toujours plus de généralité et de représentativité. Le point de vue sociologique, celui des classes, fait apparaître comme un acquis de la science ce qui est un échec de la philosophie politique : on est incapable de saisir la différence entre deux régimes politiques, et le caractère décisif de celle-ci. En même temps, il faut dire que la doctrine de Guizot anticipe la solution d'un problème que la pensée doit bien résoudre : celui de l'unité de l'ancien et du nouveau. Guizot suppose à tort le problème résolu, mais c'est bien un problème qu'il faut résoudre.

Tocqueville en revanche, extraordinairement sensible à la différence entre l'ancien, aristocratique, et le nouveau, démocratique, ne veut qu'explorer cette différence ou cette division ; celle-ci ne fait que se redoubler à l'intérieur de la démocratie d'abord, puis de l'art démocratique lui-même. Mais il faut bien s'arrêter, et Tocqueville s'arrête au pur amour de la liberté. Ce point fixe, cette nature pure reste conditionnée par la démocratie. Cet extérieur de la démocratie lui est aussi intérieur. L'exploration des divisions ne permet à aucun moment de surmonter la division. La pure nature, le pur amour de la liberté devient lui-même un principe de division qui sépare le petit nombre du grand nombre, plus peut-être qu'il ne l'a jamais été :

aucune communication n'est possible entre la prose vulgaire de la société commerciale et les expériences ineffables de quelques-uns.

Si nous prenons pour témoins Guizot et Tocqueville, il semble que l'on ne puisse tenir ensemble les deux bouts de la chaîne. Ou bien l'on s'efforce de penser l'unité de l'ancien et du nouveau, et alors sous la prose nombreuse, assurée, compétente de Guizot perce le *kitsch* du calendrier sociologique : aristocratie féodale, Église, royauté, classes moyennes se superposent et se confondent. Ou bien l'on veut rester fidèle à la division, et alors, comme Tocqueville, de division en division, l'on est repoussé dans l'espace inexpugnable, mais étroit, de l'ineffable.

Offrant l'alternative du *kitsch* et de l'ineffable, j'ai l'air de me moquer, ou du moins de traiter avec irrespect deux auteurs que nous admirons tous. Ce n'est pas le cas. Je crois qu'il est très difficile de surmonter cette alternative. On peut, bien sûr, proposer héroïquement, ou témérement, le sacrifice de la notion même de nature. Mais, cela fait, on n'a pas échappé à la nécessité de dire à la fois la continuité ou l'unité et la division ou la différence. Alors, la prose explicite de la continuité vient plier la différence à la loi d'airain de l'unité cependant que, échappant à la gravité de la nature, quittant le jardin secret et clos de la pure nature, l'ineffable de la différence parcourt librement et arbitrairement toute la chaîne de la continuité. On s'expose alors à tenir un discours qui amalgame les facilités du *kitsch* aux prestiges de l'ineffable, comme cela est arrivé naguère à un très profond philosophe qui promettait de résoudre, enfin, l'insoluble problème.

NOTES

1. *Tocqueville et les Deux Démocraties*, Paris, 1983.

2. Cf. *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, 1821, p. 163-164, et « Philosophie politique : de la souveraineté », in *Histoire de la civilisation en Europe*, P. Rosanvallon (éd.), Paris, 1985, p. 333.

3. Cf. la préface à la première édition de *l'Histoire de la Révolution d'Angleterre*, Paris, 1826.

4. Bolingbroke (*A dissertation upon parties*, 1735, *passim* et particulièrement lettres XIII et XV) pense fort explicitement la « Constitution anglaise » dans les termes du régime mixte. Montesquieu, qui donne entièrement raison à Walpole contre Bolingbroke, montre que la « liberté anglaise » est fondée tout entière sur la distinction rigoureuse entre les pouvoirs exécutif et législatif, d'une part, et la société, c'est-à-dire les individus sans pouvoir, mais indépendants, de l'autre. Le régime fondé sur la séparation des pouvoirs n'a rien à voir avec le régime mixte.

5. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, deuxième partie, chap. X, in *Œuvres complètes*, Paris, 1951, t. I, vol. I, p. 414.

6. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Livre III, chap. III, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, vol. I, p. 217.

7. « État social et politique de la France avant et depuis 1789 », *ibid.*, p. 62.

8. *Ibid.*