

DÉSIR D'ÉGALITÉ ET ENVIE LES PASSIONS DÉMOCRATIQUES

Dans de la démocratie en Amérique de Tocqueville

Florent Guénard

Editions de Minuit | *Philosophie*

2007/2 - n° 94
pages 34 à 51

ISSN 0294-1805

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-philosophie-2007-2-page-34.htm>

Pour citer cet article :

Guénard Florent, « Désir d'égalité et envie les passions démocratiques » Dans de la démocratie en Amérique de Tocqueville,
Philosophie, 2007/2 n° 94, p. 34-51.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de Minuit.

© Editions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

**DÉSIR D'ÉGALITÉ ET ENVIE
LES PASSIONS DÉMOCRATIQUES
DANS DE LA DÉMOCRATIE EN AMÉRIQUE DE TOCQUEVILLE**

Pour Tocqueville, il existe deux manières d'aimer l'égalité, ce qu'il précise dès le troisième chapitre du premier volume : « Il y a [...] 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 liberté »¹. Dans le premier cas, l'amour de l'égalité est émulation et contribue ainsi à l'amélioration de la condition de tous. Dans le second cas, la passion pour l'égalité se transforme en envie : on est envieux lorsqu'on désire rabaisser la condition de ceux qui paraissent supérieurs, quitte pour cela à rabaisser sa propre condition. Or, l'envie a ici deux conséquences. D'une part, elle éteint toute émulation, remplacée par le ressentiment qui pousse à préférer à l'estime des autres l'abaissement de tous. D'autre part, elle efface le goût pour la liberté : on aspire à ce que tous soient pareillement asservis, afin que personne ne puisse montrer une quelconque supériorité.

Une telle passion dans laquelle les faibles semblent se complaire mène ainsi, selon Tocqueville, au despotisme. Elle est servitude volontaire, par haine des différences, parce que l'amour de l'égalité se déforme en envie générale². Tocqueville insiste sur ce point dans la dernière partie de la *Démocratie en Amérique* : « La haine que les hommes portent au privilège s'augmente à mesure que les privilèges deviennent plus rares et moins grands [...]. 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 »³.

1. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. I, partie I, ch. 3 (désormais DA I, I, 3), in *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, t. II, p. 58-59.

2. Rawls distingue envie *générale* et envie *particulière* : la première est l'envie des plus défavorisés à l'égard des plus favorisés, elle traduit une forme de rancœur ; la seconde, qui consiste à envier les biens des autres, les succès de ces rivaux, à convoiter ce qu'ils ont obtenu, est stimulante, elle ne procède pas d'un sentiment d'impuissance. J'adopterai cette distinction dans la suite de ma réflexion. Voir Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 577.

3. DA, II, IV, 3, p. 813.

Comment comprendre ces affirmations ? Doit-on considérer que la passion « mâle et légitime » pour l'égalité devient inévitablement envie, ce que Tocqueville aurait précisément mis en évidence en décrivant, dans le second volume de la *Démocratie en Amérique*, les sentiments et les mœurs des Américains ? S'il en est ainsi, alors il faut conclure que la démocratie est nécessairement despotique, qu'elle n'échappe pas au gouvernement absolu parce que l'amour de l'égalité n'échappe pas à l'envie. Cette hypothèse trouve une confirmation dans l'avant-propos de *L'Ancien Régime et la Révolution*, écrit plus de quinze ans après. Tocqueville y établit que si les sociétés où l'aristocratie n'existe plus sont condamnées au despotisme, c'est parce que celui-ci favorise le développement des inclinations auxquelles la démocratie est sujette⁴. Autrement dit, s'il est deux amours de l'égalité dans le cœur de l'homme, il n'en est qu'un lorsque les conditions s'égalisent : la passion pour l'égalité ne peut trouver de quoi se satisfaire, elle est intrinsèquement illimitée, elle ne peut pas ne pas se déformer en envie.

Mais il est une autre hypothèse, plus nuancée peut-être, plus attentive à la spécificité du discours tocquevillien sans doute : le risque d'une déformation du désir d'égalité est réel, mais ce n'est qu'un risque, une potentialité dont l'actualisation reste contingente, c'est-à-dire liée à des conditions historiques. C'est ce que l'analyse de la société américaine permet de saisir : *le désir d'égalité n'y est pas séparable d'un désir de communauté, qui le nourrit et le limite à la fois – d'une forme, inédite, de sociabilité.*

C'est une telle hypothèse que je voudrais défendre. Elle exige de comprendre ce qui sépare le désir démocratique d'égalité à la fois de l'envie générale et de l'amour de l'égalité tel que les républiques antiques le concevaient. Elle commande également que l'on ressaisisse la genèse de l'envie générale dans une société où les envies particulières sont modérées. Elle nous amènera à conclure que les mœurs démocratiques individualistes constituent, paradoxalement, le meilleur rempart contre le despotisme.

*
**

AMOUR DE L'ÉGALITÉ, DÉSIR D'ÉGALITÉ

Dès l'introduction de la *Démocratie en Amérique*, l'égalité est posée comme un « fait générateur »⁵. L'histoire est mouvement vers l'égalité,

4. *L'Ancien Régime et la Révolution* (désormais AR), in *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 48-49.

5. DA, introduction, p. 3. Sur l'analyse de « fait générateur », voir Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1993, p. 15 et s. ; François Furet, « Le

c'est-à-dire vers la démocratie. Il s'agit bien d'un fait et non d'un effet : Tocqueville ne se propose nullement d'en chercher les causes, il en étudie les conséquences sur l'état social. La révolution est irrésistible, et il n'est pas aisé d'en saisir l'origine. Tocqueville se contente de remarquer qu'il s'agit là d'un fait providentiel, que tous les hommes « ont été poussés pêle-mêle dans la même voie », que tous « ont travaillé en commun, les uns malgré eux, les autres à leur insu, aveugles instruments dans les mains de Dieu »⁶.

L'égalisation est ainsi un fait historique, universel, durable. Il est un autre fait, posé également comme tel par Tocqueville dans le deuxième volume de la *Démocratie en Amérique* : l'égalité produit l'amour de l'égalité⁷. Pour Tocqueville, une telle proposition n'a pas à être justifiée, il suffit de l'énoncer pour en être convaincu. La question n'est pas de comprendre pourquoi l'égalité est un objet de désir, mais de comprendre pourquoi l'égalité peut être préférée à la liberté⁸. Que l'amour de l'égalité soit un sentiment répandu dans cette forme sociale qu'est la démocratie, Tocqueville en donne deux explications⁹.

D'abord, l'égalité forme le caractère de l'époque : vivre en des temps démocratiques, c'est nécessairement préférer l'égalité à la liberté¹⁰. L'amour de l'égalité ainsi compris est amour de soi : on aime l'égalité parce qu'elle forme ce que l'on est. L'homme démocratique s'aime lui-même, et en conséquence aime ce qui le fait être : l'égalité, c'est-à-dire la démocratie. Claude Lefort le souligne : l'amour de l'égalité ainsi compris est une tendance à persévérer dans l'être¹¹. Il faut ajouter que la certitude que l'égalité est un état permanent accroît le désir qu'on a pour elle : « Les hommes ne tiennent [...] pas seulement à l'égalité parce qu'elle leur est chère ; ils s'y attachent encore parce qu'ils croient qu'elle doit durer toujours »¹².

Ainsi, on aime naturellement l'égalité dans les temps démocratiques, d'une part parce qu'on s'aime soi-même, d'autre part parce qu'on s'attache, tant par habitude que par inertie, à ce qu'on croit ne pas devoir

ystème conceptuel de *La démocratie en Amérique* », préface de *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF-Flammarion, 1981, p. 11 et s.

6. DA, introduction, p. 7.

7. DA, II, II, 1, p. 607.

8. C'est le titre de II, II, 1 : « Pourquoi les peuples démocratiques montrent un amour plus ardent et plus durable pour l'égalité que pour la liberté ».

9. Jean-Fabien Spitz a montré que le désir d'égalité, très présent dans la philosophie politique contemporaine, n'était pas toujours parfaitement élucidé. Il a également souligné que Tocqueville a été le premier à prendre en compte la complexité d'un tel désir. Voir *L'amour de l'égalité. Essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France. 1770-1830*, Paris, Vrin, 2000, en particulier p. 15 et s.

10. « L'égalité forme le caractère distinctif de l'époque où ils vivent ; cela seul suffit pour expliquer qu'ils la préfèrent à tout le reste », *ibid.*, p. 609.

11. Claude Lefort, « De l'égalité à la liberté. Fragments d'interprétation de *De la démocratie en Amérique* », dans *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 252.

12. DA, II, II, 1, p. 609.

changer. Mais Tocqueville donne une autre raison d'un tel attachement : « L'égalité fournit chaque jour une multitude de petites jouissances à chaque homme »¹³. Pour tous, les charmes de l'égalité sont sensibles ; tous y ont accès, nul n'en est privé. La passion pour l'égalité est en conséquence « énergique et générale »¹⁴. Cependant, aucune précision n'est donnée quant à la nature de ces jouissances. Tocqueville se contente de renvoyer à l'évidence de l'expérience démocratique : « pour les goûter, il ne faut que vivre »¹⁵. Vivre dans l'égalité, c'est jouir. Tocqueville nous conduit ainsi à une sorte de double équivalence : *être dans l'égalité, c'est aimer l'égalité ; vivre en démocratie c'est jouir de la démocratie*. Cette équivalence est une évidence, elle vaut explication : pour l'homme démocratique, l'égalité est un objet naturel de désir et une source permanente de plaisir.

On ne peut pas ne pas être frappé par le contraste entre l'imprécision de Tocqueville dans l'explication de l'amour de l'égalité (comme si Tocqueville, renvoyant à l'évidence de l'expérience, se refusait à faire la généalogie d'un tel désir) et l'importance de cette passion à la fois pour la rationalité de la description que Tocqueville fournit de la société américaine et pour la stabilité de la forme sociale que constitue la démocratie.

En effet, ce qui est décrit dans l'introduction de la *Démocratie en Amérique* comme un fait providentiel devient une réalité anthropologique : la démocratie, c'est-à-dire l'égalité des conditions, est inscrite dans l'affectivité. Si la démocratie, c'est la marche de la nature, c'est parce que l'égalité est pour l'homme démocratique l'objet naturel de son désir – à condition de bien comprendre qu'il s'agit là d'une seconde nature, historiquement constituée¹⁶.

En outre, si le désir de l'homme démocratique, c'est la démocratie (selon des modalités sur lesquelles je reviendrai), alors il y a tout lieu de supposer que celle-ci est une forme *stable* de société. Autrement dit, alors que l'on passe de l'aristocratie à la démocratie¹⁷, on ne passe pas de la démocratie à l'aristocratie : les peuples démocratiques « souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, mais ils ne souffriront pas l'aristocratie »¹⁸. La démocratie fait naître le désir d'égalité par refus des privilèges, et ce désir interdit tout retour à une société où les conditions sont hiérarchisées.

Cependant, cette stabilité pourrait bien n'être qu'apparente. Car le

13. DA, II, II, 1, p. 610.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. Sur cette constitution d'une seconde nature démocratique, voir Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999, ch. VI, p. 119 et s.

17. « Tous les hommes de nos jours sont entraînés par une force inconnue qu'on peut espérer régler ou ralentir mais non vaincre, qui tantôt les pousse doucement et tantôt les précipite vers la destruction de l'aristocratie », AR, avant-propos, p. 48.

18. DA, II, II, 1, p. 611.

refus devient haine, et le désir d'égalité devient délire : « Les peuples démocratiques aiment l'égalité dans tous les temps, mais il est de certaines époques où ils poussent jusqu'au délire la passion qu'ils ressentent pour elle »¹⁹. Le désir d'égalité n'est pas une passion simple et figée, il s'intensifie et menace la démocratie elle-même. Dans l'idéal, le désir d'égalité pourrait se confondre avec le désir de liberté. Le régime serait organisé de telle sorte que tous participent au gouvernement et qu'ainsi personne n'empiète sur la liberté de tous. Les hommes « seront parfaitement libres, parce qu'ils seront tous entièrement égaux ; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres »²⁰. Ainsi, l'égalité dans son point le plus extrême se confond avec la liberté. Seulement il est rare qu'on puisse réunir les conditions politiques qui permettent à l'égalité de prendre sa forme la plus complète. Dans les démocraties modernes, l'égalité est civile plutôt que politique. Et les hommes ont pour l'égalité un goût plus fort que pour la liberté. L'intensification du désir d'égalité, transformé en délire, va même jusqu'à éteindre tout désir de liberté : c'est alors au despotisme, qui garantit dans la servitude l'égalité la plus complète possible, que les peuples démocratiques aspirent. *Ainsi, la démocratie comme forme sociale engendre un sentiment qui, dans sa forme paroxysmique, est une négation radicale de la démocratie comme régime politique de liberté.*

Ce problème a été largement commenté : il suggère que la pensée de Tocqueville est traversée par une incertitude quant à la nature de la démocratie (puisque si la démocratie est une forme sociale, elle est compatible avec le despotisme, c'est-à-dire avec sa négation politique²¹). Tocqueville avoue lui-même que la question le laisse dans l'embarras, faute d'une connaissance plus étendue de ce que devient, dans une démocratie, le désir d'égalité : car sur cette question, l'histoire n'est d'aucun secours²². Cette incertitude se double peut-être d'une hésitation quant à la compréhension du désir d'égalité lui-même : sa déformation en tendance au despotisme est-elle nécessaire ou contingente ? Le désir d'égalité peut-il ne pas devenir ce délire qui fait préférer l'asservissement à l'inégalité ?

19. DA, II, II, 1, p. 610.

20. DA, II, II, 1, p. 607.

21. Voir sur cette question les commentaires de François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, rééd. Folio, p. 231 et s. ; Claude Lefort, « De l'égalité à la liberté. Fragments d'interprétation de *De la démocratie en Amérique* », art. cit., p. 244 ; Pierre Manent, *op. cit.*, ch. I, p. 13 et s.

22. « Quoique la révolution qui s'opère dans l'état social, les lois, les idées, les sentiments des hommes, soit encore bien loin d'être terminée, déjà on ne saurait comparer ses œuvres avec rien de ce qui s'est vu précédemment dans le monde. Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'Antiquité la plus reculée ; je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclaire plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres » (DA, II, IV, 8, p. 850).

Une rapide comparaison entre le premier chapitre de la partie II et les chapitres 6 et 7 de la quatrième partie met en lumière une telle incertitude. Dans celui-là, Tocqueville paraît insister sur la contingence de cette transformation du désir d'égalité en délire égalitaire : il précise qu'« il est certaines époques » seulement où l'envie générale conduit à préférer l'asservissement de tous²³. Autrement dit, il n'est pas, semble-t-il, dans la nature de la démocratie de sombrer dans le despotisme ; aimer l'égalité, ce n'est pas tendanciellement désirer l'asservissement de tous. L'argument est en quelque sorte anti-platonicien : car Platon, au livre VIII de *la République*, montre que l'homme démocratique porte son esclavage dans son désir. Il ne sait pas faire la différence entre les désirs nécessaires et les désirs non-nécessaires, il ne sait pas résister à ses envies²⁴. Ainsi prisonnier de lui-même, il se condamne à la servitude, qu'il redoute pourtant le plus : car pour assouvir ses envies, il se met au service du tyran. C'est ainsi qu'en toute nécessité l'extrême servitude succède à l'extrême liberté²⁵.

Cependant, dans la quatrième partie du deuxième volume de la *Démocratie en Amérique*, cette contingence n'est plus aussi affirmée. Les hommes démocratiques sont comme « étrangers à la destinée de tous les autres »²⁶, ils ne se sentent nullement concitoyens, ils ne se sentent nullement dépendre de leur patrie. Ne peut alors que s'élever au-dessus d'eux un pouvoir « immense et tutélaire »²⁷. Le lien entre l'individualisme et le despotisme paraît nécessaire, consécutif au retrait sur le privé et au désengagement politique des citoyens. Ce pouvoir tutélaire est désiré parce qu'il « pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages »²⁸. S'ils l'acceptent, autrement dit, c'est parce qu'il garantit de cette manière l'égalité. Doit-on dire en conséquence que le désir d'égalité est *nécessairement* désir de servitude ? Est-ce que l'individualisme peut échapper au despotisme ? Faut-il considérer que Tocqueville a évolué dans son jugement sur la démocratie, et que la réflexion qu'il a menée dans le deuxième volume sur les mœurs démocratiques l'a amené à modifier son appréciation du désir d'égalité²⁹ ?

23. DA, II, II, 1, p. 610.

24. Platon, *République*, 558c, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1159.

25. *Ibid.*, 560b, p. 1161.

26. DA, II, IV, 6, p. 836.

27. DA, II, IV, 6, p. 837.

28. *Ibid.*

29. Arthur Kaledin suggère une telle interprétation. Voir « Tocqueville's apocalypse : culture, politics and freedom in *Democracy in America* », *The Tocqueville Review*, vol. VII, 1985-1986, p. 3-38, repris dans *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, *The Tocqueville Review / la Revue Tocqueville*, textes réunis par L. Guellec, Paris, Presses de Science Po, 2005, p. 47-102.

Répondre à ces questions, c'est nécessairement s'interroger sur la stabilité de la démocratie, et se demander si une telle forme sociale requiert des correctifs, notamment spirituels, qui maintiennent la liberté en son sein³⁰. Et c'est avant tout s'interroger sur ce que Tocqueville entend par « désir d'égalité » : quelle égalité est l'objet du désir démocratique ? Quel type de désir peut prendre l'égalité comme objet ? La réponse à ces questions pose problème.

Pour Tocqueville, l'égalité produit le désir d'égalité. Cependant, rien ne dit que les deux termes de la proposition « égalité » aient la même signification. Rien ne dit que l'égalisation des conditions, fait historique providentiel, produise l'amour de *l'égalité des conditions*. On est même davantage fondé à penser que le désir d'égalité ne peut se satisfaire de l'égalité des conditions sociales c'est-à-dire en définitive de la possibilité offerte à chaque homme démocratique d'occuper différentes places (alors que dans l'aristocratie, les places sont fixées par la naissance)³¹. Car l'égalité des conditions ainsi définie est difficilement un objet de désir, et encore moins un objet de délire. D'une part, une telle égalité est abstraite : elle est notamment cachée par des inégalités sensibles de revenus. D'autre part, elle est formelle : l'égalité possible n'est pas l'égalité réelle³².

La terminologie de Tocqueville prend en compte cet aspect : *l'amour* de l'égalité (Tocqueville parle également de *goût* ou *d'attachement*³³) n'est pas le *désir* d'égalité, encore moins la *passion* (ou le *délire*) pour l'égalité. Lorsque Tocqueville parle d'amour de l'égalité, c'est pour désigner cette conséquence de l'amour de soi qui pousse à persévérer dans son être. L'amour de l'égalité se comprend en ce sens comme amour de l'égalité des conditions, c'est-à-dire comme attachement à ce qui nous fait être. Mais le *désir* d'égalité ne peut nullement se comprendre de cette manière. Tocqueville le précise explicitement : « 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 perdre »³⁴. Si l'on *aime* ce qui nous constitue, on *désire* ce qu'on ne possède pas, ce qu'on croit pouvoir s'éloigner. Entre l'amour de l'égalité et le désir d'égalité, la différence n'est pas

30. Pour Agnès Antoine, la démocratie ne peut durer que si elle corrige par la religion l'individualisme, le matérialisme et l'inquiétude de l'homme démocratique. Voir *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté, la religion*, Paris, Fayard, 2003, p. 143 et s. ; « Politique et religion chez Tocqueville », *The Tocqueville Review*, vol. XVIII, 1-1997, p. 37-46, repris dans *Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review / la Revue Tocqueville, op. cit.*, p. 305-317. Voir également Pierre Manent, *op. cit.*, p. 117 et s.

31. L'égalité des conditions, c'est lorsque « toutes les prérogatives de naissance et de fortune sont détruites, que toutes les professions sont ouvertes à tous, et qu'on peut parvenir de soi-même au sommet de chacune d'elles » (DA, II, II, 13, p. 650).

32. Voir sur ce point Robert Legros, *L'avènement de la démocratie, op. cit.*, p. 48 et s.

33. DA, II, II, 1.

34. DA, II, II, 10, p. 641-642.

seulement d'intensité, *elle est de nature* : le désir d'égalité dépasse très largement le seul attachement à l'égalité des conditions, c'est-à-dire à la condition démocratique, il est désir d'égalité *en général*³⁵. C'est pour cela qu'il peut devenir passion ou délire : « Chez les peuples démocratiques, les hommes obtiennent une certaine égalité ; ils ne sauraient atteindre celle qu'ils désirent. Celle-ci recule chaque jour devant eux, mais sans jamais se dérober à leurs regards, et, en se retirant, elle les attire à sa poursuite »³⁶. Le désir devient délire parce qu'il est en soi insatiable : la moindre différence devient insupportable³⁷.

Il existe bien deux manières pour l'homme démocratique de se rapporter à l'égalité, qui est objet d'amour ou de désir. Dans le premier cas, il est permis de supposer que le sentiment est stable – pure volonté du même. Dans le second cas, le désir risque constamment de s'intensifier et de se déformer en délire – tendance insatiable vers ce qui est insaisissable. *C'est du désir d'égalité perverti que naît l'envie, qui ne peut trouver satisfaction que dans l'asservissement général*. Mais si Tocqueville semble ainsi distinguer l'amour de l'égalité et l'envie, rien ne permet encore d'affirmer qu'il considère que la société démocratique peut résister à une généralisation de l'envie. Autrement dit, se peut-il que les peuples démocratiques aiment l'égalité sans la désirer ?

GOÛT DU BIEN-ÊTRE ET FRUGALITÉ

À cette question, il n'est pas de réponse simple pour une raison essentielle : la démocratie moderne décrite par Tocqueville est le lieu des envies. Il suffit d'une double comparaison avec l'aristocratie d'une part et la démocratie antique d'autre part pour s'en convaincre.

L'homme démocratique est un être de désirs. Il est dans une agitation singulière parce qu'il éprouve un goût naturel pour les jouissances matérielles. Il est secrètement inquiet, sans cesse aiguillonné, sans cesse tourmenté par des envies multiples : « 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 »³⁸. Cette passion pour le bien-être est générale. Lorsque les richesses sont fixées héréditairement, dans les sociétés aristocratiques, ce goût n'est pas aussi exclusif : si l'on aime le

35. Marcel Gauchet a justement montré que l'égalité des conditions, pour Tocqueville, n'est ni l'égalité juridique (l'identité des hommes devant la loi), ni l'égalité économique (c'est-à-dire ce qu'on peut appeler l'égalité réelle). C'est une égalité imaginaire : dans l'esprit des hommes, il ne doit exister aucune dissemblance. Voir M. Gauchet, « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, n° 7, premier semestre 1980, repris dans *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 305-384, en particulier p. 386 et s.

36. DA, II, II, 13, p. 651.

37. Voir sur cette question l'analyse de François Furet, « Le système conceptuel de *La démocratie en Amérique* », art. cit., p. 31.

38. DA, II, II, 13, p. 649.

bien-être, c'est davantage parce qu'il est une manière de vivre³⁹. *Autrement dit, dans l'aristocratie, on aime le bien-être comme on aime l'égalité dans la démocratie : c'est-à-dire comme une manière de persévérer dans son être.* Aussi bien, l'homme aristocratique n'est nullement inquiet. Lorsque les conditions sont égales en revanche, l'excitation est générale. Pour tous, une carrière immense semble s'ouvrir⁴⁰. *C'est dire que l'égalité produit du désir.*

Dans les républiques antiques, le goût du bien-être n'était pas aussi prédominant. Si on aimait l'égalité, c'est parce que l'on vivait dans la frugalité. Montesquieu est sur ce point une source incontestable pour Tocqueville⁴¹. Raymond Aron commente à ce propos un extrait des papiers préparatoires de *De la démocratie en Amérique* où Tocqueville confronte son interprétation de la démocratie à l'analyse que fait Montesquieu de la vertu dans les républiques antiques⁴². Selon R. Aron, cet extrait est décisif pour la compréhension de la pensée tocquevillienne de la démocratie. Certes, Tocqueville souligne ce qui sépare la démocratie moderne de la république antique : celle-ci est frugale et désintéressée, celle-là est commerçante et intéressée. Mais il existe des éléments communs entre l'intérêt, principe des démocraties modernes, et la vertu, ressort des républiques antiques : Tocqueville insiste notamment, souligne R. Aron, sur la nécessaire discipline morale à laquelle les citoyens, par la vertu comme par l'intérêt bien entendu, doivent se plier. Autrement dit, loin de différencier république antique et démocratie moderne, Tocqueville semble vouloir montrer que ces deux formes de société exigent pareillement une morale stricte.

Cependant, ces conclusions paraissent insuffisantes. Donner à *vertu* le sens de pouvoir moral, comme le fait R. Aron, permet incontestablement d'insister sur la nécessité, dans les démocraties modernes comme dans les républiques antiques, d'une discipline des mœurs. Mais une telle synthèse ne doit pas dissimuler une différence majeure, qui porte moins sur la *nécessité* de la vertu que sur son *fondement*. Dans les républiques antiques, comme le souligne Montesquieu, la vertu est amour de la république, amour de la patrie : « c'est un sentiment et non une suite de connaissances »⁴³. L'amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs, celle-ci en retour nourrit l'amour de la patrie. Or, l'amour de la république, c'est celui de la démocratie c'est-à-dire celui de l'éga-

39. DA, II, II, 10, p. 641 et s.

40. DA, II, II, 13, p. 650. Il est vrai, comme l'a souligné Jon Elster, que l'illusion est grande parce que les désirs et les moyens sont nettement disproportionnés. Voir *Psychologie politique*, Paris, Minuit, 1990, p. 164 et s.

41. Voir André Jardin, *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*, rééd. Paris, Hachette, 1984, p. 62 et s., 157, 196 ; Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie, op. cit.*, p. 70-76.

42. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, rééd., Paris, Gallimard, Tel, 1983, p. 236.

43. Montesquieu, *L'esprit des lois*, V, 2, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, p. 274.

lité, donc de la frugalité : car seule celle-ci permet l'égalisation des conditions de vie. L'envie est limitée : « L'amour de l'égalité, dans une démocratie, borne l'ambition au seul désir, au seul bonheur de rendre à sa patrie de plus grands services que les autres citoyens »⁴⁴. L'envie n'existe qu'au service de la patrie, envers laquelle chacun se sent une dette immense.

Dans la démocratie moderne, l'intérêt bien entendu sert de fondement à la vertu (qui est disposition à l'esprit public) précisément parce que celle-ci ne semble pas pouvoir procéder de l'amour de l'égalité⁴⁵. Une double différence est ainsi remarquable : d'une part, la vertu dans les républiques antiques a un fondement *passionnel*, alors qu'elle a un fondement *rationnel* dans les démocraties modernes ; d'autre part, l'amour de l'égalité dans les républiques antiques ne peut être comparée à l'intérêt bien entendu puisque celui-ci est moins une composante essentielle des mœurs démocratiques qu'une théorie générale défendue par les moralistes américains. Dans le chapitre qu'il consacre à cette question, Tocqueville se propose d'examiner cette doctrine certes répandue, mais qu'il juge « peu haute »⁴⁶. Elle est appropriée au cœur des hommes, « c'est donc principalement vers elle que l'esprit des moralistes de nos jours doit se tourner »⁴⁷. En d'autres termes, l'intérêt bien entendu n'est nullement produit par la démocratie, comme l'est l'amour de l'égalité. En outre, il y a tout lieu de penser que Tocqueville éprouve une certaine méfiance envers une doctrine qui organise les rapports sociaux à partir de l'intérêt individuel. Il l'écrit explicitement : « 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 individuel »⁴⁸.

Entre l'amour de l'égalité frugal et holiste des républiques antiques et l'amour de l'égalité matérialiste et individualiste des démocraties modernes, la différence est de nature. C'est dire que les conditions qui empêchent, dans les républiques antiques, que l'amour de l'égalité ne se déforme en envie sont absentes dans les démocraties modernes (l'amour de l'égalité n'est pas confondu avec le patriotisme⁴⁹). Si cette déformation n'est pas nécessaire, ce ne peut être que pour des raisons internes aux mœurs démocratiques, particulièrement à l'individualisme – ce que nous devons montrer à présent.

44. *Ibid.*, V, 3, p. 275.

45. DA, II, II, 8, p. 635 et s. La vertu, ainsi fondée, ne pousse pas « à de grands dévouements », mais à de « petits sacrifices » (p. 637).

46. DA, p. 637.

47. DA, p. 637-638.

48. DA, p. 638.

49. Sur le patriotisme des peuples démocratiques, voir DA, II, III, 24. Les armées démocratiques ne sont pas motivées par l'amour de la patrie mais par l'ambition.

IMITATION ET ENVIE

La démocratie est incontestablement le lieu où les désirs sont nombreux et incessants. Les envies particulières sont multiples, parce que le goût du bien-être est répandu et que les conditions sont égales. Encore faut-il préciser, d'une part que l'homme démocratique aime le bien-être comme tout homme en général⁵⁰, d'autre part que le matérialisme de l'homme démocratique est modéré, « honnête »⁵¹. C'est là une différence sensible avec l'aristocratie : « Lorsque les membres d'un corps aristocratique se tournent ainsi exclusivement vers l'amour des jouissances matérielles, ils rassemblent d'ordinaire de ce seul côté toute l'énergie que leur a donnée la longue habitude du pouvoir »⁵². Dans ce cas, la dépravation des mœurs et le dégoût de la vie publique n'ont pas de limite. Au contraire, une certaine autorégulation du désir de bien-être, donc des envies particulières, se produit en démocratie : « Il n'est pas question d'y bâtir de vastes palais, d'y vaincre ou d'y tromper la nature, d'épuiser l'univers, pour mieux assouvir les passions d'un homme ; il s'agit d'ajouter quelques toises à ses champs, de planter un verger, d'agrandir une demeure, de rendre à chaque instant la vie plus aisée et plus commode »⁵³. En démocratie, les désirs sont nombreux mais limités. Si les envies sont molles, elles ne sont pas débauchées.

Il en est de même des ambitions : si elles sont nombreuses, elles ne sont pas grandes⁵⁴. Mais il faut bien distinguer ici la démocratie et la révolution démocratique. Lorsque les barrières sociales s'abaissent tout d'un coup, lors d'une révolution, les ambitions sont grandes, parce que chacun voit devant lui s'ouvrir une carrière jusqu'à présent fermée et croit sentir que le succès sera facile⁵⁵. Lorsque la société démocratique trouve son assise, les grandes fortunes disparaissent, les désirs se proportionnent aux moyens : « les hommes achèvent de se niveler »⁵⁶. Les hommes en viennent à se ressembler, et à vouloir, par désir d'égalité, se ressembler toujours davantage : « Par haine des privilèges 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 »⁵⁷.

Faut-il conclure de toutes ces remarques que si la démocratie éveille le désir, celui-ci est modéré et que les envies particulières étant limitées,

50. Dans la société aristocratique, les individus aiment également, dans une moindre mesure, les jouissances matérielles. Voir DA, II, II, 10, p. 642.

51. DA, II, II, 11, p. 646.

52. DA, II, II, 11, p. 644.

53. DA, II, II, 11, p. 645.

54. « Il n'y a pas d'Américains qui ne se montrent dévorés du désir de s'élever ; mais on n'en voit presque point qui paraissent nourrir de très vastes espérances » (DA, II, III, 19, p. 759).

55. DA, II, III, 19, p. 760.

56. *Ibid.*

57. DA, II, III, 19, p. 762.

l'envie générale l'est également ? Une telle conclusion serait pour le moins hâtive et risquerait de méconnaître le fonctionnement du désir dans la société démocratique. En effet, ce dernier est moins une *convoitise* de l'objet qu'une *imitation* du sujet. Si l'objet est désiré, c'est moins parce qu'il possède en lui-même une valeur que parce qu'il est désiré par d'autres individus – ce qui lui donne sa valeur. René Girard a montré que le désir ne pouvait pas se réduire à un rapport simple entre un objet désiré et un sujet désirant. La relation est complexe, triangulaire : elle suppose une médiation, donc un médiateur qui indique, malgré lui, l'objet du désir en le désirant⁵⁸. Si le désir par essence est triangulaire, cette triangulation est particulièrement poussée dans les temps modernes : les barrières sociales s'abaissant, les hommes deviennent des dieux les uns pour les autres⁵⁹.

Le modèle girardien permet-il d'expliquer la genèse de l'envie dans les sociétés démocratiques telles que Tocqueville les décrit ? On peut raisonnablement le penser⁶⁰. L'envie à l'égard de l'autre précède le désir objectal. En d'autres termes, la logique du désir est celle de l'envie générale : on envie parce qu'on croit les autres plus favorisés, non parce qu'on désire ce qu'ils possèdent. Si le mimétisme fonctionne ainsi, c'est parce que les conditions sont égales. Dans l'ordre social d'Ancien Régime, les différences de conditions empêchent que les individus d'ordres différents s'imitent⁶¹. En démocratie, l'égalisation crée l'envie, précisément parce qu'elle n'est pas séparable d'un processus d'indifférenciation. Les hommes s'imitent parce qu'ils ne cessent de se ressembler davantage. Louis Dumont a montré que l'égalité est confondue dans les sociétés modernes avec la similitude – ce que Tocqueville a sans doute été le premier à comprendre⁶². Si la mentalité hiérarchique, trait des sociétés traditionnelles, repose sur un principe de différence, l'égalitarisme repose sur l'indistinction des individus. Pour l'homme démocratique, l'égal est le semblable : à ses yeux les citoyens sont des individus. L'égalitarisme est nécessairement individualiste, alors que la mentalité hiérarchique est, selon Louis Dumont, holiste : l'homme démocratique comprend l'humanité comme composée d'atomes qui se conçoivent comme autosuffisants et en tant que tels, semblables. La société est alors perçue comme une association volontaire de monades, absolues et non constituées par leurs relations réciproques. C'est ainsi que se perd, dans

58. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, rééd. Paris, Hachette, 2004, ch. I.

59. *Ibid.*, ch. II.

60. Voir sur cette question les analyses de Jean-Pierre Dupuy, « Le signe et l'envie », in Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil, 1979, p. 31 et s.

61. « Tocqueville a montré pourquoi les sociétés qu'il dénommait démocratiques sont constamment éternelles ; c'est paradoxalement parce qu'elles sont égalitaires qu'elles sont envieuses », id., *ibid.*, p. 49.

62. Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, rééd., Paris, Gallimard, Tel, 1979, p. 26 et s.

la modernité, ce que Louis Dumont appelle l'aperception sociologique, c'est-à-dire la reconnaissance par tous les citoyens de leur nature essentiellement sociale⁶³. *Ainsi, les individus en démocratie se considèrent comme égaux parce qu'ils se sentent semblables ; ils se sentent semblables parce qu'ils s'estiment autosuffisants – autrement dit parce qu'ils se perçoivent comme des individus.*

L'égalitarisme est ainsi nécessairement un individualisme, constitué par l'illusion d'autosuffisance. C'est sur cette illusion, en définitive, que repose la triangulation mimétique. Pour René Girard, cette illusion est le « mensonge romantique ». Jean-Pierre Dupuy en souligne la dimension tragique : plus la similitude est grande, plus l'imitation est intense ; mais alors les individus modernes sont tout à la fois des modèles et des obstacles les uns pour les autres. Ils sont des modèles parce qu'ils s'épient et s'imitent ; mais ils sont des obstacles, parce que chacun envie l'autosuffisance de l'Autre, qu'il suppose accomplie. Dans son modèle, le sujet voit un être autonome qui n'imité pas, et dont il se met à envier l'autonomie⁶⁴. L'envie est alors infinie, puisque la recherche est vouée à l'échec : si le sujet réussit dans sa quête de l'Autre, il annule la distance entre eux et dans cette proximité son modèle cesse d'être un modèle. Il doit alors, sans plus de succès, changer de modèle, enviant toujours plus et incapable de satisfaire son désir.

Si les désirs dans la société moderne démocratique naissent ainsi par mimétisme, alors on peut comprendre que celle-ci soit condamnée au despotisme, par un « chemin plus long, plus secret, mais plus sûr, vers la servitude »⁶⁵ : l'uniformité (l'indifférenciation) nourrit l'individualisme, celui-ci suscite une envie sans limites parce qu'envie de l'Autre – une envie générale dont le terme est inéluctablement la servitude. L'indifférenciation rend possible l'imitation (les barrières s'abaissant, les hommes sont des modèles les uns pour les autres) et en même temps en interdit l'accomplissement (les hommes trop semblables ne peuvent réellement être des modèles les uns pour les autres) ; le désir reste inassouvi, il ne peut en fin de compte trouver de fin que dans un abaissement généralisé, auquel mène inévitablement l'uniformisation et que le despotisme démocratique garantit. En définitive, penser que la démocratie peut échapper à un tel destin, c'est considérer que la « passion mâle et légitime qui excite les hommes à vouloir être tous forts et estimés » peut ne pas devenir le « goût dépravé pour l'égalité, qui porte les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau »⁶⁶. Mais ce serait alors faire erreur sur le fonctionnement réel du désir dans une société où l'égalité est similitude. L'évolution de Tocqueville sur cette question ne

63. *Ibid.*, p. 18.

64. Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, p. 85 et s. ; voir également *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil, 1982, p. 125 et s.

65. DA, II, IV, 1, p. 807.

66. DA, I, I, 3, p. 58-59.

serait pas due à l'incertitude qui le travaille quant à la nature du désir d'égalité dans la démocratie moderne, mais à la prise en compte, dans le second volume de la *Démocratie en Amérique*, de la logique des sentiments et des désirs.

Nous sommes ainsi conduits à deux conclusions. D'abord, c'est *l'illusion d'autosuffisance* qui produit la destruction de tout lien (l'individualisme) et le conformisme (le désir d'imitation procède de l'individualisme, il n'existe pas dans une société hiérarchique). Dès lors, l'envie dans une société où règne cette illusion devient nécessairement envie générale, c'est-à-dire haine de toutes les inégalités (y compris les inégalités naturelles), désir ou délire d'égalité qui trouve satisfaction dans la servitude de tous. Ensuite, il faut radicalement inverser la conclusion précédente : on semblait conduit vers l'idée que la modération des envies particulières, en démocratie, modèrerait l'envie générale. Or, cette conclusion repose elle-même sur une erreur, qui consiste à comprendre l'envie générale à partir des envies particulières. C'est l'inverse qu'il faut faire : penser l'envie en général comme rapport entre les sujets, non entre un sujet et un objet.

INDIVIDUALISME ET SOCIABILITÉ

Si on change ainsi de perspective, la dérive despotique apparaît-elle comme inéluctable ? Ce qui tendrait à le faire penser, c'est l'inévitable développement de l'individualisme, décrit par Tocqueville, et qui a pour conséquence une uniformisation croissante des individus. Ce qui tendrait à le faire penser, autrement dit, c'est que la société démocratique est infiniment paradoxale : il n'est pas d'amour de l'égalité sans individualisme mais celui-ci, parce qu'il est nécessairement lié à un procès d'uniformisation, condamne cet amour à devenir délire d'égalité, haine générale de toute différence.

Que la société démocratique réunisse les conditions pour un développement inévitable du despotisme, Tocqueville le souligne largement. Il déplore que l'âge démocratique soit celui de l'« universelle uniformité » : « Je promène mes regards sur cette foule innombrable composée d'êtres pareils, où rien ne s'élève ni ne s'abaisse »⁶⁷. Cette uniformité est d'abord intellectuelle : « À mesure que les citoyens deviennent plus égaux et plus semblables, le penchant à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe diminue. La disposition à en croire la masse augmente, et c'est de plus en plus l'opinion qui mène le monde »⁶⁸. L'homme démocratique pense ce que les autres pensent. Il est d'autant plus porté à suivre l'opinion qu'il aime les idées générales :

67. DA, II, IV, 8, p. 851.

68. DA, II, I, 2, p. 521.

et s'il aime les idées générales, c'est parce qu'il ne voit autour de lui aucune différence. Ses égaux sont ses semblables, l'humanité est identique dans toutes les conditions⁶⁹. Aussi, si l'aristocratie présente différence et diversité, la démocratie est monotone : « 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 »⁷⁰. Parce que désormais les hommes se ressemblent, ils peuvent être concurrents les uns des autres : ils s'envient, modérément, parce que les désirs, on l'a souligné, sont proportionnés aux moyens⁷¹. La rivalité est mimétique. Peut-elle ne pas mener à cette haine généralisée de toute différence, haine d'autant plus vive que les hommes se ressemblent toujours plus ? Tocqueville décrit ainsi cette tension : « La haine que les hommes portent au privilège s'augmente à mesure que les privilèges deviennent plus rares et moins grands, de telle sorte qu'on dirait que les passions démocratiques s'enflamment davantage dans le temps même où elles trouvent le moins d'aliments »⁷².

Tel serait l'implacable mécanisme, qui condamne toute démocratie : *la confusion entre égalité et identité, et avec elle la haine de toute dissemblance, sont inévitables lorsque la société est composée d'individus qui se jugent semblablement indépendants les uns des autres et autosuffisants*. L'amour de l'égalité est condamné à une montée paroxystique vers le délire où il en vient à se nier lui-même. La démocratie, dans cette perspective, ne saurait durer : plus les hommes sont égaux, plus ils se ressemblent ; plus ils se ressemblent, moins ils supportent, par envie, les différences.

Pourtant, Tocqueville propose des mesures destinées à préserver la démocratie du despotisme : il faut multiplier les corps intermédiaires (associations civiles et politiques)⁷³, soutenir la liberté de la presse⁷⁴, renforcer l'indépendance du pouvoir judiciaire⁷⁵, cultiver les manières que les instincts démocratiques poussent à mépriser, enfin mettre les droits individuels hors d'atteinte⁷⁶. Il les propose non pas parce qu'il s'exagère le pouvoir des mesures purement institutionnelles sur les mœurs mais parce qu'il sait que les mœurs démocratiques fournissent, *dans leur individualisme même*, le meilleur rempart contre le despotisme.

Il faut bien comprendre en effet ce qu'engage l'individualisme. Sa structure est complexe. Jean-Claude Lambertini a montré qu'elle enveloppe à la fois un individualisme social (les hommes sont *de facto*

69. DA, II, I, 3, p. 525.

70. DA, II, III, 17, p. 744.

71. DA, II, III, 19, p. 761.

72. DA, II, IV, 3, p. 813.

73. DA, II, IV, 7, p. 843.

74. *Ibid.*

75. DA, II, IV, 7, p. 844.

76. DA, II, IV, 7, p. 845.

semblables et isolés) et un individualisme intellectuel : ils « se figurent volontiers que leur destinée est tout entière entre leurs mains »⁷⁷. L'individualisme n'est pas l'égoïsme : si Tocqueville prend soin de les distinguer, c'est parce que l'individualisme des peuples démocratiques n'est pas l'individualisme moral⁷⁸. 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 » alors que 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 »⁷⁹.

Seulement la distinction est plus complexe qu'il n'y paraît. En premier lieu, s'il est vrai que l'égoïsme, déformation morale de l'amour de soi, et l'individualisme, effet social de l'égalité des conditions, ne peuvent être assimilés, il est également vrai que l'individualisme, lorsqu'il est intense, peut devenir égoïsme : « l'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques ; mais, à la longue, il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme »⁸⁰. Ainsi, les deux sentiments ne sont ni radicalement séparés ni irréductibles l'un à l'autre : l'égoïsme est certes un mouvement passionnel, il n'empêche qu'il s'établit, comme l'individualisme, à partir d'un jugement erroné, d'un « défaut de l'esprit »⁸¹. Aussi bien, il est tout aussi important de comprendre ce qui sépare ces deux sentiments que ce qui conduit de l'un à l'autre. Cette question est essentielle pour notre réflexion dans la mesure où il y a tout lieu de croire que l'envie procède de l'égoïsme, c'est-à-dire du détachement radical à l'égard des autres.

Or et en second lieu, *c'est précisément ce que n'est pas l'individualisme pour Tocqueville*. S'il est vrai que l'homme démocratique a tendance à se séparer de la masse de ses concitoyens, s'il est vrai qu'il se retranche sur l'espace privé, il est également vrai qu'il ne s'agit là en aucun cas d'une rupture de sa sociabilité – ce qu'est l'égoïsme. L'homme démocratique est éminemment sociable : et s'il l'est, c'est parce qu'il est individualiste⁸². Il faut en effet comprendre les conséquences de l'indépendance des individus : « L'égalité des conditions, en même temps qu'elle fait sentir aux hommes leur indépendance, leur montre leur

77. *Ibid.*, cité par Jean-Claude Lamberti, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris, PUF, 1970, p. 75.

78. Voir Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983, p. 220 et s.

79. DA, II, II, 2, p. 612.

80. *Ibid.*

81. *Ibid.* Voir Jean-Claude Lamberti, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, op. cit., p. 11.

82. Tocqueville insiste sur la compatibilité des phénomènes : la sociabilité des Américains « n'est point contraire à ce que j'ai dit ci-devant à propos de l'individualisme. Je vois même que ces choses s'accordent, loin de se combattre », DA, II, III, 4, p. 688.

faiblesse ; ils sont libres, mais exposés à mille accidents »⁸³. L'homme démocratique est alors porté à rechercher l'entraide, comme il est lui-même disposé à la sympathie : la faiblesse de l'autre suscite un mouvement de compassion, d'autant plus immédiat que chacun sent clairement sa similitude avec tous les autres⁸⁴. La sympathie n'est plus restreinte, comme dans l'aristocratie, aux seuls membres de la caste.

L'individualisme tel que Tocqueville le décrit ne comporte aucune revendication d'autosuffisance. Prendre en main sa destinée, c'est-à-dire savoir que son sort ne dépend plus de celui d'une classe, ce n'est pas nier son appartenance sociale. Si l'égoïsme se traduit par une négation de l'aperception sociologique, l'indépendance ne peut être confondue avec l'illusion d'autosuffisance. L'égoïsme interdit toute association, alors que l'individualisme y prédispose. Les Américains, souligne Tocqueville, ne cessent de s'associer : la faiblesse individuelle est compensée par l'union⁸⁵. La distinction est radicale : *dans les sociétés aristocratiques, les hommes, qui ne sont pas isolés, ne s'unissent pas*⁸⁶ ; *ce n'est que dans les sociétés démocratiques individualistes que l'individu peut se sentir lié aux autres* – dans la mesure où il se sent faible et exposé. La démocratie brise la chaîne qui remonte, dans les sociétés aristocratiques, du paysan au roi ; elle « met chaque anneau à part », mais l'expérience de la faiblesse qui en résulte pousse à l'union, sur d'autres fondements que l'appartenance à un ordre ou à une classe. Il faut apprendre à s'unir, comprendre que le sort de chacun exige l'entraide, le dévouement, voire le sacrifice à la chose publique⁸⁷. La démocratie substitue à l'appartenance héritée l'exigence d'une compréhension de soi comme être social ; l'individualisme, qui résulte de l'égalisation des conditions, y dispose parce qu'il traduit l'expérience fondamentale de l'isolement. C'est dire qu'il dispose ainsi à la communauté, c'est-à-dire à « l'art de poursuivre en commun l'objet de leurs communs désirs »⁸⁸.

*
**

83. DA, II, III, 4, p. 689.

84. « 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 » (DA, II, III, 1, p. 680).

85. DA, II, II, 5, p. 620 et s.

86. « Dans les sociétés aristocratiques, les hommes n'ont pas besoin de s'unir pour agir, parce qu'ils sont retenus fortement ensemble » (DA, p. 622).

87. « Je dois dire que j'ai souvent vu les Américains faire de grands et véritables sacrifices à la chose publique » (DA, II, II, 4, p. 619).

88. DA, II, II, 5, p. 621-622. Les liens dans les sociétés démocratiques ne s'établissent que dans la proximité. Aussi, leur intensité décroît en fonction de la distance qui sépare les individus. Voir sur ce point Daniel Jacques « Tocqueville et le problème de la clôture politique », *The Tocqueville Review*, vol. XIX, 2-1998, p. 201-219, repris dans *Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review / la Revue Tocqueville, op. cit.*, p. 357-382.

La déformation de l'amour de l'égalité en envie générale n'est donc pas inéluctable pour Tocqueville dans la mesure où rien ne permet de penser que l'individualisme est égoïsme. Ou plutôt : dans la société américaine, *les effets destructeurs de l'individualisme sont corrigés par la sociabilité qu'il produit*. Détaché de son ordre, le citoyen américain est exposé, par conséquent disposé vers les autres. Le désir de communauté est pour l'envie le correctif le plus puissant, parce qu'il prend racine dans la sensibilité même de l'homme démocratique : il est en effet incompatible avec le désir de nuire à l'ensemble de la société afin de rabaisser chacun. Ce contrepois est beaucoup plus effectif que l'intérêt bien entendu : celui-ci est équivoque, et n'a aucune prise sur l'affectivité démocratique. C'est ce qui laisse penser que les mesures préconisées par Tocqueville dans l'avant-dernier chapitre ne sont pas de pure forme, qu'elles servent à lutter contre la dérive despotique dans la mesure où elles confortent la possibilité de s'associer et contribuent à la garantie des mœurs.

Si l'amour de l'égalité dans la démocratie moderne n'est pas amour de la patrie – vertu des républiques antiques – il est amour de la communauté fondée sur les sociétés particulières. La sociabilité de l'homme démocratique n'est pas holiste ; celui-ci ne s'identifie pas d'emblée à sa patrie, ses proches ne sont pas ses concitoyens mais ceux avec lesquels il peut organiser des liens de familiarité. Demeure une interrogation : quels sont les facteurs qui transforment l'individualisme en égoïsme ? S'agit-il d'un amour immodéré des richesses, qui viendrait rompre avec la limitation naturelle du matérialisme démocratique ? Mais en ce cas d'où peut naître un tel amour ? Il y a tout lieu de penser que ces questions restent en suspens, que Tocqueville n'y répond pas – soucieux moins de montrer comment l'homme démocratique devient égoïste, replié sur lui-même, sujet à l'envie, que de décrire les passions démocratiques qui, aux États-Unis, maintiennent les individus préoccupés par leur sort commun.