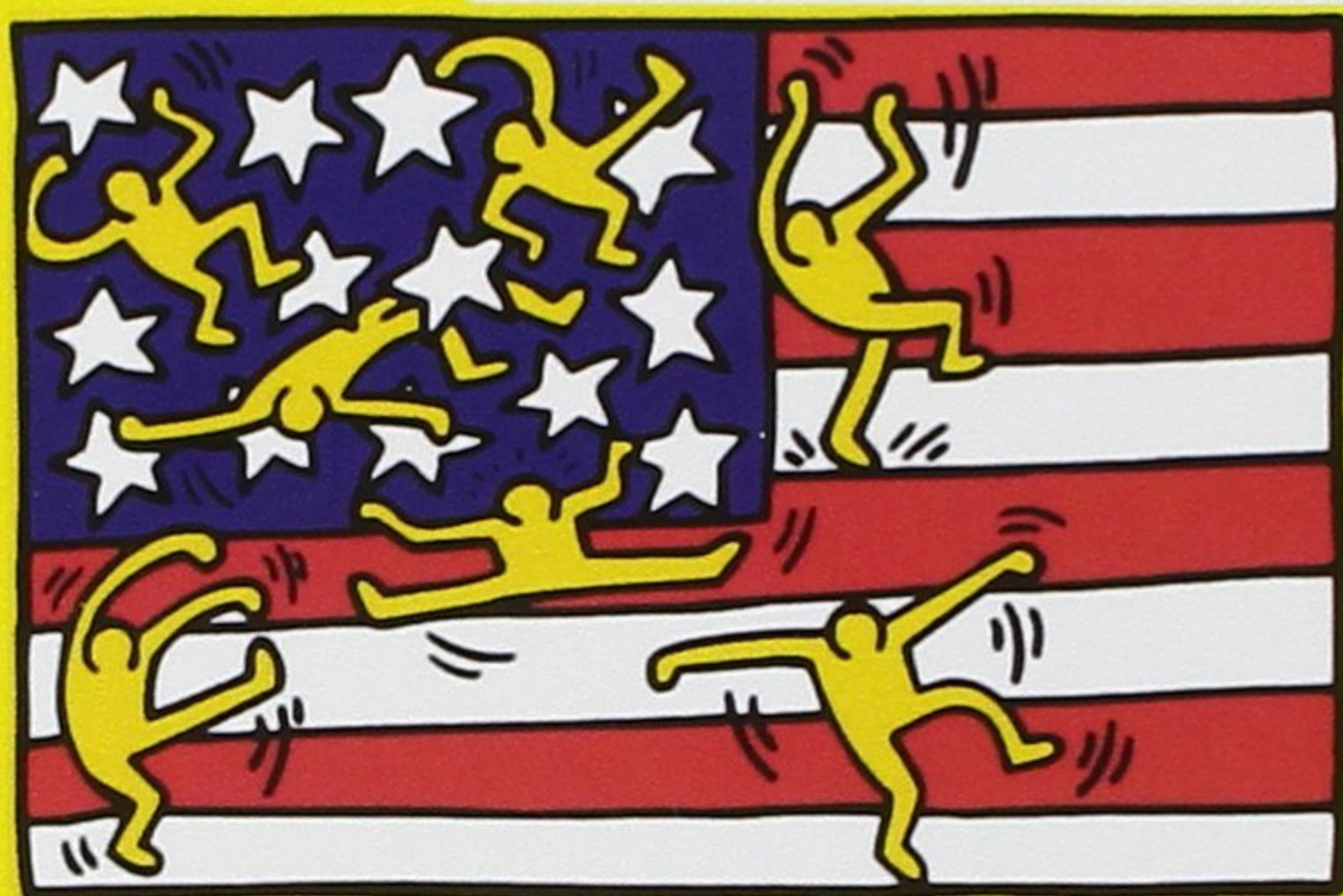


CHRISTOPHER
LASCH

La révolte
des élites

et la trahison
de la démocratie



Champs essais

Christopher Lasch

LA RÉVOLTE DES ÉLITES

ET LA TRAHISON DE LA DÉMOCRATIE

DU MÊME AUTEUR

La culture du narcissisme

Les Femmes et la vie ordinaire

Culture de masse ou culture populaire ?

Le Seul et Vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques,

L'ach, mode d'emploi

À Robert Westbrook

IL FUT un temps où ce qui était supposé menacer l'ordre social et les traditions civilisatrices de la culture occidentale, c'était la "révolte des masses". De nos jours, cependant, il semble bien que la principale menace provienne non des masses, mais de ceux qui sont au sommet de la hiérarchie.

Enfouissement enraciné dans l'économie planétaire et ses technologies sophistiquées, culturellement libérales, c'est-à-dire « progressistes », « ouvertes », voire « de gauche », les nouvelles élites du capitalisme avancé — celles qui contrôlent la ligne internationale de l'argent et de l'information — manifestent en effet, à mesure que leur pouvoir s'accroît et se mondialise, un intérêt grandissant pour les valeurs et les vertus qui fondent autrefois l'idéal démocratique. Enclavées dans leurs multiples « réseaux » et scindées en quelques « communautés » spécialisées, elles manifestent une inquiétude croissante pour le maintien de l'ordre social et des traditions civilisatrices. Elles ont, en d'autres termes, une conscience aiguë de leur responsabilité envers la société. Elles ont, en d'autres termes, une conscience aiguë de leur responsabilité envers la société.

1. Cf. Chapitre 2.

2. Ibid.

3. On voit par exemple que dans le monde de l'Occident, c'est « celle principale » d'histoire nationale qui peut apparaître que dans la figure de la Démocratie.

Text original:

The Revue of the Film and the Revue of Democracy

A Robert Weisberg

© Editions Côté 1995, pour l'édition française.

© Mémoires de Christopher Lasch, 1995.

© W. W. Norton & Company, New York-London, 1995.

© Editions Flammarion, 2007 pour la présente édition.

ISBN : 978-2-0812-0716-5

Lasch, mode d'emploi

I

IL FUT un temps où ce qui était supposé menacer l'ordre social « et les traditions civilisatrices de la culture occidentale, c'était la «révolte des masses». De nos jours, cependant, il semble bien que la principale menace provienne non des masses, mais de ceux qui sont au sommet de la hiérarchie¹ ».

Profondément enracinées dans l'économie planétaire et ses technologies sophistiquées, culturellement libérales, c'est-à-dire « modernes », « ouvertes », voire « de gauche », les nouvelles élites du capitalisme avancé – « celles qui contrôlent le flux international de l'argent et de l'information² » – manifestent en effet, à mesure que leur pouvoir s'accroît et se mondialise, un mépris grandissant pour les valeurs et les vertus qui fondaient autrefois l'idéal démocratique. Enclavées dans leurs multiples « réseaux » au sein desquels elles « nomadisent » perpétuellement, elles vivent leur enfermement dans le monde humainement rétréci de l'Économie comme une noble aventure « cosmopolite », alors que chaque jour devient plus manifeste leur incapacité dramatique à comprendre ceux qui ne leur ressemblent pas : en premier lieu, les gens ordinaires de leur propre pays³.

1. Cf. Chapitre 2.

2. Idem.

3. On sait par exemple que dans le monde de l'élite, situé « nulle part ailleurs », l'homme ordinaire ne peut apparaître que sous la figure moquée des Deschiens.

Dans ce livre-testament¹, Christopher Lasch a tenu à placer sa critique des nouvelles élites du capitalisme avancé sous le signe du « populisme », c'est-à-dire conformément au sens historique du mot, d'un combat radical pour la liberté et l'égalité mené au nom des vertus populaires. On sait à quel point, depuis quelques années, les médias officiels travaillent méthodiquement à effacer le sens originel du mot, à seule fin de pouvoir dénoncer comme « fascistes » ou « moralisateurs » (à notre époque, le crime de pensée suprême) tous les efforts des simples gens pour maintenir une civilité démocratique minimale et s'opposer à l'emprise croissante des « experts » sur l'organisation de leur vie. Autant dire que beaucoup, parmi ceux que le système a préposés à la défense médiatique de ses nuisances, s'empresseront de faire courir le bruit – pour affecter de s'en réjouir ou pour s'en lamenter – que ce livre est « réactionnaire ».

Il n'est cependant pas interdit d'espérer que le lecteur intelligent puisse encore se faire une opinion par lui-même.

1. Lasch, qui se savait condamné, est mort d'une leucémie foudroyante dix jours après avoir achevé ce travail. Tel est le sens de son allusion aux « circonstances éprouvantes » (*trying circumstances*) dans lesquelles ce livre a été écrit, allusion qu'on trouvera au début des « Remerciements ».

II

ON SAIT qu'en américain le mot « libéral » est ambigu puisqu'il s'applique aussi bien aux partisans de l'économie de marché (qu'on classe généralement « à droite ») qu'aux défenseurs des « idées nouvelles » et de la « libération des mœurs » (qui sont supposés incarner « la Gauche ») Bien entendu, cette ambiguïté frappe surtout ceux qui, refusant d'admettre « l'obsolescence du clivage Droite-Gauche¹ », s'obstinent à croire que l'esprit du capitalisme contemporain s'accommoderait encore de l'éthique protestante ou de la défense de « l'ordre moral ». Pourtant, lorsque l'imaginaire dominant d'une société est devenu celui du « cybermonde » et de la surconsommation généralisée, il est vraiment difficile de ne pas remarquer que la forme de sensibilité exigée par l'ordre établi est désormais cet « hédonisme » libéral-libertaire que doivent perpétuellement célébrer les secteurs les plus mensongers du spectacle moderne : la publicité, le show-biz et la prétendue « information ».

Naturellement, « l'hédonisme » ainsi encouragé est une marchandise très frelatée, comme c'est maintenant le cas pour une part croissante des produits de l'industrie moderne ; elle n'a que peu de rapports avec ce qu'on désignait autrefois sous ce nom. C'est même, comme le souligne Lasch, l'erreur fondamentale de Daniel Bell, auteur par ailleurs si perspicace, que d'avoir mis « un signe d'égalité entre le consumérisme et l'hédonisme véritable² ». En réalité, « l'état d'esprit qui correspond au monde de la consommation est bien plutôt un état d'insatisfaction et d'anxiété chronique (...). L'individu s'y trouve en permanence observé, non par des contremaîtres et des surveillants, mais par des experts en marketing et des techniciens du sondage, qui lui disent ce que les autres préfèrent et ce qu'il doit, par voie de conséquence, lui aussi préférer, ou encore par des médecins et des psychiatres qui l'examinent dans le but de découvrir en lui quelques symptômes de maladies qui auraient pu échapper à un œil

1. Cf. Ch. Lasch, *The true and only Heaven*, New York, Norton, 1991.

2. Cf. Ch. Lasch, *The minimal Self*, New York, Pan Books, 1984, p. 28.

non exercé¹. » Telle est bien, en définitive, l'aliénation spécifique dans laquelle se débat de nos jours l'individu libéral-libertaire, prototype humain désormais fabriqué en série, dont la gauche n'a pas le monopole, bien qu'elle constitue à l'évidence son refuge de prédilection.

Cet individu, en effet, doit s'imaginer en permanence qu'il est dans la marge afin de pouvoir continuer à se tenir dans la norme² ; il lui faut croire à tout instant qu'il vit dans la transgression, le libertinage et la volupté épicurienne – modes de vie bien évidemment au-dessus des ses pauvres moyens – pour demeurer le pantin pathétique qui s'agite désespérément dans l'univers ennuyeux, tyrannique et puritain de la consommation obligatoire et de ses changements incessants³. On pourrait presque dire, en employant l'ancien langage, qu'il doit s'épuiser à être « de gauche » pour que le monde continue à être « de droite ».

Pour toutes ces raisons, nous avons demandé au traducteur de laisser au mot « libéral » son ambiguïté originelle, si conforme à l'esprit de Lasch.

Jean-Claude Michéa

1. Idem.

2. De nombreux militants de gauche « s'insurgent encore contre la famille autoritaire, le moralisme anti-sexuel, la censure littéraire, la morale du travail et autres piliers de l'ordre bourgeois, alors que ceux-ci ont déjà été sapés ou détruits par le capitalisme avancé. Ces radicaux ne voient pas que la "personnalité autoritaire" n'est plus le prototype de l'homme économique. Ce dernier a lui-même cédé la place à l'homme psychologique de notre temps – dernier avatar de l'individualisme bourgeois. » (Ch. Lasch, *Le Complexe de Narcisse*, Paris, 1981, p. 11).

Cette forme d'aliénation avait déjà été remarquablement décrite par Jacques Ellul, l'un des maîtres de Lasch, dans *L'Exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, Calmann-Lévy, 1966. On en trouvera également une description féroce et particulièrement réussie dans le film de Robert Altman *Prêt-à-Porter*, description qui lui a valu la critique que l'on sait.

3. Si l'on veut bien mettre à part le monde sans égal de la Mode, c'est en général dans l'univers de la « culture Rock » et de son romantisme de bazar que la nécessité de vivre la soumission à l'ordre marchand comme une révolte sans concession (Cf. le mythe fondateur de James Dean) produit ses effets les plus caricaturaux et les plus faciles à manipuler. C'est pourquoi, de *Libération* à *Skyrock* ou *Fun Radio*, des armées d'éducateurs s'emploient, avec une patience infinie, à convertir la rage improductive de l'adolescent œdipien en énergie utilisable par l'industrie culturelle.

Remerciements

P UISQUE ce livre a été écrit dans des circonstances difficiles, ma dette est encore plus importante que d'habitude pour les conseils et le soutien. Ma fille Betsy a tapé la plus grande partie du manuscrit et m'a généreusement apporté une aide précieuse pour la mise en forme définitive, aux dépens de son propre travail. Suzanne Wolk aussi a sacrifié son propre travail afin de taper d'importants segments du manuscrit. Ma femme Nell avait entrepris de m'apprendre, à mon âge avancé, à me servir d'un traitement de textes ; sans cette machine bien utile, qui me serait restée inaccessible sans ses instructions, ce livre n'aurait pu être achevé dans les délais qui m'avaient été fixés. Ma femme s'est aussi chargée de la pénible corvée de préparer, relire et corriger les tirages papier, qui en avaient bien besoin.

Robert Westbrook, Richard Fox, William R. Taylor, William Leach et Leon Fink ont lu tout ou partie du livre en manuscrit. J'oublie sans doute d'autres personnes qui ayant lu l'essai qui donne son titre au livre m'ont encouragé à un moment critique. Enfin, je suis reconnaissant à mon correcteur Henning Gutmann pour ses conseils toujours utiles et ses encouragements.

Certains des chapitres de ce livre ont paru sous des formes différentes dans diverses publications : « L'abolition de la honte » et « Philip Rieff et la religion de la culture » dans *The New Republic*, « Communautarisme ou populisme ? » et « L'âme de l'homme sous le règne de la laïcité » dans *The New Oxford Review* ; « Race et

politique à New-York » dans *Tikkun* ; « La conversation et les arts civiques » dans *Pittsburgh History* ; « L'art oublié de la dispute » dans le *Gannett Center Journal* ; « La démocratie mérite-t-elle de survivre ? » et « Le pseudo-radicalisme universitaire » dans *Salmagundi*. Tous ces textes ont subi une révision poussée. Puisqu'ils ont paru pour la plupart dans des revues d'opinion peu diffusées, je suis sûr qu'ils ne paraîtront pas familiers à la plupart de mes lecteurs.

INTRODUCTION

Le malaise dans la démocratie

D'UNE façon ou d'une autre, l'essentiel de mes travaux récents tourne autour de la question de l'avenir possible de la démocratie. Je pense que nous sommes beaucoup de gens à nous demander ainsi si la démocratie a un avenir. Les Américains voient beaucoup moins l'avenir en rose qu'autrefois, et à bon droit. Le déclin de l'activité industrielle et la perte d'emplois qui en résulte ; le recul de la classe moyenne ; l'augmentation du nombre des pauvres ; le taux de criminalité qui monte en flèche ; le trafic de stupéfiants en plein essor ; la crise urbaine — on n'en finirait pas de peindre le tableau le plus noir. Personne n'a de solution vraisemblable à apporter à ces problèmes inextricables, et pour l'essentiel ce qui tient lieu chez nous de débat politique ne s'y intéresse même pas. On assiste à des batailles idéologiques furieuses sur des questions annexes. Les élites qui définissent ces questions ont perdu tout contact avec le peuple. (Cf. chapitre 2 : « La Révolte des élites ») Le caractère irréel et artificiel de notre vie politique reflète à quel point elle s'est détachée de la vie ordinaire, en même temps que la conviction secrète que les vrais problèmes sont insolubles.

L'étonnement de George Bush voyant pour la première fois un lecteur de codes barre à la caisse d'un supermarché a révélé spectaculairement l'abîme qui s'est ouvert entre les classes privilégiées et le reste de la nation. Il y a toujours eu une classe privilégiée, même en Amérique, mais elle n'a jamais été aussi dangereusement isolée de son environnement. Au XIX^e siècle, le cas de figure typique était

celui d'une famille riche installée depuis plusieurs générations dans un lieu immuable. Dans une nation sans cesse en mouvement, la stabilité de ce lieu de résidence assurait une certaine continuité. Les vieilles familles n'étaient reconnaissables en tant que telles, en particulier dans les villes historiques de la côte Est, que parce que, à contre-courant de la manie migratoire, elles s'étaient enracinées. Le primat accordé au caractère sacro-saint de la propriété était modéré par le principe selon lequel les droits de propriété n'étaient ni absolus ni inconditionnels. La fortune était comprise comme comportant des obligations civiques. Bibliothèques, musées, parcs publics, orchestres, universités, hôpitaux et autres aménagements publics, ces fondations étaient autant de monuments à la magnificence des classes supérieures.

Il ne fait pas de doute que cette générosité avait un versant égoïste : publiant le statut seigneurial des riches, elle attirait de nouvelles industries et contribuait à promouvoir la ville qui servait de base à telle famille contre ses rivales. Les équipements et le progrès urbains équivalaient à de l'intérêt bien compris dans une époque de concurrence virulente entre grandes villes, où chacune aspirait à la première place. Toutefois l'important était que la philanthropie impliquait les élites sociales dans la vie de leurs prochains et dans celle des générations à venir. La tentation de se retirer dans un monde à part, qui leur serait réservé, se trouvait battue en brèche par le sentiment persistant, qui dans certains cercles devait survivre même à l'esprit de facilité débridée de l'Âge du Toc (1870-1896)¹, que « tous ont tiré des avantages de leurs ancêtres », selon la formule d'Horace Mann en 1846, et que, pour cette raison, « tous sont engagés, comme par un serment, à transmettre ces avantages, et même dans un état amélioré, à la postérité. » Seul un « être isolé, solitaire, ... qui n'avait aucune relation avec une communauté autour de lui », pouvait souscrire à la « doctrine arrogante de la pos-

1. La formule, inventée par Mark Twain, désigne les trente ans qui suivent la fin de la Guerre de Sécession, marqués par l'avènement de la puissance industrielle américaine et une corruption politico-financière sans précédent, sous la domination presque sans partage du parti Républicain. (N. d. T.)

session absolue » d'après Mann, qui en cela ne parlait pas pour lui seul mais représentait un corpus d'opinions considérable dans les grandes villes historiques du pays, dans la plus grande partie de la Nouvelle-Angleterre et dans les dépendances culturelles de la Nouvelle-Angleterre dans les vieux États du Nord-Ouest.

Grâce au déclin des vieilles fortunes et de l'éthique de responsabilité civique qui leur était propre, les allégeances locales et régionales se retrouvent aujourd'hui pitoyablement affaiblies. La mobilité du capital et l'émergence d'un marché planétaire concourent au même effet. Les nouvelles élites sociales, où ne figurent pas seulement les dirigeants des entreprises mais toutes les professions qui produisent et manipulent l'information – le sang et la vie de ce marché mondial – sont bien plus cosmopolites, ou du moins plus vagabondes et migrantes, que leurs prédécesseurs. De nos jours, il faut pour progresser dans les affaires et les professions intellectuelles être disposé à suivre le chant des sirènes de l'opportunité partout où il voudra nous mener. Ceux qui restent dans leurs pantoufles abdiquent toute occasion d'ascension sociale. Jamais la réussite n'a été plus étroitement associée à la mobilité, concept qui ne figurait que marginalement dans la définition de l'opportunité au XIX^e siècle (cf. chapitre 3 : « Opportunités dans la terre promise »). Son avènement au XX^e siècle est en soi une indication importante de l'érosion de la démocratie : la perspective n'est plus en gros l'égalité des conditions sociales, mais simplement la promotion sélective des non-élites dans la classe professionnelle-managériale (*professional-managerial class*)¹.

Les ambitieux comprennent donc que le prix à payer pour l'ascension sociale est un mode de vie itinérant. C'est un prix qu'ils sont heureux de payer puisqu'ils associent l'idée de domicile fixe aux parents et aux voisins inquisiteurs, aux commérages mesquins et aux conventions hypocrites et rétrogrades. Les nouvelles élites sont en rébellion contre « l'Amérique du milieu » (*Middle America*) telle qu'elles se l'imaginent : une nation technologiquement arriérée,

1. Le terme *professionals* recouvre nos professions libérales ainsi qu'un vaste secteur d'activités intellectuelles, telles que l'enseignement et la recherche universitaires, la publicité etc. On emploiera par la suite le terme de « professions intellectuelles ». (N. d. T.)

politiquement réactionnaire, répressive dans sa morale sexuelle, petite-bourgeoise dans ses goûts, repue et contente d'elle-même, ennuyeuse et ringarde. Ceux qui aspirent à appartenir à la nouvelle aristocratie des cerveaux tendent à se regrouper sur les deux côtes, tournant le dos au pays profond, et cultivant leurs attaches avec le marché international par l'argent hyper-mobile, le luxe, la haute couture et la culture populaire. On peut se demander s'ils se pensent encore comme Américains. Il est clair en tout cas que le patriotisme ne se situe pas très haut dans leur échelle de valeurs. D'un autre côté, le « multiculturalisme » leur convient parfaitement, car il évoque pour eux l'image agréable d'un bazar universel, où l'on peut jouir de façon indiscriminée de l'exotisme des cuisines, des styles vestimentaires, des musiques et de coutumes tribales du monde entier, le tout sans formalités inutiles et sans qu'il soit besoin de s'engager sérieusement dans telle ou telle voie. Les nouvelles élites sociales ne se sentent chez elles qu'en transit, sur le chemin d'une conférence de haut niveau, de l'inauguration de gala d'un nouveau magasin franchisé, de l'ouverture d'un festival international de cinéma, ou d'une station touristique encore vierge. Leur vision du monde est essentiellement celle d'un touriste – perspective qui a peu de chances d'encourager un amour passionné pour la démocratie.

Dans mon dernier livre, *The True and Only Heaven*, j'ai essayé de récupérer une tradition de pensée démocratique – que l'on appellera populiste, faute d'un meilleur terme – qui est tombée en désuétude. J'ai été surpris par un critique qui trouvait que l'ouvrage n'avait rien à dire sur la démocratie (j'espère bien avoir fait justice de ce malentendu dans le chapitre IV du présent livre, intitulé « La démocratie mérite-t-elle de survivre ? »). Que l'on puisse à ce point se méprendre sur le sens du livre en dit long sur le climat culturel qui règne en ce moment. Nous voyons en effet combien la signification de la démocratie s'est brouillée, combien nous nous sommes éloignés des prémisses sur lesquelles ce pays a été fondé. Le mot en est arrivé à servir simplement de description à l'État-thérapeute. Aujourd'hui, quand nous parlons de démocratie, nous renvoyons le

plus souvent à la démocratisation de l'« estime de soi ». Les scies qui ont cours à l'heure actuelle – diversité, compassion, (re) prise de pouvoir, (re) prise de statut – expriment l'espoir indistinct que l'on pourra surmonter les divisions profondes de la société américaine à force de bonne volonté et discours aseptisé. On nous demande de reconnaître que toutes les minorités ont droit au respect non pas en vertu de ce qu'elles ont accompli mais de ce qu'elles ont souffert dans le passé. On nous explique qu'en prêtant attention avec compassion à ce qu'elles font et disent, nous aboutirons, sans bien savoir comment, à améliorer l'opinion qu'elles ont d'elles-mêmes ; l'interdiction des épithètes raciales et autres formes de discours de haine est censée faire des merveilles pour leur moral. Dans cette obsession pour les mots, nous avons perdu de vue les dures réalités qu'il est impossible d'adoucir en se contentant de flatter l'image que les gens se font d'eux-mêmes. Quel avantage les habitants des bas-fonds du Bronx retirent-ils de l'application stricte des codes de discours sur les campus des universités de l'élite ?

Dans la première moitié du XIX^e siècle, la plupart des gens réfléchissant un peu à la question supposaient que la démocratie devait reposer sur une large distribution de la propriété. Ils comprenaient bien que des écarts extrêmes entre riches et pauvres seraient mortels pour l'expérience démocratique. Leur peur de la populace, que l'on a pu interpréter à tort parfois comme du dédain aristocratique, se basait sur l'observation selon laquelle une classe laborieuse dégradée, à la fois servile et pleine de ressentiment, manquerait des qualités d'esprit et de caractère essentielles à la citoyenneté démocratique. Ils pensaient que la meilleure manière d'acquérir des habitudes démocratiques – autonomie et confiance en soi, responsabilité, initiative – était d'exercer un métier ou la gestion d'un bien de petite taille. Le mot de « compétence » qu'ils employaient couramment dans ce contexte désignait à la fois ledit bien et l'intelligence ainsi que l'esprit d'entreprise nécessaires à sa bonne gestion. Il était donc logiquement évident que la démocratie fonctionnait au mieux quand les biens se trouvaient répartis aussi largement que possible entre les citoyens.

Il est possible de formuler cette idée en termes plus généraux : la démocratie fonctionne de manière idéale quand les femmes et les hommes agissent par et pour eux-mêmes, avec l'aide de leurs amis et de leurs proches, au lieu d'être dépendants de l'État. Non que la démocratie doive être identifiée à un individualisme pur et dur. Autonomie et confiance en soi ne signifient pas autarcie et autosuffisance. Ce que je soutiens dans les chapitres 5 (« Populisme ou communautarisme ? »), 6 (« La conversation et les arts de la cité ») et 7 (« Politique et race à New-York »), c'est que ce ne sont pas les individus qui constituent les unités de base de la société démocratique, mais les communautés se gouvernant elles-mêmes. C'est le déclin de ces communautés qui, plus que tout le reste, remet en cause l'avenir de la démocratie. Les centres commerciaux de la périphérie résidentielle ne peuvent se substituer aux quartiers d'autrefois. La même formule de développement s'est répétée ville après ville avec, à chaque fois, les mêmes résultats décourageants. La fuite vers les banlieues résidentielles, suivie par l'exode de l'industrie et des emplois, a laissé nos grandes villes dans le dénuelement. Avec le rétrécissement de la base fiscale, les services publics et les installations municipales disparaissent. Les tentatives pour faire revivre la ville en y édifiant des palais des congrès et des installations sportives visant à attirer les touristes ne font qu'accroître le contraste entre richesse et misère. La ville devient un vaste marché, mais les produits et les services de luxe exposés dans ses boutiques, ses hôtels et ses restaurants réservés aux privilégiés sont hors de portée des moyens de la plupart des habitants. Certains se tournent vers la délinquance comme unique moyen d'accéder à ce monde scintillant que l'on vend avec tous les procédés du marketing moderne sous l'étiquette du rêve américain. Pendant ce temps, ceux dont les aspirations étaient restées plus modestes se trouvent exclus par les loyers inabordables, les campagnes de réhabilitation qui homogénéisent vers le haut la population et des politiques qui se fourvoyent en croyant contribuer à défaire des quartiers à population mono-ethnique, censés faire obstacle aux progrès de l'intégration raciale.

Dans la vision que j'en ai, le populisme n'a jamais été uniquement une idéologie agrarienne¹. Il envisageait une nation composée non exclusivement de paysans mais aussi d'artisans et de commerçants. Et il n'était pas non plus implacablement opposé à l'urbanisation. Dans le demi-siècle qui va de la Guerre de Sécession à la Première Guerre Mondiale (1865-1917), la croissance accélérée des grandes villes, l'afflux des immigrants et l'institutionnalisation du travail salarié constituèrent pour la démocratie un défi redoutable mais des réformateurs urbains de l'aune de Jane Addams, de Frederic C. Howe et de Mary Parker Follett avaient la conviction qu'ils pourraient adapter les institutions démocratiques aux nouvelles conditions de la vie urbaine. Howe saisit ce qui était l'essence du mouvement qu'il est convenu d'appeler « progressiste » en qualifiant la grande ville d'« espoir de la démocratie ». Il paraissait que les quartiers de la grande ville recréaient les conditions de vie de la petite ville, associées à la démocratie par le XIX^e siècle. La grande ville soutenait des formes nouvelles d'association qui lui appartenaient en propre, en particulier le syndicat ouvrier, ainsi qu'un ardent esprit civique.

Le conflit entre ville et campagne, exploité par les démagogues nativistes qui peignaient la grande ville sous les traits d'un cloaque d'iniquité, était pour une bonne part illusoire. Les meilleurs esprits ont toujours bien compris que la ville et la campagne sont complémentaires, et que c'est un salutaire équilibre entre l'une et l'autre qui constitue la condition préalable à la société idéale. C'est seulement quand, après la Seconde Guerre Mondiale, la grande ville est devenue mégalopole que cet équilibre s'est rompu. La distinction entre ville et campagne est devenue inopérante, quand la forme dominante d'habitat n'a plus été ni urbaine ni rurale, et encore moins une synthèse des deux, mais un conglomerat amorphe et

1. Rappelons en effet que le populisme est, dans l'histoire politique américaine de la fin du XIX^e siècle, un mouvement de révolte des agriculteurs du Sud et de l'Ouest contre le protectionnisme douanier et l'étalon-or. Le parti populiste présenta un candidat à l'élection présidentielle de 1892 et fit cause commune avec les Démocrates en 1896 pour soutenir William Jennings Bryan, qui, bien que vaincu par le républicain William McKinley, fit une campagne restée légendaire, inaugurant l'Ère progressiste. (N. d. T.)

démessuré sans frontières clairement identifiables, sans espace public ni identité locale. Robert Fishman a soutenu de façon convaincante que l'on ne pouvait même plus adéquatement décrire la nouvelle configuration comme suburbaine puisque le faubourg (*suburb*) qui était auparavant une annexe résidentielle de la grande ville a maintenant récupéré la plupart de ses fonctions. Les grandes villes conservent une importance résiduelle comme domiciliation de grands cabinets juridiques, d'agences de publicité, de sociétés d'édition, d'entreprises de loisirs et de musées, mais les quartiers de la classe moyenne, qui entretenaient une culture municipale vigoureuse, sont rapidement en train de disparaître. Simples reliquats, nos grandes villes se polarisent de plus en plus ; les membres des professions intellectuelles de la riche bourgeoisie, avec les employés de services qui pourvoient à leurs besoins, maintiennent une emprise précaire sur les beaux quartiers dont l'immobilier flambe, en se barricadant contre la misère et la délinquance qui menacent de les submerger.

Rien de tout ceci n'est de bon augure pour la démocratie, mais le pronostic devient encore plus sombre si nous considérons la détérioration du débat public. La démocratie demande un échange vigoureux d'idées et d'opinions. Comme la propriété, les idées doivent être distribuées aussi largement que possible. Pourtant, bon nombre des « gens de bien », selon l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes, ont toujours été sceptiques quant à la capacité des citoyens ordinaires à saisir des problèmes complexes et à produire des jugements critiques. De leur point de vue, le débat démocratique ne dégénère que trop aisément en une foire d'empoigne où il est rare que la voix de la raison se fasse entendre. Horace Mann, qui était un sage dans tant de domaines, n'a pas vu que la controverse politique et religieuse était éducative par elle-même et c'est pourquoi il a essayé de laisser les questions conflictuelles à la porte de ses écoles pour tous [*common schools*] (chapitre 8 : « Les Écoles pour tous »). Son zèle à éviter les querelles partisans et religieuses est bien compréhensible, mais il a laissé un héritage qui contribue peut-être à expliquer la nature tiède, insipide

et abrutissante de l'enseignement public aujourd'hui.

Le journalisme a été façonné par des réserves assez semblables sur les facultés de raisonnement des femmes et des hommes ordinaires (chapitre 9 : « L'art perdu de la controverse »). Selon Walter Lippmann, l'un des pionniers du journalisme moderne, le « citoyen omniscient » était un anachronisme dans une époque de spécialisation. Il pensait qu'en tout cas la plupart des citoyens se souciait fort peu de la substance des décisions politiques publiques. La tâche du journalisme n'était pas d'encourager le débat public mais de fournir aux experts des informations sur lesquelles ils puissent fonder des décisions intelligentes. Il soutenait, par opposition avec John Dewey et d'autres vétérans du mouvement progressiste, que l'opinion était un roseau fragile. Elle était davantage façonnée par l'émotion que par un jugement raisonné. Le concept même de public était suspect. Le public qu'idéalisaient les progressistes, un public capable de diriger intelligemment les affaires publiques, était un « fantôme ». Il n'existait que dans l'esprit de démocrates sentimentaux. Walter Lippmann écrivait : « L'intérêt du public pour un problème se limite à ceci : qu'il y ait des règles.... Le public s'intéresse à la Loi, pas aux lois ; à la méthode du droit, pas à sa substance. » On pouvait laisser en toute sécurité les questions de substance aux experts, qui, par leur accès à la connaissance scientifique, étaient immunisés contre les « symboles » et les « stéréotypes » émotionnels qui dominaient le débat public.

L'argumentation de Lippmann reposait sur une distinction bien tranchée entre opinion et science. Il pensait que seule cette dernière pouvait prétendre à l'objectivité. L'opinion, quant à elle, reposait sur des impressions vagues, des préjugés et des illusions consolantes. Ce culte du professionnalisme a eu une influence décisive sur le développement du journalisme moderne. Les journaux auraient pu servir à prolonger et élargir les assemblées communales. Au lieu de quoi, ils ont adhéré à un idéal fallacieux d'objectivité et ont défini leur but comme la diffusion d'informations fiables – autrement dit, du type d'information qui tend non pas à promouvoir le débat mais à y couper court. Le trait le plus curieux de tout ceci est, bien sûr,

que si les Américains se trouvent inondés d'informations, grâce aux journaux, à la télévision et aux autres média, les enquêtes rapportent régulièrement que leur connaissance des affaires publiques est constamment en déclin. En cet « âge de l'information », le peuple américain est notoirement mal informé. L'explication de cet apparent paradoxe crève les yeux, même si on l'énonce rarement : une fois exclus effectivement du débat public pour motif d'incompétence, la plupart des Américains n'ont que faire des informations qui leur sont infligées en de si grandes quantités. Ils sont devenus presque aussi incompetents que leurs critiques l'ont toujours prétendu – ce qui nous rappelle que c'est le débat lui-même, et le débat seul, qui donne naissance au désir d'informations utilisables. En l'absence d'échange démocratique, la plupart des gens n'ont aucun stimulant pour les pousser à maîtriser le savoir qui ferait d'eux des citoyens capables.

Cette distinction trompeuse entre savoir et opinion réapparaît, sous une forme quelque peu différente, dans les controverses qui ont récemment agité l'Université (chapitre 10 : « Le pseudo-radicalisme universitaire »). Ces controverses sont âpres et ne débouchent sur rien parce que les deux camps ont en commun la même prémisses implicite : que la connaissance doit reposer sur des fondements indiscutables si elle doit avoir le moindre poids. L'une des factions – qui s'identifie à la gauche quoique son point de vue n'ait que peu de ressemblance avec la tradition qu'elle prétend défendre – adopte comme position que l'effondrement du « fondationnalisme ¹ » rend possible pour la première fois de voir que la connaissance n'est qu'un déguisement du pouvoir. Les groupes dominants – les hommes blancs euro-centriques, pour reprendre la

1. Le « fondationnalisme » (*foundationalism*) désigne aux États-Unis la prétention de l'Université traditionnelle à défendre l'existence d'éléments fondamentaux constituant les fondations de la connaissance. On verra au chapitre 10 (*Le pseudo-radicalisme universitaire*) la portée de cette position dans les débats entourant la définition d'un canon littéraire. Les partisans du « *politically correct* » donnent à ce terme un sens péjoratif. On sait que, pour eux, dire, par exemple, que W. Shakespeare est un auteur plus important que Barbara Cartland ne peut que constituer une discrimination illégitime (dans ce cas précis à connotation sexiste). (N. d. E.)

formulation habituelle – imposent au reste du monde leurs idées, leur corpus et leurs lectures intéressées de l'histoire. Le pouvoir qu'ils ont d'étouffer les points de vue concurrents est censé les mettre en mesure de revendiquer pour leur idéologie particulariste le statut de vérité transcendante universelle. La démolition critique du « fondationnalisme », selon la gauche universitaire, met à nu ce que ces prétentions ont de creux et permet à des groupes jusqu'à présent privés de statut de contester l'orthodoxie prévalente au motif qu'elle ne sert qu'à maintenir les femmes, les homosexuels et les « gens de couleur » à leur place. Ayant discrédité la conception du monde dominante, les minorités sont en position de la remplacer par une qui leur est propre ou du moins de s'assurer d'un temps de parole égal pour des *black studies*, des *feminist studies*, des *gay studies*, des *Chicano studies*, et autres idéologies « alternatives ». Une fois que l'on a déclaré que savoir et idéologie étaient équivalents, il n'est plus nécessaire de débattre avec vos adversaires sur un terrain intellectuel ou d'entrer dans leur manière de voir. Il suffit de les diaboliser comme étant eurocentriques, racistes, sexistes, homophobes – autrement dit, politiquement suspects.

Ceux qui critiquent ce qui se passe dans l'Université d'un point de vue conservateur et que dérange, on les comprend, ce rejet global de la culture occidentale, ne peuvent trouver d'autre moyen de la défendre qu'en faisant appel à la prémisse même dont l'effondrement entraîne cet assaut contre les classiques : à savoir que reconnaître certains principes axiomatiques est la condition préalable d'un savoir fiable. Malheureusement pour leur cause, il est impossible, au point où nous en sommes dans l'histoire, de ressusciter les absolus qui semblaient autrefois fournir des fondements assurés pour édifier des structures de pensée crédibles. La quête de la certitude, devenue dans la pensée moderne un thème obsédant quand Descartes a essayé de fonder la philosophie sur des propositions indubitables, était dès le départ mal orientée. Comme l'a fait remarquer John Dewey, elle a détourné notre attention de ce qui est l'affaire véritable de la philosophie, la tentative pour arriver à « des jugements concrets... sur les fins et les moyens dans la régulation de la conduite pratique. » Dans leur poursuite de l'absolu et de

l'immuable, les philosophes ont contracté une opinion péjorative du temporel et du contingent. Comme l'a dit Dewey, « l'activité pratique » est devenue à leurs yeux « quelque chose qui était intrinsèquement d'espèce inférieure ». Dans la conception du monde de la philosophie occidentale, le savoir en est venu à être détaché du faire, la théorie de la pratique, l'esprit du corps.

L'influence persistante de cette tradition marque la critique conservatrice de l'Université. Selon les conservateurs, le « fondationalisme » fournit la seule défense possible contre le relativisme moral et culturel. Soit la connaissance repose sur des fondements immuables, soit les hommes et les femmes sont libres de penser tout ce qu'ils veulent. « Les choses tombent en morceaux ; le centre ne peut tenir ; c'est la pure anarchie qui est lâchée sur le monde. » Les conservateurs ne se lassent pas de citer ces vers de Yeats pour montrer ce qui arrive quand les principes axiomatiques perdent leur autorité. Toutefois, les problèmes dans l'enseignement supérieur ne proviennent pas de l'absence de fondements assurés mais de la croyance (partagée, il faut le répéter, par les deux camps de cet affrontement) qu'en leur absence la seule issue possible est un scepticisme si profond qu'il devient impossible de le distinguer du nihilisme. Il aurait été clair d'abondance pour quelqu'un comme Dewey que telle n'est pas de fait la seule issue possible, et le retour du pragmatisme comme objet d'étude historique et philosophique – l'un des rares points positifs dans un tableau autrement catastrophique – nous offre quelque espoir de sortir de cette impasse académique.

La quête de la certitude a un intérêt qui dépasse simplement l'Université. Elle fait également partie de la controverse animée qui entoure le rôle public de la religion. Ici encore, il s'avère souvent que les deux camps partagent la même prémisse, en ce cas que la religion fournit un roc de sûreté dans un univers imprévisible. Selon les critiques de la religion, c'est l'effondrement des vieilles certitudes qui rend impossible (impossible du moins pour ceux qui sont exposés à l'influence corrosive de la modernité) de prendre la religion au sérieux. Les défenseurs de la religion

tendent à partir de la même prémisse. Ils disent que sans un ensemble de dogmes indiscutés les gens perdent leurs repères moraux. Il devient plus ou moins impossible de distinguer le bien et le mal ; tout est permis ; et l'on défie en toute impunité les vieux commandements.

Il n'y a pas que des prédicateurs évangéliques qui avancent de tels arguments, mais à l'occasion des intellectuels laïques, que dérange la menace de l'anarchie morale (cf. chapitre 12 : « Philip Rieff et la religion de la culture »). À bon droit, ces intellectuels déplorent que la religion soit devenue une affaire privée, que les problèmes religieux aient disparu du débat public. Toutefois, leur argumentaire souffre de deux failles sérieuses. D'abord, il est impossible de faire renaître la foi religieuse pour la seule raison qu'elle est socialement utile. La foi vient du cœur ; elle ne peut être convoquée à la demande. En tout cas, on ne saurait attendre de la religion qu'elle fournisse un code de conduite général et final qui réglerait tous les différends et résoudrait tous les doutes. Assez curieusement, c'est ce postulat même qui conduit à réduire la religion à une affaire privée. Ceux qui veulent maintenir la religion hors de la vie publique soutiennent qu'il est de la nature des choses que la croyance religieuse lie le croyant à des dogmes indiscutables qui échappent à la compétence du débat rationnel. Eux aussi, ces sceptiques voient la religion comme un corpus de dogmes en acier qu'il est interdit aux fidèles de mettre en doute. Les mêmes qualités qui rendent séduisante la religion à ceux qui regrettent son déclin — l'assurance qu'elle est censée offrir contre le doute et la confusion, le bien-être que ses adeptes sont supposés retirer de son système étanche qui ne laisse rien au mystère — la rendent insupportable à l'esprit laïque. De plus, les adversaires de la religion soutiennent qu'elle nourrit nécessairement l'intolérance puisque ceux qui y adhèrent s'imaginent être en possession de vérités absolues, exclusives, qui ne peuvent être réconciliées avec d'autres prétentions à la vérité. Si on leur en donne l'occasion, ils chercheront invariablement à faire que tout le monde se conforme à leurs façons de voir. Bref, ceux qui méprisent la religion d'un

point de vue cultivé soupçonnent que l'expression « tolérance religieuse » est une contradiction de termes – réalité que vient soutenir en apparence la longue histoire des guerres de religion.

Il ne fait pas de doute que cette vision négative de la religion, qui n'a rien d'une nouveauté chez nous, renferme une part non négligeable de vérité. Mais elle ne voit pas le défi que la religion vient lancer à l'auto-satisfaction, défi qui constitue le cœur et l'âme de la foi (chapitre 13 : « L'Âme humaine sous le règne de la laïcité »). Au lieu de décourager la recherche morale, une inspiration religieuse peut tout aussi aisément la stimuler en attirant l'attention sur la dissociation entre professions de foi verbales et pratique, en répétant que l'observance routinière de rituels prescrits ne suffit pas à assurer le salut et en encourageant les croyants à mettre en question leurs motivations à tout moment. Loin de mettre définitivement en sommeil les doutes et les angoisses, la religion a souvent pour effet de les intensifier. Elle juge plus durement celui qui professe sa foi que le non-croyant. Elle use à son égard de critères de conduite si exigeants qu'il est inévitable que bon nombre de ces croyants s'y montrent inférieurs. Elle n'a aucune patience pour ceux qui cherchent à se trouver des excuses – art dans lequel les Américains sont passés maîtres. Si elle pardonne en dernier ressort à la faiblesse et à la folie des hommes, ce n'est pas parce qu'elle les ignore ou les attribue exclusivement aux non-croyants. Pour ceux qui prennent la religion au sérieux, bien loin d'être la revendication pharisenne d'un statut moral privilégié, la croyance est un fardeau. Il se peut bien, de fait, que le pharisaïsme soit plus à l'honneur chez les sceptiques que chez les croyants. L'essence même de la religion est de proposer une discipline spirituelle contre le pharisaïsme.

Parce qu'une société laïque ne saisit pas le besoin d'une telle discipline, elle se méprend sur la nature de la religion, qui est de consoler mais tout d'abord de contester et d'attaquer de front. D'un point de vue laïque, la préoccupation spirituelle primordiale n'est pas le pharisaïsme mais « l'estime de soi » (Chapitre 11 : « L'abolition de la honte »). L'essentiel de notre énergie spirituelle est précisément consacrée à une campagne contre la honte et la culpabilité qui a pour objet de faire que

les gens « aient bonne opinion d'eux-mêmes ». Les églises elles-mêmes se sont jointes à cet exercice thérapeutique, dont les bénéficiaires principaux sont, du moins en théorie, les minorités souffrantes que des siècles d'oppression acharnée ont privées systématiquement d'estime de soi. Ce dont ces groupes ont besoin, selon le consensus en vigueur, c'est de la consolation spirituelle que fournit l'affirmation dogmatique de leur identité collective. On les encourage à récupérer leur héritage ancestral, à faire renaître des rites abandonnés et à célébrer au nom de l'histoire un passé mythique. Que cette version euphorisante de leur passé particulier satisfasse ou non en réalité aux normes admises de l'interprétation historique est une considération secondaire ; ce qui compte, c'est de savoir si elle contribue à l'image de soi positive qui est supposée assurer une « (re) prise de pouvoir ». On croit que ces mêmes avantages qui étaient associés de manière erronée à la religion – sûreté, bien-être spirituel, délivrance dogmatique du doute – découlent d'une politique thérapeutique de l'identité. De fait, la politique identitaire en est arrivée à servir de succédané de religion – ou du moins d'ersatz de ce sentiment pharisien que l'on confond si communément avec la religion.

Ces développements jettent une lumière supplémentaire sur le déclin du débat démocratique. « La diversité » – slogan qui semble séduisant à première vue – en est arrivée à signifier le contraire de ce qu'elle semble vouloir dire. Dans la pratique, la diversité sert à légitimer un nouveau dogmatisme, dans lequel des minorités rivales s'abritent derrière un ensemble de croyances qui échappe à la discussion rationnelle. La ségrégation physique de la population dans des ghettos racialement homogènes et refermés sur eux-mêmes a pour pendant la balkanisation de l'opinion. Chaque groupe essaye de se claquemurer derrière ses propres dogmes. Nous sommes devenus une nation de minorités ; il ne manque que leur reconnaissance officielle en tant que telles pour achever le processus¹. Cette parodie de « communauté » – terme fort à la mode mais qui n'est pas très bien compris – charrie avec elle le postulat insidieux selon lequel on

1. Le caractère vague de ce concept rend impossible aux décideurs de tomber d'accord sur une liste de minorités spécifiées ayant droit à une compensation pour des siècles.../...

peut attendre de tous les membres d'un groupe donné qu'ils pensent de la même manière. L'opinion devient ainsi fonction de l'identité raciale ou ethnique, du sexe ou de la préférence sexuelle. Des « porte-parole » auto-désignés de la minorité appliquent ce conformisme en frappant d'ostracisme ceux qui dévient de la ligne du parti – par exemple ces noirs qui « pensent blanc ». Combien de

.../...d'oppression. C'est à l'époque du New Deal que les experts en sciences sociales ont commencé à parler de minorités au sens actuel du terme. Il renvoyait aux groupes qui avaient été « isolés... pour un traitement différentiel et inégal », selon la formule de Louis Wirth. Alors qu'à la même époque en Europe les minorités nationales étaient en général dénoncées comme agressives et belliqueuses, les minorités américaines étaient perçues comme des victimes plutôt que comme des prédateurs. Dès le début, le statut de minorité donnait donc à ceux qui pouvaient le revendiquer une certaine force morale et politique. Si « le simple fait d'être généralement détesté... est ce qui définit un groupe minoritaire », selon l'explication d'Arnold et Caroline Rose, l'avantage moral résidait invariablement du côté de la « minorité » (même si elle constituait statistiquement une majorité de la population). Les pressions exercées pour une extension de la catégorie, avec la perte de précision qui en découlait, se sont avérées irrésistibles. Au cours des années soixante-dix, elle en est arrivée à comprendre non seulement divers groupes raciaux et ethniques mais aussi les femmes (sauf quand elles étaient distinguées verbalement par la formule absurde « les femmes et les minorités »), les homosexuels et les groupes (tels que les sourds, par exemple) traités auparavant par les sciences sociales comme « déviants ».

Dans l'arrêt rendu par la Cour Suprême en 1978 dans l'affaire *Bakke*, qui constitue sa déclaration ultime mais embrouillée en ce qui concerne la discrimination positive (*affirmative action*), le juge Lewis Powell a proclamé que « les États-Unis étaient devenus une nation de minorités ». Il a toutefois reconnu que le terme était d'une imprécision décourageante. Tout groupe pouvant « revendiquer une histoire passée de discrimination exercée à son encontre » pouvait affirmer son statut de minorité et son titre aux « droits » nouvellement créés que les tribunaux conféraient dans leur interprétation large de la discrimination positive. Il était toutefois également clair que « tous ces groupes ne pouvaient pas recevoir un traitement préférentiel », car alors « la seule "majorité" restante serait la nouvelle *minorité* des protestants blancs anglo-saxons. » Dans ce cas, comment déciderait-on exactement des groupes qui pouvaient être candidats à un traitement compensatoire ? Il serait difficile de s'opposer à la conclusion de Powell selon laquelle « il n'existe pas de fondement principal pour décider des groupes qui mériteraient "une sollicitude judiciaire accrue" et de ceux qui ne la mériteraient pas ».

En dépit de son évidente imprécision, le concept de minorité a eu une énorme influence sur la prise de décision dans le domaine social. Un débat public approfondi ne pourrait que renforcer l'opposition populaire à la politique de discrimination positive et à la notion de minorités qui la sous-tend. En l'absence d'un tel débat, les pouvoirs publics se trouvent dans la position peu enviable de tenter d'appliquer des politiques qui ne sont soutenues par aucun semblant de consensus social. Passant en revue de manière attentive le concept de minorité, Philip Gleason observe qu'« un traitement différentiel... demande sans doute une reconnaissance et un débat plus explicites que ceux dont il a fait l'objet jusqu'à présent » – bel euphémisme s'il en fût.

temps encore l'esprit de libre examen et de débat ouvert peut-il survivre dans de telles conditions ?

Un des rédacteurs du magazine *The New Republic*, Mickey Kaus, a avancé une interprétation du malaise dans la démocratie sous le titre provocateur et légèrement trompeur de *The End of Equality* (*La Fin de l'égalité*) (1992), interprétation qui a beaucoup de choses en commun avec celle que j'avance moi-même dans les pages qui vont suivre¹. Selon Kaus, la menace la plus sérieuse contre la démocratie à notre époque ne provient pas tant de la répartition injuste des richesses que du déclin ou de l'abandon des institutions publiques dans le cadre desquelles les citoyens se rencontrent en égaux. Il soutient que l'égalité des revenus est moins importante que le but, « plus accessible », de l'égalité sociale ou civique. Il nous rappelle que les observateurs étrangers avaient coutume de s'émerveiller de l'absence de snobisme, de déférence et de conscience de classe aux États-Unis. Selon les mots de Werner Sombart en 1906, il n'y avait « rien d'opprimé ou de soumis » dans l'ouvrier américain. Il porte la tête haute, marche d'un pas souple et arbore une expression aussi ouverte et gaie que n'importe quel membre de la classe moyenne. » Quelques années plus tard (1931), R. H. Tawney remarquait que l'Amérique était « de fait marquée par une inégalité économique considérable, mais aussi par une égalité sociale considérable. » C'est cette culture du respect de soi que, selon Kaus, nous sommes en danger de perdre.

De ce point de vue, le problème de notre société n'est pas seulement que les riches ont trop d'argent mais que leur argent les isole, beaucoup plus que par le passé, de la vie commune. « L'acceptation banale des professions intellectuelles comme constituant une classe séparée » constitue aux yeux de Kaus une évolution menaçante.

1. Le titre de Kaus est ambigu parce qu'on ne sait pas absolument s'il propose d'abandonner la lutte contre l'inégalité ou bien si le but ou l'objet (la « fin ») propre d'une société égalitaire, tel qu'il le voit, est une vie civique riche, accessible à tous, et non pas un nivellement des revenus. Il s'avère que c'est la seconde lecture qui est la bonne. Ce qui n'exclut pas toutefois la possibilité qu'une certaine proportion d'égalité économique soit un moyen important, ou une condition préalable, de la fin que constitue l'égalité civique.

De même que leur « mépris plein de morgue pour ceux qui sont démographiquement leurs inférieurs ». J'ajouterais qu'une partie du problème est que nous avons perdu notre respect pour le travail manuel honnête. Nous avons du travail « créatif » l'image d'une série d'opérations mentales abstraites, accomplies dans un bureau, de préférence avec l'aide d'ordinateurs, et non pas celle de la production de nourriture, d'un toit et des autres nécessités. Les classes intellectuelles sont fatalement éloignées du côté physique de la vie – d'où leur dérisoire tentative de compenser cet éloignement en adhérant à un régime astreignant d'exercices physiques purement gratuits. Leur seul rapport avec le travail productif est en tant que consommateurs. Elles n'ont pas l'expérience de la création de quoi que ce soit de substantiel ou de durable. Elles vivent dans un monde d'abstractions et d'images, un monde virtuel consistant en modèles informatisés de la réalité – une « hyper-réalité » comme on l'a appelée – par opposition à la réalité physique immédiate, palpable, qu'habitent les femmes et les hommes ordinaires. Leur croyance à la « construction sociale de la réalité » – dogme central de la pensée post-moderne – reflète l'expérience de leur vie dans un milieu artificiel d'où a été rigoureusement banni tout ce qui résiste au contrôle humain (ainsi que, c'est inévitable, tout ce qui est familier et rassurant). Le contrôle est devenu leur obsession. Dans leur élan pour s'isoler du risque et de la contingence – pour se prémunir des aléas imprévisibles qui affligent la vie de l'homme – les classes intellectuelles se sont séparées non seulement du monde commun qui les entoure mais aussi de la réalité elle-même.

La meilleure façon de comprendre les conflits culturels qui ont bouleversé l'Amérique depuis les années soixante est d'y voir une forme de guerre des classes, dans laquelle une élite éclairée (telle est l'idée qu'elle se fait d'elle-même) entreprend moins d'imposer ses valeurs à la majorité (majorité qu'elle perçoit comme incorrigiblement raciste, sexiste, provinciale et xénophobe), encore moins de persuader la majorité au moyen d'un débat public rationnel, que de créer des institutions parallèles ou « alternatives » dans laquelle elle ne sera plus du tout obligée d'affronter face à face les masses ignorantes.

Selon Kaus, les choix des pouvoirs publics ne devraient pas chercher à défaire les effets du marché (qui inévitablement promeut des inégalités de revenus) mais de limiter son domaine – « de restreindre la sphère de la vie où l'argent est important ». Empruntant à l'ouvrage de Michael Walzer, *Spheres of Justice*, il soutient que le but du libéralisme civique, par opposition au « libéralisme financier », est « de créer une sphère de vie dans laquelle l'argent est dévalué, d'empêcher ceux qui ont de l'argent de conclure qu'ils sont supérieurs ». Walzer se soucie de la même manière de limiter « l'extraction non seulement de richesse mais de prestige et d'influence du marché », selon sa formule. Il traite le problème de la justice comme un problème de frontières et de « révision des frontières ». L'argent, encore davantage que d'autres bonnes choses telles que la beauté, l'éloquence et le charme, a tendance à « s'immiscer à travers les frontières » et à acheter des choses qui ne devraient pas être à vendre : des exemptions du service militaire ; l'amour et l'amitié ; les charges politiques elles-mêmes (grâce au coût exorbitant des campagnes politiques). Walzer affirme que la meilleure manière de servir le principe d'égalité n'est pas d'assurer une distribution égale des revenus mais de fixer des limites à l'impérialisme du marché qui « métamorphose en marchandise tous les biens sociaux. » « Ce qui est en cause, poursuit-il, ... c'est la domination de l'argent en dehors de sa sphère¹. »

Il y a dans ces paroles beaucoup de sagesse, et ceux qui attachent du prix à la démocratie feraient bien de les écouter. Mais il est également important de se souvenir – chose que ne nieraient ni

1. Des préoccupations similaires ont été évoquées bien plus tôt, dans le travail de sociologues plus ou moins rattachés au mouvement progressiste, en particulier dans l'ouvrage de Charles Horton Cooley, *Social Process*, publié en 1907. Cooley écrivait : « La motivation pécuniaire exclut des provinces si vastes de notre vie que nous avons bien le droit de nous interroger sur l'étendue de notre confiance dans le processus du marché. » De son point de vue, « les valeurs pécuniaires n'arrivent pas à exprimer la vie supérieure de la société ». Le contrepoids au marché était à trouver dans des activités entreprises pour elles mêmes et non pas en vue de récompenses extérieures – dans l'art, la compétence professionnelle et le professionnalisme. « Le plaisir du travail créatif et le partage de ce plaisir par ceux qui en apprécient le produit, ... à la différence du plaisir de posséder des choses que nous arrachons aux autres, ... augmente d'autant plus que nous le partageons, car il nous fait sortir de l'atmosphère égoïste de la concurrence quotidienne. »

Walzer ni Kaus en dernière analyse – que l'inégalité économique est intrinsèquement indésirable, même quand elle est bornée à la sphère qui lui convient. Le luxe est moralement répugnant et son incompatibilité avec les idéaux démocratiques a été en outre reconnue sans aucune exception dans les traditions qui façonnent notre culture politique. La difficulté de limiter l'influence de la richesse suggère que la richesse elle-même demande à être limitée. Quand l'argent parle, tout le monde est condamné à écouter. Pour cette raison, une société démocratique ne peut autoriser une accumulation illimitée du capital. L'égalité sociale et civique présuppose que l'on s'approche au moins en gros de l'égalité économique. La « pluralité des sphères », selon la formule qu'utilise Walzer, est éminemment désirable et nous devrions faire tout ce qui est en notre pouvoir pour faire respecter les frontières qui les séparent. Mais nous devons aussi nous rappeler que les frontières sont perméables, en particulier quand l'argent est de la partie, qu'une condamnation morale des grandes fortunes doit informer toute défense de la liberté du marché, et que cette condamnation morale doit s'appuyer sur une action politique efficace.

Au bon vieux temps, les Américains étaient d'accord, du moins en principe, pour refuser aux individus la prétention de revendiquer un droit à une richesse de beaucoup supérieure à leurs besoins. La persistance de cette croyance, même si elle n'est plus, certes, qu'une composante mineure dans le concert qui célèbre de nos jours la richesse au risque d'étouffer toutes les valeurs concurrentes, nous offre quelque espoir que tout n'est pas encore perdu.

PREMIERE PARTIE

2

LA RÉVOLTE DES ÉLITES

L'INTENSIFICATION DES DIVISIONS SOCIALES

NAGUÈRE, c'était la « révolte des masses » qui était considérée comme la menace contre l'ordre social et la tradition civilisatrice de la culture occidentale. De nos jours, cependant, la menace principale semble provenir de ceux qui sont au sommet de la hiérarchie sociale et non pas des masses. Ce remarquable retournement dans l'histoire croissant des sciences humaines au cours du siècle dernier a permis de remettre en question des présupposés depuis longtemps établis.

Quand José Ortega y Gasset publia son célèbre essai *La Révolte des masses* en 1930 (première traduction anglaise en 1957), il ne pouvait prévoir une époque où il serait plus approprié de parler de révolte des élites. Écrivant à l'époque de la Révolution bolchévique et de la montée du fascisme, dans l'après-coup d'une guerre cataclysmique qui avait déchiré l'Europe, Ortega analysait la crise de la culture occidentale à la « domination politique des masses ». Aujourd'hui, ce sont toutefois les élites — ceux qui contrôlent les flux internationaux d'argent et d'informations, qui président aux fondations philanthropiques et aux institutions d'enseignement supérieur, gèrent les instruments de la production culturelle et forment ainsi les termes du débat public — qui ont perdu foi dans les valeurs de l'Occident, ou ce qu'il en reste. Pour beaucoup de gens, le terme même de « civilisation occidentale » apparaît aujourd'hui à l'esprit un système organisé de domination conçu pour imposer la conformité aux valeurs bourgeoises et pour maintenir les divisions

Waller et Korten de récentes analyses — que l'industrialisation économique et l'industrialisation politique, celle-ci est basée à la fois sur la force et la violence. Le but de mon travail est de montrer que ces deux idées sont incompatibles avec les idéaux démocratiques et qu'il est impossible de les concilier sans aucune exception dans les situations qui existent pour la culture politique. La difficulté de réaliser l'industrialisation de la violence suggère que la violence elle-même demande à être limitée. Quand l'argent peut tout le monde se condamner à des crimes. Pour cette raison, nous devons nous efforcer de trouver une solution à la violence. L'industrialisation de la violence suppose que l'on s'oppose à la violence et à la guerre. La « philosophie des sphères » selon la formule qu'utilise Waller, est éminemment dégradable et nous devons faire tout ce qui est en notre pouvoir pour empêcher la violence et la guerre. Mais nous devons aussi nous rappeler que les frontières sont perméables, en particulier quand l'argent est de la partie, qu'une condamnation collective des grandes fortunes doit intervenir pour défendre de la violence et du crime, et que cette condamnation doit s'appuyer sur une action politique efficace.

Au bon vieux temps, les Américains étaient d'accord, du moins en principe, pour résister aux incursions du pouvoir économique et pour défendre la démocratie. Ils étaient d'accord à l'époque de la croissance, même si elle n'est plus, certes, qu'une croissance relative dans le monde qui appelle de nos jours la lutte au lieu de l'expansion. Mais les valeurs concurrentes nous ont fait perdre quelque chose que nous n'avons pas encore perdu.

LA RÉVOLTE DES ÉLITES

NAGUERE, c'était la « révolte des masses » qui était considérée comme la menace contre l'ordre social et la tradition civilisatrice de la culture occidentale. De nos jours, cependant, la menace principale semble provenir de ceux qui sont au sommet de la hiérarchie sociale et non pas des masses. Ce remarquable retournement dans l'histoire confond nos attentes quant au cours qu'elle était censée prendre et remet en question des présuppositions depuis longtemps établies.

Quand José Ortega y Gasset publia son célèbre essai *La Révolte des masses* en 1930 (première traduction anglaise en 1932), il ne pouvait prévoir une époque où il serait plus approprié de parler de révolte des élites. Écrivant à l'époque de la Révolution bolchevique et de la montée du fascisme, dans l'après-coup d'une guerre cataclysmique qui avait déchiré l'Europe, Ortega attribuait la crise de la culture occidentale à la « domination politique des masses ». Aujourd'hui, ce sont toutefois les élites – ceux qui contrôlent les flux internationaux d'argent et d'informations, qui président aux fondations philanthropiques et aux institutions d'enseignement supérieur, gèrent les instruments de la production culturelle et fixent ainsi les termes du débat public – qui ont perdu foi dans les valeurs de l'Occident, ou ce qu'il en reste. Pour beaucoup de gens, le terme même de « civilisation occidentale » appelle aujourd'hui à l'esprit un système organisé de domination conçu pour imposer la conformité aux valeurs bourgeoises et pour maintenir les victimes

de l'oppression patriarcale – les femmes, les enfants, les homosexuels et les personnes de couleur – dans un état permanent d'assujettissement.

Du point de vue d'Ortega, point de vue largement partagé à l'époque, la valeur des élites culturelles réside dans leur disposition à assumer la responsabilité des normes astreignantes sans lesquelles la civilisation est impossible. Elles vivaient au service d'idéaux exigeants. « La noblesse se définit par les exigences qu'elle nous impose – par des obligations, pas par des droits. » L'homme de la masse, de son côté, n'avait ni obligations, ni compréhension de ce qu'elles sous-entendaient, « ni sensibilité pour les grands devoirs historiques ». Au lieu de cela, il affirmait les « droits du trivial ». À la fois plein de ressentiment et satisfait de lui, il rejetait « tout ce qui est excellent, individuel, qualifié et choisi. » Il était « incapable de se soumettre à une direction d'aucune sorte. » Privé de toute compréhension de la fragilité de la civilisation ou du caractère tragique de l'histoire, il vivait étourdiment dans « l'assurance que demain [le monde] sera plus riche, plus vaste, plus parfait, comme s'il disposait d'un pouvoir d'accroissement spontané inépuisable. » Il ne se souciait que de son bien-être personnel et envisageait avec confiance un avenir de « possibilités illimitées » et de « liberté complète ». Parmi ses nombreux défauts, figurait un « manque de romanesque dans ses rapports avec les femmes. » L'amour, idéal astreignant à part entière, n'avait aucune séduction pour lui. Son attitude envers le corps était sévèrement pratique : il érigeait en culte la forme physique et se soumettait à des régimes hygiéniques qui promettaient de le maintenir en bon état et de prolonger sa longévité. Ce qui caractérisait par-dessus tout l'esprit de la masse, toutefois, c'était « la haine mortelle de tout ce qui n'était pas elle-même », selon la description d'Ortega. Incapable d'émerveillement ou de respect, l'homme de la masse était « l'enfant gâté de l'histoire humaine ».

Ma thèse est que toutes ces attitudes mentales sont davantage caractéristiques aujourd'hui des niveaux supérieurs de la société que des niveaux inférieurs ou médians. On ne saurait guère dire

aujourd'hui que les gens ordinaires envisagent avec confiance un monde de « possibilité illimitée ». On a depuis longtemps perdu toute idée que les masses surfent sur les vagues de l'histoire. Les mouvements radicaux qui ont troublé la paix du XX^e siècle ont échoué l'un après l'autre, et aucun successeur n'est apparu à l'horizon. La classe ouvrière, autrefois pilier du mouvement socialiste, est devenue une pitoyable relique d'elle-même. L'espoir que de « nouveaux mouvements sociaux » prendraient sa place dans la lutte contre le capitalisme, espoir qui a brièvement soutenu la gauche à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingts, n'a débouché sur rien. Non seulement les nouveaux mouvements sociaux – le féminisme, les droits des homosexuels, les droits au minimum social, l'agitation contre la discrimination raciale – n'ont rien en commun, mais leur seule exigence cohérente vise à être inclus dans les structures dominantes plutôt qu'à une transformation révolutionnaire des rapports sociaux.

Ce n'est pas seulement que les masses ont perdu tout intérêt pour la révolution ; on peut arguer que leurs instincts politiques sont plus conservateurs que ceux de leurs porte-parole auto-désignés et de leurs libérateurs potentiels. Après tout, ce sont les ouvriers et la petite bourgeoisie qui veulent voir limiter le droit à l'avortement, qui se cramponnent à la famille bi-parentale comme source de stabilité dans un monde agité, qui s'oppose aux expériences de « modes de vie alternatifs », et qui nourrissent des réserves profondes sur la discrimination positive et autres efforts d'ingénierie sociale à grande échelle. Pour revenir plus étroitement aux termes de la description d'Ortega, ils ont un sens des limites plus hautement développé que les classes supérieures. Ils comprennent, à la différence de celles-ci, qu'il y a des limites inhérentes au contrôle de l'homme sur le cours du développement de la société sur la nature et sur le corps, sur les éléments tragiques de la vie et de l'histoire humaines. Tandis que les jeunes gens appartenant à la classe managériale et aux professions intellectuelles se soumettent à un programme rigoureux d'exercices physiques et de contrôles diététiques conçus pour tenir la mort à distance – pour se maintenir

dans un état de jeunesse permanente, éternellement séduisants et remariales – les gens ordinaires de leur côté acceptent la déchéance physique comme quelque chose contre quoi il est plus ou moins inutile de lutter.

Incapable de saisir l'importance des différences de classe dans la formation de nos attitudes envers la vie, les libéraux de la bourgeoisie aisée (*upper middle class*) ne parviennent pas à prendre la mesure de la dimension de classe caractérisant leur obsession pour la santé et la droiture morale. Ils ont du mal à comprendre pourquoi leur conception hygiénique de la vie n'arrive pas à susciter un enthousiasme universel. Ils ont entrepris une croisade pour aseptiser la société américaine : il s'agit de créer un « environnement sans fumeurs », de tout censurer, depuis la pornographie jusqu'aux « discours de haine », et en même temps, de façon incongrue, d'élargir le champ du choix personnel dans des questions où la plupart des gens éprouvent le besoin de disposer de solides orientations morales. Lorsqu'ils se trouvent confrontés à de la résistance devant ces initiatives, ils révèlent la haine venimeuse qui ne se cache pas loin sous le masque souriant de la bienveillance bourgeoise. La moindre opposition fait oublier aux humanitaristes les vertus généreuses qu'ils prétendent défendre. Ils deviennent irritables, pharisiens, intolérants. Dans le feu de la controverse politique, ils jugent impossible de dissimuler leur mépris pour ceux qui refusent avec obstination de voir la lumière – ceux qui « ne sont pas dans le coup », dans le langage auto-satisfait du prêt-à-penser politique.

En même temps arrogants et peu sûrs d'eux-mêmes, les membres de ces nouvelles élites, ceux qui appartiennent aux professions intellectuelles en particulier, considèrent les masses avec un dédain teinté d'appréhension. Aux États-Unis, « l'Amérique du milieu » – terme qui a des implications aussi bien géographiques que sociales – en est venue à symboliser tout ce qui se dresse sur la route du progrès : « les valeurs de la famille », le patriotisme irréfléchi, le fondamentalisme religieux, le racisme, l'homophobie, les opinions rétrogrades sur les femmes. Les Américains du milieu,

dans l'idée que s'en font ceux qui fabriquent l'opinion cultivée, sont désespérément minables, ringards et provinciaux, ils sont peu au fait des évolutions du goût ou des modes intellectuelles, ils sont obnubilés par la littérature de gare, les romans d'amour ou d'action, et abrutis par une surdose de télévision. Ils sont à la fois absurdes et vaguement menaçants – non pas qu'ils souhaitent renverser l'ordre ancien, mais précisément parce qu'ils le défendent avec une irrationalité si profonde qu'elle s'exprime, dans ses accès d'intensité maximale, en religiosité fanatique, par une sexualité répressive qui se défoule à l'occasion dans des explosions de violence contre les femmes et les homosexuels et par un patriotisme qui soutient les guerres impérialistes et une éthique nationale de masculinité agressive.

L'évolution générale de l'histoire récente ne va plus dans le sens d'un nivellement des distinctions sociales, mais de plus en plus vers une société en deux classes où un petit nombre de privilégiés monopolise les avantages de l'argent, de l'éducation et du pouvoir. Il est bien sûr indéniable que les commodités de la vie moderne restent encore distribués beaucoup plus largement qu'elles ne l'étaient avant la Révolution industrielle. C'est à cette démocratisation du bien-être que pensait Ortega quand il parlait de « la montée du niveau historique ». Comme beaucoup d'autres, Ortega était frappé par l'abondance inouïe engendrée par la division du travail moderne, par la transformation d'objets de luxe en produits de nécessité et par la popularisation de normes de confort et de commodité qui étaient auparavant réservées aux riches. Ces réalités – produits matériels de la modernisation – ne sont pas en cause. Toutefois, de nos jours, la démocratisation de l'abondance – l'attente de chaque génération de se voir bénéficier d'un niveau de vie qui était hors de la portée de ses prédécesseurs – a cédé la place à un retournement où des inégalités séculaires commencent à se réinstaurer, quelquefois à une vitesse terrifiante, et parfois si progressivement que nous ne nous en rendons pas compte.

La disparité mondiale entre richesse et pauvreté, qui est

l'exemple le plus criant de ce retournement historique, est devenu tellement voyante qu'il est à peine nécessaire de passer en revue les preuves de cette inégalité croissante. En Amérique latine, en Afrique et dans de vastes parties de l'Asie, la simple croissance démographique à laquelle s'ajoute l'exode des populations rurales du fait de la commercialisation de l'agriculture a soumis la vie dans les villes à des tensions sans précédent. De vastes agglomérations, qu'il est difficile de qualifier encore de villes, se sont formées, débordantes de misère, de souffrances, de maladies et de désespoir. Paul Kennedy annonce, dans ses projections pour 2025, vingt « megacités » de ce genre, avec chacune une population d'au moins onze millions d'habitants. Mexico en aura déjà plus de vingt-quatre millions à l'an 2000, São Paulo plus de vingt-trois, Calcutta seize et Bombay quinze et demi. Ce qui en résultera de tensions sur le logement, l'hygiène publique, les transports et les autres services publics est facile à prévoir mais les conditions de vie infernales qui en résulteront probablement défient l'imagination la plus apocalyptique. Dès maintenant, les ravages sont tels que la seule réponse dont nous disposons face à au caractère spectaculaire des scènes sordides et misérables dont nous sommes abreuvés tous les jours par les média relève plutôt d'une indifférence impuissante que de l'indignation.

À mesure que se poursuivra l'effondrement de toute vie civique dans ces métropoles congestionnées, ce ne sera pas seulement les pauvres mais les classes moyennes qui éprouveront des difficultés inimaginables il y a seulement quelques années. On peut s'attendre à voir décliner les conditions de vie de la classe moyenne dans tout l'ensemble de ce que l'on a appelé avec bien trop d'optimisme le monde en voie de développement. Dans un pays comme le Pérou, naguère une nation prospère, avec des perspectives qui permettaient raisonnablement d'espérer le développement d'institutions parlementaires, la classe moyenne a, pratiquement, cessé d'exister. Comme nous le rappelle Walter Russell Mead dans son étude du déclin de l'empire américain, *Mortal Splendor*, une classe moyenne « n'apparaît pas de rien ». Sa puissance et ses effectifs « dépendent

de la richesse générale de l'économie intérieure » et donc, dans les pays où « la richesse se concentre entre les mains d'une petite oligarchie et où le reste de la population est plongé dans une misère noire, la classe moyenne ne peut croître que jusqu'à un point limité.... [Elle] ne sort jamais de son rôle premier de classe valet de l'oligarchie. » Malheureusement, cette description s'applique aujourd'hui à une liste grandissante de nations qui ont atteint prématurément les limites du développement économique, ces pays qui « livrent une part croissante de leur produit national à des investisseurs ou créanciers internationaux. » Un tel destin peut bien guetter des nations malchanceuses jusque dans le monde industriel, et les États-Unis eux-mêmes ne sont plus à l'abri.

C'est sur la crise de la classe moyenne, et non pas simplement l'abîme croissant entre richesse et pauvreté, qu'il nous faut mettre l'accent si nous voulons analyser avec sang-froid ce qui nous attend. Même au Japon, ce modèle type d'une industrialisation réussie lors des deux ou trois dernières décennies, des sondages d'opinion menés en 1987 révélaient que les Japonais croyaient de moins en moins que l'on pouvait décrire leur pays comme dominé par la classe moyenne, car les gens ordinaires n'avaient pas obtenu leur part des immenses fortunes accumulées dans l'immobilier, la finance et l'industrie.

La structure de classes changeante aux États-Unis nous donne à voir, parfois sous une forme exagérée, des transformations qui se produisent dans tout le monde industriel. Les personnes qui se situent dans les 20 % supérieurs en termes de revenus contrôlent à présent la moitié de la fortune du pays. Ils ont été les seuls à connaître dans ces vingt dernières années une augmentation nette de leur revenu familial. Rien que pendant les huit ans de présidence de Ronald Reagan, leur part du revenu national est passée de 41,6 à 44 %. La classe moyenne, définie de façon optimiste par des revenus annuels situés entre 15 000 et 50 000 dollars, représentait 65 % de la population en 1970 et n'en représente plus que 58 % en 1985. Ces chiffres ne donnent qu'une impression partielle et

imparfaite des changements considérables qui se sont produits sur un laps de temps remarquablement court. La montée régulière du chômage, qui en est arrivé maintenant à concerner les employés et les cadres, est plus révélatrice. De même que la croissance de la « main-d'œuvre occasionnelle ». Le nombre d'emplois à temps partiel a doublé depuis 1980 et atteint maintenant un quart des emplois disponibles. Il ne fait pas de doute que cette montée massive de l'emploi à temps partiel contribue à expliquer pourquoi le nombre de travailleurs couverts par des plans de retraite, qui était passé de 22 à 45 % entre 1950 et 1980, est redescendu à 42,6 % en 1986. Elle contribue aussi à expliquer le déclin des effectifs syndicaux et l'érosion constante de l'influence des syndicats. Toutes ces évolutions reflètent à leur tour la disparition d'emplois industriels et le passage à une économie fondée de plus en plus sur l'information et les services.

En 1973, un diplômé de l'enseignement secondaire aurait gagné en moyenne 32 000 dollars par an (en dollars de 1987). En 1987, au même niveau d'études, à condition d'avoir la chance de trouver un emploi stable, un jeune diplômé pouvait compter gagner moins de 28 000 dollars – soit une baisse de 12 %. Une personne ayant quitté le secondaire sans avoir terminé sa scolarité pouvait encore gagner en moyenne presque 20 000 dollars par an en 1973 ; en 1987, ce chiffre avait baissé de 15 % pour s'établir à 16 000. Même un premier cycle universitaire ou une licence ne sont plus en eux-mêmes une garantie d'aisance ; au cours de la même période, les revenus annuels moyens des jeunes diplômés ne sont passés que de 49 500 à 50 000 dollars.

De nos jours, l'aisance – ou de fait, pour bon nombre d'Américains, la simple survie – demande l'apport du revenu supplémentaire fourni par l'entrée des femmes sur le marché du travail. La prospérité dont jouissent les professions intellectuelles ou les cadres supérieurs, qui constituent l'essentiel de la tranche des 20 % de revenus les plus élevés, découle en grande partie du schéma conjugal en train d'apparaître et qui a été baptisé, avec fort peu d'élégance, « accouplement assorti » – la tendance des hommes à

épouser des femmes sur qui ils peuvent compter pour amener un revenu plus ou moins équivalent au leur. Autrefois, les médecins épousaient des infirmières, les avocats et les cadres supérieurs leurs secrétaires. Aujourd'hui, les hommes appartenant à la bourgeoisie aisée tendent à épouser des femmes de leur classe, partenaires d'entreprise ou de cabinet, poursuivant de leur côté une carrière lucrative. « Que se passe-t-il si l'avocat qui gagne 60.000 dollars par an épouse une collègue qui gagne le même montant ? demande Mickey Kaus dans son livre *The End of Equality*. Et si un employé à 20 000 dollars par an épouse une employée à 20 000 dollars par an ? Alors la différence entre leurs revenus devient soudain la différence entre 120 000 et 40 000 dollars » ; et, ajoute Kaus, « bien que la tendance soit encore masquée dans les statistiques des revenus par l'infériorité du salaire moyen féminin, il est évident pour pratiquement tout le monde, et même pour les experts, que c'est bien quelque chose de ce genre qui est de fait en train de se produire. » Entre parenthèses, il est inutile d'aller chercher plus loin la raison de l'attrait du féminisme pour les élites des professions intellectuelles et managériales. Le carriérisme féminin fournit la base indispensable à leur mode de vie prospère, chic et voyant, dont l'extravagance est parfois indécente.

Mis à part ses revenus en hausse rapide, la bourgeoisie aisée, qui constitue le cœur de ces nouvelles élites, se définit moins par son idéologie que par un mode de vie qui la distingue, d'une manière de moins en moins équivoque, du reste de la population. Même son féminisme – autrement dit, son attachement à la famille où les deux conjoints ont chacun leur carrière professionnelle – est davantage affaire de nécessité pratique que de conviction politique. Les efforts pour définir une « nouvelle classe » composée d'administrateurs publics et de décideurs, dans un combat incessant pour faire adopter un programme de réformes libérales, ignorent la variété des opinions politiques chez les élites intellectuelles et managériales. Ces groupes ne constituent une nouvelle classe que dans le sens où leurs moyens d'existence reposent moins sur la possession de biens

matériels que sur la manipulation de l'information et leur compétence professionnelle. Ce qui les distingue de la grande *bourgeoisie** dont l'ascension a caractérisé un stade antérieur du capitalisme et de la vieille classe possédante – la classe moyenne au sens strict du terme – qui constituait autrefois la masse de la population, c'est l'investissement réalisé dans l'éducation et l'information, par opposition à la propriété.

Puisque ces élites se consacrent à une large gamme d'activités – agents de change, banquiers, promoteurs et planificateurs immobiliers, ingénieurs, consultants de toute espèce, analystes de systèmes informatiques, savants, médecins, publicitaires, éditeurs, rédacteurs en chef, chefs d'agences de publicité, directeurs artistiques, cinéastes, personnalités du spectacle, journalistes, producteurs et metteurs en scène de télévision, artistes, écrivains, universitaires – et puisqu'il leur manque une vision politique commune, il est également déplacé de les caractériser comme une nouvelle classe dirigeante. Dans l'une des tentatives les plus convaincantes pour disséquer cette « nouvelle classe », Alvin Gouldner a trouvé un élément unificateur dans la « culture du discours critique » qui est la leur, mais, bien que cette formulation rende un trait essentiel de l'attitude laïque et analytique qui prévaut aujourd'hui dans les cercles supérieurs, elle exagère la composante intellectuelle de la culture de ces nouvelles élites et l'intérêt qu'elles prennent à la rationalisation de la vie, tout comme elle minimise leur fascination permanente pour le marché capitaliste et leur recherche frénétique des profits.

Un fait plus significatif est l'ampleur internationale du marché dans lequel opèrent aujourd'hui ces nouvelles élites. Leur sort est lié à des entreprises dont les activités franchissent les frontières nationales. C'est davantage le fonctionnement harmonieux de l'ensemble du système qui les préoccupe que celui d'une de ses parties. Leurs allégeances – si le terme n'est pas lui-même anachronique dans un tel contexte – sont internationales plutôt que

* En français dans le texte.

nationales, régionales ou locales. Ils ont plus de choses en commun avec leurs homologues de Bruxelles ou de Hong-Kong qu'avec les masses d'Américains qui ne sont pas encore branchés dans le réseau de communications mondiales.

La catégorie d'« analystes symboliques » suggérée par Robert Reich, si l'on excepte son incohérence syntaxique, tient lieu de description commode, empirique et plutôt sans prétention de cette nouvelle classe. Selon le point de vue de Reich, il s'agit de gens qui vivent dans un monde de concepts et de symboles abstraits, qui vont des cours de la Bourse aux images visuelles produites par Hollywood et Madison Avenue, et qui se spécialisent dans l'interprétation et le déploiement de l'information symbolique. Reich les oppose aux deux autres catégories principales de travailleurs : les « travailleurs productifs de routine », qui accomplissent des tâches répétitives et exercent peu de contrôle sur la conception de la production, et les « serveurs en personne » dont le travail est également pour l'essentiel une routine mais qui « doit être fourni de personne à personne », ce qui interdit donc qu'il soit « vendu à travers le monde ». Si nous admettons le caractère extrêmement schématique et nécessairement imprécis de ces catégories, elles correspondent assez étroitement à notre observation de tous les jours pour nous offrir une idée assez exacte non seulement de la structuration des activités mais aussi des classes de la société américaine, puisqu'il est clair que les « analystes symboliques » sont en progression tandis que les autres catégories, qui constituent 80 % de la population, voient leur fortune et leur statut décliner.

Plus sérieusement que l'imprécision, ce que l'on peut reprocher à la description de Reich, c'est le portrait hyperboliquement flatteur qu'il trace des « analystes symboliques ». À ses yeux, ils représentent la fine fleur (*the best and brightest*) de la vie américaine. Élevés dans des « écoles privées d'élite » et des « écoles de haut niveau dans des quartiers résidentiels où ils sont orientés vers des cours avancés », ils jouissent de tous les avantages que peuvent leur apporter leurs dévoués parents.

Leurs enseignants dans le secondaire et le supérieur sont attentifs à leurs besoins scolaires. Ils ont accès à des laboratoires scientifiques dernier cri, à des ordinateurs interactifs et à des installations vidéo dans les salles de classe, à des laboratoires de langues et à des bibliothèques équipées des derniers gadgets high-tech. Les effectifs des classes sont relativement faibles ; leurs camarades sont intellectuellement stimulants. Leurs parents les emmènent voir des musées et des événements culturels, leur offrent l'expérience de voyages à l'étranger et leur donnent des leçons de musique. Chez eux, ils ont des livres éducatifs, des jouets éducatifs, des vidéos éducatives, des microscopes, des télescopes et des micro-ordinateurs bourrés des derniers logiciels éducatifs.

Ces jeunes gens privilégiés acquièrent des diplômes supérieurs dans « les meilleures [universités] du monde », dont la supériorité est prouvée par leur capacité à attirer en grand nombre les étudiants étrangers. Dans cette atmosphère cosmopolite, ils triomphent des vulgarismes provinciaux qui, selon Reich, entravent la pensée créatrice. « Sceptiques, curieux, créatifs, » ils deviennent des solveurs de problèmes par excellence, qui ne reculent devant aucun défi. À la différence de ceux qui se livrent à des routines abrutissantes, ils aiment leur travail, qui les lance dans une expérimentation incessante, qui dure toute leur vie.

À la différence des intellectuels à l'ancienne, qui tendent à travailler tout seuls, jaloux de leurs idées jusqu'à être possessifs, c'est dans des équipes que travaillent le mieux ces nouveaux travailleurs cérébraux – producteurs d'« intuitions » de grande qualité dans une variété de champs qui va du marketing et de la finance à l'art et aux loisirs. Leur « capacité à collaborer » fait avancer « la pensée du système » – l'aptitude à voir les problèmes dans leur totalité, à absorber les fruits de l'expérimentation collective et à « discerner les causes, les conséquences et les relations plus générales ». Puisque leur travail dépend aussi largement de la constitution de réseaux, ils s'installent de préférence dans des « poches géographiques spécialisées » habitées par leurs semblables. Ces agglomérations privilégiées – Cambridge dans le Massachusetts, la Silicon Valley ou

Hollywood en Californie – deviennent des centres « étonnamment plastiques » d'entreprise artistique, technique et promotionnelle. Elles représentent l'abrégé de la réussite intellectuelle, selon l'opinion admirative de Reich, et de la vie idéale conçue comme l'échange d'« aperçus », d'« informations » et de commérages professionnels. La concentration géographique des producteurs de savoir, une fois atteinte la masse critique, fournit d'ailleurs un marché pour la classe en expansion des « serveurs en personne » qui pourvoient à leurs besoins.

Ce n'est pas un hasard si Hollywood abrite un nombre visiblement considérable de professeurs de diction, de maîtres d'escrime, d'instructeurs de danse, d'agents, et de fournisseurs d'équipement photographique, acoustique et lumineux. On trouve également dans le proche voisinage des restaurants qui ont exactement l'atmosphère propice pour les producteurs courtisant les metteurs en scène, les metteurs en scène courtisant les scénaristes et tout le monde qui à Hollywood courtise tout le monde.

L'accès ouvert à tous à la classe des « créatifs » correspondrait le mieux à l'idéal d'une société démocratique selon Reich, mais puisqu'il est clair que ce but est inaccessible, la meilleure solution de rechange est, suppose-t-on, une société composée d'« analystes symboliques » et de leurs dépendants. Ces derniers sont eux-mêmes dévorés de rêves de célébrité, mais pour l'heure ils se contentent de vivre dans l'ombre des stars, dans l'attente d'être révélés, et ils sont unis avec leurs supérieurs comme par symbiose, dans une quête continuelle de talents vendables qui ne peut se comparer, comme nous le dit clairement les images de Reich, qu'aux rituels de séduction. On pourrait ajouter l'observation plus amère que les cercles du pouvoir – la finance, l'État, l'art, le divertissement – se chevauchent et deviennent de plus en plus interchangeables. Il est significatif que Reich se retourne vers Hollywood comme exemple particulièrement frappant des agglomérations « étonnamment plastiques » qui surgissent partout où il y a concentration de « créatifs ». Washington devient une parodie de la capitale du clinquant qu'est Hollywood ; les P.-D.-G. envahissent les ondes,

créant du jour au lendemain des simulacres de mouvements politiques ; les stars de cinéma deviennent experts en politique, voire présidents ; la réalité et la simulation de la réalité deviennent de plus en plus difficiles à distinguer. Ross Perot lance sa campagne présidentielle sur l'émission vedette de CNN, le « Larry King Show ». Les vedettes de Hollywood jouent un rôle primordial dans la campagne du président Clinton et se pressent aux fêtes de son entrée en fonction, leur donnant du même coup le prestige d'une première hollywoodienne. Les présentateurs et les journalistes de télévision deviennent des célébrités ; les célébrités du monde des loisirs endossent le rôle de critiques de la société. Du fond de sa prison de l'Indiana, où il purge sa peine de six ans pour viol, le boxeur Mike Tyson envoie une lettre ouverte de trois pages dans laquelle il condamne la manière dont le Président a « crucifié » Lani Guinier, qu'il avait pressentie pour le poste de secrétaire d'État à la justice chargé des droits civiques. Le lauréat de la fondation Rhodes et admirateur des stars qu'est Robert Reich, ce prophète du nouveau monde « d'abstraction, de pensée du système, d'expérimentation et de collaboration », entre au gouvernement sous le président Clinton au poste incongru de ministre du Travail, en charge, autrement dit, de la seule catégorie de travailleurs (« productifs de routine ») qui n'a pas le moindre avenir (selon sa propre théorie) dans une société composée d'« analystes symboliques » et de « serveurs en personne ».

Il n'y a que dans un monde où les mots et les images entretiennent de moins en moins de ressemblance avec les choses qu'ils semblent décrire qu'il est possible pour un homme tel que Reich de se désigner sans ironie comme ministre du Travail ou d'écrire en termes si flatteurs sur une société gouvernée par la fine fleur de l'élite intellectuelle. La dernière fois que cette « fine fleur de l'élite intellectuelle » a gouverné le pays, elle l'a entraîné dans une guerre interminable et démoralisante dans le Sud-Est asiatique, dont il ne s'est pas encore remis entièrement. Reich semble pourtant croire qu'une nouvelle génération d'enfants prodiges peut faire pour l'économie vacillante de l'Amérique ce que la génération

de Robert McNamara n'a pu faire pour sa diplomatie : lui rendre, à force de pure intelligence, la direction du monde dont les États-Unis ont joui pour un temps bien court au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale pour la perdre ensuite, non pas tant, bien sûr, par bêtise que par cette arrogance même – « l'arrogance du pouvoir » comme l'appelait le sénateur William Fulbright – à laquelle « la fine fleur de l'élite intellectuelle » est abonnée de manière congénitale.

Il ne faudrait pas confondre cette arrogance avec l'orgueil qui caractérise les classes aristocratiques et qui repose sur l'héritage d'un vénérable lignage et sur l'obligation de défendre son honneur. Ni la bravoure, ni l'esprit chevaleresque, ni le code romanesque de l'amour courtois avec lequel ces valeurs sont étroitement associées n'ont la moindre place dans la vision du monde de cette élite intellectuelle. Une méritocratie n'a pas davantage à faire de l'esprit chevaleresque qu'une aristocratie héréditaire n'a à faire d'intelligence. Quoique les avantages héréditaires jouent un rôle important pour l'obtention d'un statut dans les professions intellectuelles ou les cercles dirigeants de l'entreprise, la classe nouvelle doit préserver la fiction selon laquelle son pouvoir repose sur la seule intelligence. D'où vient qu'elle a peu le sens d'une gratitude ancestrale ou d'une obligation d'être au niveau de responsabilités héritées du passé. Elle se pense comme une élite qui s'est faite toute seule et qui doit exclusivement ses privilèges à ses propres efforts. Même le concept de république des lettres, dont on pourrait penser qu'il séduirait des élites qui ont tellement investi dans l'enseignement supérieur, est presque entièrement absent de leur contexte de références. Les élites méritocratiques ont du mal à imaginer une communauté, même celle de l'intellect, qui s'étendrait à la fois dans le passé et dans l'avenir et qui est constituée par la conscience d'obligations entre les générations. Les « zones » et les « réseaux » qu'admire Reich n'ont que peu de rapports avec des communautés au sens traditionnel du terme. Peuplés d'hommes et de femmes de passage, il leur manque cette continuité qui découle d'un sentiment du lieu et de normes de conduite cultivées et

transmises consciemment de génération en génération. La « communauté » de la fine fleur de l'élite intellectuelle est une communauté de contemporains, au double sens où ses membres se pensent comme des jeunes gens sans âge et où la marque de cette jouvence est précisément leur aptitude à rester à l'avant-garde des toutes dernières tendances.

Ortega et d'autres critiques ont décrit la culture de masse comme la combinaison d'une « ingratitude radicale » avec une croyance indiscutée en des possibilités sans limite. Selon Ortega, l'homme de la masse tenait pour admis les bienfaits décernés par la civilisation et les réclamait « de manière péremptoire, comme si c'étaient des droits naturels ». Héritier de tous les siècles, il vivait dans une bienheureuse inconscience de ce qu'il devait au passé. Quoique jouissant des avantages produits par « la montée générale du niveau historique », il n'éprouvait aucune obligation soit envers ses ascendants soit envers ses descendants. Il ne reconnaissait aucune autorité hors de la sienne, se conduisant comme s'il était « seigneur de sa propre existence ». Son « incroyable ignorance de l'histoire » lui rendait possible de penser le moment présent comme bien supérieur aux civilisations du passé et d'oublier, en outre, que la civilisation contemporaine était elle-même le produit de siècles de développement historique, et non pas la réussite exceptionnelle d'une époque ayant découvert le secret du progrès en tournant le dos au passé.

Il semblerait qu'il soit plus correct d'associer ces habitudes de pensée à la montée de la méritocratie qu'à la « révolte des masses ». Ortega lui-même reconnaissait que « le prototype de l'homme de la masse » était « l'homme de science » — « le technicien », le spécialiste, « l'âne diplômé » dont la maîtrise de « son petit coin de l'univers » n'a d'égale que son ignorance du reste. Mais le processus en question ne dérive pas simplement du remplacement de l'homme de lettres à l'ancienne mode par le spécialiste, comme le sous-entend l'analyse d'Ortega ; il découle de la structure intrinsèque de la méritocratie proprement dite. La méritocratie est

une parodie de démocratie. Elle ouvre des occasions de promotion sociale, du moins en théorie, à quiconque a le talent de les saisir mais des « occasions de s'élever » comme le fait remarquer R. H. Tawney dans *Equality*, « ne sauraient remplacer une diffusion générale des moyens de civilisation », de « la dignité et de la culture » dont tous ont besoin, « qu'ils s'élèvent ou non ». La mobilité sociale ne mine pas l'influence des élites ; bien plutôt, elle contribue à consolider leur influence en étayant l'illusion qui veut qu'elle repose seulement sur le mérite. Elle ne fait que renforcer la probabilité de voir les élites exercer le pouvoir de manière irresponsable, précisément parce qu'elles se reconnaissent si peu d'obligations envers leurs prédécesseurs ou envers les communautés qu'elles font profession de diriger. Les élites méritocratiques se trouvent disqualifiées par leur manque de gratitude du fardeau du commandement, et dans tous les cas ce qui les intéresse, c'est moins de commander que d'échapper au sort commun – ce qui est la définition même du succès méritocratique.

On a rarement exposé la logique interne de la méritocratie avec plus de rigueur que Michael Young, dans la vision distopique de son livre *The Rise of Meritocracy, 1870-2033*, qui se situe dans la tradition de Tawney, de G. D. H. Cole, de George Orwell, d'E. P. Thompson et de Raymond Williams. Le narrateur de Young, un historien censé écrire dans la quatrième décennie du XXI^e siècle, rend compte positivement de la « transformation fondamentale » des cent cinquante ans écoulés depuis 1870 : la redistribution de l'intelligence « entre les classes ». « Par des degrés imperceptibles, une aristocratie de la naissance s'est changée en aristocratie du talent. » Grâce à l'adoption par l'industrie des tests d'intelligence, à l'abandon du principe d'ancienneté et à l'influence croissante de l'école aux dépens de la famille, « les personnes de talent se sont vu offrir l'occasion de s'élever au niveau qui s'accorde à leurs aptitudes, et les classes inférieures ont donc été par conséquence réservées à ceux qui sont aussi inférieurs en aptitude ». Ces transformations ont coïncidé avec la découverte croissante que l'expansion économique était « le but suprême » de l'organisation sociale, et que les gens devraient être jugés selon le test

unique de leur part dans l'accroissement de la production. Selon la description qu'en donne Young, la méritocratie repose sur une économie mobilisée qu'entraîne le désir irrésistible de produire.

La découverte que la méritocratie est plus efficace que l'hérédité n'a pas suffi, en soi, à inspirer ou à justifier « une transformation psychologique à la vaste échelle dont l'économie avait besoin ». De fait, « le principe héréditaire n'aurait jamais été détrôné... (poursuit le narrateur de Young) sans l'aide d'une religion nouvelle – et cette religion fut le socialisme. » Les socialistes, en « accoucheurs du progrès », ont contribué au triomphe final de la méritocratie en encourageant la production à grande échelle, en critiquant la famille comme une pépinière de l'individualisme conquérant et surtout en couvrant de ridicule les privilèges héréditaires et « les critères actuels du succès. » (« Ne compte pas ce que tu sais, mais qui tu es. ») « La grande masse des socialistes étaient bien plus critiques des inégalités dues à une fortune non gagnée qu'à un revenu gagné – le stéréotype était celui du riche ayant hérité sa fortune de son père. » Dans le monde de Young, seule une poignée d'égalitaristes sentimentaux condamnait l'inégalité en tant que telle et « parlait en termes désuets de la "dignité du travail" comme si le travail manuel et le travail intellectuel étaient d'égale valeur. » Ces mêmes romantiques s'accrochaient à l'erreur selon laquelle un système d'écoles pour tous, pour la raison qu'il promouvait « une culture commune », était une composante essentielle d'une société démocratique. Heureusement, leur « croyance trop optimiste à l'aptitude de la majorité à être éduquée » n'a pas résisté à l'épreuve de l'expérience, comme l'a remarqué Sir Hartley Shawcross en 1956 : « Je ne connais pas un seul membre du Parti travailliste qui, s'il en a les moyens, n'envoie pas ses enfants dans une "public school" [c'est-à-dire, dans ce que l'on appellerait une école privée aux États-Unis]. » La croyance doctrinaire à l'égalité s'est effondrée face aux avantages pratiques d'un système éducatif qui « ne demandait plus aux éveillés de se mélanger aux idiots ».

La projection imaginative par Young de tendances de la société britannique de l'après-guerre jette beaucoup de lumière sur des

tendances similaires aux États-Unis, où un système apparemment démocratique de recrutement de l'élite mène à des résultats qui sont loin d'être démocratiques : ségrégation des classes sociales ; mépris pour le travail manuel ; déclin des écoles pour tous ; disparition de la culture commune. Comme le décrit Young, la méritocratie a l'effet de rendre les élites plus fermement établies que jamais dans leurs privilèges (qui peuvent à présent être perçus comme la récompense appropriée de leur zèle et de leur puissance de réflexion) tout en disqualifiant l'opposition de la classe ouvrière. « La meilleure manière de vaincre l'opposition, commente l'historien de Young, est de s'approprier et d'éduquer les meilleurs enfants des classes inférieures tant qu'ils sont encore jeunes. » Les réformes éducatives du XX^e siècle « ont permis à l'enfant doué de quitter la classe inférieure... et d'entrer dans une classe supérieure dans laquelle il était équipé pour pénétrer. » Ceux qui ont été laissés en arrière, sachant qu'« ils ont eu toutes les occasions », ne peuvent pas légitimement se plaindre de leur sort. « Pour la première fois dans l'histoire des hommes, l'inférieur ne dispose de rien sur quoi appuyer sa considération de lui-même. »

Nous ne devrions donc pas nous étonner que la méritocratie engendre aussi un souci obsessionnel de « l'estime de soi ». Les thérapies nouvelles (qu'on recouvre parfois du nom global de « mouvement de récupération ») cherchent à s'opposer au sentiment oppressant d'échec chez ceux qui n'arrivent pas à accéder à la promotion scolaire, tout en laissant intacte la structure existante de recrutement de l'élite – par acquisition de titres éducatifs. Puisque ce sentiment d'échec ne paraît plus avoir de base rationnelle, on peut supposer qu'elle demande une attention thérapeutique. Sans guère de conviction, les thérapeutes font passer comme message que l'échec des inadaptés du système scolaire, des sans-abri, des chômeurs et autres ratés n'est pas de leur faute : les dés sont pipés à leur détriment, les tests qui évaluent la réussite scolaire sont culturellement biaisés et la réussite scolaire est devenue de fait héréditaire puisque la bourgeoisie aisée transmet à ses enfants les avantages accumulés qui garantissent virtuellement leur ascension

sociale. Comme l'observe Young, les gens de gauche (comme leurs adversaires de droite) sont tout à leur aise quand il s'agit d'attaquer les privilèges héréditaires. Ils ignorent l'objection véritable à la méritocratie – qu'elle vide tous les talents des classes inférieures, et les prive ainsi d'une direction efficace – et se contentent d'arguments douteux pour dire que l'éducation ne tient pas ses promesses d'encourager la mobilité sociale. Ils semblent sous-entendre que si c'était le cas, personne n'aurait, supposent-ils, la moindre raison de se plaindre.

Une aristocratie du talent – un idéal séduisant en apparence, semblant distinguer les démocraties des sociétés fondées sur le privilège héréditaire – se révèle être une contradiction dans les termes : les personnes de talent conservent bien des vices de l'aristocratie sans ses vertus. Leur snobisme est dépourvu de toute reconnaissance qu'il existe des obligations réciproques entre le petit nombre des favorisés et la multitude. Quoiqu'ils soient pleins de « compassion » pour les pauvres, on ne peut dire d'eux qu'ils souscrivent à une théorie du type « *noblesse oblige* », ce qui sous-entendrait qu'ils soient disposés à contribuer directement et personnellement au bien public. Comme tout le reste, l'obligation a été dépersonnalisée ; elle s'exerce par l'intermédiaire de l'action de l'État, et le poids de son soutien retombe non pas sur la classe professionnelle et managériale, mais, de façon disproportionnée, sur la petite bourgeoisie et la classe ouvrière. Les politiques que promeuvent les libéraux de la « nouvelle classe » au nom des humiliés et des opprimés – par exemple, l'intégration raciale dans les classes des écoles publiques – demandent des sacrifices aux minorités ethniques qui habitent le centre des villes avec les pauvres, et bien rarement aux libéraux, qui, depuis leurs quartiers résidentiels, conçoivent et appuient ces politiques.

Dans une mesure inquiétante, les classes privilégiées – les 20 % les plus riches de la population, pour prendre une définition large – ont su se rendre indépendantes non seulement des grandes villes industrielles en pleine déconfiture mais des services publics en

général. Elles envoient leurs enfants dans des écoles privées, elles s'assurent contre les problèmes de santé en adhérant à des plans financés par les entreprises où elles travaillent et elles embauchent des vigiles privés pour se protéger contre la violence croissante qui s'en prend à elles. Elles se sont effectivement sorties de la vie commune. Ce n'est pas seulement qu'elles ne voient plus l'intérêt de payer pour des services publics qu'elles n'utilisent plus. Une grande partie de ces privilégiés ont cessé de se penser américains dans tous les sens importants du terme, ou impliqués dans le destin de l'Amérique pour le meilleur ou pour le pire. Leurs liens avec une culture internationale de travail et de loisir — d'affaires, de distraction, d'information et de « récupération de l'information » — rendent beaucoup d'entre eux profondément indifférents à la perspective du déclin national de l'Amérique. À l'heure actuelle, à Los Angeles, les milieux d'affaires et les professions libérales voient leur ville comme la « porte ouverte » sur la bordure du Pacifique. Selon eux, même si le reste du pays est au bord de la ruine, la côte Ouest « ne peut tout simplement pas arrêter sa croissance, quoi qu'il arrive », pour citer Tom Lieser, économiste à la compagnie d'assurances Security Pacific, qui poursuit : « Nous sommes ici au pays des merveilles et rien ne pourra mettre un terme à cela. » Joel Kotkin, auteur spécialiste de l'entreprise qui s'est installé à Los Angeles au milieu des années soixante-dix et est devenu immédiatement l'un des principaux propagandistes de la ville, est d'accord pour dire que l'économie de la côte Ouest est exempte de la « grande angoisse du monde atlantique ». Les temps difficiles qui ont récemment frappé la Californie ne semblent pas avoir diminué notablement cet optimisme.

Au royaume sans frontières de l'économie mondiale, l'argent a perdu tous ses liens avec la nationalité. David Rieff, après avoir passé plusieurs mois à Los Angeles à rassembler des matériaux pour son livre *Los Angeles : Capital of the Third World*, rapporte qu'« il ne se passait pas de semaine sans que je ne m'entende dire au moins deux ou trois fois que l'avenir "appartenait" à la bordure du Pacifique. » Le mouvement de l'argent et de la population à travers

les frontières nationales a métamorphosé « toute l'idée de lieu », selon Rieff. Les classes privilégiées de Los Angeles se sentent plus d'affinités avec leurs homologues du Japon, de Singapour et de Corée qu'avec la plupart de leurs compatriotes.

Les mêmes tendances sont à l'œuvre dans le monde entier. En Europe, les référendums qui se sont tenus sur la question de l'unification ont révélé une faille profonde et qui va en s'élargissant entre le monde politique et les membres plus humbles de la société qui redoutent que la CEE ne soit dominée par des bureaucrates et des techniciens dépourvus de tout sentiment d'identité ou d'appartenance nationale. Une Europe gouvernée de Bruxelles sera de leur point de vue de moins en moins sensible au contrôle des peuples. Le langage international de l'argent parlera plus fort que les dialectes locaux. Ce sont ces peurs qui sont sous-jacentes à la résurgence des particularismes ethniques en Europe, tandis que le déclin de l'État-nation affaiblit la seule autorité capable de maintenir le couvercle sur les rivalités ethniques. Par réaction, la renaissance du tribalisme renforce le cosmopolitisme chez les élites.

Assez curieusement, c'est Robert Reich qui, nonobstant son admiration pour la nouvelle classe des « analystes symboliques » offre l'une des descriptions les plus pénétrantes de « la face cachée du cosmopolitisme ». Il nous rappelle que, sans attachements nationaux, les gens ont peu d'inclination à faire des sacrifices ou à accepter la responsabilité de leurs actions. « Nous apprenons à nous sentir responsables d'autrui parce que nous partageons avec eux une histoire commune, ... une culture commune, ... un destin commun. » La perte du caractère national de l'entreprise tend à produire une classe d'hommes cosmopolites qui se considèrent comme « des citoyens du monde, mais sans accepter... aucune des obligations que la citoyenneté dans une forme de cité sous-entend normalement. » Mais, parce qu'il n'est pas informé par une pratique citoyenne, le cosmopolitisme du petit nombre des favorisés s'avère être une forme supérieure de l'esprit de clocher. Au lieu de financer les services publics, les nouvelles élites investissent leur argent dans l'amélioration de leurs ghettos volontaires. Ils sont heureux de payer

pour des écoles privées dans leurs quartiers résidentiels, pour une police privée, et pour des systèmes privés de ramassage des ordures ; mais ils sont parvenus, à un degré remarquable, à se décharger de l'obligation de contribuer au Trésor public. La reconnaissance par eux de leurs obligations civiques ne passe pas la limite de leurs propres petits quartiers. « La sécession des analystes symboliques », selon le mot de Reich, nous offre un exemple particulièrement frappant de la révolte des élites contre les contraintes du temps et du lieu.

Le monde de notre fin du XX^e siècle présente un singulier spectacle. D'un côté, il se trouve aujourd'hui uni, par l'action du marché, comme il ne l'a jamais été. Le capital et le travail circulent librement à travers des frontières politiques qui semblent de plus en plus artificielles et impossibles à faire respecter. La culture populaire suit dans leur sillage. D'un autre côté, les allégeances tribales ont rarement été mises en avant avec autant d'agressivité. Les conflits religieux et ethniques éclatent dans un pays après l'autre : en Inde et au Sri Lanka ; dans de vastes régions de l'Afrique ; dans l'ex-Union Soviétique et dans l'ex-Yougoslavie.

C'est l'affaiblissement de l'État-nation qui sous-tend ces deux évolutions – le mouvement qui va vers l'unification et le mouvement apparemment contradictoire vers la fragmentation. L'État ne peut plus contenir les conflits ethniques, ni d'autre part les forces qui conduisent vers la mondialisation. Idéologiquement, le nationalisme se trouve attaqué sur deux fronts : par les défenseurs des particularismes ethniques et raciaux mais aussi par ceux qui soutiennent que le seul espoir de paix réside dans l'internationalisation de tout, depuis les poids et mesures jusqu'à l'imagination artistique.

Le déclin des nations est étroitement lié à son tour au déclin mondial de la classe moyenne. Depuis ses origines, au XVI^e et XVII^e siècles, le sort de l'État-nation a été lié à celui des classes marchandes et industrielles. Les fondateurs des nations modernes, qu'ils aient été des partisans du privilège royal comme Louis XIV ou

des républicains comme Washington et Lafayette, se sont tournés vers cette classe pour un appui dans leur combat contre la noblesse féodale. Pour une bonne part, le nationalisme est séduisant à cause de la capacité de l'État à établir un marché commun à l'intérieur de ses frontières, à appliquer un système de justice uniforme et à élargir la citoyenneté aux petits propriétaires comme aux riches négociants, tous exclus du pouvoir sous l'ancien régime. On comprend donc que la classe moyenne soit devenue l'élément le plus patriote, pour ne pas dire chauvin et militariste, de la société. Mais les traits rébarbatifs du nationalisme de la classe moyenne ne devraient pas occulter les contributions qu'elle a pu apporter sous la forme d'un sens du territoire hautement développé et d'un respect pour la continuité historique — marques distinctives de la sensibilité bourgeoise que l'on peut apprécier plus complètement aujourd'hui que la culture de la classe moyenne bat partout en retraite. Quels qu'aient pu être ses défauts, le nationalisme de la classe moyenne a offert un terrain commun, des normes communes, le cadre de référence commun sans lequel la société se décompose pour laisser place à des factions rivales, comme l'avaient si bien compris les Pères Fondateurs de l'Amérique — une guerre de tous contre tous.

OPPORTUNITÉS DANS LA TERRE PROMISE

Mobilité sociale ou démocratisation de la compétence ? ✓

POUR des raisons que j'ai essayé d'éclaircir ci-dessus, les nouvelles élites des professions intellectuelles et cadres supérieurs ont un fort investissement dans la notion de mobilité sociale – la seule espèce d'égalité qu'ils comprennent. Ils aimeraient bien croire que les Américains ont toujours identifié le concept d'opportunité à la mobilité vers le haut, que « les opportunités de mobilité sociale pour tout le monde sont la matière même du "Rêve américain" », comme l'écrivait Lloyd Warner en 1953. Mais en jetant un regard attentif sur les documents historiques, on s'aperçoit que ce n'est que lorsque les interprétations plus optimistes de la notion d'opportunité eurent commencé à s'évanouir que l'on en vint à identifier ce que promettait la vie américaine avec la mobilité sociale, que le concept de mobilité sociale incarne une version assez récente et tristement appauvrie du « Rêve américain », et que son hégémonie à notre époque donne la mesure, non pas de la réalisation du rêve, mais de son recul. ✓

Si la mobilité sociale décrit ce en quoi les Américains ont toujours cru, comme l'affirmait Warner, pourquoi l'expression a-t-elle mis tant de temps pour passer dans l'usage courant ? À peine cinq ans plus tôt, les rédacteurs du magazine *Life*, dans un article qui se fondait sur les études de la stratification sociale réalisées par Warner, devaient encore parler de mobilité sociale entre guillemets, comme s'ils faisaient allusion à un terme technique spécialisé qui n'était pas

familier au grand public¹. Cette expression nouvelle était-elle adoptée simplement comme la sophistication universitaire d'une formule plus ancienne, une façon nouvelle et légèrement prétentieuse de parler d'un idéal séculaire d'opportunité économique ?

Il n'est pas possible de se débarrasser aussi facilement de l'importance et de la signification de l'expression proprement dite ni de celles de l'époque où elle est apparue. Elle est entrée dans le langage courant à la suite de la Crise de 1929, alors que l'on ne pouvait plus ignorer la structure hiérarchique de la société américaine. Elle contenait à la fois une appréhension et quelque chose de rassurant. D'un côté, elle confirmait la réalité des distinctions de classe — quelque chose que « tous les Américains savent mais oublient souvent », comme l'expliquaient les rédacteurs de *Life*. D'un autre côté, elle présentait l'espoir que les barrières de classe n'étaient pas insurmontables. Pour citer à nouveau *Life*, « ce phénomène de "mobilité" sociale — l'opportunité d'une ascension rapide à travers les niveaux de la société — est le caractère distinctif de la démocratie américaine et la chose qui la rend fameuse et fait l'envie du monde entier. » Comme le disait Warner dans son interview, la mobilité sociale était « la grâce rédimeuse » d'un monde ordonné hiérarchiquement. C'est sur cette note rassurante que s'achevait son interview, remplie sinon des sombres pressentiments qui courent dans toute son œuvre.

La possibilité évoquée par ses recherches était, pour reprendre les termes des rédacteurs de *Life*, que des « canaux » plus anciens de mobilité ascendante étaient « en train de s'assécher ». Ce qui les avait

1. « A Sociologist Looks at an American Community », *Life* (12 septembre 1949), pp.108-118. Après avoir expliqué « comment est marquée la position sociale » selon « la toise mathématique » de Warner, cet article poursuit par une illustration des six classes sociales qui se rencontrent à Rockford, dans l'Illinois — c'est l'un des sites analysés dans la monographie de Warner, *Democracy in Jonesville*. On peut juger le ton de ce texte qui s'achève par l'interview de Warner que nous venons de citer à cet exemple tiré de la description que donne *Life* de Sam Sygulla, ouvrier semi-qualifié vivant dans une caravane, ayant quitté l'école sans diplôme et dont les « scores » le placent « au bas de l'échelle ». En dépit de ces désavantages, « il a des rêves », rapportait *Life*. « S'il... peut surmonter le handicap de sa scolarité, Sam aura commencé la lente progression vers le haut qui lui est malgré tout ouverte. »

remplacés, c'était l'éducation supérieure, qui n'est pas pour l'ambition la « courroie de transmission » la plus efficace ou la plus équitable ; dans un autre endroit, Warner dit que « ce n'est pas seulement la voie royale mais peut-être l'unique voie vers le succès ». Évidemment, c'était une voie qu'ils n'étaient qu'un petit nombre à pouvoir espérer emprunter. De fait le système éducatif semblait dégonfler les aspirations de la classe ouvrière plus souvent qu'il ne les entretenait et récompensait. Warner admettait que ces « résultats » offraient un « encouragement » moins que « catégorique à ceux d'entre nous qui aimeraient croire que, puisque la voie professionnelle n'est plus aussi libre qu'elle l'était dans le passé, l'éducation fournit une solution de remplacement appropriée. » Reste que la plupart des Américains continuaient à croire à l'existence d'une égalité des chances, même si la recherche en sciences sociales ne confortait pas nécessairement une telle croyance. Dans la description qu'en donnait Warner, le « rêve » semblait avoir une vie à part ; il était devenu une illusion nécessaire, dont la persistance réconciliait les gens avec l'existence de l'inégalité et rendait moins pénible la contradiction qui autrement aurait été fort dérangeante entre une idéologie égalitaire et la division hiérarchisée du travail que demandait l'industrie moderne. Tant que les « ouvriers croient de façon générale qu'il y a des chances ouvertes pour tous ceux qui ont vraiment envie de les tenter et qui... ont l'intelligence et le talent nécessaires », leur « foi dans le système actuel », pour citer encore Warner, devait survivre aux déceptions quotidiennes. À ce que semblait sous-entendre son analyse, c'était une bonne chose que les ouvriers lisent rarement de la sociologie, car leur foi aurait pu en être remise en cause ¹.

1. L'un des fondateurs de la sociologie américaine, E. A. Ross, adjura ses collègues, dans un esprit assez semblable, de ne pas trop se presser de « soulever le voile » qui protégeait les illusions du peuple de l'examen de la science. Les croyances qui constituaient le ciment de la société – les « idéaux et affirmations élaborées dans l'esprit social » – ne devaient pas être « criées sur tous les toits ». Le « sociologue sage » avait « trop de respect pour un système moral » – même s'il était tout entier constitué de superstitions – « pour dévoiler sa nudité ». En outre, il ne s'adressait pas à l'homme de la rue, mais à « des enseignants, des ecclésiastiques, des rédacteurs en chef, des législateurs et des juges ». Le « secret de l'ordre » ne doit pas tomber entre n'importe quelles mains.

Les mêmes considérations qui avaient conduit Warner et Henry Luce, l'éditeur de *Life*, à célébrer la croyance populaire dans la mobilité ascendante ont conduit des auteurs de gauche à la déplorer. Comme le faisait remarquer Warner, les ouvriers qui ne croient plus à la mobilité « accusent le système » au lieu de s'en prendre à eux-mêmes. Pour la gauche américaine, c'est précisément cette tendance à ne pas accuser le système qui a étouffé historiquement le développement du mouvement ouvrier radical. Ayant intériorisé le mythe de l'homme arrivé par ses seuls efforts, les ouvriers ont trop souvent sacrifié la solidarité à l'espoir illusoire de la réussite individuelle. Pire, ils ont accepté l'échec de leur promotion comme un jugement moral passé sur leur manque d'ambition ou d'intelligence. Les études qui confirment la persistance de ces attitudes – entre autres, l'enquête menée par E. Wight Bakke sur des ouvriers au chômage pendant la Grande Crise, l'étude de Muncie, dans l'Indiana, par Robert et Helen Lynd, *Middletown in Transition*, la monographie bien connue d'Ely Chinoy, *Automobile Workers and the American Dream* – se sont vues attribuer un statut canonique à gauche, encore que bon nombre d'entre elles aient été écrites d'un point de vue centriste, parce qu'elles semblent mettre en accusation « l'évangile populaire » qu'étaient « l'opportunité et la réussite », selon l'expression de Chinoy, comme une source essentielle de conscience erronée chez les travailleurs américains ¹.

1. Selon les Lynd, « la classe ouvrière de Middletown ne se pensait pas différente » de la classe des entrepreneurs. Elle adhérait aux « mêmes symboles » de succès. Elle était « prise » dans la même « tradition d'un niveau de vie en progression et séduite par les beaux discours des vendeurs ». L'habitude de vivre dans un état de confusion plus ou moins heureuse « en saison et hors de saison, avec un emploi ou sans travail », était sous-jacente « au vaste degré de non-conscience de classe qui constituait une caractéristique aussi marquée de la classe ouvrière de Middletown même dans la sixième année d'une grande crise. »

Ce que la gauche fait avec les résultats de telles enquêtes est illustré par l'argumentation de Michael Lerner selon laquelle l'obstacle le plus important à l'activisme ouvrier est « l'auto-accusation ». « Les ouvriers en arrivent à avoir l'impression que les problèmes auxquels ils se trouvent confrontés sont leur propre incapacité à s'ajuster au donné de la réalité. » Cette « approche d'auto-accusation » qui opère à rebours d'« une vertueuse indignation contre l'oppression » est malheureusement « profondément enracinée dans l'inconscient, et il est difficile de l'en déloger. » Cf. aussi le livre de William Ryan : *Blaming the Victim*.

D'après Chinoy, « le sentiment de culpabilité et l'auto-dévalorisation » par lesquels les ouvriers se réconciliaient avec leur position inférieure les empêchaient d'adopter des objectifs plus réalistes que la recherche de la réussite individuelle : la stabilité et la sécurité dans leur travail, « des augmentations générales de salaire » et « l'enrichissement de leurs activités de loisir ». Pour les commentateurs plus à gauche, c'était l'incapacité du mouvement syndical à organiser une attaque frontale contre le problème de l'inégalité qui révélait l'influence persistante de l'idéologie du chacun pour soi. Toutefois, le consensus était général sur cette proposition centrale : le rêve américain avait toujours été défini par « les opportunités de mobilité verticale » pour reprendre les termes de Chinoy – « la tradition largement soutenue » qui promettait « des occasions en or... aux hommes capables et ambitieux sans considération de leur position d'origine dans la vie. ¹ »

Le postulat selon lequel la notion d'opportunités a toujours voulu dire ce qu'elle signifie aujourd'hui demande à être examiné d'un point de vue historique. Pourtant, la plupart des historiens ont borné leur attention à la question de savoir si les taux de mobilité ont augmenté ou diminué avec le temps. Ils auraient bien mieux fait de soumettre le concept lui-même à l'analyse historique. Tout comme la « modernisation », la « stratification », « l'angoisse du statut » et autres additions douteuses au bagage d'idées organisatrices dont dispose l'historien, le concept de mobilité sociale a une histoire qui doit informer toute tentative pour traiter les questions

1. Stanley Aronowitz avance l'argument familier selon lequel « l'abrutissement de la conscience de classe des ouvriers américains » – l'incapacité des ouvriers à « saisir le fait que [leur] propre exploitation sur le point de la production provient de causes systémiques » – reflète l'existence d'opportunités accessibles « dans le cadre du système », et plus particulièrement, « l'accès différent » à ces opportunités selon les « différents groupes ethniques ». La conscience révolutionnaire fait naufrage sur « le sens aigu des promesses de la vie américaine qui est profondément ancré chez les nouveaux arrivants ». Mais « quoique le mythe de la mobilité sociale n'ait pas été réduit en pièces », il est de plus en plus difficile, selon Aronowitz, de croire qu'« un travail pénible, l'éducation et l'inévitabilité de la croissance américaine peuvent produire la réussite ».

qu'il soulève ou reformuler ces questions dans un souci de la clarté conceptuelle. Impressionnés par le prestige institutionnel des sciences sociales, les historiens se sont satisfaits pour la plupart de les imiter purement et simplement. Les études historiques de la stratification ont ainsi tendu à renforcer le postulat accepté sans examen selon lequel l'opportunité a toujours été identifiée aux États-Unis avec la mobilité sociale.

L'étude par Carl Siracusa des perceptions de l'industrialisme au XIX^e siècle et de son impact sur les opportunités économiques, *A Mechanical People*, montre comment ce postulat a gagné jusqu'aux travaux les plus perceptifs et les plus laborieux dans le champ historique. En compagnie de beaucoup d'autres historiens, influencés de façon presque inévitable par la culture politique de la gauche, Siracusa veut savoir pourquoi les Américains ont eu tant de réticence à reconnaître l'apparition d'une classe permanente de travailleurs salariés, pourquoi ils se sont cramponnés à « l'image du travailleur respectable », comme il l'appelle, et ont pris pour credo national « l'Horatio-Algérisme »¹. Vers 1850, après tout, « les chances de mobilité ascendante disparaissaient rapidement », même si, « en termes modernes le taux de mobilité sociale était élevé », et la croissance de la misère industrielle aurait dû mettre un terme à l'illusion qu'il serait jamais possible à plus qu'une poignée de salariés de gravir les échelons de l'échelle sociale pour arriver à la fortune et à la respectabilité. La persistance de cette « soupe fantastique » d'illusions optimistes, cette disposition à croire « l'incroyable » apparaît à Siracusa une « énigme » ou un « mystère » qui ne peut s'expliquer, pour autant qu'il le puisse, que par « la peur de l'inconnu », par une tendance à juger l'industrialisme par ses seuls avantages matériels et par le besoin de croire que les États-Unis échappaient, sans qu'on sût bien comment, au destin des autres nations. La croyance à l'égalité des chances, qui est pour Siracusa synonyme de mobilité ascendante, représentait une « épidémie rava-

1. Horatio Alger, romancier populaire et prolifique, dont les héros, nés humbles, parviennent à la fortune grâce à leur labeur, leur frugalité et leur confiance en soi. (N.d.T.)

geuse d'aveuglement social », une « faillite massive de la conscience et de l'imagination sociales ».

Selon Siracusa, les Américains se sont accrochés à une conception parfaitement irréaliste de la société comme une échelle à laquelle pouvait espérer grimper quiconque avait de l'énergie et de l'ambition, alors qu'il aurait dû être apparent que ceux qui étaient au sommet avaient tiré l'échelle après eux. Mais cette image ne parvient pas à rendre toute l'ampleur de la pensée sociale du XIX^e siècle. Robert Rantoul pensait énoncer une évidence en déclarant devant un auditoire ouvrier que « la société, comme vous le savez très bien, se divise en deux classes – ceux qui travaillent pour vivre, et ceux qui ne font rien ». Ces termes, qui sont des passages obligés du discours politique au XIX^e siècle, ne renvoyaient pas nécessairement aux classes privilégiées en haut de l'échelle sociale et aux masses laborieuses mais misérables qui se trouvaient au bas de cette même échelle. La classe des « oisifs » comprenait les vagabonds et les mendiants aussi bien que les banquiers et les spéculateurs, tandis que la catégorie des travailleurs productifs, selon la définition de Rantoul, était assez large pour comprendre non seulement ceux qui travaillaient de leurs mains, mais aussi quiconque « dirige l'emploi du capital que son zèle et sa prudence lui ont permis d'acquérir ». Dans la langue socio-économique du XIX^e siècle, les mots de « travail » et de « capital » ne signifiaient pas ce qu'ils veulent dire pour nous. Le terme de « capitaliste » était réservé à ceux qui, ne produisant rien, vivaient des profits de la spéculation, tandis que la « classe laborieuse », si l'on en croit la définition d'un tract du parti démocrate, désignait « les producteurs de richesses ; les petits propriétaires qui cultivent le sol ; les ouvriers, les industriels, les artisans, les commerçants, dont le travail entretient l'État ». Les Whigs n'étaient pas moins prompts que les Démocrates jacksoniens à avoir une conception très large des « classes travailleuses », que Levi Lincoln définissait comme « l'agriculteur et le fermier, l'industriel et l'ouvrier ». Pour Rufus Choate, il était approprié de parler, dans un même souffle, des « sections laborieuse, commerçante et industrielle de la communauté ». Daniel Webster affirmait que « les neuf dixièmes de

l'ensemble du peuple appartiennent aux classes laborieuses, industrielles et productives ». De manière caractéristique, disait-il, ils possèdent un petit capital mais qui est insuffisant « pour les rendre indépendants sans travail personnel ». Ceux qui « combinent le capital avec leur travail » étaient désignés indifféremment comme appartenant à la classe ouvrière et à la classe moyenne. Selon William Henry Channing, la classe moyenne (le « Pouvoir dirigeant dans notre République ») comprenait les « ordres professionnel, commercial, industriel, ouvrier, agriculteur » – des gens « qui se satisfont de petits moyens » et imbus d'« habitudes d'autonomie » acquises « dans les rudes écoles du travail ».

Ces descriptions de l'ordre social prévalant en Amérique étaient invariablement posées contre le repoussoir du système de classes hiérarchisées qui régnait dans les pays du Vieux Continent. La force de cette opposition reposait sur l'affirmation que la plupart des Américains possédaient un petit avoir et travaillaient pour vivre et non pas sur l'idée qu'il était plus facile pour les Américains de partir du bas de l'échelle pour arriver au sommet. En Europe, les classes laborieuses étaient censées vivre à la limite de la misère absolue, mais ce qui accablait les Américains, ce n'était pas seulement leur pauvreté mais aussi leur exclusion de la vie civique, du monde du savoir et de la culture – de toutes les influences stimulantes pour la curiosité intellectuelle et qui élargissent l'horizon intellectuel du public. Du point de vue des Américains, la classe ouvrière européenne n'était pas seulement misérable mais virtuellement réduite en esclavage. Dans des sociétés composées de « classes permanentes et distinctes », pour citer la formule du *Boston Post*, journal démocrate radical, le « travailleur » était supposé demeurer « patiemment cloué à sa tâche, en raison de la ferme conviction qu'il ne pourra jamais dépasser son cercle ni changer les lois qui le gouvernent. »

À nos oreilles, une telle déclaration résonne comme un plaidoyer en faveur d'un système de classes dans lequel il est possible de s'extraire de la classe laborieuse pour grimper dans une classe supérieure, mais le contexte suggère que « dépasser son cercle » faisait allusion à la chance de se mêler sur un pied d'égalité à des personnes

de tous les domaines de la vie, d'accéder à des courants d'opinion plus vastes et d'exercer les droits et les devoirs de la citoyenneté. Les observateurs relevaient, souvent avec désapprobation, que les Américains ordinaires avaient des opinions sur tous les sujets imaginables et que bien peu d'entre eux semblaient avoir le moindre sens de la place qui était la leur, mais c'était justement ce manque de déférence qui, dans l'optique américaine, définissait une société démocratique – non pas tant l'occasion de s'élever sur l'échelle sociale que l'absence complète d'une échelle où les roturiers étaient nettement distingués des gentilshommes. La Révolution américaine avait transformé des sujets en citoyens, et, comme le soulignait à l'époque David Ramsay, de Caroline du Sud, « la différence était immense ». Des sujets « vénéraient un maître » tandis que des citoyens étaient « tellement égaux que nul n'a de droits héréditaires supérieurs aux autres ». Après la Révolution, la distinction entre gentilshommes et roturiers n'avait plus aucune signification en Amérique. Charles Ingersoll écrivait en 1810 : « Les ordres patricien et plébéien sont inconnus. Il n'y a point de populace.... Ce que l'on appelle populace dans les autres pays, ce tas de fumier d'où germent les émeutes de la racaille, les mendiants et les tyrans, ne se trouvera pas dans nos villes ; et il n'y a pas de manants dans nos campagnes. N'étaient les esclaves du Sud, il y aurait un seul rang. »

Les historiens, conscients des inégalités croissantes introduites par le marché, sont tentés de rejeter ces affirmations en y voyant ignorance ou mensonge. L'argent à notre époque en est arrivé à être considéré comme la seule mesure fiable de l'égalité, et nous jugeons difficile pour cette raison d'ajouter foi aux impressions qui voient dans l'Amérique du XIX^e siècle une société égalitaire. Mais ces impressions ne découlaient pas simplement de la distribution de la richesse ou des opportunités économiques mais par-dessus tout de la distribution de l'intelligence et de la compétence. Il semblait que la citoyenneté ait donné accès même aux membres les plus humbles de la société au savoir et à la culture qui ailleurs étaient réservés aux classes privilégiées. Dans l'idée que s'en faisaient beaucoup d'Américains, les opportunités étaient davantage affaire

d'enrichissement intellectuel que matériel. C'était leur insatiable curiosité, leur tournure d'esprit sceptique et iconoclaste, leur capacité à faire feu de tout bois et leur confiance en eux-mêmes, leur aptitude à inventer et à improviser qui semblaient différencier de la manière la plus spectaculaire les classes laborieuses américaines de leurs homologues européennes.

Le contraste frappait autant les observateurs étrangers qu'autochtones. Pour Michel Chevalier, qui est à bien des égards le plus clairvoyant de tous les visiteurs étrangers, c'était la clé de toute l'expérience démocratique. En Amérique, « les grandes découvertes de la science et de l'art » étaient « exposées au regard du vulgaire et placées à la portée de tous ». L'esprit d'un paysan français, selon lui, était farci de « paraboles bibliques » et de « superstitions grossières », alors que l'agriculteur américain avait été « initié » aux « conquêtes de l'esprit humain » qui avaient commencé à la Réforme. « Les grandes traditions scripturaires se combinent harmonieusement dans son esprit avec les principes de la science moderne tels que les ont enseignés Bacon et Descartes, avec la doctrine de l'indépendance religieuse et morale proclamée par Luther et avec les notions encore plus récentes de liberté politique. » Par comparaison avec l'Europe, le petit peuple américain était « plus propre à prendre part aux affaires publiques ». Ils n'avaient pas « besoin d'être gouvernés » puisqu'ils étaient capables de se gouverner eux-mêmes. Pleins de « respect de soi », ils travaillaient également de manière plus efficace ; la richesse de l'Amérique ne témoignait pas simplement de l'abondance de ses ressources naturelles mais de l'énergie et de l'intelligence supérieures des classes laborieuses.

Quand les Américains proclamaient d'une seule voix que le travail était la source de toute valeur, ils ne se bornaient pas à répéter un truisme théorique. La théorie de la valeur du travail était davantage qu'un principe abstrait d'économie politique dans un pays où la contribution du travail au bien-être général prenait la forme de l'esprit aussi bien que du muscle. On disait : les ouvriers américains « ne sont pas exécutants ignorants mais un peuple éclairé, réfléchi,

qui non seulement sait se servir de ses mains, mais est familier des principes ». Les magazines ouvriers revenaient sans cesse sur ce thème, en faisant l'éloge de « l'ouvrier américain indépendant et industriel », dont l'esprit était « libre » et dont le cœur était « exempt des distorsions des préjugés ». Ces publications n'étaient pas seules à célébrer les vertus des artisans et des paysans américains ou à faire remonter en dernière analyse leur énergie mentale aux effets de la citoyenneté. Samuel Griswold Goodrich, connu de ses lecteurs sous le nom de Peter Parley, était d'avis que « la liberté, civile et sociale », a donné naissance à un « esprit universel de progrès » qui pouvait se trouver « dans les classes les plus humbles comme dans les plus élevées ».

Étant donné sa réputation comme l'un des premiers propagandistes de l'idéologie de la réussite sous sa forme la plus crasse, il est important de remarquer que Goodrich mettait l'accent sur l'intelligence et la vertu des hommes et des femmes ordinaires, et non pas sur leur capacité à sortir de la classe laborieuse pour monter dans une classe supérieure. Il n'était pas d'accord, disait-il, avec ces « personnes raffinées » qui « méprisent le travail, et en particulier le travail manuel, comme indigne des gens comme il faut ». Rien n'était « plus méprisable » que la « doctrine selon laquelle le travail est dégradant » ; « là où ces idées prévalent, la pourriture gît au fondement de la société. » Comme Chevalier, Goodrich était frappé par l'opposition entre les manants « grossiers, ignorants et serviles » qu'il avait rencontrés dans ses voyages sur le continent européen et « l'intelligence et le raffinement » dont faisaient preuve leurs homologues américains. En Europe, « le pouvoir, le génie et l'intelligence de chaque pays » étaient « centralisés dans la capitale » alors qu'aux États-Unis, « le pouvoir et le privilège » étaient diffus dans tout le pays, « sur l'ensemble du peuple ». La condition des « millions à la tâche » fournissaient la mesure la plus fiable de la santé d'une nation. Les « ouvriers et travailleurs » de l'Europe vivaient au milieu de scènes d'« ignorance, de misère répugnante et de dégradation ». En Amérique, où un « sentiment général d'égalité » nivelait « les distinctions de fortune et de condition », ils vivaient « sur leurs

terres » et étaient « indépendants de situation » et ils avaient pour cette raison acquis « l'habitude de former leurs propres opinions à partir de leurs propres réflexions ».

On ne savait pas très bien s'il y avait un sens dans ces conditions – conditions largement considérées comme caractéristiques même jusqu'à la Guerre de Sécession – à simplement parler de classe laborieuse. La réticence à se servir de ce terme (ou la disposition à l'utiliser seulement dans un sens très élargi, qui comprenait la plus grande partie de la population) apparaît rétrospectivement indéfendable, mais il est important pour cette raison même de ne pas perdre de vue l'idéal sous-jacent à cette répugnance. Certes, les Américains ont été lents à admettre l'émergence d'une « classe de nos congénères condamnés à travailler pendant toute leur vie comme de simples hommes de peine à gages », pour citer la description qu'en donne Orestes Brownson en 1840. Quarante ans plus tard, et de manière bien moins justifiée, ils pouvaient encore « nier qu'il existe des classes établies en Amérique », comme le remarquait avec un certain agacement le socialiste chrétien Jesse Jones. En parlant de « nos classes laborieuses ou salariées », Jones se rendait compte que « cette expression est désagréable pour beaucoup de vrais Américains ». Lui-même caractérisait le travail salarié comme une institution « anti-américaine ». Toutefois, il n'était plus possible de son point de vue de nier, sans s'exposer à l'accusation de cécité volontaire ou de plaider pour des intérêts particuliers, qu'« une classe salariée établie, sans espoir, prolétaire, est le fondement même de notre système industriel ». En même temps, il respectait le « noble sentiment d'où naît cette dénégation » – le sentiment, qu'il éprouvait aussi, que « les capitalistes et les travailleurs à la tâche doivent ne faire qu'un ».

En regardant en arrière depuis notre position actuelle, nous sommes moins enclins que ne l'était Jones à avoir la moindre tolérance pour ceux qui soutenaient qu'« il n'existe chez nous rien de tel qu'une classe ouvrière héréditaire », selon les mots du *Boston Daily Advertiser* (quotidien conservateur « convenable » de Boston) en 1867. Comment William Lloyd Garrison et Wendell Phillips, ces abolitionnistes éminemment sensibles à l'injustice, pouvaient-ils

balayer les critiques adressées à l'institution du salariat comme une forme « répugnante » d'« hypocrisie », une insulte à « l'intelligence de tous les hommes sensés » ? Comment pourrions-nous ajouter foi le moins du monde à l'affirmation de Phillips en 1847 selon laquelle le terme « serait parfaitement inintelligible pour un auditoire de travailleurs si on le leur appliquait » ? Qui peut respecter l'argumentation selon laquelle « les travailleurs ne sont ni lésés ni opprimés » et que dans tous les cas le suffrage leur donnait les moyens de se défendre ? On a du mal à éviter le sentiment que les Américains en étaient arrivés à s'appuyer beaucoup trop sur des comparaisons avantageuses avec l'Europe, et ensuite avec le Sud esclavagiste, dans leur tentative pour maintenir une image idéalisée des classes laborieuses sujettes au capitalisme, des classes libres officiellement mais de plus en plus soumises aux effets dégradants du travail salarié.

Selon Phillips, les « erreurs » auxquelles il objectait – ces « doctrines mensongères » résumées dans des expressions comme « esclavage salarial » et « esclavage des blancs » – découlaient de l'habitude de « regarder les questions américaines à travers des lunettes européennes » – autrement dit, de l'ignorance du contraste entre l'ancien monde et le nouveau. « Dans l'ancien monde, des institutions injustes et absurdes... oppriment d'abord et de la façon la plus cruelle cette classe, la plus faible, qui a pour seule richesse son travail. » En Amérique, d'un autre côté, les travailleurs avaient l'occasion de devenir des « capitalistes » grâce à « l'économie, l'abstinence, la tempérance, l'éducation et la moralité »¹. Mais il n'était pas possible de se débarrasser des maux introduits par l'industrialisation

1. Dans leur zèle à distinguer le salariat de l'esclavage, les auteurs du *Liberator* ne s'arrêtèrent pas à l'affirmation que le salariat était une condition temporaire à partir de laquelle le travailleur pouvait « s'élever à une position sociale supérieure ». Ils combinèrent cette argumentation avec une défense du marché dans le travail en tant que tel. Le salarié n'était ni exploité ni dégradé. « Ne peut-il point choisir son employeur ? Ne peut-il point passer un contrat pour son salaire ? Ne peut-il point changer d'activité, à chaque fois qu'il peut améliorer sa condition ?... N'est-il point son propre maître ? » De ce point de vue, « le mal dans la société n'est pas que le travail reçoit un salaire, mais que le salaire donné n'est pas en général proportionné à la valeur du travail exécuté. » Ce sont les éléments radicaux de l'abolitionnisme, marginaux par rapport aux centristes du « Free-Soil Party », qui en sont presque venus à formuler une idéologie du marché en bonne et due forme.

dans le Nord des États-Unis en citant des maux plus graves dans d'autres parties du monde. Sans minimiser les oppositions si souvent évoquées par ceux qui au XIX^e siècle discutent de la structure de classe de la société américaine, il est difficile de ne pas détecter dans cette célébration de moins en moins convaincante du travail non-servile un relâchement de la détermination et du réalisme moral, une disposition à confondre l'idéal avec la réalité.

Toutefois, ce qui nous occupe ici, c'est la nature de l'idéal proprement dit, sur laquelle on se méprend si facilement. Cet idéal n'était rien moins qu'une société sans classe, au sens où il ne s'agissait pas seulement de l'absence de privilège héréditaire et de distinctions de rang reconnues par la loi, mais de refus de tolérer la séparation du savoir et du travail. Le concept de classe laborieuse était inacceptable pour les Américains parce qu'il ne sous-entendait pas seulement l'institutionnalisation du salariat mais l'abandon de ce qui, pour beaucoup d'entre eux, constituait la promesse centrale de la vie en Amérique : la démocratisation de l'intelligence. Même Henry Adams, qu'on n'a pas l'habitude de considérer comme un tribun du peuple, a exprimé cette aspiration à travers l'un des personnages de son roman *Democracy*, qui parle clairement pour Adams lui-même : « La démocratie affirme le fait que les masses sont à présent élevées à un niveau d'intelligence plus haut que par le passé. Toute notre civilisation vise à présent ce but. » Une classe laborieuse sous-entendait donc, comme son antithèse nécessaire, une classe cultivée et oisive. Elle sous-entendait une division sociale du travail qui rappelait le temps du cléricisme où le monopole de l'Église sur le savoir condamnait les laïcs à l'analphabétisme, à l'ignorance et à la superstition. La ruine de ce monopole – la plus pernicieuse de toutes les entraves sur les échanges, puisqu'il interférait non seulement avec la circulation des marchandises mais aussi avec celle des idées – était de toutes parts considérée comme le couronnement des succès de la révolution démocratique. La réintroduction d'une sorte d'hégémonie cléricale sur l'esprit devait détruire ce succès, ressuscitant le vieux mépris pour les masses et le mépris du monde au quotidien qui

était le signe distinctif des sociétés ecclésiastiques. Elle recréerait le trait le plus détestable des sociétés de classes, la séparation entre le savoir et l'expérience quotidienne.

Je pense que ce sont des considérations de cet ordre qui expliquent pourquoi Orestes Brownson, presque solitaire en 1840 à soutenir que l'industrialisation avait encouragé les divisions de classes redoutées par les Américains, combine son analyse pénétrante du salariat avec une attaque apparemment arbitraire et hors-sujet contre le clergé catholique. Cet aspect de l'argumentation de Brownson intrigue ses interprètes contemporains. Au moment précis où son analyse semble sur le point de le porter à des conclusions qui anticipent celles de Marx, Brownson dévie vers une direction inattendue. Au lieu d'attribuer l'inégalité à l'appropriation de la valeur ajoutée par la classe dominante, il en fait porter la responsabilité au pouvoir qu'exercent « les corporations sacerdotales » sur la vie de l'esprit – un raisonnement « tout personnel » et carrément « bête » selon Siracusa. Mais il y avait de la méthode dans la folie apparente de Brownson, même s'il n'a jamais développé ses implications de façon très systématique. Le clergé incarnait « le principe d'autorité », selon ses explications. Son existence était incompatible avec « l'autorité de la raison » et « la liberté de l'esprit ». « La destruction de l'ordre des prêtres, dans tous les sens pratiques du mot prêtre » était donc « le premier pas à faire pour relever les classes laborieuses. »

Dans un essai étroitement lié à son article de 1840, qui date de l'année précédente mais qu'ignorent les historiens qui admirent « The Laboring Classes » tout en ne comprenant pas la direction du raisonnement de Brownson, Brownson mettait en évidence que les réformes éducatives d'Horace Mann, bien loin de démocratiser l'intelligence, créeraient une forme moderne d'ordre clérical en établissant une institution éducative dotée du pouvoir d'imposer « les opinions dominantes aujourd'hui » aux écoles pour tous. Brownson affirmait : « Autant avoir une religion d'État inscrite dans la loi qu'un système d'éducation » qui servirait simplement, comme toutes les hiérarchies ecclésiastiques, de « moyen le plus efficace

possible de contrôler le paupérisme et le crime et d'assurer aux riches la possession tranquille de leurs biens ». « La vieille fonction cléricale » ayant été « abolie », Mann et ses alliés visaient à la ressusciter dans les faits en promouvant l'école aux dépens de la presse, du *lyceum*¹, et des autres vecteurs d'une éducation populaire. En donnant au système scolaire un contrôle exclusif sur l'éducation, les réformes de Mann encourageaient une division du travail culturel qui devait affaiblir la capacité des gens du peuple à s'éduquer eux-mêmes. La fonction enseignante serait concentrée dans une classe de professionnels spécialisés, alors qu'elle devrait être diffuse dans toute la communauté. Un corps enseignant d'État était tout aussi dangereux qu'un clergé d'État ou qu'une armée d'État. Ses partisans avaient oublié que la meilleure éducation des enfants était « l'éducation reçue dans les rues, par l'influence de leurs compagnons, ... par les passions et les affections dont ils voient les manifestations, par les conversations qu'ils écoutent, et surtout, par les activités, les habitudes et la tonalité morale générales de la communauté. » En 1841, Brownson revint sur ce thème dans un essai qui explicitait encore davantage ses préoccupations sous-jacentes. Il y soutenait que « la mission de ce pays » était « d'élever les classes laborieuses et de rendre chaque homme vraiment libre et indépendant. » Cet objectif était parfaitement incompatible avec « une division de la société entre des travailleurs et des oisifs, des employeurs et des exécutants » – « une classe instruite et une classe ignorante, une classe cultivée et une classe sans culture, une classe raffinée et une classe vulgaire. »

C'est le même type de pensée qui structure la critique extrêmement suggestive de la théorie sociale dite « du seuil de boue » à laquelle se livre Abraham Lincoln ; ses implications allaient bien au-delà du contexte politique immédiat – la controverse autour de l'esclavage – qui l'avait fait naître. Les apologistes de l'esclavage utilisaient cette formule pour polémiquer contre le système du salariat

1. Une institution organisant des conférences publiques ouvertes à tous moyennant un droit d'entrée modeste.

introduit dans le Nord par l'industrialisation. Selon leur argument, le salariat était bien plus cruel que l'esclavage, puisque les patrons ne se reconnaissaient aucune responsabilité pour nourrir et vêtir les travailleurs qu'ils embauchaient, tandis que les maîtres d'esclaves ne pouvaient se dérober à leurs obligations paternelles (ne serait-ce que parce qu'il leur fallait préserver la valeur de l'investissement qu'ils avaient fait dans leur cheptel humain). On peut juger des dons politiques de Lincoln au fait qu'il comprit que c'était là l'argument le plus fort en faveur de l'esclavage et qu'il fallait l'aborder de front. Il comprit aussi que la réfutation la plus efficace consistait à mettre à nu la prémisse de l'argument : que toute civilisation doit reposer sur une forme ou sur une autre de travail forcé et dégradé. Ceux qui théorisent cette conception du travail postulaient, disait-il,

que nul ne travaille à moins que quelqu'un d'autre, possédant du capital, ne l'y amène d'une manière ou d'une autre en utilisant ce capital. Cela étant postulé, ils en arrivent ensuite à considérer s'il vaut mieux que le capital embauche des travailleurs, les amenant ainsi à travailler de leur propre consentement ; ou qu'il les achète et les y force sans leur consentement. En étant arrivés là, ils concluent naturellement que tous les travailleurs sont nécessairement soit des travailleurs à gages soit des esclaves. Ils supposent de plus que quiconque est une fois un travailleur à gages est fatalement fixé à vie dans cette condition ; d'où ils concluent encore que sa condition est aussi mauvaise, ou pire, que celle de l'esclave. Telle est la théorie du « seuil de boue ».

Lincoln n'avait rien à redire à la vision dénigrante que ses adversaires avaient du salariat. Toutefois, la position qu'il adoptait était que « dans nos États libres, une grande majorité n'est ni *embaucheurs* ni *embauchés*. » Il n'existait « rien de tel que le travailleur libre à gages qui est fixé à vie dans cette condition. » Dans le Nord, pour autant qu'il existât, le salariat servait de condition temporaire menant à celle de propriétaire. « Celui qui débute dans le monde, prudent et désargenté, travaille un temps pour un salaire, économise l'excédent avec lequel il achète des outils ou de la terre pour lui, puis il travaille pour son propre compte pendant

une autre période et enfin il embauche un autre débutant pour qu'il l'aide.¹ » Il est tentant de lire dans la description idéalisée que donne Lincoln de la société du Nord – description qui reflète son expérience personnelle dans l'Ouest, où l'industrialisme ne s'était pas encore implanté – l'énoncé typique de la croyance dans ce que l'on a appelé plus tard la mobilité sociale. Ely Chinoy cite le raisonnement de Lincoln comme « l'expression classique » de la « tradition des petits entrepreneurs » qui égalait l'opportunité à la « mobilité verticale ». Pour Richard Hofstadter qui cite les mêmes passages (repris par Lincoln lui-même en diverses occasions), la « croyance en l'opportunité pour l'homme qui s'est fait tout seul » était « la clé de toute la carrière de Lincoln ». Eric Foner considère la croyance dans « la mobilité sociale et la croissance économique » comme au centre de l'idéologie du « travail libre » mise en avant par Lincoln et d'autres membres de son parti. La position de Lincoln est censée refléter ses « valeurs capitalistes », bien que Foner ajoute que « l'objectif de la mobilité sociale », du point de vue de Lincoln et de ses amis du *Free-Soil Party*, n'était « pas d'amasser une grande fortune mais plutôt le

1. C'est dans un discours devant la Société d'agriculture de l'État du Wisconsin que Lincoln a pour la première fois exposé ce raisonnement en septembre 1859. Il en a repris l'essentiel à l'occasion cruciale de son premier message annuel au Congrès, le 3 décembre 1861 – l'une de ses premières tentatives en tant que président de donner une motivation philosophique à la cause de l'Union.

Le travail des spécialistes récents rend plus difficile que ce ne l'était autrefois de rejeter ce type de discours comme illusion optimiste. Selon Christopher Clark, pendant la première moitié du XIX^e siècle, « le salariat », du moins dans la vallée de la Connecticut, « était intermittent. Chaque fois qu'elles le pouvaient, les familles avaient recours à leur propre travail. Si beaucoup d'hommes se louaient comme travailleurs de temps en temps, ... ils ne dépendaient pas entièrement de ce travail rétribué. » Ils venaient sur le marché du travail pour soutenir l'économie domestique qui reposait encore sur « l'échange direct de biens ou de travail » et non pas sur l'échange de liquidités. Clark soutient que le marché du travail était « façonné par des préoccupations familiales et n'était pas encore dominé par une forte classe de travailleurs n'ayant autre chose à vendre que leur travail. » Le salariat reflétait aussi « le caractère saisonnier de l'agriculture et de l'industrie rurale » ; parfois, les gens se louaient comme travailleurs quand il n'y avait rien d'autre à faire.

Revenant sur son enfance à Ridgefield, dans le Connecticut, pendant les années précédant la Guerre de 1812, Samuel Griswold Goodrich rappelait que « chaque famille vivait autant que possible en vase clos ». Puisque « l'argent était rare », on payait d'habitude les salaires en nature. « Nos domestiques... étaient du voisinage, c'étaient en général des filles de cultivateurs et d'artisans respectables.... Le service n'impliquait aucune dégradation. »

but petit-bourgeois de l'indépendance économique ».

Cependant, la question importante est de savoir s'il y a un sens à identifier l'« indépendance » avec la mobilité sociale, dans n'importe quel sens qu'on donne à ce terme. Quand Lincoln soutenait que les partisans du « travail libre » « étaient fermement en faveur de l'instruction universelle », il ne voulait pas dire que l'instruction servait de moyen de mobilité ascendante. Il voulait dire que l'on attendait des citoyens d'un pays libre qu'ils travaillent avec leur tête aussi bien qu'avec leurs mains. De l'autre côté, ceux qui concevaient la condition du travailleur libre comme immuable étaient d'avis que « le travail et l'instruction sont incompatibles ». Ils condamnaient l'instruction des travailleurs comme « inutile » et « dangereuse ». De leur point de vue, il était « malheureux » que les travailleurs « aient une tête ». Les défenseurs du travail libre avaient en réponse la position que « la tête et les mains coopèrent en amies ; et que [chaque] tête dirige et contrôle la paire de mains qui lui revient. »

Le problème n'est pas de savoir si la description de la société du Nord par Lincoln était absolument exacte, mais si, pour reprendre la formule de Foner, elle reflétait un idéal « capitaliste petit-bourgeois ». Foner recommande la lecture de l'essai de Brownson sur les classes laborieuses comme correctif à « l'idéologie de la mobilité » mise en avant par Lincoln, idéologie qui censément minimise les obstacles s'opposant à la mobilité. Je suis davantage frappé par ce que Lincoln et Brownson ont en commun : la manière dont ils comprennent l'expérience démocratique et sa signification. Comme Brownson, Lincoln est d'avis que la démocratie a abrogé « l'ancienne règle » suivant laquelle « les gens instruits n'accomplissent pas de travail manuel » et qu'elle a ainsi tranché les liens qui unissaient historiquement le savoir, le loisir et la richesse patrimoniale. Brownson soutient que « la propriété héréditaire » est impossible à réconcilier avec la démocratie ; c'est « une anomalie dans notre système américain, qui doit être éliminée ou c'est le système lui-même qui sera détruit. » Quoique Lincoln ne rejoigne pas Brownson sur ce point de réclamer son abolition, il supposait, je crois, que la richesse patrimoniale aurait peu d'importance pratique

dans une démocratie de petits propriétaires. Il est probable qu'il tenait pour admis que l'absence de grandes fortunes, associée à des restrictions légales sur le droit d'aînesse et le majorat, rendait difficile aux parents de transmettre leur rang social à leurs enfants, même sans tenir compte d'une culture où il était attendu de chacun qu'il travaille pour gagner sa vie et où on pensait que les avantages reçus par l'héritage encourageaient la paresse et l'irresponsabilité.

Les études récentes suggèrent que la raréfaction croissante des terres disponibles imposait en pratique des limites à la capacité des parents à léguer du bien à leurs enfants. Christopher Clark nous dit : « Le mieux que pouvaient espérer faire la plupart des familles... était de réserver le patrimoine substantiel à un ou deux fils et prendre leurs dispositions pour donner à leurs autres enfants un coup de pouce dans la vie par des dons, un apprentissage ou de l'instruction. » Il faudrait donc voir dans « le débutant prudent et désargenté » dont parle Lincoln la description de l'un de ces « autres enfants », que les circonstances ont privé de son héritage et qui est contraint de se fier à ses propres ressources. Le contexte de référence de Lincoln est plus proche de l'idéal jeffersonien ou rousseauiste du propriétaire-cultivateur que de celui de l'entrepreneur, sans même parler d'Horatio Alger. L'image que nous devrions avoir de son « débutant » n'est pas celle d'un enfant misérable cherchant à parvenir mais plutôt celle du « caractère honorable » que célèbrent les magazines ouvriers – fils de « paysan ou d'artisan », « élevé à l'École pour tous ou à "l'Académie" du Village », dont « l'esprit est libre » et dont le « cœur n'est pas biaisé par les préjugés », et dont l'objet dans la vie n'est « ni la misère ni la richesse »¹. Cette vision du démocrate idéal comme un artisan ou un agriculteur fier de lui dans « son atelier à lui, ... ou sa maison à lui », selon les mots de George

1. Le héros d'Horatio Alger a lui-même une forte ressemblance avec cet idéal ouvriériste. De façon caractéristique, les protagonistes des romans d'Alger sont issus de la campagne et non pas des quartiers misérables d'une ville, quoiqu'ils viennent en ville chercher fortune. Ce sont des jeunes gens respectables, privés de leur héritage par l'imprévoyance de la vieille génération, par des chicanes ou.../...

Henry Evans, trouva son expression législative dans le « Homestead Act » de 1862 dont Lincoln espérait qu'il donne à « chaque homme » les « moyens et l'opportunité d'améliorer sa condition ». Dans le même discours où il avance ce motif pour appuyer la politique du « homestead », Lincoln parle des « travailleurs » comme étant « la base de tous les gouvernements » — ce qui est une assez bonne indication qu'il ne concevait pas la propriété comme un moyen de se dérober au travail mais bien plutôt de réaliser son entier potentiel.

Selon Foner, le but du « Homestead Act » était « d'aider les pauvres à obtenir l'indépendance économique, de les faire passer dans la classe moyenne », et ainsi de promouvoir « la mobilité géographique et sociale ». Il ne fait pas de doute que certains politiciens et publicistes se faisaient cette idée du sens de cette mesure, mais il n'en reste pas moins que le symbolisme profond du « homestead » s'adressait au besoin de racines, et non pas à l'esprit d'une ambition qui ne sait pas rester en place — au désir donc d'un lien à la terre, d'une permanence et d'une stabilité qui ont toujours été menacées, et jamais plus agressivement qu'aux États-Unis, par l'attraction rivale du marché. L'espoir derrière le « Homestead Act » était, selon les mots de Wendell Berry dans *The Unsettling of America*, qu'« autant de gens que possible partagent la propriété de la terre, et y soient attachés par des intérêts économiques, par l'investissement de leur amour et de leur travail, par les allégeances familiales, par la mémoire et la tradition. » Dans son discours de 1859 devant la Société d'agriculture du Wisconsin, qui est la source de la plupart des déclarations que je viens de commenter, Lincoln faisait l'éloge d'un modèle d'agriculture intensive diamétralement opposé aux habitudes prodigues et vagabondes de ceux qui ne voyaient dans la terre qu'une source de profit spéculatif. Il condamnait « l'ambition d'une vaste superficie » qui encourageait « un travail

.../... par la cupidité. Alger met moins l'accent sur l'ascension « from rags to riches » (des haillons aux richesses) que sur la revendication couronnée de succès d'un héritage légitime. Ainsi, même le mythe d'Alger n'est pas bien conforme à l'idéal moderne de mobilité sociale ascendante.

négligent, à moitié fait, bâclé ». Il parlait en des termes très chaleureux de « l'effet d'une culture minutieuse sur l'esprit du paysan ». Il disait que le paysan y trouverait « une source inépuisable de plaisir avantageux » pour un « esprit déjà formé à la réflexion à l'école rurale ou à l'école supérieure. » Le thème central de sa harangue était la culture et non pas l'acquisition.

Il serait sot de nier que beaucoup d'Américains se trouvaient attirés par des versions concurrentes du bonheur au XIX^e siècle. Ceux qui parlaient en faveur de l'union des emplois manuel et intellectuel reconnaissaient les appâts troublants de la richesse et de la mode, le mépris croissant pour le travail manuel et le désir d'inspirer de l'envie au lieu de se contenter de respect. Mais c'est seulement quand la structure hiérarchique de la société américaine fut devenue sans équivoque que l'on en vint largement à associer la notion d'opportunité avec l'accès à un rang supérieur dans une société de plus en plus stratifiée, obnubilée par l'argent et consciente des divisions de classe. Vers la fin du XIX^e siècle, la « dignité du travail » était devenue une formule creuse, que l'on prononçait sans conviction en des occasions rituelles. Les « classes laborieuses » ne renvoyaient plus à la majorité des citoyens autonomes, confiants en eux-mêmes et fiers d'eux-mêmes ; le terme renvoyait à présent à une classe permanente de subordonnés payés, et il semblait que la seule définition acceptable de l'opportunité était d'échapper à cette classe.

Il est significatif que ce soit à cette époque que la « mobilité sociale » soit entrée dans le vocabulaire universitaire, dans le contexte de malaise entourant la fin de la Frontière. L'annonce en 1890, par le Bureau du recensement, que le pays « n'avait plus de zone en voie de colonisation » revêtit presque immédiatement une énorme importance symbolique. Frederick Jackson Turner écrivit que cette « brève déclaration officielle » marquait la « fin d'un grand mouvement historique ». Elle donnait une nouvelle urgence aux débats sur la « question sociale ». Plus qu'aucune autre évolution, la fin de la Frontière força les Américains à compter avec la

prolétarianisation de la main-d'œuvre, l'abîme croissant entre richesse et pauvreté et la tendance de l'une et de l'autre à devenir héréditaires.

Dans les écrits de Turner, qui ont tant fait pour fixer « la signification de la Frontière » dans l'esprit américain, une interprétation plus ancienne de la démocratie apparaissait côte à côte d'une autre qui commençait seulement à devenir familière. Résumant « les contributions de l'Ouest à la démocratie américaine » en 1903, Turner donna un nouveau tour à l'idée d'opportunité associée si longtemps avec la frontière. « Pendant toute sa phase primitive, la démocratie de l'Ouest a tendu à produire une société dont le trait le plus distinctif était la liberté de l'individu de s'élever dans des conditions de mobilité sociale, et dont l'ambition était la liberté et le bien-être des masses. » La dernière partie de la phrase conservait quelque chose du vieux sens de démocratie, mais le reste — y compris l'occurrence la plus ancienne que j'aie pu trouver jusqu'à présent de l'expression « mobilité sociale » — identifiait « le bien-être des masses » non pas à la démocratisation de l'intelligence et de la vertu, mais à l'opportunité de « s'élever » dans l'échelle sociale.

Toutefois, et dans le même paragraphe touffu, Turner parlait aussi de l'influence du système scolaire dans la création d'un « corps plus important de gens simples intelligents que ce que l'on peut rencontrer ailleurs dans le monde. » Même cette formulation, avec l'accent mis sur la scolarisation, marquait un recul par rapport à l'idéal démocratique d'une population instruite par l'expérience pratique et par l'exercice de la citoyenneté, mais elle continuait à faire de la condition des « gens simples » le test d'une société démocratique. En outre, elle sous-entendait que la prospérité matérielle n'était nullement la seule mesure, ni même la mesure la plus importante, du « bien-être des masses ». Turner concluait son essai en suggérant que la contribution mémorable de l'Ouest à la démocratie était « la vision d'espoir » dans laquelle l'homme devait « atteindre la pleine mesure de sa propre capacité » — ce qui n'est pas exactement le genre de vision qui se serait proposé aux personnes trouvant leurs repères moraux dans le mythe d'Alger.

Un essai de James Bryant Conant paru dans le magazine *The Atlantic* moins de quarante ans plus tard offre un autre point de repère historique dans la redéfinition de la notion d'opportunité. En tant que président de l'université de Harvard, Conant présida à la métamorphose d'une institution pour la bonne société en bastion de pointe de la méritocratie. Pour ce qui nous intéresse, l'importance de son essai : « *Education for a Classless Society : The Jeffersonian Tradition* » [« L'éducation pour une société sans classes la tradition jeffersonienne »] réside dans la tentative que l'on y trouve de rattacher la méritocratie à la tradition évoquée dans le sous-titre. Dans l'optique de Conant, l'essence de la démocratie jeffersonienne était la détermination à remplacer une aristocratie de la fortune par une aristocratie du talent, et non pas d'affaiblir le principe de l'aristocratie lui-même. Conant décortiquait toutes les riches associations autrefois indissociables de l'idéal d'une « société sans classes ». L'expression ne renvoyait plus à une démocratie de petits propriétaires, à l'union du travail intellectuel et manuel, à la discipline éducatrice et formatrice du caractère constituée par l'expérience pratique dans la gestion d'une propriété et l'exercice de la citoyenneté, ou à l'espoir que l'homme « atteigne la pleine mesure de sa propre capacité ». Elle renvoyait à l'absence de privilège héréditaire, à « l'importance sans pareille » de « carrières ouvertes à tous par l'éducation supérieure ». Selon Conant, Lincoln, tout comme Jefferson, interprétait de cette façon la notion d'opportunité. La tradition formulée par ces deux hommes « se résumait » dans l'observation de Turner à propos de « la mobilité sociale », citée par Conant de façon positive comme constituant « le centre de mon argumentation ». Il affirmait qu'un « degré élevé de mobilité sociale » était « l'essence d'une société sans classes ». La démocratie ne demandait pas une « distribution uniforme des biens de ce monde », une « égalisation radicale de la richesse ». Ce qu'elle demandait, c'était un « processus continu au moyen duquel il soit possible que pouvoir et privilège soient redistribués automatiquement au terme de chaque génération ».

Ayant posé cette équivalence entre opportunité et mobilité ascendante, Conant soulevait la question inhérente dans le concept même : Le degré de mobilité diminuait-il ? Sa réponse était tout aussi prévisible : Grâce à la « liquidation de la Frontière » et à « l'avènement de l'industrialisme moderne », s'était développée aux États-Unis « une aristocratie héréditaire de la fortune ». La seule manière de « restaurer la mobilité sociale » était de faire du système scolaire le substitut de la Frontière, un « vaste moteur » à redistribuer les opportunités. Conant croyait que l'enseignement public avait « des potentialités dont nous n'avons guère idée ». Il pourrait servir de « nouveau type d'instrument social », à la condition bien sûr de le reconcevoir en ayant en tête des fins clairement sociales. L'objectif était de diriger les jeunes gens vers des carrières conformes à leurs capacités. Des « méthodes de testage » sophistiquées, associées à une « forme d'orientation éducative beaucoup plus minutieuse et discriminante » permettraient au système scolaire de faire le tri entre travailleurs manuels et travailleurs intellectuels. Un système d'enseignement « diversifié » garantirait le recrutement des professions intellectuelles « dans tous les niveaux économiques », mais il découragerait aussi les espérances irréalistes. Seule une minorité était qualifiée pour exercer une profession intellectuelle. « Il faut rappeler... aux parents qui espèrent des miracles les limites qu'impose la nature. » Nul n'attendait d'un entraîneur sportif qu'il fasse d'un jeune homme « rabougri » aux « jambes gauches » une « vedette du football » [américain], et il n'y avait aucune raison de demander aux maîtres de réussir des prodiges analogues dans leurs classes.

On aurait du mal à trouver un meilleur exemple de la conception dérisoire de la démocratie, qui en est venue à prévaloir de nos jours, que le texte de Conant. Au nom de la « tradition jeffersonienne », qui proposait la vision d'une communauté de citoyens intelligents, débrouillards, responsables et se gouvernant eux-mêmes, Conant proposait simplement d'assurer la circulation des élites. Il ne voyait rien de plus dans la démocratie qu'un système de recrutement des dirigeants. Son programme – « la mobilité sociale par l'éducation » – renfermait

l'ironie supplémentaire d'être conçu comme une manière d'arriver à une « société sans classes » alors qu'il présupposait une séparation rigoureuse du travail manuel et intellectuel et une hiérarchie de statuts sociaux où ceux qui travaillaient de leurs mains se trouvaient au bas de l'échelle¹. Sans percevoir le moins du monde l'absurdité intrinsèque de son entreprise, Conant essayait de rapprocher des idées tirées de champs de discours totalement incompatibles. La manière dont il mélange « mobilité sociale » et « société sans classes » donne l'air d'un jeu d'enfant au mélange de l'huile et de l'eau.

Historiquement, il est clair que le concept de mobilité sociale n'a été formulé que lorsqu'il est devenu impossible de nier l'existence d'une classe salariée dégradée, dont les membres étaient liés à vie à cette condition – autrement dit, lorsque la possibilité d'une société sans classes a été abandonnée de façon décisive. La notion que l'on pouvait répondre à des intentions égalitaires en « restaurant » la mobilité ascendante révélait une incompréhension fondamentale. De hauts degrés de mobilité ne sont en aucune façon incompatibles avec un système de stratification concentrant pouvoir et privilège entre les mains d'une élite dirigeante. De fait, la circulation des élites renforce le principe de hiérarchie, car elle fournit aux élites des talents neufs et légitime leur domination comme étant fonction du mérite plutôt que de la naissance.

La vérité est que notre société est à la fois « extrêmement stratifiée et extrêmement mobile » selon les mots de Wendell Berry. On a peu d'indices montrant que le degré de mobilité verticale ait diminué. Au contraire, un large corpus de recherche sociale mène avec une assez grande cohérence à la conclusion que les taux de mobilité sont restés plus ou moins constants depuis la Guerre de Sécession². Toutefois, sur cette même période, la concentration du pouvoir du

1. Conant essayait de se convaincre qu'un système éducatif « diversifié » contribuerait, sans qu'on sache bien comment, à « former plus d'une "élite" ». On reconnaîtrait l'excellence dans de nombreux domaines, et non pas seulement dans les matières intellectuelles concernant les professions libérales. Toutefois, le dessous des cartes était révélé par le fait que son souci prédominant était le recrutement de ces professions libérales.

2. Cf., par exemple, Seymour Martin Lipset et Reinhard Bendix, *Social Mobility in an Industrial Society* (1959) ; Harmut Kaelble, *Social Mobility in the 19th and 20th Centuries* (1983) ; Edward Pessen (sous la direction de), *Three Centuries of Social Mobility.../...*

grand patronat, le déclin de la production à faible échelle, la séparation entre production et consommation, la montée de l'aide publique, la professionnalisation de la connaissance et l'érosion de la compétence, de la responsabilité et de la citoyenneté ont fait des États-Unis une société où les divisions de classes sont bien plus profondes que par le passé. L'ambition n'est plus en quête de « moyens suffisants ». Comme le dit Berry, « l'ascension sociale » semble être la seule récompense qui vaille d'être recherchée. « On ne cherche pas à progresser soi-même en devenant meilleur dans ce que l'on fait ou bien en se chargeant de quelque responsabilité publique afin de faire progresser les conditions autour de soi ; on pense à progresser... en "montant" jusqu'à "un poste plus hautement considéré". »

Berry emprunte cette dernière formule à un mémoire rédigé en 1874 par Justin Smith Morrill, dans lequel il expliquait les intentions qui avaient présidé à la législation de 1862 qui porte son nom. Le « Morrill Land-Grant College Act » de 1862 instituait un système de collèges universitaires dotés en terres publiques pour l'enseignement « de l'agriculture et des arts mécaniques ». L'opinion de Berry est que l'on peut envisager le « Morrill Act » à la fois comme le couronnement de la tradition jeffersonnienne et le début de sa déconfiture. D'un côté, cette loi était conçue pour décourager « l'occupation éphémère du sol et la quête hâtive de nouveaux domiciles », deux pratiques associées à un mode d'agriculture dévastateur et gaspilleur et à la « rapide détérioration des sols ». Autrement dit, elle était conçue pour décourager la mobilité et non pas pour la promouvoir. D'un autre côté, elle semblait aussi viser à élever l'agriculture à un statut professionnel et scientifique. Morrill critiquait le « monopole éducatif » exercé par les collèges d'arts libéraux au motif qu'il restreignait « le nombre de ceux que l'on pourrait supposer qualifiés pour remplir des postes plus hautement

.../... in *America* (1974) ; Peter Blau et Otis D. Duncan, *The American Occupational Structure* (1967) ; Alan C. Kerckhoff, « The Current State of Social Mobility Research », *Sociological Quarterly* 25 (1984) : pp.139-153 ; William Miller, « American Historians and the American Business Elite in the 1870s », dans William Miller (sous la direction de), *Men in Business* (1952) ; C. Wright Mills, « The American Business Elite : A Collective Portrait » *Journal of Economic History* (décembre 1945) : pp.20-44.

considérés dans des emplois privés ou publics au nombre limité de diplômés des institutions littéraires. » Comme le souligne Berry, les intentions de Morrill étaient ambiguës. Il désirait « exalter l'utilité » de « ceux qui doivent gagner leur pain à la sueur de leur front », mais ce qu'il semblait exalter en réalité, c'était le statut professionnel. « L'éducation exalterait-elle leur utilité en élevant la qualité de leur travail ou en les rendant éligibles pour une promotion à "des postes plus hautement considérés" ? »

L'interrogation que Berry pose ainsi à Morrill définit le choix le plus important qu'une société démocratique ait à faire : soit élever le niveau général de compétence, d'énergie et de dévouement – de « vertu » comme on disait dans une tradition politique antérieure – soit simplement promouvoir un recrutement plus large des élites. Il est clair que notre société a choisi la seconde voie. Elle a identifié l'opportunité avec la mobilité ascendante et fait de celle-ci l'objectif prédominant de sa politique sociale. Le débat sur la discrimination positive montre à quel point cette notion dérisoirement rétrécie d'opportunité est entrée dans le discours public. L'opposition à laquelle se heurte une politique conçue pour recruter des membres de minorités dans la classe des professions intellectuelles et managériales a pour motif non pas que cette politique renforce la position dominante de cette classe mais qu'elle affaiblit le principe méritocratique. Les deux camps partent des mêmes principes. Dans les deux camps, des carrières ouvertes au talent sont considérées comme l'alpha et l'oméga de la démocratie, alors qu'en fait le carriérisme tend à saper la démocratie en séparant le savoir de l'expérience pratique, en dévaluant le type de savoir acquis par expérience et en produisant des conditions sociales dans lesquelles on n'attend pas des gens ordinaires qu'ils sachent quoi que ce soit. Le règne de l'expertise spécialisée – résultat logique de politiques pour lesquelles il y a équivalence entre opportunités et accès libre à « des postes plus hautement considérés » – est l'antithèse de la démocratie telle que l'avaient comprise ceux qui virent dans notre pays « le dernier espoir de la terre et le meilleur ».

LA DÉMOCRATIE MÉRITE-T-ELLE DE SURVIVRE ?

L'ISOLEMENT croissant des élites signifie entre autres choses que les idéologies politiques perdent tout contact avec les préoccupations du citoyen ordinaire. Le débat politique se restreignant la plupart du temps aux « classes qui détiennent la parole ¹ », comme on a eu raison de les décrire, devient de plus en plus nombriliste et figé dans la langue de bois. Les idées circulent et recirculent sous forme de scies et de réflexes conditionnés. La vieille querelle droite-gauche a épuisé sa capacité à clarifier les problèmes et à fournir une carte fiable de la réalité. Dans certains secteurs, l'idée même de la réalité est mise en cause, peut-être parce que les classes qui détiennent la parole habitent un monde artificiel dans lequel des simulations de la réalité remplacent la réalité proprement dite.

En tout cas, les idéologies, de droite comme de gauche, sont à présent tellement rigidifiées que les idées nouvelles ne font que peu d'impression sur leurs partisans. Une fois qu'ils se sont hermétiquement fermés aux arguments et aux événements qui pourraient remettre en question leurs convictions, les fidèles n'essaient plus de provoquer leurs adversaires dans un débat. Pour l'essentiel, ils ne lisent que des ouvrages écrits d'un point de vue identique au leur. Au lieu d'affronter des arguments qui ne leur seraient pas familiers, ils se satisfont de les catégoriser en arguments orthodoxes ou hérétiques. Des deux côtés, la dénonciation des déviations idéologiques absorbe

1. *Talking classes*, par opposition à la majorité silencieuse. (N. d E.)

une énergie qui pourrait mieux s'investir dans l'auto-critique, et cette disparition de la capacité à l'auto-critique constitue le signe le plus certain du caractère moribond d'une tradition intellectuelle.

Au lieu d'affronter les évolutions politiques et sociales qui tendent à remettre en cause les idoles conventionnelles, les idéologues de droite et de gauche préfèrent s'envoyer des accusations de socialisme et de fascisme – ceci en dépit de la réalité évidente qui ni le socialisme ni le fascisme ne représentent le mouvement de l'avenir. Leur vision du passé est tout aussi déformée que celle des choses à venir. Ils se sont appliqués à fermer leurs oreilles aux analyses sociales pénétrantes façonnées à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, lorsqu'il est devenu évident que la petite propriété disparaissait et que les gens commençaient à se demander si les vertus associées au statut de petit propriétaire pouvaient être sauvées, sous une autre forme, dans des conditions économiques qui semblaient rendre ce statut intenable.

Avant la Guerre de Sécession, il y avait généralement accord dans un large éventail de l'opinion politique pour dire que la démocratie n'avait pas d'avenir dans une nation de travailleurs à gages. L'émergence d'une classe permanente de salariés après la guerre fut un développement profondément dérangeant, qui troubla les commentateurs de la vie politique américaine bien plus largement que nous ne nous en sommes rendus compte. Les mouvements agrariens qui connurent leur apogée dans le parti du Peuple (ou parti populiste) n'étaient pas les seuls à tenter de sauver la petite production par le biais de coopératives d'achat et de vente. Des libéraux comme E. L. Godkin, rédacteur en chef influent de *The Nation* et du *New York Evening Post*, soutinrent aussi les mouvements coopératifs jusqu'à ce qu'ils s'aperçoivent que ces mouvements avaient besoin pour réussir de réglementation par l'État du crédit et des banques. Dans les premières années du XX^e siècle, en Europe, le syndicalisme révolutionnaire et le socialisme des guildes proposaient des solutions hardies et imaginatives (même si elles s'avéraient en définitive inapplicables) au problème du salariat, à un moment où la social-démocratie capitulait devant la « logique de l'histoire » – le

mouvement réputé inexorable vers la centralisation et la réduction correspondante du citoyen à un consommateur.

Même aux États-Unis où ne s'est jamais développé un puissant mouvement syndicaliste-révolutionnaire, les questions que soulevaient les syndicalistes révolutionnaires engendrèrent néanmoins beaucoup de réflexions au cours de l'époque dite progressiste [1900-1916]. Si la pensée progressiste était vivante et suggestive, c'est précisément parce que, pour une si large part, elle s'opposait aux orthodoxies politiques associées à l'idée de progrès. Un certain nombre de progressistes importants refusaient d'accepter que le prix à payer pour le progrès soit la division de la société entre une classe cultivée et une classe laborieuse. Et ils n'adhéraient pas non plus à l'assistanat d'État comme unique moyen de protéger les intérêts des travailleurs. Ils reconnaissaient la force de l'objection des conservateurs, pour lesquels les programmes d'assistance allaient promouvoir un « sentiment de dépendance », selon la formule d'Herbert Croly, mais ils rejetaient leur affirmation selon laquelle « le seul espoir du salarié est de devenir propriétaire ». Croly soutenait qu'une partie des responsabilités du « fonctionnement du mécanisme économique de la vie moderne » devrait être transféré à la classe ouvrière — ou plutôt, arraché par les ouvriers à leurs employeurs, puisque leur « indépendance... ne serait pas grand chose », si elle leur était « remise par l'État ou par les associations patronales ».

La sagesse conventionnelle, commune à la gauche aussi bien qu'à la droite, veut que nous vivions dans une société inter-dépendante, dans laquelle la vertu d'autonomie et de confiance en soi est devenue tout aussi anachronique que la production artisanale. La tradition populiste, telle que je la comprends du moins, s'en prenait à cette vision des choses. Le mot de passe populiste était indépendance et non pas inter-dépendance. Les populistes considéraient l'autonomie et la confiance en soi (qui bien sûr n'empêchent pas la coopération dans la vie civique et économique) comme l'essence de la démocratie, une vertu qui n'a jamais cessé d'être requise. Ce qu'ils reprochaient à la production de masse et à la centralisation politique était qu'elles affaiblissaient l'esprit d'autonomie et la

confiance en soi, et dissuadaient les gens d'assumer la responsabilité de leurs actions. Ce qui suggère que ces critiques sont plus convaincantes que jamais, c'est le culte de la victime et sa prédominance dans les campagnes récentes en faveur des réformes sociales. Par contraste, la force du mouvement pour les droits civiques, que l'on peut comprendre comme appartenant à la tradition populiste, c'est justement qu'il s'est toujours refusé à revendiquer une position morale privilégiée pour les victimes de l'oppression. Martin Luther King était un libéral dans sa théologie de l'évangile social, mais c'était un populiste quand il soutenait que les Noirs devaient assumer la responsabilité de leur vie et quand il faisait l'éloge des vertus petites-bourgeoises : travailler dur, rester sobre, chercher son progrès intérieur. Si le mouvement pour les droits civiques a été un triomphe pour la démocratie, c'est parce que sous la direction de King un peuple rabaissé s'est métamorphosé en citoyens actifs, fiers d'eux-mêmes, qui, tout en défendant leurs droits constitutionnels, ont atteint une dignité nouvelle.

King avait une compréhension plus intégrale de la démocratie que bien des démocrates, et cette compréhension élargie fait aussi partie de l'héritage populiste. Lorsqu'au début des années 1920, Walter Lippmann commença à soutenir l'idée que l'opinion publique est nécessairement mal informée et qu'il vaut mieux laisser le gouvernement entre les mains des spécialistes, c'est à juste titre que John Dewey a contredit cette conception. Pour Lippmann, la démocratie ne signifiait rien de plus que l'accès universel aux bonnes choses de la vie. Pour Dewey, il fallait qu'elle repose sur « la prise de responsabilité » par les hommes et les femmes ordinaires, sur un « développement stable et équilibré de l'esprit et du caractère ». Ce qu'il n'expliquait pas, c'est comment exactement dans un monde dominé par des organisations géantes et les communications de masse, l'esprit de responsabilité pouvait prospérer. Les théoriciens classiques de la démocratie doutaient que le gouvernement direct du peuple par lui-même puisse fonctionner de manière très efficace au-delà du niveau local – ce qui est la raison pour laquelle ils voulaient conférer autant de pouvoir que possible

au niveau local. Dewey lui-même espérait « un mouvement de retour... dans les patries locales de l'humanité », mais il ne pouvait dire à ses lecteurs comment devait se produire ce retour, puisqu'il tenait pour admis que la centralisation était inévitable, et aussi « la désintégration de la famille, de l'église et du quartier ».

L'échange Dewey-Lippmann pose la question dérangeante de savoir si la démocratie présuppose des normes élevées de conduite personnelle. À la différence de beaucoup de libéraux contemporains, Dewey pensait clairement que oui. Dans *The Public and Its Problems* (1927), il remarquait avec inquiétude que « les allégeances qui tenaient autrefois les individus, qui leur apportaient appui, direction et unité de vision sur la vie, ont pour ainsi dire disparu. » Le problème auquel renvoyait son titre était la manière de les reconstituer. Comme d'autres penseurs progressistes, particulièrement Charles H. Cooley, Dewey avait à cœur de réfuter ceux qui accusaient la démocratie d'encourager la médiocrité, l'auto-satisfaction, un amour excessif du bien-être, le laisser-aller dans le travail et un conformisme timoré avec l'opinion dominante. L'idée qu'il y a incompatibilité entre démocratie et excellence, que les critères élevés sont élitistes (ou, comme nous dirions aujourd'hui, sexistes, racistes, et ainsi de suite) de manière inhérente a toujours été le meilleur argument contre la démocratie. Malheureusement, de nombreux démocrates partagent cette opinion secrètement (ou moins secrètement) et sont donc incapables d'y répondre. Au lieu de cela, ils se replient sur l'affirmation que les hommes et les femmes d'une démocratie compensent par la tolérance ce qui leur manque en caractère.

La toute dernière variante de ce thème familial, qui le pousse jusqu'à l'absurde, est que, par respect de la diversité culturelle, nous n'avons pas le droit d'imposer les critères des groupes privilégiés aux victimes de l'oppression. Cette idée est si clairement le sûr moyen d'arriver à l'incompétence universelle (ou du moins à une fracture désastreuse entre les classes compétentes et les classes incompetentes) qu'elle est rapidement en voie de perdre le peu de crédibilité qu'elle a pu avoir quand notre société (à cause de son abondance de

terre et d'autres ressources naturelles jointe à son déficit chronique de main-d'œuvre) laissait une marge plus généreuse à l'incompétence. Les signes croissants qu'inefficacité et corruption sont largement répandues, le déclin de la productivité américaine, la recherche de profits spéculatifs aux dépens de l'activité industrielle, la détérioration des infrastructures matérielles de notre pays, les conditions de vie misérables dans nos centres urbains accablés de criminalité, la montée inquiétante et honteuse de la pauvreté, et la disparité qui s'élargit entre richesse et pauvreté, disparité à la fois moralement obscène et politiquement explosive — ces évolutions dont on ne peut plus ignorer ou dissimuler qu'elles représentent une menace dangereuse ont rouvert le débat historique sur la démocratie. Au moment où elle triomphe avec éclat du communisme, voici que la démocratie se trouve soumise chez nous au feu de violentes critiques, critiques qui ne manqueront pas de s'aggraver si la situation continue de se dégrader au rythme actuel. Des institutions de forme démocratique ne garantissent pas un ordre social qui fonctionne, comme nous l'apprennent les exemples de l'Inde et de l'Amérique latine. Les conditions de vie dans les grandes villes américaines commençant à se rapprocher de celles du Tiers Monde, la démocratie va devoir entièrement refaire ses preuves.

Les libéraux ont toujours eu comme position que la démocratie pouvait se passer de la vertu civique. Dans cette manière de pensée, ce sont des institutions libérales, et non pas le caractère des citoyens, qui font fonctionner la démocratie. La démocratie est un système juridique qui permet aux gens de vivre avec leurs différences. Toutefois, la crise de la compétence et de la confiance civique qui nous menace jette un doute particulièrement terrible sur le postulat commode selon lequel les institutions, par opposition au caractère, apportent toute la vertu qu'il faut à la démocratie. La crise de la compétence suggère que nous avons besoin d'une interprétation révisionniste de l'histoire américaine, qui mette l'accent sur la mesure dans laquelle la démocratie libérale a vécu sur le capital emprunté aux traditions morale et religieuse antérieures à l'avènement du libéralisme. Un second élément de ce révisionnisme est un respect

accru pour des traditions de pensée jusqu'à présent négligées, qui découlent du républicanisme classique et de la théologie protestante des origines où il n'y a jamais eu d'illusions sur le peu d'importance de la vertu civique. Plus nous en viendrons à mesurer la valeur des allégeances qui autrefois apportaient aux individus « appui, direction et unité de vision sur la vie », plus il nous faudra nous retourner comme guides vers des penseurs – Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman, Orestes Brownson, Nathaniel Hawthorne, Josiah Royce, Charles H. Cooley, John Dewey, Randolph Bourne – qui avaient compris que la démocratie doit représenter quelque chose de plus exigeant que l'intérêt personnel éclairé, « l'ouverture d'esprit » et la tolérance.

La question n'est pas simplement de savoir si la démocratie peut survivre. Cela seul suffit à donner une urgence nouvelle aux problèmes que nous avons toujours mis tellement de zèle à éviter. Mais il est évident que la question en profondeur est de savoir si la démocratie mérite de survivre. Quels que soient ses attraits intrinsèques, la démocratie n'est pas une fin en soi. Elle doit être jugée à l'aune de sa réussite à produire des biens supérieurs, des œuvres d'art et de savoir supérieures, un type de caractère supérieur. Walt Whitman écrivait dans ses *Democratic Vistas* (1871) : « La démocratie ne pourra jamais faire ses preuves à l'excès de toute argutie que quand elle aura fondé et fera croître avec luxuriance ses propres formes d'art », son propre « caractère religieux et moral », les « personnalités parfaites » qui feront de « notre monde occidental une nationalité supérieure à toutes celles connues jusque là ». Whitman croyait que le test de la démocratie était de savoir si elle pourrait produire un « agrégat de héros, de caractères, d'exploits, de souffrances, de prospérité ou de malheur, de gloire ou d'infamie, communs à tous, typiques de tous. »

Pour ceux à qui est cher l'idéal d'un esprit ouvert (même s'il s'avère que c'est un esprit vide), ces propos où il est question de héros, d'exploits, de gloire et d'infamie sont automatiquement suspects – de fait, ils sont effrayants. L'appel à des modèles

d'héroïsme « communs à tous » semble menacer le pluralisme des engagements éthiques que la démocratie est obligée de protéger. Toutefois, faute de normes communes, la tolérance devient indifférence, et le pluralisme culturel dégénère en spectacle esthétique où l'on savoure avec le plaisir du connaisseur les étranges coutumes de nos voisins. Cependant, en tant qu'individus, nos voisins eux-mêmes ne sont jamais exposés au moindre type de jugement. La suspension de tout jugement éthique, dans la compréhension, ou l'incompréhension, du pluralisme qui a cours aujourd'hui, rend même déplacé de parler simplement d'« engagements éthiques ». Dans les définitions de la diversité culturelle qui sont aujourd'hui en vigueur, tout ce à quoi on peut prétendre, c'est à de l'appréciation esthétique. Les questions qui sont censées nous diviser au-delà de tout espoir de compromis s'avèrent être des questions de mode de vie, selon la phraséologie actuelle. Comment dois-je m'habiller ? Que dois-je manger ? Qui dois-je épouser ? Qui dois-je choisir comme ami(e) ? Dans ce contexte, la question qui compte véritablement – Comment dois-je vivre ? – devient aussi affaire de goût, de préférence personnelle, d'idiosyncrasie, au mieux d'identification religieuse ou ethnique. Mais si elle est bien comprise, cette question plus profonde et plus difficile demande que nous parlions de vertus impersonnelles comme le courage physique, l'amour du travail bien fait, le courage moral, l'honnêteté et le respect pour les adversaires. En outre, si nous croyons à ces choses, nous devons être prêts à les recommander à tout le monde comme conditions morales préalables au bonheur. Renvoyer tout le monde à une « pluralité d'engagements éthiques » signifie que nous n'exigeons rien de personne et ne reconnaissons à personne le droit d'exiger rien de nous. Logiquement, suspendre tout jugement nous condamne à la solitude. À moins d'être prêts à exiger des choses les uns des autres, nous ne pourrions connaître que la forme la plus rudimentaire de vie commune.

Même si nous ne pouvons tomber d'accord sur la définition du bonheur – et on pourrait soutenir que nous n'en avons pas encore sérieusement fait l'effort – nous pouvons sans doute l'être sur des normes minimales de savoir-faire, de culture élémentaire et de com-

pétence générale. Sans ces normes, nous n'avons pas de base à partir de laquelle exiger ou accorder le respect. Des normes communes sont absolument indispensables à une société démocratique. Ce sont des sociétés organisées autour d'une hiérarchie du privilège qui peuvent se permettre des normes multiples, mais pas une démocratie. Des normes à géométrie variable signifient une citoyenneté à deux vitesses.

La reconnaissance de l'égalité des droits est une condition nécessaire mais non suffisante de la citoyenneté démocratique. Si tout le monde n'a pas accès également aux moyens de compétence (comme nous pourrions les désigner), l'égalité des droits ne confère pas le respect de soi. C'est pourquoi c'est une erreur de fonder la défense de la démocratie sur la fiction sentimentale qui veut que les gens soient tous pareils. En fait, les gens n'ont pas tous les mêmes capacités (ce qui, bien sûr, ne nous empêche pas de pouvoir entrer par l'imagination dans la vie des autres). Comme l'a fait remarquer Hannah Arendt, les Lumières ont compris les choses à l'envers. C'est la citoyenneté qui confère l'égalité et non pas l'égalité qui crée un droit à la citoyenneté. L'identité n'est pas l'égalité et, ajoute Hannah Arendt, « pour cette raison, l'égalité politique est le contraire même de l'égalité devant la mort... ou de l'égalité devant Dieu. » L'égalité politique – la citoyenneté – met à égalité des gens qui autrement sont inégaux dans leurs capacités, et l'universalisation de la citoyenneté doit donc être accompagnée non seulement par une formation théorique dans les arts de la citoyenneté mais par des mesures conçues pour assurer la distribution la plus large de la responsabilité économique et politique, dont l'exercice est encore plus important qu'une formation théorique pour enseigner à bien juger, à parler de manière claire et convaincante, à avoir la capacité de décider et à être prêt à accepter les conséquences de nos actions. C'est en ce sens que la citoyenneté universelle implique tout un monde de héros. La démocratie a besoin d'un tel monde si la citoyenneté ne veut pas devenir une formalité vaine.

La démocratie demande aussi une éthique plus stimulante que la tolérance. La tolérance, c'est bien joli, mais ce n'est que le commencement de la démocratie, non sa destination. De nos jours, la démocratie est plus sérieusement menacée par l'indifférence que par l'intolérance ou la superstition. Nous sommes devenus bien trop experts en bonnes raisons pour nous-mêmes – pire encore, en bonnes raisons pour les « défavorisés ». Nous sommes si occupés à défendre nos droits (droits pour l'essentiel conférés par décision judiciaire) que nous accordons peu de réflexion à nos responsabilités. Nous disons rarement ce que nous pensons, par crainte de blesser ou de choquer. Nous sommes résolus à respecter tout le monde, mais nous avons oublié que le respect doit se gagner. Le respect n'est pas synonyme de tolérance ou de prise en compte de « modes de vie ou communautés différents ». Il s'agit là d'une approche touristique de la morale. Le respect est ce que nous éprouvons en présence de réussites admirables, de caractères admirablement formés, de dons naturels mis à bon usage. Il implique l'exercice d'un jugement discriminant et non d'une acceptation indiscriminée.

Notre société peine, en proie à deux grandes peurs paralysantes : le fanatisme et la guerre raciale. Ayant tardivement découvert la contingence de tous les systèmes de croyance et de toutes les idéologies, nous sommes hantés par les terreurs qui naissent quand on tient pour universelles des vérités partielles. En un siècle qu'ont dominé le fascisme et le communisme, cette peur est compréhensible, mais il est sans aucun doute possible actuellement de soutenir que la menace totalitaire recule sans être accusé d'un excès de confort intellectuel. Il n'est pas vrai non plus, comme on nous l'affirme si souvent, que le fondamentalisme islamique soit un danger équivalent. Ceux qui se font trop de soucis à propos du fanatisme idéologique tombent souvent dans un conformisme intellectuel qui leur est propre, ce que nous voyons particulièrement chez les intellectuels libéraux. Tout se passe comme s'ils étaient les seuls à comprendre le danger de l'universalité mal placée, la relativité de la vérité et le besoin d'une suspension du jugement. Ces intellectuels qui font profession de leur ouverture d'esprit se voient comme une minorité civilisée dans un océan de fanatisme.

S'enorgueillissant de s'être émancipés de la religion, ils la comprennent à tort comme un ensemble de dogmes arrêtés et absolus, qui résiste à toute espèce d'évaluation intelligente. Ils ne voient pas la discipline contre le fanatisme que constitue la religion elle-même. La « quête de la certitude », comme disait Dewey, n'est nulle part condamnée avec une passion aussi implacable que dans la tradition prophétique commune au Judaïsme et au Christianisme ; elle nous met en garde encore et encore contre l'idolâtrie, y compris contre l'idolâtrie de l'église. De nombreux intellectuels supposent que la religion satisfait le besoin de sécurité morale et émotionnelle – idée qui serait anéantie par la connaissance la plus passagère de la religion. Il semble qu'il y ait des limites même à l'ouverture de l'esprit ouvert, limites qui se révèlent vite quand la conversation en vient à la religion.

Le problème de l'intolérance raciale est étroitement lié au fanatisme. Ici encore, il y a une bonne dose de complaisance et de pharisaïsme qui se mêlent dans la peur de l'intolérance. Les classes intellectuelles semblent souffrir de l'illusion qu'elles sont les seules à avoir triomphé des préjugés raciaux. Selon elles, le reste du pays demeure incorrigiblement raciste. Leur zèle à ramener bon gré malgré toutes les conversations à la question de la race suffit en soi à inciter au soupçon que l'investissement qu'elles ont dans cette question va au-delà de tout ce qui est justifié par l'état réel des rapports entre les races. La monomanie n'est pas un symptôme de bon jugement. Mais qu'il naisse du pharisaïsme, de la panique ou des deux mêlés, le postulat selon lequel la plupart des Américains demeurent racistes au fond d'eux-mêmes ne saurait résister à un examen attentif. L'amélioration des attitudes raciales est l'une des quelques évolutions positives de ces dernières décennies. Non pas que le conflit racial se soit apaisé, mais c'est une grave erreur d'interpréter tous les conflits comme des indices de la vision rétrograde de l'Américain ordinaire, comme un retour de l'intolérance historique qui a joué un si grand rôle dans l'histoire de notre pays. Le nouveau racisme est réactif plutôt que résiduel, et je ne dis même pas résurgent. C'est une réaction, même si elle est incorrecte et choquante, aux critères inégaux de justice raciale qui apparaissent, aux yeux de

la plupart des Américains, comme déraisonnables et injustes. Puisque l'on rejette banalement comme raciste toute opposition à l'inégalité « positive » des normes, une des réactions à cette insulte, de la part des ouvriers, des gens modestes, accablés par la discrimination positive et le *busing*¹ et à présent de la part d'étudiants harcelés par les tentatives pour imposer une langue et une pensée politiquement correctes, est d'accepter comme un titre de gloire l'étiquette de « raciste », de s'en targuer, avec un sens raffiné de la provocation, devant ceux qui veulent faire du racisme et des droits des minorités le seul sujet de débat public.

Du point de vue des gens qui sont obsédés comme d'une idée fixe par le racisme et le fanatisme idéologique, la démocratie ne peut vouloir dire qu'une seule chose : la défense de ce qu'ils appellent la diversité culturelle. Mais il y a des questions bien plus importantes qui sont posées aux amis de la démocratie : la crise de la compétence ; la diffusion de l'apathie et d'un cynisme étouffant ; la paralysie morale de ceux qui mettent au-dessus de toutes les valeurs « l'ouverture d'esprit ». Dans les années 1870, Walt Whitman écrivait : « Jamais peut-être n'y eut-il plus de vide dans le cœur qu'il n'en existe à présent et ici aux États-Unis. La croyance authentique semble nous avoir quittés. » Ces mots sont toujours aussi actuels. Quand donc serons-nous prêts à les écouter ?

1. Pour parfaire le combat contre la ségrégation scolaire, entamé en 1954, et s'efforcer d'obtenir l'intégration raciale dans les classes, malgré le règne de la ségrégation dans l'habitat, l'administration Johnson avait décidé une nouvelle action « affirmative », entérinée par la Cour Suprême en 1971 : dans un district scolaire donné, les cars de ramassage scolaire (*school buses*) transporteront les enfants noirs vers les écoles jusqu'à là blanches et réciproquement.

COMMUNAUTARISME OU POPULISME ?

Éthique de la compassion et éthique du respect

MON titre est censé renvoyer à une différence d'accent et non pas à une opposition irréconciliable entre deux positions qui n'ont rien en commun. Les traditions populiste et communautaire peuvent être distinguées mais sont historiquement entremêlées ; pour rendre compte de ces traditions, de leur signification et de leur importance aujourd'hui, il faut rendre justice à la fois à ce qui les unit et à ce qui les sépare l'une de l'autre. Le populisme prend ses racines dans la défense de la petite propriété, qui au XVIII^e et au début du XIX^e siècles étaient généralement considérée comme la base nécessaire de la vertu civique. Le communautarisme a ses antécédents intellectuels dans une tradition sociologique, initialement conservatrice, qui rencontrait les sources de la cohésion sociale dans des présupposés communs si profondément inscrits dans la vie de tous les jours qu'ils n'ont pas à être formulés : dans les traditions populaires, les coutumes, les préjugés, les sentiments habituels. Du fait, cependant, que ces deux traditions partageaient certaines réserves au sujet de l'esprit des Lumières, il n'a pas toujours été facile de les distinguer. Et d'ailleurs cet exercice n'a pas semblé bien utile. Dans la mesure où elles tombaient toutes deux en dehors de l'hymne dominant au progrès, leur accord sur un point aussi important a donné une apparence triviale à leurs divergences.

Si des termes comme « populisme » et « communautarisme » figurent au premier plan du discours politique aujourd'hui, c'est parce que l'idéologie des Lumières, exposée à des attaques de provenance

diverse, a perdu une grande partie de son attrait. Les prétentions de la raison universelle sont universellement suspectes. Les espoirs d'un système de valeurs qui transcenderait les particularismes de la classe, de la nationalité, de la religion et de la race ne sont plus guère convaincants. De plus en plus, on perçoit la raison et la morale des Lumières comme un masque pour le pouvoir, et la perspective d'un monde régi par la raison semble plus lointaine qu'à aucun moment depuis le XIX^e siècle. Le citoyen du monde – prototype de l'humanité de l'avenir, selon les philosophes des Lumières – n'est guère visible. Nous avons un marché universel, mais il n'est pas porteur des effets civilisateurs qu'en attendaient avec tant de confiance Hume et Voltaire. Au lieu d'engendrer une prise en compte nouvelle de nos inclinations et de nos intérêts communs – de l'identité essentielle des êtres humains sur toute la surface du globe – le marché mondial semble intensifier la prise de conscience des différences ethniques et nationales. L'unification du marché va de pair avec la fragmentation de la culture.

Le déclin des Lumières se manifeste politiquement dans le déclin du libéralisme, qui est à bien des égards le produit le plus séduisant des Lumières et porteur de ses meilleures espérances. À travers toutes les permutations et les métamorphoses de l'idéologie libérale, deux de ses traits essentiels ont persisté au fil des années : sa vocation au progrès et sa croyance qu'un État libéral pouvait se dispenser de vertu civique. Les deux idées étaient liées dans un raisonnement dont la prémisse était que, grâce au capitalisme, il était devenu raisonnable pour chacun d'aspirer à un niveau de confort jadis seulement accessible aux riches. Désormais, les hommes se consacraient à leurs affaires privées, réduisant ainsi le besoin d'un gouvernement qui pourrait plus ou moins se débrouiller tout seul. C'est l'idée de progrès qui a rendu possible de croire que des sociétés heureusement pourvues de l'abondance matérielle pourraient se dispenser de la participation active des citoyens ordinaires au gouvernement. À la suite de la Révolution américaine, les libéraux ont commencé à soutenir – par opposition avec la conception plus ancienne selon laquelle « la vertu publique est le seul fondement des

républiques », pour citer John Adams – qu'un système approprié de poids et contrepoids (*checks and balances*) constitutionnels « rendrait avantageux même pour les méchants d'agir pour le bien public », selon la formule de James Wilson. D'après John Taylor, « une société avaricieuse peut former un gouvernement capable de se défendre contre l'avarice de ses membres » en mobilisant « l'intérêt du vice... dans le camp de la vertu ». Taylor soutenait que la vertu repose dans les « principes du gouvernement », et non dans les « qualités évanescences des individus ». Les institutions et les « principes d'une société peuvent être vertueux, quoique les individus qui la composent soient vicieux ».

Le paradoxe d'une société vertueuse fondée sur des individus vicieux, pour commode qu'il soit en théorie, n'a jamais été suivi de façon très cohérente. Les libéraux tenaient pour admise une bien plus grande part de vertu privée qu'ils n'étaient disposés à le reconnaître. Encore aujourd'hui, les libéraux partisans de cette conception minimale de la citoyenneté insinuent une certaine quantité de citoyenneté entre les interstices de leur idéologie de la liberté du marché. Milton Friedman lui-même admet qu'une société libérale a besoin d'« un degré minimal d'instruction élémentaire et de savoir », ainsi que d'une « acceptation large d'un ensemble de valeurs communes ». On ne sait pas bien si notre société peut remplir même des conditions aussi minimales, en l'état actuel des choses, mais on a toujours su très bien, en tout cas, qu'une société libérale a besoin de davantage de vertu que ce que lui en alloue Milton Friedman. Un système aussi massivement fondé sur le concept de droits présuppose des individus respectant les droits d'autrui, ne serait-ce que parce qu'ils attendent d'autrui qu'il respecte leurs droits en retour. Le marché lui-même, l'institution centrale d'une société libérale, présuppose à tout le moins des individus éveillés, calculateurs et lucides – des parangons de choix rationnel. Il ne présuppose pas seulement l'intérêt personnel, mais un intérêt personnel éclairé. C'est pour cette raison que les libéraux du XIX^e siècle attachaient tant d'importance à la famille. L'obligation de subvenir aux besoins d'une épouse et d'enfants devait, dans leur

idée, discipliner l'individualisme accapareur et transformer celui qui était en puissance un joueur, un spectateur détaché, un dandy ou un escroc, en homme scrupuleux et prévoyant. Ayant renoncé au vieil idéal républicain de citoyenneté en même temps qu'à la condamnation républicaine du luxe, les libéraux n'avaient plus de motifs pour faire appel aux individus afin qu'ils subordonnent leur intérêt privé au bien public. Ils pouvaient du moins faire appel à l'égoïsme supérieur du mari et du père de famille. Ils pouvaient demander, sinon que l'intérêt personnel soit suspendu, du moins qu'il s'élève et se raffine.

L'espoir que des espérances de plus en plus grandes conduiraient les hommes et les femmes à investir leurs ambitions dans leur progéniture devait se voir déçu à long terme. Plus le capitalisme en est venu à s'identifier à la gratification immédiate et à l'obsolescence systématique, plus il s'est attaqué sans relâche aux fondements moraux de la vie de famille. La montée du taux de divorce, déjà source d'alarme dans le dernier quart du XIX^e siècle, semblait refléter que les contraintes imposées par des responsabilités et des engagements à long terme étaient de moins en moins supportées. La fureur de progresser avait commencé à sous-entendre le droit de repartir de zéro à chaque fois que des engagements antérieurs devenaient indûment pesants. L'abondance matérielle a affaibli les fondements moraux aussi bien qu'économiques de « l'État familial bien ordonné » qu'admiraient les libéraux du XIX^e siècle. L'entreprise familiale a cédé la place à la société anonyme, l'exploitation agricole familiale a reculé (plus lentement et de façon plus douloureuse) devant une agriculture collectivisée contrôlée en définitive par les mêmes banques qui avaient mis en œuvre la restructuration financière de l'industrie. L'insurrection agrarienne des années 1870-1890 s'est avérée la première phase d'un long combat infructueux pour sauver l'exploitation familiale, restée intacte encore aujourd'hui dans la mythologie américaine comme la condition *sine qua non* d'une bonne société mais soumise en pratique à un cycle ruineux où s'enchaînent mécanisation, endettement et surproduction.

Au lieu de servir de contrepoids au marché, la famille a donc été envahie et minée par le marché. Le culte sentimental de la maternité, même au zénith de son influence à la fin du XIX^e siècle, n'a jamais pu tout à fait occulter cette réalité : un travail bénévole est marqué du stigmate de l'infériorité sociale quand l'argent devient la mesure universelle de valeur. À long terme, les femmes ont été contraintes d'entrer dans les lieux de travail, non seulement parce que leur famille avait besoin du revenu supplémentaire mais parce qu'un travail rétribué semblait représenter leur unique espoir de conquérir l'égalité avec les hommes. De nos jours, il est de plus en plus clair que les enfants paient le prix de cette invasion de la famille par le marché. Les deux parents travaillant à l'extérieur, et les grands-parents se signalant par leur absence, la famille n'est plus capable de protéger les enfants du marché. Le poste de télévision devient le baby-sitter principal par défaut. Sa présence envahissante inflige le coup final au moindre espoir qui subsistait encore que la famille soit un espace protégé où les enfants puissent grandir. Les enfants sont aujourd'hui exposés au monde extérieur dès le moment où ils ont l'âge de rester seuls devant le poste. De plus, ils y sont exposés sous une forme brutale et pourtant séduisante, qui réduit les valeurs du marché à leurs termes les plus simples. La télévision commerciale dramatise dans les termes les plus explicites le cynisme toujours présent implicitement dans l'idéologie du marché. La convention sentimentale selon laquelle les meilleures choses de la vie sont gratuites est depuis longtemps tombée dans l'oubli. Puisqu'il est bien clair que les meilleures choses coûtent énormément d'argent, les gens cherchent à en gagner, dans le monde que dépeint la télévision commerciale, par des moyens honnêtes ou pas. L'idée que le crime ne paie pas – autre convention passée à la trappe – cède devant la prise de conscience que l'application de la loi est une bataille sans espoir, que les autorités politiques sont impuissantes face aux syndicats du crime et qu'elles gênent souvent la police dans ses efforts pour amener les criminels devant leurs juges, que tous les conflits sont réglés par la violence et que leurs scrupules sur la violence condamnent les scrupuleux à devenir des perdants.

Tout au long du XX^e siècle, le libéralisme a été tiraillé simultanément entre deux directions : celle du marché et (nonobstant ses incertitudes initiales sur le gouvernement) celle de l'État. D'un côté, le marché paraît être l'incarnation idéale du principe – principe cardinal du libéralisme – selon lequel les individus sont les meilleurs juges de leurs propres intérêts et doivent par conséquent avoir le droit de parler pour eux-mêmes dans les affaires qui touchent à leur bonheur et à leur bien-être. Mais les individus ne sauraient aucunement apprendre à parler pour eux-mêmes, et encore moins arriver à comprendre intelligemment leur bonheur et leur bien-être dans un monde dans lequel il n'y a pas d'autres valeurs que celles du marché. Même les individus libéraux ont besoin de la discipline formatrice du caractère que constituent la famille, le quartier, l'école et l'église, tous affaiblis (et pas seulement la famille) par les intrusions du marché. Il est notoire que le marché tend à s'universaliser. Il ne coexiste pas facilement avec des institutions opérant selon des principes qui lui sont antithétiques : les écoles et les universités, les journaux et les magazines, les œuvres charitables, les familles. Tôt ou tard, le marché tend à les absorber toutes. Il inflige une pression presque insoutenable sur chaque activité pour qu'elle se justifie dans les seuls termes qu'il reconnaît : qu'elle devienne une proposition économique, qu'elle soit rentable, que ses comptes soient en équilibre. Il transforme les actualités en show, l'érudition en carriérisme professionnel, les travailleurs sociaux en gestionnaires scientifiques de la pauvreté. Inexorablement, il remodèle chaque institution à son image.

Tenant de restreindre le champ du marché, les libéraux se sont donc tournés vers l'État. Mais souvent le remède s'avère pire que le mal. Remplacer des types d'association souple et informelle par des systèmes de socialisation et de contrôle officiels affaiblit la confiance sociale, mine la disposition à assumer des responsabilités pour soi ainsi qu'à tenir autrui responsable des actions qu'il commet, détruit le respect pour l'autorité et aboutit ainsi à un résultat inverse de celui souhaité. Considérons le sort des quartiers, qui, lorsqu'ils sont

prospères, servent avec une grande efficacité d'intermédiaires entre la famille et le monde extérieur. Les quartiers ont été détruits, non seulement par le marché – c'est-à-dire, par la criminalité et la drogue ou, de façon moins spectaculaire, par les centres commerciaux suburbains – mais aussi par la planification sociale progressiste. Dès les premières croisades menées contre le travail des enfants, l'élan principal des politiques sociales a tendu à transférer le soin des enfants de ses cadres informels à des institutions conçues spécifiquement à des fins pédagogiques et protectrices. Cette tendance se poursuit aujourd'hui dans le mouvement en faveur des crèches, que l'on justifie souvent au motif indéniable que les mères qui travaillent en ont besoin mais aussi au motif que les crèches peuvent profiter des toutes dernières innovations en pédagogie et en psychologie de l'enfant. Cette politique de ségrégation des enfants selon des critères d'âge dans des institutions confiées à la supervision de professionnels a été un échec massif, pour des raisons suggérées il y a quelque temps déjà par Jane Jacobs dans *The Death and Life of Great American Cities*, et son attaque de la planification urbaine vaut pour la planification sociale en général. « Le mythe qui veut que des terrains de jeu, avec de l'herbe et des surveillants ou des superviseurs salariés, soient sains de manière innée pour des enfants et que les rues de la ville, remplies de gens ordinaires, soient mauvaises de manière innée pour des enfants signifie en dernière analyse un mépris profond pour les gens ordinaires. » Dans leur mépris, ceux qui planifient les relations sociales perdent de vue la manière dont les rues de la ville, si elles fonctionnent comme elles le devraient, apprennent aux enfants une leçon que des éducateurs ou des gardiens professionnels ne peuvent leur enseigner : que « les gens doivent assumer une certaine quantité de responsabilité publique les uns pour les autres même s'ils n'ont pas de liens les uns avec les autres. » Quand l'épicier du coin ou le serrurier gronde un enfant qui a traversé sans regarder, l'enfant apprend quelque chose qui ne peut pas être appris simplement dans le cadre d'une éducation formelle. Ce que l'enfant apprend, c'est que des adultes qui n'ont pour tout lien entre eux qu'un voisinage accidentel maintiennent

certaines normes et assument la responsabilité du quartier. C'est à juste titre que Jacobs voit là « le premier élément essentiel d'une vie urbaine réussie », élément que « des gens payés pour s'occuper des enfants ne peuvent enseigner parce que l'essence de cette responsabilité est que vous le faites sans être salarié pour cela. »

Selon Jacobs, les quartiers et la vie sociale qui s'y déroule encouragent « la confiance publique banale ». En son absence, le soin d'entretenir la vie au quotidien doit être remis entre les mains de bureaucrates professionnels. L'atrophie des contrôles fonctionnant sans formalités mène irrésistiblement à l'expansion des contrôles bureaucratiques. Cette évolution menace d'extinction cette même vie privée à laquelle les libéraux ont toujours attribué un tel prix. Elle surcharge aussi le secteur organisationnel de fardeaux qu'il est hors d'état de supporter. La crise du financement public n'est qu'une indication de la faiblesse intrinsèque d'organisations qui ne peuvent plus compter sur des mécanismes quotidiens et officieux de confiance et de contrôle sociaux. La révolte du contribuable, quoiqu'elle-même nourrie par une idéologie du secteur privé qui reste indifférente à toute sorte d'appel au civisme, naît du soupçon fondé que l'argent des impôts ne fait que financer l'auto-promotion de la bureaucratie. Il est clair que l'État a assumé trop de charges et personne ne fait vraiment confiance à sa capacité à résoudre les problèmes qui se posent de manière urgente.

À mesure que les organisations rigides se désagrègent, il faudra que les gens improvisent des moyens de satisfaire à leurs besoins immédiats : des patrouilles dans les rues de leurs quartiers, le retrait de leurs enfants des écoles publiques afin de les instruire à domicile. L'État par sa défaillance contribuera ainsi à part entière à restaurer les mécanismes informels du système D. Mais on a du mal à voir comment les fondements de la vie civique peuvent être restaurés à moins que ce travail ne devienne un but prioritaire dans les politiques des pouvoirs publics. On a beaucoup entendu parler de l'état de ruine de nos infrastructures matérielles, mais nos infrastructures culturelles nécessitent aussi l'attention et ne sauraient se contenter de celle, purement rhétorique, de politiciens qui font l'éloge des

« valeurs de la famille » tout en menant des politiques économiques qui les sapent. Il est naïf ou bien cynique d'induire le public à croire qu'il suffit de démanteler l'État-providence pour garantir une résurgence de la coopération spontanée – « mille petites lumières ». Les gens qui ont perdu l'habitude de se débrouiller tout seuls, qui vivent dans des grandes villes et des banlieues résidentielles où les centres commerciaux ont remplacé les quartiers avec leurs commerçants et qui préfèrent la compagnie d'un étroit cercle d'amis (ou simplement de la télévision) à la sociabilité informelle de la rue, du snack et du bar ont peu de chances de réinventer des communautés simplement parce que l'État s'est avéré être une solution de substitution tellement insatisfaisante. Les mécanismes du marché ne répareront pas le tissu de la confiance publique. Au contraire, l'effet du marché sur l'infrastructure culturelle est tout aussi corrosif que celui de l'État.

Nous pouvons maintenant commencer à prendre la mesure de l'attrait qu'exercent le populisme et le communautarisme. Ils rejettent à la fois le marché et l'État-providence pour rechercher une troisième voie. Voilà pourquoi il s'agit de mouvements tellement difficiles à classer sur l'éventail conventionnel des opinions politiques. Leur opposition à l'idéologie de la liberté du marché semble les ranger à gauche, mais leur critique de l'État-providence (à chaque fois que cette critique se fait ouverte et explicite) leur donne une couleur droitnière. De fait, ces positions ne sont ni de droite ni de gauche, et pour cette raison même, bien des gens trouvent qu'elles présentent le meilleur espoir de sortir du blocage du débat actuel, institutionnalisé dans les deux grands partis politiques et leur contrôle partiel du gouvernement fédéral. En un temps où le débat politique consiste largement à répéter sans trêve des slogans idéologiques à des auditoires composés pour l'essentiel de fanatiques du parti, c'est d'une pensée nouvelle que l'on a désespérément besoin. Mais il y a peu de chances qu'elle vienne de ceux qui ont tout intérêt à voir se perpétuer les vieilles orthodoxies. Nous avons besoin d'une « troisième voie de réflexion sur l'obligation morale », pour

citer Alan Wolfe, une voie qui ne situe l'obligation morale ni dans l'État ni dans le marché, mais dans « le sens commun, les émotions ordinaires et la vie de tous les jours ». Le plaidoyer de Wolfe en faveur d'un programme politique conçu pour revigorer la société civile, ce qui ressemble beaucoup aux idées formulées par Robert Bellah et ses collaborateurs dans *The Good Society*, devrait être bien accueilli par la quantité croissante de gens qui se trouvent insatisfaits de l'alternative définie par le débat conventionnel.

Ces auteurs illustrent les points forts de la position communautariste ainsi que certaines de ses faiblesses caractéristiques. Ils disent très clairement qu'aussi bien le marché que l'État présupposent la force de « liens non-économiques de confiance et de solidarité », selon l'expression de Wolfe. Pourtant l'expansion de ces institutions affaiblit les liens de confiance dans la société et vient ainsi miner les préconditions de leur propre succès. Le marché et la « culture du travail envahissent notre vie privée », selon Bellah, érodant notre « infrastructure morale » de « confiance sociale ». Et l'assistanat d'État ne répare pas les dégâts. « L'exemple d'États-providence plus aboutis... suggère que l'argent et l'assistance bureaucratique n'arrêtent pas à eux seuls le déclin de la famille », ou qu'ils ne renforcent aucune des autres « institutions porteuses qui donnent à l'interdépendance une signification morale ».

Le livre récent de Wolfe, *Whose keeper?*, renferme une analyse utile des conséquences idéologiques aussi bien que sociales et culturelles des développements qui ont promu l'influence du marché et de l'État aux dépens de l'association quotidienne. Les partisans originels du marché – par exemple, Adam Smith – croyaient que l'égoïsme n'était une vertu que s'il était borné au domaine de l'échange. Ils ne défendaient ni même ne prévoyaient des conditions dans lesquelles toutes les phases de la vie seraient organisées selon les principes du marché. À présent que la vie privée a été pour une grande partie absorbée par le marché, il existe cependant une nouvelle école de pensée économique qui présente ce qui équivaut à « une nouvelle vision morale » : une société entièrement dominée par le marché, dans laquelle les rapports économiques « ne sont plus adoucis par

des liens de confiance et de solidarité ». Dans l'œuvre de Milton Friedman et d'autre représentants de ce que l'on appelle à tort la théorie économique néo-classique, « aucun domaine ne reste en dehors... du marché.... Il n'existe qu'un seul compartiment dans la vie sociale : celui qui est défini par l'action basée sur l'intérêt personnel. » La réplique social-démocrate à la doctrine de la liberté du marché et à son prolongement dans l'œuvre de philosophes comme Robert Nozick est également insatisfaisante, ainsi que le montre Wolfe. Comme Michael Sandel, Wolfe voit dans John Rawls le porte-parole exemplaire d'un libéralisme social-démocrate qui conçoit les êtres humains comme des abstractions déracinées, entièrement vouées à maximiser leur avantage. Rawls affirme que c'est une compréhension correcte de leurs intérêts qui amène les individus à estimer positivement les principes de justice qui justifient une large extension de l'assistanat d'État, mais sa conception des rapports sociaux est tout à fait similaire, comme l'explique Wolfe, à la conception qui ailleurs justifie une expansion du marché. La théorie de Rawls ne laisse pas de place à la confiance ou à la conscience, qualités qu'il juge « opprimantes ». Elle ne laisse pas de place aux liens affectifs, sauf sous leur forme la plus abstraite. « Dans la république rawlsienne, les gens n'aiment pas d'autres hommes ni d'autres femmes : ils aiment l'humanité. » Sa théorie « enseigne aux gens à se méfier de ce qui doit les aider le plus – leur attachement personnel pour ceux qu'ils connaissent – et à estimer ce qui doit les aider le moins – des principes abstraits », qui s'avèrent invariablement être « de mauvais guides dans les dilemmes moraux de la vie de tous les jours. »

Du point de vue de Wolfe, l'ennui avec l'assistanat d'État est qu'il a perdu de vue son but originel, la redistribution des revenus. Aujourd'hui, du moins en Scandinavie, l'État-providence est « impliqué beaucoup plus directement dans la réglementation des obligations morales ». Comme exemple pertinent, Wolfe cite le développement du réseau des crèches à financement public. « À mesure que l'État croît et que les familles s'affaiblissent, il devient plus difficile de conserver l'espoir que l'intervention de l'État ne modifie pas de manière significative les caractères des institutions de

la société civile. » Ce qui pose une question dérangeante : « En s'en reposant sur l'État pour fournir des règles d'obligation morale, va-t-on affaiblir les liens sociaux mêmes qui rendent possible à l'origine son existence ? »

Malheureusement, Wolfe ne va pas très loin dans la direction indiquée par cette question. Il réserve l'essentiel de ses critiques au marché. Alors qu'il condamne le marché, il éprouve simplement « de l'ambivalence » à l'égard de l'État. Il a conscience des critiques qui montent contre l'État-providence en Suède, et il reconnaît la force de ce qui y est dit – par exemple, que « la responsabilité individuelle » (pour reprendre les termes de Gunnar Heckscher) est minée par la notion qui veut que « c'est la faute de la société » s'il y a de la pauvreté, de la délinquance, et bien d'autres maux. Wolfe cite des fragments de la description négative de la société suédoise rédigée par Hans-Magnus Enzensberger au début des années 80 : « Le pouvoir de l'État a grandi sans rencontrer d'opposition, il s'est immiscé dans tous les recoins de la vie quotidienne, il réglemente les agissements des gens d'une façon qui n'a pas de précédent dans les sociétés libres. » Wolfe reconnaît qu'« il est impossible de ne pas tenir compte » de ce que dit Enzensberger. Cependant, quelques pages plus loin, il affirme que l'affirmation d'Enzensberger selon laquelle « les Scandinaves courent le danger de perdre au profit de l'État leur autonomie morale » est « inexacte ». Dans tous les cas, l'État providence est dans notre pays d'une faiblesse si lamentable qu'il ne représente de menace pour personne. Peut-être n'est-il pas « complètement satisfaisant », mais il est clairement préférable au marché. Si nous devons choisir entre le système scandinave et le nôtre, il nous faudrait conclure que « les besoins des générations à venir... seraient mieux satisfaits » par le premier. Le livre de Wolfe ne tient pas ses promesses. Ce qui avait commencé comme un plaidoyer en faveur d'une « troisième voie » s'achève par une adhésion mitigée à l'État providence et un soutien enflammé à la sociologie – le moins qu'on puisse dire, c'est qu'on est loin du compte.

Comme *Whose Keeper ?*, *The Good Society* est bien plus une attaque contre le marché que contre l'assistanat d'État. Sous cette forme, le communautarisme se distingue mal de la social-démocratie. À un moment, les auteurs du livre appellent explicitement de leurs vœux un « New Deal mondial », malgré toutes les réserves que leur inspire « la société administrée ». Ils ont beaucoup à dire sur la responsabilité, mais ce qui les occupe essentiellement, c'est la « responsabilité sociale », et non pas la responsabilité des individus. Dans leur plaidoyer en faveur de « l'attention responsable », j'entends des échos de la « compassion », ce slogan de la social-démocratie, slogan toujours utilisé pour justifier les mesures d'assistance sociale, l'extension des fonctions de gardien et de tutelle de l'État, et les secours de la bureaucratie aux femmes, aux enfants et autres victimes maltraitées. Pour douce que soit sa musique à nos oreilles, l'idéologie de la compassion est en elle-même l'une des influences principales qui subvertissent la vie civique, car celle-ci dépend moins de la compassion que du respect mutuel. Une compassion mal placée dégrade aussi bien les victimes, réduites à n'être que des objets de pitié, que ceux qui voudraient se faire leurs bienfaiteurs et qui trouvent plus facile d'avoir pitié de leurs concitoyens que de leur appliquer des normes impersonnelles qui donneraient droit au respect à ceux qui les atteignent. Nous avons pitié de ceux qui souffrent, et surtout de ceux qui souffrent de manière bien visible ; mais nous réservons notre respect à ceux qui refusent d'exploiter leur souffrance à des fins de pitié. Nous respectons ceux qui sont disposés à être tenus responsables de leurs actions, qui se soumettent à des normes exigeantes et impersonnelles appliquées impartialement. De nos jours, la croyance est largement répandue, du moins chez les membres de la classe charitable, que les normes sont par essence oppressives, que bien loin d'être impersonnelles elles exercent une discrimination contre les femmes, les Noirs et les minorités en général. On nous dit que les normes reflètent l'hégémonie culturelle des D.W.E.M. (*Dead White European Males* = Hommes européens blancs et morts). La compassion nous oblige à reconnaître l'injustice qu'il y a à les imposer à tous les autres.

Quand l'idéologie de la compassion mène à ce type d'absurdité, il est temps de la remettre en cause. La compassion est devenue le visage humain du mépris. Autrefois, la démocratie sous-entendait l'opposition à toutes les formes de normes inégales. Aujourd'hui, nous acceptons les normes inégales – comme toujours, elles anticipent la citoyenneté à deux vitesses – au nom du souci humanitaire. Comme nous avons renoncé à l'effort d'élever le niveau général de compétence – ce qui était la signification ancienne de la démocratie – nous nous satisfaisons de l'institutionnalisation de la compétence dans la classe charitable, qui s'arroge la tâche de s'occuper de tous les autres.

➤ Dans l'idée que je m'en fais, le populisme souscrit sans équivoque au principe du respect. C'est entre autres pour cette raison que l'on doit préférer le populisme au communautarisme, trop prompt au compromis avec l'État providence et à adhérer à son idéologie de la compassion. Le populisme a toujours rejeté une politique fondée sur la déférence aussi bien que sur la pitié. Il est attaché à des manières simples et à un discours simple et direct. Les titres et autres symboles d'un rang social éminent ne l'impressionnent pas, pas plus que les revendications de supériorité morale formulées au nom des opprimés. Il rejette une « option préférentielle pour les pauvres », si cela signifie traiter les pauvres comme les victimes impuissantes des circonstances, les exempter de toute possibilité d'être tenus pour responsables, ou bien excuser leurs faiblesses au motif que la pauvreté porte avec elle une présomption d'innocence. Le populisme est la voix authentique de la démocratie. Il postule que les individus ont droit au respect tant qu'ils ne s'en montrent pas indignes, mais ils doivent assumer la responsabilité d'eux-mêmes et de leurs actes. Il est réticent à faire des exceptions, ou à suspendre son jugement, au motif que « c'est la faute à la société ». Le populisme est enclin aux jugements moraux, ce qui de nos jours semble en soi péjoratif, marque suffisante de l'affaiblissement de notre capacité à juger de manière discriminante par le climat moral de « souci » humanitaire.

Les communautaristes regrettent la disparition de la confiance sociale, mais souvent sans voir que, dans une démocratie, la confiance ne peut être fondée que sur le respect mutuel. Ils tiennent à répéter, correctement, que les droits doivent être balancés par la responsabilité, mais ils semblent être davantage intéressés par la responsabilité de la communauté prise dans son ensemble – par exemple, sa responsabilité envers ses membres les moins heureux – que par la responsabilité des individus. Quand les auteurs de *The Good Society* disent que « la démocratie signifie prêter attention », ils cherchent à réveiller en nous le sens du bien commun et à combattre l'individualisme égoïste qui nous ferme les yeux sur les besoins d'autrui. Mais c'est notre répugnance à exiger des choses les uns des autres, bien plus que notre répugnance à aider ceux qui sont dans le besoin, qui érode aujourd'hui la force de la démocratie. Nous sommes devenus bien trop accommodants, bien trop tolérants, pour notre propre santé. Au nom d'une compréhension pleine de sympathie, nous tolérons le travail salopé, les habitudes de pensée médiocres, et les normes de conduite personnelle incorrectes. Nous supportons les mauvaises manières, les mauvaises façons de parler de toutes sortes, depuis la scatologie banale aujourd'hui devenue omniprésente jusqu'aux raffinements du charabia universitaire. Il est rare que nous prenions la peine de corriger une erreur ou de débattre avec des adversaires dans l'espoir de leur faire changer d'avis. Au lieu de cela, nous leur imposons silence en criant plus fort qu'eux ou alors nous sommes d'accord pour ne pas être d'accord, en disant que nous avons tous droit à nos opinions. De nos jours, il y a plus de chances pour que la démocratie meure d'indifférence que d'intolérance. La tolérance et la compréhension sont des vertus importantes, mais elles ne doivent pas devenir un prétexte pour l'apathie.

Les différences entre le populisme et le communautarisme sont des différences d'accent, mais elles ont des conséquences politiques importantes. L'objection la plus forte que j'ai contre le point de vue communautariste est qu'il reste trop discret sur des questions

brûlantes comme la discrimination positive, l'avortement et la politique de la famille. Les auteurs de *The Good Society* assurent leurs lecteurs qu'ils « ne veulent pas prôner une forme unique, quelle qu'elle soit, de vie de famille ». C'est « la qualité de la vie de famille » qui compte, de leur point de vue, et non sa structure. Mais il n'est pas si facile de séparer structure et qualité. C'est le sens commun qui nous apprend qu'un enfant a besoin de son père et de sa mère, que leur divorce est pour lui une catastrophe, et qu'il ne s'épanouit pas à la crèche. Sans minimiser la difficulté qu'il y a à résoudre les problèmes auxquels la famille doit faire face, nous devrions au moins être en mesure de poser une norme qui nous permette d'évaluer le succès ou l'échec de nos efforts. Nous avons besoin d'un mode d'emploi, et non d'une vague déclaration générale de bonnes intentions. Si les communautaristes parlent sérieusement quand ils prônent ce que Bellah appelle une « politique de la reproductivité », il faut qu'ils traitent des conditions qui, de l'avis général, rendent plus difficile qu'autrefois d'élever des enfants. Les parents sont profondément troublés par le climat moral de permissivité, par la sexualité et la violence auxquelles les enfants sont exposés prématurément, par le relativisme moral qu'ils rencontrent à l'école et par la dévaluation de l'autorité qui fait que les enfants ne supportent plus aucune contrainte. Pour une bonne part, l'opposition à l'avortement reflète les mêmes sortes de préoccupations, auxquelles on ne saurait répondre en prenant simplement la position que l'avortement, comme la structure de la famille, devrait être une affaire de choix personnel. La privatisation de la morale est une indication supplémentaire de l'effondrement de la communauté, et un communautarisme qui entérine cette évolution tout en réclamant en même temps une philosophie publique ne saurait compter être pris très au sérieux.

Toute tentative pour fonder des choix politiques publics sur un ensemble clairement formulé de directives morales se prête bien sûr à l'objection prévisible que les perceptions morales sont par essence subjectives, qu'il est impossible d'arriver à un consensus sur ces questions, et qu'il faut donc pratiquer une stricte ségrégation entre

politique et morale. Toute tentative pour les combiner doit aboutir, selon ce raisonnement, à imposer les valeurs d'un groupe à tout le monde. La critique la plus courante contre le communautarisme est qu'il entraînerait l'embrigadement de l'opinion, la répression des avis divergents et l'institutionnalisation de l'intolérance, le tout au nom de la morale. Les adversaires du communautarisme, parmi lesquels figurent les libertariens de droite comme les libéraux avec des sympathies de gauche, citent la Genève de Calvin, la République puritaine de Cromwell et les procès des sorcières de Salem pour montrer ce qui arrive quand l'État essaie de faire régner la morale. À leurs oreilles, le mot de « communauté » résonne comme annonciateur d'obscurantisme et d'esprit de clocher. Il évoque des images de la vie au village sorties tout droit des romans de Sherwood Anderson et de Sinclair Lewis : soupçonneuse, bruisante de ragots, complaisante, impitoyable pour étouffer l'originalité et la liberté intellectuelle. De ce point de vue, le communautarisme semble menacer tout ce que le monde moderne a réalisé en évoluant du provincialisme au cosmopolitisme, y compris le respect de la « diversité » qui est devenu la marque distinctive (nous dit-on) des sociétés civilisées.

La meilleure réponse à cette mise en accusation est de dire qu'elle exagère la difficulté d'arriver à un accord sur la compréhension des questions morales. Amitai Etzioni, fondateur de la principale publication communautariste, *Responsive Community*, soutient de façon convaincante qu'« il y a davantage de consensus qu'on ne le dirait à première vue. » Parmi les « valeurs que nous partageons en tant que communauté », il y a « l'attachement résolu à la démocratie, à la Déclaration des droits et le respect mutuel entre les sous-groupes ». Les Américains croient à un traitement équitable pour tous et à « la désirabilité de traiter autrui avec amour, respect et dignité ». Ils croient aux vertus de tolérance et de véracité. Ils condamnent la discrimination et la violence. Dans son livre récent, *The Spirit of Community*, Etzioni soutient que c'est l'ampleur et la profondeur de ce consensus qui rendent possible d'envisager « une position intermédiaire raisonnable » entre libertarisme et autoritarisme. Malheureusement, l'influence démesurée dont jouissent des

groupes avec des intérêts particuliers, le bénéfice que tirent les média de la mise en valeur systématique des conflits et le mode de justice confrontationnel qui s'incarne dans notre système juridique encouragent le conflit plutôt que le consensus. Politiquement, nous nous conduisons comme si nous n'avions rien en commun. Certains boutefeux vont jusqu'à prêcher, comme le dit Etzioni, que « nous devons renoncer à la notion de société une pour la laisser remplacer par un conglomerat de tribus de diverses couleurs ». De fait, ils prétendent que le tribalisme est la seule forme de « communauté » qui a des chances de s'enraciner dans une société multiraciale et multiculturelle.

Non seulement Etzioni rejette ce point de vue mais est certain que la plupart des Américains le rejettent aussi, puisqu'ils partagent un large éventail de croyances de base. Cependant, on peut encore objecter que sa description de « l'infrastructure morale » consiste en généralités vagues, et que les gens seront forcément en désaccord sur leur application à des problèmes précis. Toutefois, il y a un grand nombre de preuves – quoiqu'Etzioni ne s'en prévale pas – montrant que les Américains sont d'accord même sur des problèmes concrets, sur ceux-là mêmes passés au premier plan ces dernières années comme source de conflit idéologique acharné et sur lesquels il est, paraît-il, impossible de tomber d'accord. Les enquêtes d'opinion publique montrent que de larges majorités sont pour l'élargissement des opportunités économiques pour les femmes. De plus, un sondage Gallup réalisé en 1987 indiquait que 66 % des personnes interrogées rejetaient la proposition que « les femmes retournent à leur rôle traditionnel dans la société ». Pourtant selon le même sondage, 68 % étaient d'avis qu'« il y a trop d'enfants élevés dans des crèches ». Près de 90 % se jugeaient comme ayant « des valeurs à l'ancienne en ce qui concerne la famille et le mariage ». En 1982, Daniel Yankelovich indiquait qu'une majorité des deux-tiers était en même temps en faveur des droits des femmes et d'un « retour à des normes plus traditionnelles dans la vie de famille et la responsabilité parentale ».

E. J. Dionne, qui rapporte ces résultats dans son livre *Why Americans Hate Politics*, remarque que les étiquettes conventionnelles sont impuissantes à décrire avec exactitude ce que pensent les Américains. « Dans l'époque actuelle, ... les concepts de "gauche" et de "droite" semblent moins utiles qu'ils ne l'ont jamais été. » Prenons la question de l'avortement, la question la plus conflictuelle dans la politique américaine, celle sur laquelle tout compromis semble impossible. Quand on pose le problème comme une affaire de choix personnel contre toute intervention de l'État, ce sont les positions en faveur de la liberté du choix qui l'emportent. Mais la plupart des Américains pensent que l'on pratique trop d'avortements et sont en faveur de restrictions telles que le consentement des parents. La même ambivalence se manifeste dans les attitudes de la population envers l'État. La plupart des gens sont d'accord en principe sur l'idée que l'État est trop important, trop envahissant, mais ils soutiennent la Sécurité sociale, une assurance-maladie nationale et le plein emploi. Dionne rapporte qu'en général les sondages suggèrent que « les Américains sont pour aider ceux qui traversent une mauvaise passe, favoriser l'égalité des chances et l'égalité des droits, offrir un large accès à l'éducation, au logement, aux soins de santé et pédiatriques. » En même temps, ils croient que « l'on doit récompenser ceux qui travaillent dur, que les gens qui se conduisent de façon destructive envers autrui doivent être punis, que de petites institutions proches de nous tendent à être plus efficaces que de grosses institutions gérées de loin, que les choix moraux personnels engendrent d'habitude des conséquences sociales. » Surtout, ils croient que les familles où le père et la mère vivent sous le même toit avec leurs enfants fournissent la meilleure configuration pour élever les petits. Cet attachement à la « famille traditionnelle », affirme Dionne, ne doit pas être interprété comme une opposition au féminisme ou même à des modes de vie différents. C'est simplement le reflet de la conviction que « les enfants se portent mieux d'habitude de vivre avec un père et une mère qui se sont engagés l'un avec l'autre de façon plus que passagère. »

Dans la description proposée par Dionne, il y a plus de sens commun dans ces attitudes populaires que dans les idéologies rigides qui dominent le débat public. Elles sont souvent ambivalentes mais pas nécessairement contradictoires ou incohérentes. Malheureusement, elles ne trouvent pas d'expression dans la politique au plan national et selon Dionne c'est pour cette raison que les Américains s'intéressent si peu à la politique. Les explications de l'apathie et du blocage politiques que donnent les autres commentateurs, y compris Bellah et Etzioni, mettent l'accent sur des considérations de procédure : les petites phrases ; le financement des campagnes ; l'avantage écrasant du sortant dans les élections au Congrès. Toutefois, la véritable explication touche au contenu : les partis ne représentent plus les opinions et les intérêts des gens ordinaires. Le processus politique est dominé par des élites rivales qui professent des idéologies irréconciliables. À en croire Dionne, la politique idéologique a déformé notre vision du monde, et nous a mis en face d'une série de faux dilemmes : entre féminisme et la famille, entre réforme sociale et valeurs traditionnelles, entre justice pour chaque groupe racial et responsabilité individuelle. La rigidité idéologique a pour effet d'occulter les opinions que les Américains partagent, de substituer aux questions de contenu des questions purement symboliques et de créer une impression fausse de polarisation. Dionne soutient que c'est la prédominance de questions qui apparaissent irréelles aux yeux de la plupart des Américains qui explique « pourquoi les Américains détestent la politique ». Les questions qui donnent lieu à des professions de foi virulentes de part et d'autre de la ligne de fracture idéologique semblent avoir peu d'effet sur les problèmes que rencontrent la plupart des gens dans leur vie de tous les jours. La politique est devenue affaire de gestes idéologiques, tandis que les vrais problèmes restent sans solution. « Quand les Américains disent que la politique n'a rien à voir avec ce qui est vraiment important, ils ont en grande partie raison. »

Rien de tout cela ne signifie que si la politique comptait vraiment – si elle était enracinée dans le sens commun du peuple au lieu de

l'être dans les idéologies qui séduisent les élites – elle résoudrait sans douleur tous les conflits qui menacent de déchirer notre pays. Les communautaristes sous-estiment la difficulté de trouver une approche des questions touchant, par exemple, la famille qui soit à la fois pro-famille et pro-féministe. Peut-être que c'est ce que veut le public en théorie. Cependant dans la pratique, il faut une restructuration du lieu de travail conçue pour rendre beaucoup plus souples les horaires de travail, des profils de carrière moins rigides et écrits d'avance et des critères d'avancement moins destructeurs pour les obligations familiales et communautaires. De telles réformes présupposent d'interférer avec le marché et de redéfinir la réussite, et l'on n'arrivera à faire ni l'un ni l'autre sans d'abondantes controverses.

On ne peut régler les problèmes auxquels fait face la société américaine (ou n'importe quelle société industrielle avancée, d'ailleurs) simplement en tenant compte de « ce que croient les Américains », quoique ce soit certainement un pas dans la bonne direction. Les sondages nous révèlent, comme le soutenait Dionne, « un espace bien plus important pour l'accord » mais on ne fait guère une philosophie publique avec tout ça. Comme le reconnaît Dionne lui-même, les ambivalences du pays se colorent souvent de schizophrénie. Les Américains souffrent d'un « dédoublement de la personnalité, et tantôt ils mettent l'accent sur la liberté individuelle, tantôt sur l'importance de la communauté ».

Certes, ce ne sont pas des valeurs complètement irréconciliables, mais on ne peut pas non plus les équilibrer proprement en coupant la poire en deux. Comme guide d'une pratique politique saine, la schizophrénie ne vaut guère mieux que la paranoïa idéologique. Il faudra toujours faire reposer une « notion cohérente du bien commun » – ce à quoi Dionne nous convie pour finir – sur des décisions difficiles, même si ce ne sont pas celles que dictent des idéologies moribondes. La philosophie publique du XXI^e siècle devra donner plus de poids à la communauté qu'au droit de décider personnellement. Elle devra mettre l'accent sur les responsabilités plutôt que sur les droits. Elle devra trouver une meilleure expression de la communauté que l'assistanat d'État. Elle devra limiter le

champ du marché et le pouvoir des grandes compagnies sans les remplacer par une bureaucratie étatique centralisée.

L'abandon des vieilles idéologies n'annoncera pas un âge d'or du consensus. Si nous pouvons surmonter les fausses polarisations que suscite aujourd'hui la politique dominée par les questions de sexe et de race, peut-être découvrirons-nous que les divisions réelles restent celles de classes. « Le retour à l'essentiel » [*back to basics*] pourrait signifier un retour à la lutte des classes (puisque c'est précisément l'élément essentiel que nos élites rejettent comme irrécupérablement démodé) ou du moins à la politique dans laquelle la question de classe sociale deviendrait dominante. Inutile de dire que les élites qui donnent le ton à la politique américaine, même lorsqu'elles sont en désaccord sur tout le reste, ont toutes sans exception intérêt à étouffer cette conception-là de la politique. Beaucoup de choses reposent sur la question de savoir si les communautaristes continueront de collaborer à cet effort pour maintenir les questions de classes hors de la politique, ou s'ils en arriveront à se rendre compte, comme l'ont toujours compris les populistes, que des inégalités criantes sont incompatibles avec toute forme de communauté qui serait aujourd'hui reconnue comme désirable et que donc tout dépend de la disparition du fossé qui sépare les élites du reste de la nation.

DEUXIÈME PARTIE

LE DÉCIN DU DISCOURS DÉMOCRATIQUE

LA CONVERSATION ET LES ARTS DE LA CITÉ

SI LES ÉLITES ne font que se parler à elles-mêmes, une des raisons en est qu'il n'existe pas d'institutions qui promeuvent une conversation générale, transcendant les frontières des classes. La vie civique demande des cadres dans lesquels les gens se rencontrent en égaux, sans égard à leurs origines raciales, sociales ou nationales. Du fait du déclin des institutions civiques, depuis les partis politiques jusqu'aux parcs publics et aux lieux de réunion informels, la conversation est presque devenue aussi spécialisée que la production du savoir. Les classes sociales se parlent à elles-mêmes, dans un dialecte qui est propre à chacune, et inaccessible à ceux qui n'en font pas partie ; elles ne se mélangent qu'en des occasions solennelles et dans des fêtes officielles. Les défilés et autres spectacles du même genre ne compensent pas l'absence de rassemblements non officiels. Même les pubs et les snack-bars, qui semblent d'abord ne rien avoir à voir avec la politique ou les arts de la cité apportent leur contribution au genre de conversation ouverte et à bâtons rompus qui est le terreau de la démocratie ; et voilà qu'aujourd'hui, même ces lieux sont menacés de disparition avec le remplacement des vieux rendez-vous de quartier par des centres commerciaux, des chaînes de fast-food, et la restauration à emporter. Notre approche de la consommation de nourriture et de boisson est de moins en moins marquée par le rituel de la cérémonie. Elle s'est faite strictement fonctionnelle : nous mangeons et buvons sur le pouce. Nos habitudes trépidantes ne nous laissent ni le temps ni – ce qui est plus important –

les lieux pour causer convenablement, même dans les grandes villes dont on pourrait soutenir que tout le sens est d'encourager et de faciliter cette activité.

Emerson, en qui l'on n'a pas l'habitude de voir un admirateur des villes, a qualifié Paris de « centre mondial de la sociabilité », ajoutant que son « mérite suprême » consistait à être la « ville de la conversation et des cafés ». Plus que la plupart des gens, Emerson connaissait la valeur de la solitude mais il reconnaissait aussi les « bienfaits immenses » de la sociabilité, remarquant dans son essai *Society and Solitude* : « Et le seul événement qui ne perd jamais son prestige romanesque est la rencontre avec des personnes supérieures dans des conditions qui autorisent avec elles le commerce le plus heureux. »

Jim Sleeper, auteur de *The Closest of Strangers : Liberalism and the Politics of Race in New York*, parle des quartiers des grandes villes comme étant les « creusets de la culture civique ». Il fait remarquer que, dans les quartiers, les adultes deviennent des modèles pour les jeunes, illustrant « des rôles que le marché urbain ne récompense, quand il le fait, qu'indirectement : nourricier, défenseur, supporter, communiant, coéquipier, amant, ami. » Pour reprendre la formule d'Emerson, la rencontre avec des personnes supérieures nous offre un aperçu fugitif du vaste monde situé au-delà de l'horizon immédiat de notre famille et de nos amis – une brève vision d'un univers « romanesque ». Si Sleeper est dans le vrai, un tel commerce nous fait faire aussi l'apprentissage des vertus essentielles à la vie civique : loyauté, confiance, disposition à répondre de ses actes. Il tempère le romanesque par le sens de la responsabilité. Il nous encourage à faire quelque chose de nous-mêmes, à nous imposer à nous-mêmes des exigences difficiles et à goûter à leur juste valeur les satisfactions qu'apporte l'engagement dévoué au service d'un idéal – par opposition aux satisfactions du marché et de la rue par exemple, qui offrent du clinquant sans substance. Selon Sleeper, ce sont des satisfactions moins tape-à-l'œil mais plus profondes et plus durables que l'on peut trouver dans de nombreux sites et de nombreuses sortes d'activités différentes, mais « à un point que sous-

estiment sûrement les plus cosmopolites d'entre nous, les New Yorkais de tous âges les trouvent, du moins en partie, dans leurs quartiers, à la salle paroissiale ou à la synagogue du coin, et tout près, au bar, au snack, à la salle de quartier ou dans le parc. »

Ces lieux de rencontre sans façon qui entretiennent la vie des quartiers ont fait aussi l'objet d'un livre pittoresque de Ray Oldenburg : *The Great Good Place : Cafés, Coffee Shops, Community Centers, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hangouts and How They Get You through the Day*. Un des attrait importants de ces lieux de vie sans façon — ces « lieux intermédiaires » comme les appelle Oldenburg pour les distinguer d'une part des grandes organisations extrêmement structurées et d'autre part des familles et des autres petits groupes — est le fait que « le peu de référence à un ordre hiérarchique qui peut y exister se fonde sur les qualités d'honnêteté humaine » et non sur la richesse, le charme, l'agression ou même l'intelligence. Nous rappelant le dicton romain selon lequel « il n'y a rien de plus exaspérant qu'un homme bas placé dans une position élevée », Oldenburg oppose la société sans façon que l'on trouve dans les lieux de vie de quartier à la hiérarchie du lieu de travail, où cette sagesse romaine ne semble guère régner. Par contre, dans « un coin idéal », « le bien l'emporte ». C'est une règle « invariable », dans l'expérience d'Oldenburg, que « la crème remonte à la surface ». En outre, les effets s'en répandent dans tout le quartier ; les habitudes d'honnêteté et de correction que les habitués ont acquises dans la compagnie sans façon de leurs pairs ne sont pas oubliées quand ils sortent de leurs séjours préférés :

La mise en valeur de l'honnêteté dans le cadre du lieu intermédiaire dépasse son enceinte. Les habitués ne feront probablement aucune de ces choses qui sont carrément condamnées au comptoir du café. De nombreux points du comportement, les convenables et les inconvenants, sont passés en revue dans les innombrables heures de conversations digressives et à bâtons rompus qui caractérisent le lieu intermédiaire. On y regarde d'un mauvais œil les gens qui laissent se dégrader leur propriété jusqu'à ce qu'elle devienne la honte du quartier, ou cette engeance de sous-hommes qui ose jeter ses

couches usagées sur un parking, ou l'abruti moral qui irait chercher un prétexte pour faire un procès à quelqu'un par appât d'un argent mal acquis ou immérité ou bien une personne coupable de ne pas se conformer à ses responsabilités ou à ses devoirs parentaux. On ne peut rester longtemps membre du premier cercle sans y acquérir un surcroît de conscience.

Cette voix intérieure qui vous demande ce que penseraient les copains peut servir de canal puissant à ce que l'on appelait autrefois le contrôle social (ce terme renvoyait alors à des sanctions communautaires imposées volontairement plutôt qu'à l'autorité imposée par des experts en modification du comportement et autres spécialistes venus d'ailleurs). Pour cette raison, ce n'est pas une exagération, croit Oldenburg, de dire que ces lieux de socialisation informelle encouragent « plus d'honnêteté sans le crier sur les toits que de nombreuses organisations qui prétendent publiquement être l'incarnation de toutes les vertus ».

Comme ces remarques devraient le suggérer, ce n'est pas parce qu'ils « vous font arriver au bout de la journée » que les lieux intermédiaires ont du prix, mais parce que les bars, les snacks, les brasseries et les pubs encouragent la conversation, qui est l'essence de la vie civique. Selon Oldenburg, c'est dans les lieux de socialisation informelle, où les gens peuvent parler sans contrainte, à part les contraintes qu'impose l'art de la conversation lui-même, que la conversation a le plus de chances de prospérer. Comme Emerson, il croit que la conversation est la raison d'être de la grande ville. Sans causeries, les grandes villes deviennent des lieux où justement la préoccupation principale est simplement d'« arriver au bout de la journée ».

La patrie de la causerie est donc ce lieu intermédiaire – lieu de rendez-vous à mi-chemin entre le lieu de travail et le cercle de famille, entre « la lutte au couteau » et le « cocon ». Cette désignation fait venir à l'esprit le domaine bien connu des associations volontaires, si chères aux sociologues et aux essayistes critiques sur la société influencés par la tradition sociologique, associations censées faire la médiation entre l'individu et l'État. Toutefois, dans la

description qu'en donne Oldenburg, le « lieu intermédiaire » ressemble davantage au forum du pauvre. Ce n'est pas exactement une « association volontaire » – autrement dit, une association de gens qui se rassemblent afin de faire avancer un but commun. Ce n'est pas non plus une « enclave du mode de vie », terme utilisé par Robert Bellah et les autres auteurs de *Habits of the Heart* pour désigner des associations informelles fondées sur la communauté de goûts et l'inclination personnelle. Dans le lieu tiers, vous pouvez vous attendre à retrouver un noyau d'habitues, mais vous tombez aussi sur des connaissances occasionnelles et de parfaits inconnus. Comme le quartier alentour qu'il dessert, le lieu intermédiaire réunit des gens associés involontairement par le simple fait de leur proximité physique. Mary Parker Follett a écrit : « Il se peut que nous préférions un groupe de gens choisi à la compagnie de nos voisins », mais « la satisfaction et le contentement qui accompagnent la similitude sont l'indice d'une personnalité bien mince. » En revanche, le quartier offre « l'effet revigorant de nombreuses expériences et de nombreux idéaux différents ». On pourrait soutenir que ces différences fournissent les matériaux d'une conversation vivante, par contraste avec l'admiration mutuelle et le consensus incontesté.

C'est cet ingrédient d'association involontaire qui donne au lieu intermédiaire un caractère quasi-politique. Dans ce milieu, la reconnaissance doit s'obtenir par la force du caractère, au lieu qu'elle vous soit conférée par vos succès, sans parler de l'épaisseur de votre compte en banque. Comme l'a observé avec sagesse Mary Follett dans son livre *The New State*, publié en 1918 mais qui reste la meilleure description du potentiel politique du quartier : « Peut-être que mes voisins n'ont pas grande opinion de moi parce que je peins des tableaux, sachant que mon jardin est sale et mal tenu, mais mes amis artistes qui aiment ma palette ne savent rien de mon jardin ou s'en fichent pas mal. Peut-être que mes voisins ne ressentent pas une admiration respectueuse pour mes recherches scientifiques, sachant que je ne suis pas la première dans la maison d'un voisin en difficultés. » Ce contraste entre les associations volontaires et la sociabilité

des quartiers contribue à expliquer pourquoi dans le lieu intermédiaire l'honnêteté, selon le mot d'Oldenburg, est plus hautement considérée que la fortune ou la réussite brillante, et nous pourrions ajouter que l'honnêteté est la vertu civique ou politique prééminente. Ces considérations nous permettent à bon droit de soutenir que la sociabilité du type lieu intermédiaire encourage, modestement, les vertus qui sont plus proprement associées avec la vie politique qu'avec la « société civile », constituée d'associations volontaires.

Elle encourage les vertus politiques également d'autre manière. Elle aide les gens à surmonter une partie de leur réserve et de leurs inhibitions quotidiennes et à s'élargir un peu – pour développer les implications métaphoriques des images spatiales d'Oldenburg – mais elle dégonfle aussi la baudruche de l'emphase et de la prétention. La consommation de boissons alcoolisées et d'autres stimulants qui accompagne la conversation dans de nombreux lieux intermédiaires aide les timides à trouver leur voix, mais les conventions qui découragent de boire trop mettent des bornes à l'exubérance verbale. Les mots d'esprit et l'invention verbale sont fort appréciés, aussi longtemps qu'on ne glisse pas dans l'éloquence boursouflée ou le cabotinage. La conversation est « moins inhibée et plus vivement soutenue », « plus dramatique », et plus souvent ponctuée d'éclats de rire ou de virtuosité verbale. Toutefois, comme ceux qui fréquentent ces lieux « attendent davantage de la conversation », ils sont moins tolérants que d'habitude pour ceux qui « n'en respectent pas les règles, soit en tuant un sujet par des remarques déplacées, soit en débordant sur leur temps de parole ».

On voit facilement pourquoi les lieux intermédiaires ont été le séjour naturel dans l'histoire des pamphlétaires, des agitateurs, des politiciens, des journalistes, des révolutionnaires et d'autres catégories bavardes. Avant l'avènement du journalisme moderne, les bars et les auberges (souvent situés sur les routes principales ou à des carrefours importants) servaient aussi de médias à part entière, de lieux où les nouvelles étaient recueillies et diffusées. Dans les pays totalitaires, ils ont conservé cette fonction jusqu'à aujourd'hui. Cette histoire

justifie doublement que nous mettions l'accent sur le caractère proto-politique du lieu intermédiaire et que nous considérions qu'il peut exister – même si Oldenburg n'en parle pas – un rapport direct entre le déclin de la démocratie participative et la disparition des lieux tiers (*third places*). Avec le remplacement des rendez-vous de quartier par les centres commerciaux des banlieues résidentielles ou, d'un autre côté, par les réceptions privées, l'art essentiellement politique de la conversation est abandonné au profit des propos de boutique ou des ragots privés. De plus en plus, la conversation n'a pas de place, littéralement pas de lieu, dans la société américaine. En son absence, comment – ou mieux, *où* – acquérir et parfaire des habitudes politiques ?

Oldenburg soutient que le lieu intermédiaire recrée dans la grande ville certaines des meilleures caractéristiques de la vie dans une petite ville. Contredisant ceux qui trouvent que la petite ville est désespérément mesquine, il loue la capacité qu'elle a de se trouver des amusements, ses habitudes grégaires et son aptitude à offrir une fenêtre sur le reste du monde. Il cite un passage d'une lettre que lui a envoyée une femme élevée pendant la Grande Crise dans une petite ville de l'Ohio, et qui attribue à « toutes ces conversations entendues au drugstore » le mérite d'avoir commencé à lui ouvrir les yeux sur le fait que « le monde était bien plus vaste que Bakerton ». Elle soupçonne que ce geste de l'enfant qui espionne les conversations des adultes lui a donné « un intérêt qui m'a duré toute ma vie pour la politique, l'économie et la philosophie, qui ne faisaient nullement partie du monde de la maison mais qui étaient le noyau » de la sociabilité de la petite ville.

Si la petite ville et son prolongement urbain, qui est le quartier, sont favorables, selon la formule d'Oldenburg, à un « intérêt pour les gens et leur capacité infinie à s'amuser et à s'instruire mutuellement », il n'est pas vraisemblable d'en dire autant du centre commercial, même si on en fait souvent l'éloge en disant que c'est une version nouvelle de *Main Street*. Ceux qui prétendent que les centres commerciaux favorisent un nouveau sentiment de communauté « glissent légèrement sur les bords de l'absurdité la plus

totale », maintient Oldenburg. Les centres commerciaux sont peuplés de gens de passage, et ils sont au service des grandes compagnies, pas de la communauté. Une Chambre de commerce locale ne fait pas dans la dentelle pour expliciter la finalité du centre commercial : Il « est ouvert aux acheteurs, pas aux flâneurs. » Les bars et les restaurants y sont conçus pour être très bruyants et accueillir rapidement un maximum de gens. La quasi-absence de bancs ôte l'envie de traîner. La musique de fond prend la place de la conversation. Oldenburg qualifie de « ridicules » les comparaisons avec *Main Street* ; *Main Street* présente « toute une richesse de personnages », le centre commercial, « un amalgame fluctuant de non-personnes ».

On aurait du mal à défendre la cause du mode de vie dans les banlieues résidentielles, par opposition à la petite ville ou au quartier de grande ville à l'ancienne en prétendant que ce mode de vie favorise le développement d'un sentiment de communauté. On doit au contraire la défendre en s'appuyant sur une *critique* de la communauté – sur la thèse que les petites villes et les quartiers des grandes villes sont étroits, ethnocentriques, soupçonneux des gens extérieurs et intolérants pour la « différence » (dont la célébration théorique est devenue la marque de fabrique du « post-modernisme » universitaire). Mary Parker Follett rapporte que, quand elle essayait de faire l'éloge des avantages des quartiers, ceux qui n'étaient pas d'accord avec elle « devenaient aussitôt violents sur ce sujet ».

Je n'ai jamais compris pourquoi ils s'enflamment ainsi, plus facilement que pour tout autre sujet. Immédiatement, ils assument que je me propose de les cadenasser à double tour dans leurs quartiers et d'en barricader toutes les fenêtres hermétiquement ; ils supposent d'entrée que j'ai l'intention de substituer le quartier à tous les contacts. Ils me parlent de la mesquinerie de la vie de quartier, et il me faut écouter des histoires d'injustices de quartier, qui vont des commérages anodins au boycott résolu. Ils disent que l'intolérance et l'étroitesse d'esprit prospèrent dans le groupe de quartier ; et pas dans le groupe plus large.

Ces temps-ci, l'objection la plus forte contre le quartier est qu'il opprime les femmes. Le lieu intermédiaire d'Oldenburg s'avère être une institution réservée aux hommes, pour l'essentiel, et ce seul fait suffit à le condamner aux yeux de ceux qui considèrent toute forme de ségrégation sexuelle (sauf, bien sûr, celle que les femmes émancipées s'imposent à elles-mêmes) incompatible avec l'égalité des sexes. Oldenburg ne se dérobe pas à cette objection. Il concède « la domination des hommes sur la tradition du lieu tiers » mais il soutient que les femmes avaient d'autres lieux de réunion à elles et que de plus la ségrégation sexuelle remplissait des fins utiles. Entre autres, elle empêchait les hommes et les femmes d'investir toutes leurs attentes émotionnelles dans le mariage. Oldenburg soutient que c'est un idéal nouveau et « fondamentalement vicié » de l'intimité conjugale, et non le mouvement des femmes, qui a affaibli la sociabilité entre personnes du même sexe. Comme le centre commercial, le « vivre-ensemble » conjugal a été essentiellement une invention de la vie dans ces banlieues résidentielles, qui a mené les gens à chercher toutes leurs satisfactions émotionnelles en privé, laissant la place publique à la recherche monomaniaque de l'échange profitable. Bien qu'Oldenburg minimise l'opposition ancienne des femmes à la sociabilité entre hommes, je crois qu'il a raison de lier cette opposition à un idéal d'intimité qui a fait peser sur le mariage (comme l'ont noté plusieurs observateurs) une charge émotionnelle plus grande que ce qu'il pouvait supporter.

Il a aussi raison d'affirmer que le déclin de la ségrégation sexuelle a coïncidé avec la montée d'une forme de ségrégation plus insidieuse, selon l'âge. Il indique que le bar était un « organisme important pour relier les générations et encourager le jeune homme à se défaire des petites habitudes de l'adolescence ». Le drugstore du coin, comme nous le rappelle sa correspondante de l'Ohio, pouvait assurer les mêmes fonctions pour les jeunes gens. Plus généralement, les jeunes gens étaient impliqués plus activement qu'ils ne le sont aujourd'hui dans le monde adulte. Ils avaient davantage d'occasions d'observer des adultes dans des moments où ils laissent tomber leurs défenses. Aujourd'hui ce sont les jeunes

qui sont observés professionnellement par une armée d'adultes bien intentionnés, dans des cadres délibérément définis à des fins pédagogiques. En conséquence, les enfants et les adolescents ont moins de chances d'improviser une vie sociale à eux et de s'approprier un territoire adulte pour leurs propres usages¹. Oldenburg fait remarquer que l'environnement de la banlieue résidentielle (qui comprend également aujourd'hui la grande ville, à l'exception des zones en voie de dégradation dans le centre) n'est pas susceptible de « modification par l'usager » du fait que les jeunes passent une bonne partie de leur temps dans des activités supervisées confinées aux endroits explicitement réservés à leur usage. L'organisation de l'enfance par les adultes doit se concevoir comme un chapitre supplémentaire dans le déclin du lieu intermédiaire et la montée correspondante de « ce puissant agent dissolvant connu sous le nom de mode de vie américain ».

Le trait le plus caractéristique de ce mode de vie, si nous le considérons du point de vue des changements dans les modèles de sociabilité, est la substitution du choix et de la préférence personnelle aux types involontaires, et donc quelque peu aléatoires, inconfortables et imprévisibles, d'association informelle. C'est l'élément qui est commun à la fin de la ségrégation sexuelle et au progrès de la ségrégation par groupes d'âges. Les réseaux formés par des adultes qui partagent les mêmes intérêts et les mêmes goûts comportent à la fois des hommes et des femmes, mais ils excluent nécessairement les jeunes. Comme le fait remarquer Oldenburg, les réseaux « sont... anti-enfants ». Ils sont aussi « élitistes », puisque la plupart d'entre eux présupposent un très haut niveau d'argent et d'éducation, sans parler de moyens de transport privés. De plus, ils sont conçus pour protéger les gens des « voisins que le destin a placés à côté d'eux et de l'autre côté de la rue ».

1. Les garçons apprenaient les rudiments du base-ball dans les rues, dans des terrains vagues ou dans un pré à la campagne, loin de la présence des adultes. Ils organisaient leurs propres parties sous l'inspiration du moment. On se servait de bâtons et de capsules de bouteilles en l'absence d'équipement plus raffiné. Aujourd'hui, la Ligue junior a tout organisé, jusqu'au moindre détail.

L'attrait des réseaux personnels, qui repose sur l'équation liberté égale choix personnel, reste aujourd'hui ce qu'elle était du temps de Mary Parker Follett. La description lapidaire que donne Oldenburg de l'idéal qui s'incarne dans « le mode de vie américain » ressemble tout à fait aux objections raffinées que les amis de Follett élevaient contre les quartiers.

Chacun ou chacune d'entre nous a sa communauté personnelle [c'est ainsi qu'Oldenburg résume l'idéal « américain »] et ses partisans nous présentent le réseau comme une forme avancée de société plutôt que comme un produit de l'atomisation. On nous dit que ceux qui ont des réseaux sont cosmopolites. Leurs intérêts et leurs relations transcendent le quartier étroit. Le ou la « réseauiste » est « libéré (e) » des commérages et des préjugés de clocher et « libre » de choisir ses amis sur des bases plus personnelles et plus rationnelles que celle de la pure proximité géographique.

En 1994 comme en 1918, la thèse selon laquelle le quartier est plus authentiquement cosmopolite que le cosmopolitisme superficiel de l'uniformité de pensée tombe dans l'oreille d'un sourd.

La manière la plus simple pour arriver au résultat qu'Oldenburg veut démontrer en ce qui concerne les lieux intermédiaires est de les opposer à une institution antithétique, le club privé. Comme il nous le rappelle, les clubs sont fermés, snobs et jaloux dans la garde qu'ils montent autour du privilège social. Ce sont les « contraires absolus » des lieux de réunion de quartiers et nous apprenons quelque chose sur les implications sociales et politiques du « libéralisme bourgeois post-moderne », selon la formule de Richard Rorty dans l'essai bien connu qui porte ce titre, en voyant qu'il prend pour modèle de sociabilité non pas le lieu intermédiaire mais le club. Une « société civile de type bourgeois démocratique » qui, plaide Rorty, est le meilleur espoir d'un nouvel « ordre mondial » ressemble à « un bazar entouré de tas et de tas de clubs privés fermés ». Un monde où l'isolement ethnique et racial se défait, où l'on rassemble des nationalités diverses dans des conglomérats qui sont inévitablement multi-culturels et multi-raciaux, ne peut être rendu cohérent par une culture commune, selon Rorty ; mais un

bazar bien ordonné n'implique après tout aucun présupposé dans le sens de croyances communes ou de valeurs partagées. Il n'implique pas d'autre présupposé que l'acceptation de quelques règles de procédure. Les conflits de valeurs et de croyances n'empêchent pas ceux qui y font affaire d'y « marchander à l'infini avec profit ». S'ils aspirent à la compagnie de gens qui partagent leur propre perspective sur la vie, ils peuvent « se replier » sur leurs clubs « après une rude journée de marchandage ».

Le monde idéal de Rorty est bien près de décrire le monde tel qu'il existe réellement, du moins aux États-Unis, et de nombreux Américains sont prêts, je suppose, à l'accepter comme le meilleur que l'on puisse espérer. Le livre d'Oldenburg aide à identifier ce qui manque dans un tel monde : les commodités urbaines, la convivialité, la conversation, la politique – bref, presque tout ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. Quand le marché préempte tout l'espace public, et que la sociabilité doit « se replier » dans des clubs privés, les gens sont menacés de perdre leur capacité à s'amuser et même à se gouverner. Tant qu'ils identifient cette menace, il est toutefois encore possible d'espérer qu'ils trouveront un moyen d'inverser la tendance qui entraîne notre civilisation vers la banlieue résidentielle et de rétablir les arts de la cité à leur place légitime, au centre des choses.

POLITIQUE ET RACE À NEW YORK

La remise en cause des critères communs

JIM SLEEPER nous dit que la gloire de New York, c'est son « intégration de la vigueur prolétarienne avec l'excellence dans les professions intellectuelles et d'admirables réalisations culturelles » – et c'est précisément cette intégration qui fait faillite, nous l'avons vu, dans une ville après l'autre, et qui va faire faillite également à New York, si les tendances actuelles se poursuivent sans décroître. C'est parce que Sleeper est arrivé à si bien connaître et aimer cette ville, en tant que reporter et éditorialiste pour, successivement, le *Brooklyn Phoenix*, le *North Brooklyn Mercury*, *New York Newsday*, et le *New York Daily News*, que sa description sans fards de son déclin, dans *The Closest Strangers: Liberalism and the Politics of Race in New York* emporte autant la conviction. Quand il a quitté sa ville natale de Boston pour s'installer à New York en 1977, il ne lui a pas fallu longtemps pour découvrir que, comme d'autres grandes villes dans le monde, New York est une ville de « piétons » et de « lecteurs ». Sa panoplie d'institutions municipales – transports en commun, écoles (y compris un réseau d'universités qui couvre toute la ville), hôpitaux, bibliothèques, parcs, musées – rend « possible le développement intellectuel sans les sommes d'argent qui sont d'habitude nécessaires pour franchir le seuil de l'enseignement supérieur ». Pour un grand nombre de New-Yorkais, ces institutions font « plus que leur mettre le pied à l'étrier de la promotion individuelle ». Elles relient « la mobilité ascendante individuelle du citoyen pauvre

à une finalité cosmopolite plus large¹ ». À la différence de ces néo-conservateurs qui exhortent les minorités à se tirer d'affaire par leurs propres moyens, Sleeper veut que nous nous rendions compte que les opportunités dépendent d'un secteur public vigoureux et qu'en outre les institutions publiques peuvent façonner la structure même de l'ambition. Les institutions culturelles de New York n'orientent pas l'ambition vers les objectifs conventionnels de l'argent et de la fuite vers les banlieues résidentielles, mais vers le type de prise de conscience intelligente de leur environnement qui est (ou était) la marque caractéristique des New-Yorkais d'origine – cette espèce bien informée, loquace et querelleuse.

Les institutions municipales rattachent les communautés de quartiers, qui sont fondés sur des liens ethniques et familiaux et qui ont par conséquent un très fort esprit de clocher, à la culture impersonnelle du monde extérieur. Dire que les communautés de quartier jouent un rôle inappréciable dans la formation de la vertu civique ne sous-entend pas une glorification de la vie de quartier comme fin en soi. Les quartiers offrent un abri contre l'anonymat du marché, mais ils préparent aussi les jeunes gens à participer à une

1. Nombre d'institutions culturelles de la ville ont été conçues au XIX^e siècle avec justement ce résultat à l'esprit. Entre autres, Henry Tappan était partisan de fonder une université métropolitaine qui incorporerait la Bibliothèque Astor, la « Cooper Union » et d'autres sociétés scientifiques et littéraires « en un tout harmonieux », selon ses paroles. L'objet auquel il pensait, disait-il, était l'éducation du public en général et non pas l'encouragement à la spécialisation professionnelle. En plus des cours dans leur domaine particulier, les professeurs seraient « requis de donner des cours populaires au public ». « Les bibliothèques, les cabinets, les laboratoires et les salles de cours de l'Université deviendraient le séjour d'étudiants de tous les niveaux ; elle deviendrait ainsi le grand centre de l'activité intellectuelle » dans la cité. Alexander Dallas Bache proposait une idée semblable de « grande université des arts et des sciences, où l'homme pratique puisse rencontrer le savant sur un pied d'égalité. » L'université de Bache réunirait « les hommes de progrès, les savants, les hommes pratiques, les ouvriers et les artistes ».

À la fin du XIX^e siècle, comme l'explique Thomas Bender, ces projets ambitieux en vue d'une culture municipale avaient cédé la place à un nouveau modèle de savoir organisé autour de disciplines spécialisées et du professionnalisme. Toutefois, la vision originelle ne disparut pas absolument ; il en subsista quelque chose sous une forme différente et dans le contexte institutionnel très différent des petits magazines – *Seven Arts*, *The Nation*, *The New Republic*, le *Menorah Journal*, *Commentary*, la *Partisan Review*, *Politics*, *Dissent* – qui firent de New York la capitale culturelle des États-Unis pendant toute la première moitié du XX^e siècle.

culture municipale qui s'étend bien au-delà du quartier. Une communauté de quartier stable, où le curé, le prof, l'entraîneur de baseball, l'épicier du coin et l'agent de police sont bien en évidence comme modèles d'autorité adulte peut donner des leçons qui s'avéreront inestimables dans le monde extérieur, aux limites du quartier. Dans le résumé qu'il donne de ces leçons, Sleeper met l'accent sur la responsabilité personnelle et le respect d'autrui – autrement dit, sur les qualités essentielles à la vie civique, et non nécessairement celles qui apportent la réussite commerciale et la promotion professionnelle : « Ne quittez pas l'école à moins d'avoir un boulot stable ; ne faites pas d'enfants avant de pouvoir les nourrir ; traitez les autres et leurs biens avec respect. »

Insularité et cosmopolitisme : la tension entre les deux est toute l'histoire de la vie en ville. Irving Howe, Alfred Kazin et bien d'autres auteurs d'autobiographie ont évoqué à la fois le riche arrière-plan des communautés insulaires de New York ainsi que la rupture avec le vieux quartier, à la fois douloureuse et exaltante, qui permettait au jeune homme ambitieux de trouver sa place dans la république des lettres internationales. Réduire cette histoire complexe à la saga conventionnelle de la mobilité ascendante, comme l'a fait Norman Podhoretz dans *Making It*, c'est la simplifier jusqu'à la rendre méconnaissable. La rupture n'est pas irrévocable à moins que son objet ne soit simplement conçu comme la réussite au sens le plus grossier du terme. Trouver le monde, cela sous-entend surtout se trouver soi-même par un retour imaginaire à ses racines, ne pas se perdre dans la lutte pour réussir ou pour acquérir les distinctions culturelles qui vont de pair avec la réussite matérielle. C'est une erreur courante de croire que nous exposer à la culture du monde mène nécessairement à perdre ou à renoncer à notre sous-culture particulière. Mis à part ceux qui ont pour seul but l'assimilation complète – la parade ostentatoire de tous les accessoires culturels de notre pouvoir et de notre rang – aller au-delà de notre identité de clocher nous amène à une identité plus complexe et même douloureusement divisée. La tension créatrice entre le quartier et la ville, tension dans le cas de New York entre les sous-cultures particulières

à ses nombreuses nationalités et la culture mondiale qui s'incarne dans ses institutions municipales, a toujours été source de la vitalité spécifique de la vie urbaine.

Dans le passé, les efforts pour atténuer cette tension – qui peut facilement devenir presque insupportable pour des individus déchirés entre deux cultures et qui, en tout cas, est plus facile à saisir dans sa dimension négative que positive – ont pris d'habitude l'une des deux formes suivantes. La condamnation du particularisme, au nom de « l'Américanisme » ou d'une autre forme de conformisme culturel, appelait à une défense acharnée du particularisme qui flirtait avec le séparatisme ethnique et racial. Dans la communauté noire, le conflit ancien entre stratégie nationaliste et stratégie intégrationniste a occulté la manière dont les deux stratégies fonctionnaient de manière à s'opposer à une compréhension plus complexe de l'identité noire. Les nationalistes étaient d'avis que les Noirs ne seraient jamais acceptés en tant qu'Américains, et qu'ils feraient mieux de se penser en Africains exilés, tandis que les intégrationnistes envisageaient l'assimilation à la culture dominante comme la conséquence logique de l'égalité politique. Aucun des deux plans ne saisissait la « dualité » (*twoness*) de l'expérience vécue par les Afro-Américains, selon le mot de W. E. B. Du Bois : la double allégeance qui était douloureuse, inévitable et pourtant également prometteuse si elle contribuait à une nouvelle définition de l'Américanisme reflétant le particularisme sans nier le besoin d'une culture américaine commune.

Ni le nationalisme noir ni l'intégration ne conservent beaucoup de partisans aujourd'hui. Peut-être ces positions étaient-elles boiteuses, mais elles avaient du moins une certaine cohérence et une certaine unité. Chacune correspondait à un côté d'une réalité complexe. L'intégration reposait sur l'acceptation de l'idée que la couleur de la peau n'est pas pertinente pour toute une gamme d'activités humaines – pour construire des ponts, par exemple, ou diriger une affaire ou remplir ses obligations de citoyen. De l'autre côté, le nationalisme noir prenait en compte l'arrière-plan historique chargé qui rendait impossible de tenir pour nulle l'importance de la race.

Aussi longtemps que ces positions se faisaient face en une opposition clairement définie, il était possible de voir pourquoi chacune était incomplète et d'espérer une synthèse qui rendrait justice aux deux faces de l'expérience noire. Le mouvement des droits civiques des années cinquante et du début des années soixante, que ces critiques nationalistes ont injustement rejeté en bloc comme un mouvement purement intégrationniste, anticipait en fait sur les éléments d'une telle synthèse.

L'effondrement du mouvement des droits civiques a laissé une situation confuse et plus profondément décourageante dans laquelle les côtés positifs du nationalisme noir comme ceux de l'intégration ont pareillement disparu dans des nuées de rhétorique raciale. D'un côté, les champions de la « diversité culturelle » ont porté l'argument nationaliste jusqu'au point extrême où ils niaient complètement l'existence de toute vertu universelle ou trans-raciale. Il ne s'agit plus d'affirmer (à la manière par exemple de Marcus Garvey ou de Malcolm X) que les Noirs n'ont rien à gagner de l'intégration à une société corrompue, à une société qui refuse de pratiquer ce qu'elle prêche. Aujourd'hui c'est la culture occidentale prise dans son ensemble, le rationalisme occidental spécifiquement, la notion même de tradition commune ou de langage civique commun ou d'ensemble de normes communes, dont on nous dit qu'elle est nécessairement et inévitablement raciste. D'un autre côté, cette forme extrême de particularisme rhétorique qui en est arrivée à dominer les discussions de la question raciale a crû parallèlement et simultanément avec une attaque impitoyable des quartiers, qui prive le particularisme culturel des seules conditions matérielles dans lesquelles on peut espérer qu'il s'épanouisse. Le « nouveau tribalisme » qui trouve des oreilles réceptives non seulement chez les universitaires post-modernes mais dans les médias, dans le monde de l'industrie du divertissement, et dans les *boutiques* et les foires culturelles que fréquentent les *yuppies*, apparaît sur la scène au moment précis où le tribalisme a cessé d'avoir le moindre contenu substantiel. Le « tribalisme » est la toute dernière mode lancée par

un capitalisme consumériste qui est rapidement en train de substituer aux communautés de quartier des centres commerciaux, ruinant par là ce particularisme même qu'il nous vend avec empressement comme une marchandise.

Sleeper fait la remarque : « Certains New-Yorkais semblent ne pas vouloir du tout de quartiers. » Pour l'essentiel, le monde des affaires et les professions intellectuelles constituent une population mobile, qui ne reste pas en place, domiciliée – si on peut dire d'elle qu'elle a un domicile – dans des organisations nationales et internationales fondées sur un savoir-faire ésotérique et dominées par l'éthique de la réussite compétitive. Du point de vue des professions intellectuelles et managériales, les quartiers sont des lieux où les non-entrepreneurs sont laissés à la traîne – des mares stagnantes de l'échec et du marasme culturel.

Les batailles politiques autour de l'accès au logement pour tous et de la déségrégation scolaire ont exposé les quartiers à un surcroît de critique sur le thème qu'ils produisent la non-mixité et l'intolérance raciales. À partir du milieu des années soixante, les politiques raciales favorisées par les libéraux ont cherché à casser le ghetto noir, autre type de quartier indésirable, aux dépens d'autres « enclaves » ethniques qui sont censées perpétuer les préjugés raciaux. De fait, l'objectif de ces politiques « libérales » est de recréer la cité à l'image des élites aisées et mobiles qui y voient simplement un lieu de travail et de distraction, et non pas un lieu où s'enraciner, élever des enfants, vivre et mourir.

On aurait pu concevoir l'intégration raciale comme une politique faite pour donner à chacun un accès égal à une culture civique commune. Au lieu de cela, elle en est venue à être conçue pour une bonne part comme une stratégie visant à assurer la mobilité éducative. Comme l'expliquait la Cour Suprême dans son arrêt *Brown*, des écoles intégrées surmonteraient le tort psychologique infligé par la ségrégation et rendraient possible aux Noirs de participer à la compétition pour les carrières ouvertes au talent. L'accent mis à tort sur des carrières dans les professions intellectuelles, par opposition à des emplois salariés et la participation à une culture commune,

contribue à expliquer la coexistence curieuse, dans le débat politique autour de la race après les années soixante, d'une forme virulente de particularisme culturel (selon laquelle par exemple les enfants noirs ne devraient lire que des auteurs noirs et se protéger ainsi de tout contact avec « l'impérialisme culturel ») avec des stratégies ayant l'effet pratique d'affaiblir le particularisme dans son expression concrète de la vie des quartiers.

Selon Sleeper, dans les années quarante et cinquante, les libéraux ont tenu pour admis un « ordre social assez soudé et confiant en lui-même pour recevoir les Noirs » dans les termes qu'il définissait. Il y avait beaucoup de tension raciale et d'injustice, mais il y avait aussi un fonds considérable de bonne volonté des deux côtés. Sleeper pense que la population blanche non-anglo-saxonne était encore « gagnable pour l'un ou l'autre camp ». Mal à l'aise devant la migration noire vers ses quartiers, elle souscrivait néanmoins aux principes de l'équité. (Sleeper fait remarquer que même aujourd'hui « cette population menacée des groupes ethniques blancs sait que... ce n'est pas vraiment au profit des minorités qu'ils perdent du terrain ; il y a les riches de toujours et une nouvelle élite managériale qui, par une ironie raffinée, comprend des gauchistes qui l'ont harcelée dans les années soixante et puis, redevenus présentables dans les années quatre-vingts, sont venus revendiquer les prérogatives de leur classe. ») Ceux qui avaient peur des Noirs ou éprouvaient du ressentiment à leur égard se sont trouvés désarmés par l'héroïsme moral, l'auto-discipline et le patriotisme du mouvement des droits civiques. Se laissant mettre en prison quand ils enfreignaient la loi, les participants au mouvement prouvaient la profondeur de leur loyauté envers le pays dont ils refusaient d'accepter le code racial. Le mouvement a justifié la prétention des Noirs à être de meilleurs Américains que ceux qui défendaient la ségrégation comme partie intégrante de l'américanité. En exigeant de la nation qu'elle se montre digne de ses promesses, ils faisaient appel à une norme de justice commune et à un sens fondamental de l'honnêteté morale qui transcendait les frontières raciales.

De l'autre côté, la planification sociale engagée au milieu des

années soixante a conduit à une détérioration rapide des rapports inter-raciaux. Le « *busing* », la discrimination positive et le libre accès au logement menaçaient la solidarité ethnique des quartiers, poussant les « petits blancs » dans l'opposition. Devant leur résistance, les libéraux « ont réagi avec une indignation vertueuse », selon l'expression de Sleeper. Les activistes noirs encourageaient la polarisation raciale et réclamaient une nouvelle phase politique où le mot d'ordre serait « dommage collectif et reconnaissance des droits à réparation ». Ils soutenaient que, en tant que victimes du « racisme blanc », les Noirs ne pouvaient pas être tenus aux mêmes critères éducatifs ou civiques que les Blancs. De tels critères étaient par eux-mêmes racistes, puisqu'ils n'avaient d'autre fin que de maintenir les Noirs à leur place. La gauche blanche, ayant une vision romantique de la culture afro-américaine comme un mode de vie expressif, sexuellement libéré, dégagé des inhibitions *bourgeoises*, a collaboré à cette attaque contre des critères valables pour tous. Le mouvement des droits civiques avait eu comme origine une attaque contre l'injustice des critères inégaux ; et voilà maintenant que l'idée de critère unique était elle-même attaquée comme l'exemple suprême de « racisme institutionnel ».

Le point extrême auquel les activistes noirs professionnels, accompagnés de leurs admirateurs de gauche et de centre gauche, se sont détachés de toute conception de normes ou de critères communs – voire même de toute conception résiduelle de la vérité – est illustré par la triste affaire Brawley. Quand on a découvert que le « viol » de Tawana Brawley, que les avocats Al Sharpton et Alton Maddox avaient monté en épingle comme un cas typique d'oppression blanche, était une supercherie, l'anthropologue Stanley Diamond a soutenu dans *The Nation* [hebdomadaire de la gauche socialiste intellectuelle] qu'« il n'est pas important que le crime se soit ou non produit ». Même si l'incident avait été mis en scène par « des acteurs noirs », il avait été mis en scène avec « savoir-faire et une hystérie contrôlée » et décrivait ce qui « arrive réellement à trop de femmes noires ». De façon prévisible, William Kunstler a lui aussi suivi le même raisonnement : « Cela ne fait plus de différence

que l'agression contre Tawana se soit vraiment produite.... [Cela] ne déguise pas le fait que beaucoup de jeunes femmes noires sont traitées de la manière dont elle a dit avoir été traitée ». Et, ajoutait Kunstler, il était au crédit des activistes noirs d'« avoir à présent un thème avec lequel ils peuvent s'étaler à la une des journaux et lancer une attaque vigoureuse contre le système de la justice pénale. »

C'est (ou ce devrait être) une expérience dégrisante de contempler les effets d'une campagne contre le « racisme » qui s'appuie de plus en plus sur des tentatives pour manipuler les médias – ou la politique comme théâtre racial. Tandis que Sharpton et Maddox « s'étalent à la une des journaux », les conditions de vie de la plupart des Noirs continuent de se dégrader à New York. La discrimination positive ouvre pour les élites noires l'accès à la bureaucratie municipale et aux médias, mais elle laisse les masses dans une condition pire que jamais. Il est déjà lamentable, fait remarquer Sleeper, que « votre nom ou la couleur de votre peau devienne en soi un moyen de promotion » – politique qui « vient détruire l'idéal libéral américain classique, où les individus sont tenus responsables de leur destin de manière significative et récompensés selon leur prestation ». Ce qui est encore pire, c'est que la plupart des Noirs ne progressent pas du tout et qu'ils sont entravés par l'activisme même qui est censé les libérer. Les stratégies de culture noire renforcent la solidarité défensive des élèves noirs contre ceux qui réussissent trop bien en classe, et qui sont accusés de « faire le blanc ». Ils excusent l'échec scolaire au motif qu'on ne devrait pas demander aux élèves noirs de maîtriser un programme « euro-centrique ». Ils se servent de leur condition de victimes comme d'une excuse pour toutes les sortes d'échec et ils perpétuent par là l'une des sources d'échec les plus profondes : la difficulté qu'éprouve la victime à acquérir le respect d'elle-même.

Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que les jeunes Noirs des ghettos, les jeunes hommes en particulier, aient l'obsession du respect et qu'ils pensent qu'un affront à leur honneur – « *dissing* » qui est la marque ouverte de mépris ou de « manque de respect » [*disrespect*] – justifie des représailles violentes. Quand on a du mal à

avoir du respect pour soi-même, il est tentant de confondre ce respect pour soi-même avec la capacité à provoquer la peur. La sous-culture criminelle du ghetto ne sert pas seulement de substitut à la mobilité sociale, l'argent facile (même avec tous les risques qui lui sont associés) offrant une solution de rechange séduisante aux petits boulots galères, mais aussi de terrain pour faire ses preuves et gagner le respect qui est si difficile à obtenir par les moyens légaux. La canonisation rétrospective de Malcolm X peut se comprendre comme la version politisée de cette focalisation déplacée sur la violence, l'intimidation et le respect de soi-même. Grâce à Spike Lee, Malcolm fait aujourd'hui figure de chef qui avait promis, de fait, de rendre à son peuple le respect de soi-même « par tous les moyens nécessaires » – autrement dit, au moyen de l'intimidation raciale. D'un autre côté, Martin Luther King se voit condamné par la jeunesse des ghettos comme un « Oncle Tom » ; son argument selon lequel ce dont le mouvement des droits civiques avait besoin précisément était d'apaiser les peurs des Blancs et non de les intensifier est devenu absolument incompréhensible – et ce pour des raisons éminemment compréhensibles – pour ceux qui ne peuvent plus faire la différence entre peur et respect.

Pendant ce temps, l'économie urbaine continue à se détériorer. La fuite des industries crée un vide que ne comblent que partiellement les activités de la finance, des communications, du tourisme et des loisirs. Les nouvelles activités n'offrent pas d'emplois aux chômeurs. New York a besoin d'une base fiscale et du plein emploi ; au lieu de quoi, la ville reçoit des mots, des symboles et des restaurants à la pelle. Les nouvelles activités favorisent un mode de vie tourné sur soi-même et hédoniste, profondément contradictoire avec le mode de vie mis en avant par les communautés de quartier centrées sur la famille. La spéculation immobilière – industrie qui « est à New York ce que la grande industrie pétrolière a été à Houston », indique Sleeper – est également destructrice d'un mode de vie plus traditionnel, puisqu'il est plus profitable de voir défiler les occupants d'un quartier que si ce quartier restait stable. Les spéculateurs

laissent les immeubles se dégrader puis ramassent l'argent des assurances quand ils brûlent. L'industrie de l'immobilier fait passer le mot : tel quartier monte ou descend, et ainsi « elle crée des prophéties sur le progrès ou le déclin d'un quartier qui se réalisent d'elles-mêmes ».

Au crédit de Sleeper, il faut reconnaître qu'il n'est pas simplement intéressé par une distribution d'éloges ou de reproches. Aussi longtemps que le débat en reste à ce niveau, il ne peut que tourner en rond. Ce qui l'intéresse, c'est de comprendre ce qui fait fonctionner une cité et comment une cité peut se décomposer. Quand il répète qu'une ville aussi compliquée que New York ne peut se diviser bien proprement en deux camps, « les gens de couleur opprimés et les oppresseurs blancs inconscients », ce n'est pas dans l'intention de nier la réalité de l'oppression blanche, c'est pour montrer qu'il est impossible de la corriger en prenant des poses gauchistes, en se frappant la poitrine et en donnant dans l'histrionisme politique. Quand il plaide pour une politique « trans- raciale », il ne parle pas en partisan du statu quo socio-économique. Au contraire, la question que soulève l'élection de David Dinkins à la mairie de New York [premier maire noir de l'histoire de la ville], selon Sleeper, est précisément de savoir si une politique trans- raciale peut éviter les embûches de la politique institutionnelle. (Dans le cas de Dinkins, il semble que la réponse ait été non.)

Sleeper soutient que ce dont New York a besoin c'est d'une politique qui mette l'accent sur les divisions de classes au lieu des divisions raciales, traitant le « vrai problème, qui est la pauvreté, et les vrais besoins, qui sont des emplois ». Les travailleurs ont un intérêt commun à libérer la ville des intérêts et des industries parasites qui la contrôlent aujourd'hui. Bien sûr, ils ont aussi un intérêt commun à « défendre des critères de responsabilité personnelle, d'honnêteté publique et de confiance ». Souscrire à des normes communes est un ingrédient nécessaire dans toute coalition inter- raciale. Mais une coalition populiste du type de celle à laquelle songe Sleeper doit comporter l'adhésion à des réformes économiques égalitaristes, à une attaque de front contre le pouvoir capitaliste et ses privilèges.

Au lieu d'une politique de gestes radicaux, Sleeper propose un radicalisme du contenu qui mènerait à des changements véritables et pas seulement rhétoriques – ce qui est toujours une perspective déplaisante pour ceux (et cela comprend beaucoup de gauchistes auto-proclamés et de révolutionnaires de la culture) qui ont un gros investissement dans l'état de choses actuel.

LES ÉCOLES POUR TOUS

Horace Mann et la guerre à l'imagination

SI NOUS jetons un regard froid sur le naufrage du système scolaire en Amérique, peut-être aurons-nous du mal à éviter l'impression qu'à un moment donné, il y a quelque chose qui a déraillé radicalement ; et il n'est donc pas surprenant que tant de critiques de ce système aient dirigé leur attention vers le passé, dans l'espoir d'expliquer exactement à quelle date les choses avaient déraillé et comment on pourrait les remettre sur la bonne voie¹. Dans les années cinquante, ces critiques faisaient remonter les problèmes aux idéologies

1. Tous les passages entre guillemets dans ce chapitre, à l'exception des citations d'Adam Smith et d'Orestes Brownson proviennent des longs rapports présentés par Horace Mann aux Chambres du Massachusetts en tant que secrétaire du Comité d'Éducation. Les indications de volume et de pagination dans le texte renvoient à l'édition en douze volumes de l'*Annual Report of the Board of Education, together with the Annual Report of the Secretary of the Board* (Boston, 1838-1848). Les réflexions de Smith sur les effets démoralisants du commerce se trouvent dans *The Wealth of Nations* [Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations], livre V, chapitre 1 (« incapable de se défendre ou de se venger lui-même »), et dans *The Theory of Moral Sentiments* [Théorie des sentiments moraux], édition de D. D. Raphael et d'À. L. Macfie (Oxford, Clarendon Press, 1976), pp.146 (« grande école de maîtrise de soi »), 152-153 (« les guerres et les factions ») et 205 (« la sécurité et le bonheur généraux »). La diatribe de Brownson contre Mann est parue dans la *Boston Quarterly Review*, 2 (1839), pp.394 (« instruit dans les rues »), 404 (« une foi qui n'embrasse que des généralités » ; « beaucoup en général, rien en particulier »), 411 (« respecter et préserver ce qui existe » ; « la licence du peuple » ; « l'amour de la liberté »), 434 (« la libre action de l'esprit sur l'esprit »).

La biographie standard d'Horace Mann est celle de Jonathan Messerli, *Horace Mann* (New York, Alfred A. Knopf, 1972). On trouve des réflexions sur les idées et le programme éducatif de Mann dans Merle Curti, *The Social Ideas of American Educators* (New York, Scribner's, 1935) ; Rush Welter, *Popular Education and Democratic Thought in America* (New York, Columbia U. P., 1962) ; David Tyack et Elizabeth Hansot, *Managers of Virtue : .../...*

progressistes qui étaient censées rendre les choses trop faciles pour l'enfant et qui vidaient les programmes de leur rigueur intellectuelle. Dans les années soixante, une vague de révisionnisme historique a maintenu que le système scolaire en était arrivé à servir de

.../... *Public School Leadership in America, 1820-1980* (New York, Basic Books, 1982) ; Maxine Green, *The Public School and the Private Vision* (New York, Random House, 1965) ; Carl F. Kaestle, *Pillars of the Republic : Common Schools and American Society, 1780-1860* (New York, Hill and Wang, 1983) ; R. Freeman Butts, *Public Education in the United States* (New York, Holt, Rinehart, and Winston, 1978) ; et dans de nombreux autres ouvrages sur l'enseignement en Amérique. Cf. aussi Maris A. Vinovskis, « Horace Mann on the Economic Productivity of Education », *New England Quarterly*, 43 (1970), pp.550-571 ; Barbara Finkelstein, « Perfecting Childhood : Horace Mann and the Origins of Public Education in the United States », *Biography*, 13/1 (1990), pp.6-20 ; et l'introduction par Lawrence Cremin à son anthologie de textes de Mann, *The Republic and the School : Horace Mann on the Education of Free Men* (New York, Teachers College Press, 1959). Le meilleur exemple des écrits savants des années cinquante déplorant l'influence du dogme progressiste est Arthur Bestor, *The Restoration of Learning* (New York, Alfred A. Knopf, 1955). Parmi les ouvrages révisionnistes des années soixante et soixante-dix, percevant le système scolaire essentiellement comme un organisme d'endoctrinement au service de la discipline du travail industriel, de la morale bourgeoise et du conformisme politique, citons Raymond E. Callahan, *Education and the Cult of Efficiency* (Chicago, U. of Chicago Press, 1962) ; Michael J. Katz, *The Irony of Early School Reform* (Cambridge [Massachusetts], Harvard U. P., 1968) et *Class, Bureaucracy, and Schools* (New York, Praeger, 1971) ; Robert H. Wiebe, « The Social Functions of Public Education », *American Quarterly*, 21 (1969), pp.147-164 ; Raymond A. Mohl, « Education as Social Control in New York City, 1784-1825 », *New York History*, 51 (1970), pp.219-237 ; Ivan Illich, *Deschooling Society* (New York, Harper & Row, 1971) [*Une société sans école*, Paris, Editions du Seuil, 1971, trad. de Gérard Durand] ; Joel H. Spring, *Education and the Rise of the Corporate State* (Boston, Beacon Press, 1972), et *The Sorting Machine* (New York, David McKay, 1976) ; Colin Greer, *The Great School Legend* (New York, Basic Books, 1972) ; et Clarence J. Karier, *The Individual, Society, and Education* (Urbana [Illinois], U. of Illinois Press, 1986). Tous ces travaux ne traitent pas spécifiquement de Mann, et ceux qui le font ne refusent nullement de lui attribuer la moindre bonne intention. Toutefois, si on les considère collectivement, ils laissent l'impression que la réforme scolaire, comme d'autres mouvements de réforme, devait moins à des considérations humanitaires ou démocratiques qu'à un souci généralisé, presque obsessionnel, de l'ordre social et de la productivité industrielle. La réponse habituelle à ce type d'interprétation – qui consiste à dire qu'à tout prendre les considérations humanitaires étaient plus importantes – ne fait rien pour contester les termes du débat existants. Pour ce type d'argumentation, cf. Lawrence Frederick Kohl, « The Concept of Social Control and the History of Jacksonian America », *Journal of the Early Republic*, 5 (1985), pp.21-34 ; David Rothman, « Social Control : The Uses and Abuses of the Concept in the History of Incarceration », *Rice University Studies*, 67 (1981), pp.9-20 ; et Thomas L. Haskell, « Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility », *American Historical Review*, 90 (1985), pp.339-361, 547-566.

« machine à trier », selon la formule de Joel Spring, de dispositif d'attribution des privilèges sociaux qui renforçait les divisions entre les classes tout en promouvant ostensiblement l'égalité. Certains de ces révisionnistes sont allés jusqu'à soutenir que le système scolaire pour tous avait été déformé d'emblée par les demandes de l'ordre industriel en voie de constitution, qui avait rendu presque inévitable que les écoles soient utilisées non pas pour former un corps de citoyens éveillés et politiquement actifs mais pour inculquer des habitudes de ponctualité et d'obéissance.

Il y a beaucoup à apprendre dans les débats qui se sont déroulés pendant la période de formation du système scolaire, dans les années 1830-1850, mais une analyse de ces débats ne viendra appuyer aucune de ces interprétations uni-dimensionnelles de la fonction de l'école comme organisme de « contrôle social ». Je ne vois pas comment quiconque lit les écrits d'Horace Mann, qui fit tant pour justifier la création d'un système d'écoles pour tous et pour persuader les Américains de le financer, peut passer à côté de la ferveur morale, de l'idéalisme démocratique qui nourrissaient le programme de Mann. Il est vrai que Mann a eu recours à toute une variété d'arguments en faveur des écoles pour tous, y compris l'argument qu'elles enseigneraient des habitudes de travail régulières. Mais il maintenait que des habitudes régulières profiteraient aux ouvriers aussi bien qu'aux patrons, citant à l'appui de son affirmation les salaires supérieurs que gagnaient ceux qui jouissaient des avantages d'une bonne éducation. De plus, il avait soin d'indiquer qu'une évaluation positive des effets de la scolarisation sur les « fortunes ou les patrimoines terrestres » des hommes était loin d'être « le plus haut » argument en faveur de l'éducation. De fait, on pouvait « à juste titre le considérer comme le plus bas » (V, 81). Du point de vue de Mann, la « diffusion du savoir utile », la promotion de la tolérance, l'égalisation des chances, « l'augmentation des ressources de la Nation », l'éradication de la pauvreté, la victoire sur « l'imbécillité et la torpeur mentales », l'encouragement des lumières et du savoir au lieu de « la superstition et l'ignorance » et la substitution de méthodes pacifiques de domination à la coercition

et à la guerre (IV, 10 ; V, 68, 81, 101, 109 ; VII, 187) étaient des arguments plus importants en faveur de l'éducation. S'il est assez clair que Mann préférait le terrain sublime des principes moraux au terrain plus humble de l'utilité industrielle, il pouvait tout de même en appeler avec bonne conscience à des motifs de sage gestion puisqu'il ne percevait pas de contradiction entre les deux. Les éléments de bien-être et de commodité étaient de bonnes choses en soi, même s'il existait des biens plus élevés vers lesquels aspirer. Il avait une vision assez large de « l'amélioration » pour qu'elle comprenne le progrès matériel aussi bien que moral ; c'était précisément leur compatibilité, leur inséparabilité même qui distinguaient la version de l'idée de progrès chez Mann de celle qui se contentait de célébrer les merveilles de la science et de la technologie modernes.

En tant qu'enfant des Lumières, Mann ne le cédait à personne dans son admiration pour la science et la technologie, mais il était aussi le produit du puritanisme de la Nouvelle-Angleterre, même s'il en est arrivé à rejeter la théologie puritaine. Il était trop vivement conscient de la mission morale léguée aux Américains par leurs ancêtres du XVII^e siècle pour considérer qu'un niveau de vie plus élevé était une fin en soi ou pour se joindre à ceux qui réduisaient la promesse de la vie en Amérique à la chance de s'enrichir rapidement. Il ne voyait pas d'un très bon œil le projet de s'enrichir massivement, même sur une longue période de temps. Il déplorait les écarts extrêmes de richesse et de pauvreté — ce qu'il appelait « la théorie européenne » d'organisation sociale — et défendait « la théorie du Massachusetts » qui mettait l'accent sur « l'égalité de condition » et « le bien-être humain » (XII, 55). Mann croyait que c'était pour échapper à « des extrêmes de haut et de bas » que les Américains avaient tout d'abord « fui » l'Europe et la réémergence de ces extrêmes dans la Nouvelle-Angleterre du XIX^e siècle aurait dû être une source de la honte la plus profonde pour ses compatriotes (VII, 188, 191). Quand Mann s'attardait sur les réussites de ses ancêtres, c'était dans l'intention d'astreindre les Américains à un critère d'obligation civique supérieur à celui qui prévalait dans les autres pays. Ses appels fréquents à « la période héroïque de l'histoire de

notre pays » ne provenait pas, disait-il, d'« un esprit vantard ou vaniteux ». Apprécier à sa juste mesure la mission de l'Amérique produisait « davantage d'humiliation que de fierté » (VII, 195). L'Amérique aurait dû « se dresser devant le monde comme un repère et un modèle éclatants », au lieu de quoi elle glissait dans le matérialisme et l'indifférence morale.

Il est tout à fait vain de demander si des réformateurs tels qu'Horace Mann s'intéressaient davantage à l'humanitarisme qu'à la discipline de travail et au « contrôle social ». On a beaucoup débattu en vain sur cette question parmi les historiens. Mann n'était pas un extrémiste, et il est indéniable qu'il s'intéressait à l'ordre social, mais ce n'en est pas moins un humanitariste. Le spectacle de la pauvreté et de la souffrance le bouleversait sincèrement, bien qu'il craignît aussi que la pauvreté et la souffrance n'engendrent « l'agrarianisme », comme il disait, lui et ses contemporains – « la vengeance de la pauvreté sur la richesse » (XII, 60). Quand il prêchait le devoir de « faire avancer ces classes infortunées du peuple qui, dans la marche de la civilisation, ont été laissées en arrière », il n'y a aucune raison de penser qu'il ne se souciait que du danger de révolution sociale (XII, 135). Certes, il défendait les droits de la propriété, mais il niait que les droits de la propriété fussent « absolus et sans restriction » (X, 115). La Terre était donnée au genre humain « pour la subsistance et l'avantage de la race toute entière » et « les droits des possesseurs successifs » étaient « limités par les droits de ceux qui ont droit ensuite à la possession et à l'usage » (X, 114-115). Chaque génération avait l'obligation d'améliorer son héritage et de le transmettre à la suivante. « Prises collectivement, les générations successives des hommes constituent une seule grande république » (X, 127).

La doctrine des droits de propriété absolus qui niait la solidarité du genre humain était une morale d'« ermites » (X, 120). Du point de vue de Mann, les « détenteurs successifs » de la propriété étaient des « dépositaires, tenus à l'exécution fidèle de leur dépôt par les obligations les plus sacrées » (X, 127). S'ils faillaient à ces obligations, ils pouvaient s'attendre à « des châtiments terribles » sous la forme de « la pauvreté et [du] dénuement », de « la violence et [du]

« mauvais gouvernement », de « la licence et la débauche », du « dérèglement politique et [de] la perfidie légalisée » (X, 126). Ici, Mann était véritablement prophétique, au sens le plus strict du terme. Il demandait des comptes à son peuple, indiquant qu'ils avaient hérité d'un ensemble d'obligations particulièrement exigeant, qu'ils devaient être à la hauteur et leur prédisant en cas d'échec « la vengeance certaine du Ciel » (X, 126). Il était prophète au sens vulgaire du mot aussi : ses prédictions se sont réalisées – c'est-à-dire, ses prédictions des maux spécifiques qui suivraient l'incapacité à offrir un système éducatif assurant « le savoir et la vertu », ces fondements nécessaires d'une forme républicaine de gouvernement (XII, 142). Qui peut regarder l'Amérique aujourd'hui sans se rendre compte de la justesse de la rhétorique de mise en garde employée par Mann, et ce jusqu'à la « perfidie légalisée » de nos dirigeants politiques ? La seule chose que Mann n'ait pas prévue, c'est l'épidémie de drogue, encore que je suppose qu'on pourrait la faire rentrer dans la catégorie « licence et débauche ».

Pourtant les efforts de Mann en faveur des écoles pour tous ont remporté un succès spectaculaire si nous considérons les objectifs à long terme (et même les objectifs immédiats) qu'il essayait de promouvoir. Ses compatriotes finirent par tenir compte de ses exhortations. Ils construisirent un système d'écoles pour tous fréquenté par toutes les classes de la société. Ils rejetèrent le modèle européen qui fournissait aux enfants privilégiés une éducation libérale et aux masses une formation professionnelle. Ils abolirent le travail des enfants et rendirent obligatoire la fréquentation de l'école, comme l'avait réclamé Mann. Ils imposèrent une séparation rigoureuse entre l'Église et l'État, protégeant les écoles des influences des diverses dénominations. Ils reconnurent le besoin d'une formation spécialisée des maîtres et instituèrent un système d'écoles normales pour produire ce résultat. Ils suivirent l'avis de Mann qui conseillait d'offrir une instruction non seulement dans les matières académiques mais aussi dans « les lois de la santé », dans la musique vocale et dans d'autres disciplines formatrices du caractère (VI, 61, 66). Ils suivirent même son avis en recrutant un grand nombre de

femmes pour enseigner dans les écoles, partageant son opinion que les femmes avaient plus de chances que les hommes de gouverner leurs élèves par le doux art de la persuasion. Ils honorèrent Mann lui-même, de son vivant même, comme le père fondateur de leurs écoles. Si Mann a été un prophète à certains égards, c'est paradoxalement dans son pays qu'il l'a été. Il a réussi au-delà des rêves les plus fous de la plupart des réformateurs, et pourtant le résultat a été le même que s'il avait échoué.

Voici donc notre problème : pourquoi la réussite du programme de Mann nous a-t-elle laissé les désastres sociaux et politiques qu'il avait prédits, avec une exactitude troublante, au cas où il échouerait ? Formuler ainsi la question suggère qu'il y avait quelque chose d'intrinsèquement déficient dans la vision éducative de Mann, que son programme contenait un défaut fatal dans sa conception même. Ce défaut ne résidait pas dans l'enthousiasme de Mann pour le « contrôle social » ou dans son humanitarisme mitigé. L'histoire de la réforme — avec son sentiment élevé d'une mission, son zèle pour le progrès et l'amélioration, son enthousiasme pour la croissance économique et l'égalité des chances, son humanitarisme, son amour de la paix et sa haine de la guerre, sa confiance dans l'État providence et surtout sa passion de l'éducation — c'est l'histoire du libéralisme, non du conservatisme, et si le mouvement réformiste nous a donné une société qui a peu de ressemblance avec ce qui était promis, il ne faut pas nous demander si le mouvement réformiste était insuffisamment libéral et humanitaire, mais si l'humanitarisme libéral offre la meilleure recette pour une société démocratique.

Nous aurons un petit aperçu des limitations de Mann si nous considérons sa puissante aversion pour la guerre — qui est en surface l'un des éléments les plus attirants de sa vision. Adhérant profondément à la proposition selon laquelle la renonciation à la guerre et aux habitudes guerrières fournissait un indice infallible du progrès social, de la victoire de la civilisation sur la barbarie, Mann se plaignait de ce que les bibliothèques scolaires et communales fussent remplies de livres d'histoire qui glorifiaient la guerre.

Que ces livres contiennent peu de choses qui soient convenables pour les enfants !... Des descriptions de batailles, de pillages de cités et de la captivité des nations viennent l'une après l'autre dans le mouvement le plus rapide, se succédant à l'infini. Les seules brèves visions que nous saisissons presque de l'éducation de la jeunesse nous la présentent engagée dans des jeux martiaux et les singeries de faits d'armes, préparatoires aux tragédies grandioses de la bataille ; — exercices et exhibitions qui cultivent aussi bien chez l'exécutant que chez le spectateur toutes les émotions anti-sociales et détournent tout le courant des forces dans le chenal de l'esprit de destruction [III, 58].

Mann se qualifiait de républicain (afin de signifier son opposition à la monarchie) mais il n'avait pas d'estime pour la liaison entre vertu martiale et citoyenneté qui avait fait l'objet de tant d'attention dans la tradition républicaine. Adam Smith lui-même, dont la théorie économique libérale infligea un coup terrible à cette tradition, regrettait que la vertu civique armée se soit perdue. « Il est évident qu'un homme incapable de se défendre ou bien de se venger lui-même manque de l'une des parties les plus essentielles dans le caractère d'un homme. » Du point de vue de Smith, il était à regretter que « la sécurité et le bonheur qui prévalent en général dans les époques de civilité et de politesse » donnent si « peu d'exercice au mépris du danger, à la patience pour endurer le travail pénible, la faim et la douleur ». Étant donné le développement du commerce, il ne pouvait en être autrement selon Smith, mais la disparition de qualités si essentielles à la dignité d'homme et donc à la citoyenneté était néanmoins une évolution gênante. C'était la politique et la guerre, et non le commerce, qui servaient de « grande école de maîtrise de soi ». Si le commerce était à présent en train de remplacer « la guerre et les factions » comme l'affaire principale du genre humain (au point que le terme même d'« affaire » devint bientôt synonyme de commerce), le système éducatif devrait corriger cette négligence, en entretenant des valeurs qui ne pouvaient plus s'acquérir au moyen de la participation aux événements publics.

Comme Smith, Horace Mann croyait que l'éducation formelle pouvait prendre la place des autres expériences formatrices du caractère, mais il se faisait une conception très différente du type de

caractère qu'il voulait former. Il n'avait rien de l'enthousiasme de Smith pour la guerre et ne partageait pas ses réserves sur une société composée d'hommes et de femmes attachés à la paix vaquant à leurs affaires et en grande partie indifférents aux choses publiques. Comme nous le verrons, l'opinion que Mann avait de la politique n'était pas meilleure que celle qu'il avait de la guerre. Son programme éducatif n'essayait pas de procurer le courage, la patience et l'énergie physique qu'avaient procurés autrefois « la guerre et les factions ». Il ne lui vint donc pas à l'esprit que les récits historiques, avec leurs descriptions exaltantes d'exploits accomplis dans l'exercice du devoir politique ou militaire, pouvaient enflammer l'imagination de la jeunesse et contribuer à donner un cadre à ses propres aspirations. Peut-être serait-il plus exact de dire qu'il se défiait de *toute* sorte de recours à l'imagination. Sa philosophie éducative était hostile à l'imagination en tant que telle. Il préférait les faits à la fiction, la science à la mythologie. Il se plaignait de ce que l'on donnât aux jeunes gens « une masse de fictions » alors qu'il leur aurait fallu des « histoires vraies » et « de vrais exemples d'hommes vrais » (III, 90-91). Mais sa conception des vérités que l'on pouvait confier aux enfants en toute sûreté s'avérait en fait très limitée. Il pensait qu'il « faudrait réécrire » l'histoire de manière à permettre aux enfants de comparer « le bien avec le mal » et à leur donner « une option d'admirer et d'imiter celui-là » (III, 59-60). Ce que Mann avait à reprocher au type d'histoire auquel les enfants étaient conventionnellement exposés, ce n'était pas seulement que les exploits militaires y étaient célébrés mais aussi que le bien et le mal y étaient tellement mélangés qu'on avait du mal à les reconnaître – comme c'est, bien sûr, toujours le cas dans le monde réel. C'est justement cet élément d'ambiguïté morale que Mann voulait éliminer. « Dans l'état actuel d'une bonne partie de l'Histoire, les exemples du bien et du mal... sont rapprochés et brouillés » (III, 60). Les éducateurs avaient le devoir de faire le tri et d'éclaircir sans aucune ambiguïté pour les enfants lequel était lequel.

Le plaidoyer de Mann pour le réalisme historique révélait non seulement une conception appauvrie de la réalité mais une méfiance

pour l'expérience non médiatisée par la pédagogie – attitudes qui ont continué de caractériser depuis la pensée éducative. Comme de nombreux autres éducateurs, Mann voulait que les enfants tiennent leurs impressions du monde de ceux munis des qualifications professionnelles qui leur permettaient de décider ce qu'il était convenable que les enfants sachent, au lieu de ramasser des impressions au hasard dans des récits (écrits aussi bien qu'oraux) non conçus expressément pour les enfants. Quiconque a passé du temps en compagnie d'enfants sait bien qu'ils acquièrent une grande partie de leur compréhension du monde adulte en écoutant ce que les adultes ne veulent pas nécessairement qu'ils entendent – de fait, en écoutant aux portes et tout simplement en ouvrant grand leurs yeux et leurs oreilles. L'information acquise ainsi est plus vivante et frappante qu'aucune autre, puisqu'elle permet aux enfants de se mettre par l'imagination à la place des adultes au lieu d'être traités simplement comme les objets de la sollicitude et du didactisme des adultes. Mais c'est précisément cette expérience imaginaire du monde des adultes – ce jeu des imaginations juvéniles s'exerçait sans aucune supervision – que Mann espérait remplacer par une instruction formelle. C'est ainsi qu'il s'opposait aux « romans et [à] toute cette classe de livres », qui n'offraient qu'un « pur *amusement*, par opposition avec une instruction dans les affaires pratiques de la vie ». Bien sûr, son objection portait principalement sur « les lectures légères » qu'il accusait de distraire les gens d'une « réflexion sur les grandes réalités de l'expérience » ; mais il n'en exemptait pas spécifiquement des ouvrages de fiction plus sérieux, et il n'y a rien non plus, dans le vaste corpus de ses écrits sur l'éducation, pour indiquer qu'il avait conscience qu'il était possible que « les grandes réalités de l'existence » soient traitées plus pleinement dans la fiction et dans la poésie que dans aucune autre sorte de littérature (III, 60).

La grande faiblesse de la philosophie éducative de Mann était de postuler que l'éducation n'a lieu qu'à l'école. Peut-être est-il injuste de dire que Mann a légué ce fatal présupposé aux générations d'éducateurs qui l'ont suivi, dans le cadre de son héritage intellectuel. Après tout, probablement doit-on considérer l'incapa-

citée à voir au-delà de l'école – la tendance à parler comme si scolarisation et éducation étaient des termes synonymes – comme un des risques du métier pour les éducateurs professionnels, une forme d'aveuglement qui fait partie de ce travail. Reste que Mann a été l'un des premiers à lui donner une sanction officielle. Sa pensée sur ce point était plus frappante dans ce qu'elle omettait que dans ce qu'elle disait explicitement. Il ne lui est tout simplement jamais venu à l'esprit que des activités telles que la politique, la guerre et l'amour – les thèmes de base des livres dont il déplorait l'utilisation – étaient éducatives de façon autonome. Il croyait en particulier que la politique partisane était le poison de la vie américaine. Dans son Douzième Rapport, il décrit l'effervescence qui a entouré l'élection présidentielle de 1848 dans un langage qui fait passer sans ambiguïté possible l'importance de la politique comme forme d'éducation populaire, tout cela pour condamner la campagne électorale (dans laquelle lui-même avait été élu au Congrès comme représentant du Massachusetts) comme une distraction par rapport à son travail plus important d'éducateur.

L'agitation a régné dans tout le pays. Il n'est pas resté un esprit stagnant ; il n'est pas resté d'atmosphère stagnante.... Il y avait une telle demande de bel esprit, d'argumentation, et d'éloquence qu'on les allait chercher à mille milles de distance – d'une extrémité de l'Union à l'autre. L'effervescence a gagné les conditions les plus humbles. L'artisan dans son atelier donnait des coups de son marteau en cadence avec la musique des chansons politiques ; et le paysan, en récoltant sa moisson, surveillait les variations du ciel politique avec plus d'attention que celles du ciel naturel au-dessus de sa tête. Partout se tenaient des réunions.... La presse a fait pleuvoir ses feuilles sur tout le pays, dru comme des flocons de neige dans une tempête d'hiver. On a pillé les chroniques publiques et privées pour trouver des preuves d'honneur ou des preuves de déshonneur ; on a invoqué l'économie politique ; on a retrouvé dans chaque bouche les noms sacrés du patriotisme, de la philanthropie, du devoir envers Dieu et du devoir envers l'homme.

Selon la description qu'en donne Horace Mann, la campagne électorale de 1848 a suscité des réactions populaires d'une intensité

qui ferait l'envie de notre époque, et pourtant tout ce que Mann pouvait trouver là-dedans, c'était de la « violence » et du « tumulte » — une « saturnale de licence, de langage ordurier et de mensonge ». Il aurait aimé que l'énergie consacrée à la politique puisse plutôt l'être à « mettre les enfants dans les écoles » (XII, 25-26). Dans un autre passage du même rapport, il compare la politique à un brasier, à un incendie qui se déchaîne en échappant à tout contrôle, ou encore à une peste, à une « contagion » ou un « poison » (XII, 87).

À la lecture de ces passages, on commence à se dire que si Mann voulait laisser la politique à la porte de l'école, ce n'était pas seulement qu'il avait peur que son système ne soit déchiré par ceux qui désiraient l'utiliser à des fins partisans, mais aussi parce qu'il se méfiait de l'activité politique en tant que telle. Elle produisait une « inflammation des passions » (XII, 26). Elle engendrait la controverse — qui, pourrait-on soutenir, est une partie nécessaire de l'éducation mais qui du point de vue de Mann était une perte de temps et d'énergie. Elle divisait les hommes au lieu de les rassembler. Pour ces raisons, Mann cherchait non seulement à isoler l'école des pressions politiques mais aussi à exclure l'histoire politique des programmes. On ne pouvait ignorer entièrement cette matière ; sinon, les enfants allaient acquérir seulement « les connaissances qu'ils pourraient ramasser dans des discussions politiques furieuses ou dans les journaux des partis ». Mais l'instruction dans « la nature d'un gouvernement républicain » devait être menée de façon à ne mettre l'accent que sur « les articles du credo du républicanisme qui sont acceptés de tous, crus par tous et qui forment la base commune de notre foi politique ». On devait passer sous silence tout ce qui pouvait faire l'objet de controverses, ou tout au plus en parler avec la mise en garde que « la salle de classe n'est ni le prétoire où en décider ni le forum où en discuter » (XII, 89).

Quoique ce point ne soit que connexe par rapport à mon propos, il vaut la peine de s'arrêter pour observer ce que Mann considérait être les articles communs du credo républicain, les « idées élémentaires » sur lesquelles tout le monde pouvait tomber d'accord (XII, 89). Il apparaît que la plus importante de ces idées était le devoir des

citoyens d'avoir recours aux tribunaux, en cas de dommage, au lieu d'entreprendre de se faire justice eux-mêmes et le devoir de changer les lois « en ayant recours aux urnes et non par la révolte » (XII, 85). Mann ne voyait pas que ces « idées élémentaires » étaient en elles-mêmes extrêmement sujettes à controverse, ou que d'autres seraient peut-être hostiles à son postulat sous-jacent, selon lequel la fin principale du gouvernement était de maintenir l'ordre. Mais la substance de ses opinions politiques est moins directement rattachée à mon propos que sa tentative de les faire passer pour des principes universels. Il est déjà assez grave qu'il ait travesti les principes du parti Whig en principes communs à tous les Américains et qu'il les ait ainsi garantis contre les critiques raisonnables. Ce qui est encore pire, c'est la manière dont, sous sa férule modérée, les enfants ont été privés de tout ce qui aurait pu parler à l'imagination ou — pour reprendre son propre terme — aux « passions ». L'histoire politique, enseignée selon les directives recommandées par Mann, serait vidée de toute controverse, aseptisée, châtrée et donc purgée de toute fièvre. Elle deviendrait tiède, anodine et profondément ennuyeuse, rendue triviale par un didactisme étouffant. L'idée de l'éducation politique selon Mann est tout d'une pièce avec son idée de l'éducation morale, sur laquelle il met un accent si appuyé dans son opposition à une formation purement intellectuelle. Telle qu'il la concevait, l'éducation morale consistait en une vaccination contre « les vices sociaux et les crimes » : « le jeu, l'intempérance, les mœurs dissolues, la fausseté, la malhonnêteté, la violence et les délits apparentés » (XII, 97). Dans la tradition républicaine — de laquelle le républicanisme de Mann n'était rien de plus qu'un écho amorti — le concept de vertu renvoyait à l'honneur, à l'ardeur, à une énergie surabondante et au plus complet usage de nos facultés. Pour Mann, la vertu n'était que le pâle contraire du « vice ». La vertu était « la sobriété, la frugalité, la probité » — qualités qui n'avaient guère de chances de saisir l'imagination des jeunes (XII, 97).

Du sujet de la morale, nous n'avons qu'un petit pas à faire pour aborder la religion, où nous voyons les limitations de Mann sous leur jour le plus clair. Ici encore, je veux mettre en question les aspects

mêmes de la pensée de Mann que l'on a d'ordinaire isolés pour les couvrir le plus d'éloges. Même ses détracteurs – ceux qui ne voient dans sa philanthropie qu'un manteau pour la réalité du contrôle social – félicitent Mann pour sa prescience d'avoir tenu à protéger les écoles contre les pressions des diverses dénominations religieuses. Il était tout à fait inébranlable sur le besoin d'interdire dans les écoles pour tous toute instruction religieuse fondée sur les articles de foi d'une dénomination particulière. De son vivant, il fut injustement accusé d'exclure complètement l'instruction religieuse, sapant ainsi la morale publique. À ces « graves accusations », il répondit, de façon assez vraisemblable, qu'on ne pouvait tolérer le confessionnalisme dans des écoles que tout le monde serait amené à fréquenter – obligé de fréquenter, si on voulait bien l'écouter (XII, 103). Mais il dit aussi clairement qu'on ne devait pas non plus tolérer « un système rival d'écoles "paroissiales" ou "confessionnelles" » (XII, 104). Son programme envisageait le système scolaire public comme un monopole dans la pratique, sinon dans la loi. Il impliquait de marginaliser, sinon d'éliminer radicalement, les institutions qui pourraient concurrencer les écoles pour tous.

L'opposition de Mann au confessionnalisme religieux ne s'arrêtait pas à son exclusion du secteur public de l'éducation. Il était contre le confessionnalisme en tant que tel, pour les mêmes raisons qui l'entraînaient à avoir une idée aussi sombre de la politique. Dans son idée, le confessionnalisme respirait l'esprit du fanatisme et de la persécution. Il donnait naissance à la controverse religieuse, qui n'était pas plus acceptable pour Mann que la controverse politique. Il parlait de l'une comme de l'autre avec des images d'incendie. Si « le feu et les animosités » théologiques « engendrés dans les familles et entre voisins éclataient au grand jour en un incendie dévorant » gagnant les réunions scolaires, « les matières inflammables » arriveraient à un tel degré d'intensité que nul ne pourrait « éteindre les flammes » avant que « les zélotes » eux-mêmes ne soient « consumés dans le brasier qu'ils ont eux-mêmes allumé » (XII, 129). Il ne suffisait pas de maintenir les églises hors des écoles publiques ; il était nécessaire de les maintenir absolument à l'écart de la vie publique, de crainte que les sons « discordants » du débat

religieux ne noient « le seul, l'indivisible, l'omni-glorieux système du christianisme » et n'amènent « le retour de Babel » (XII, 130). Le monde parfait, tel qu'il existait dans la tête de Mann, était un monde dans lequel tout le monde était d'accord, une cité céleste où les anges chantaient à l'unisson. Il admettait tristement que « nous avons du mal à concevoir sur terre un état de la société assez parfait pour exclure toutes les différences d'opinion », mais il était du moins possible de reléguer les désaccords « sur les droits » et d'autres questions importantes dans les marges de la vie sociale, de leur fermer la porte des écoles et, par implication, de la sphère publique dans son ensemble. (XII, 96).

Tout cela ne voulait pas dire que les écoles ne devaient pas enseigner la religion ; mais simplement qu'elles devaient enseigner la religion qui était commune à tous, ou au moins à tous les chrétiens. La Bible devait être lue à l'école, à partir du présupposé qu'elle pouvait « parler toute seule », sans commentaires qui pourraient donner naissance à des désaccords (XII, 117). Ici encore le programme de Mann s'expose à un type de critique qui est à côté de la plaque. Son instruction non-dénominationnelle prête le flanc au reproche qu'elle excluait encore les Juifs, les Mahométans, les Bouddhistes et les athées. Sous des dehors de tolérance, elle était en fait répressive par son équation étroite de la religion avec le christianisme. C'est là une objection triviale. À l'époque où Mann écrivait, il y avait encore un sens à parler des États-Unis comme d'une nation chrétienne, mais le raisonnement par lequel il justifiait une forme non-dénominationnelle de christianisme pouvait facilement être élargi aussi bien à d'autres religions. La véritable objection est que le mélange qui en résulte est si insipide qu'il endort les enfants au lieu d'éveiller des sentiments de vénération et d'étonnement. Le plus perspicace des critiques de Mann à l'époque, Orestes Brownson, faisait remarquer en 1839 que le système de Mann, en supprimant tout ce qui était diviseur dans la religion, ne laisserait subsister qu'un résidu anodin. « Une foi qui n'englobe que des généralités ne vaut guère mieux que pas de foi du tout. » Les enfants élevés dans un christianisme tiède et non-dénominationnel, un « christianisme finissant en néant », dans des écoles où « on enseignera

beaucoup en général mais rien en particulier », seraient privés de leur droit naturel, de l'avis de Brownson. On leur apprendrait « à respecter et à préserver ce qui existe » ; ils seraient mis en garde contre « la licence du peuple, la turbulence et la brutalité de la plèbe » mais ils n'apprendraient jamais « l'amour de la liberté » dans un tel système.

Quoique Brownson ne partageât pas l'horreur de Mann pour la dissension, lui aussi déplorait le fossé qui se creusait entre la richesse et la pauvreté et il voyait dans l'éducation populaire un moyen de surmonter ces divisions. Toutefois, à la différence de Mann, il comprenait que le véritable travail d'éducation n'avait pas lieu du tout dans les écoles. Anticipant John Dewey, Brownson faisait remarquer que

nos enfants sont éduqués dans les rues par l'influence de leurs camarades, dans les champs et sur les coteaux par les influences du décor naturel environnant et des ciels qui nous surplombent, dans le sein de leur famille par l'amour et la douceur ou la colère et l'agacement de leurs parents, par les passions ou les affections qu'ils voient manifestées, les conversations qu'ils écoutent et surtout par les occupations, les coutumes et le ton moral général de la communauté.

Ces considérations, associées aux longs commentaires de Brownson sur la presse et le réseau des *lyceums*, semblaient tendre vers la conclusion que c'était en étant exposés à une large et générale controverse publique, à « la libre action de l'esprit sur l'esprit » que les gens avaient le plus de chances d'acquérir l'amour de la liberté.

Comme nous l'avons vu, c'est justement une controverse publique large et générale que Mann voulait éviter. À son avis, rien qui ait une valeur éducative ne pouvait sortir du choc des opinions, du bruit et du feu du débat religieux et politique. L'éducation ne pouvait se dérouler que dans des institutions délibérément mises en œuvre à cette fin, dans lesquelles les enfants étaient exposés exclusivement à des connaissances jugées appropriées par des éducateurs professionnels. Je pense que c'est une présupposition de cet ordre qui a toujours servi depuis de principe directeur à l'éducation américaine. La réputation de Mann comme le père fondateur de l'école publique n'est pas usurpée. Son énergie, son enthousiasme missionnaire, ses pouvoirs de persuasion et la position stratégique qui était

la sienne comme secrétaire du Comité de l'Éducation du Massachusetts à partir de 1837 lui donnèrent la possibilité de laisser durablement sa marque sur l'entreprise éducative. On pourrait aller jusqu'à dire que cette entreprise ne s'est jamais remise des erreurs et des méprises qui y furent intégrées dès l'origine.

Ce n'est pas qu'Horace Mann serait content de notre système éducatif tel qu'il existe aujourd'hui. Au contraire, il serait horrifié. Néanmoins, ces horreurs sont au moins une conséquence indirecte de ses idées, privées de cette dose décisive d'idéalisme moral qui leur était autrefois associée. Nous avons incorporé à nos écoles ce qu'il y avait de pire dans la doctrine de Mann et nous sommes arrivés sans qu'on sache bien comment à perdre de vue ce qu'il y avait de meilleur. Nous avons professionnalisé l'enseignement en imposant des conditions strictes et compliquées pour certifier l'aptitude des enseignants, mais nous n'avons pas réussi à institutionnaliser la valorisation par Mann de l'enseignement comme une profession honorable. Nous avons bâti une bureaucratie éducative tentaculaire sans élever les niveaux académiques ni améliorer la qualité de l'enseignement. La bureaucratisation de l'éducation a l'effet inverse, affaiblissant l'autonomie du professeur, substituant à son jugement celui des administrateurs et décourageant, au passage, les gens qui ont le don de l'enseignement de s'engager dans la carrière. Nous avons suivi l'avis de Mann en supprimant l'accent mis sur les matières purement académiques, mais la perte de rigueur intellectuelle qui en résulte n'a pas été compensée par une amélioration de la capacité de l'école à favoriser le développement des traits de caractère que Mann jugeait si importants : confiance en soi et indépendance, courtoisie et capacité à différer la gratification. Quand on redécouvre, ce qui se produit périodiquement, que l'on a sacrifié la formation intellectuelle aux « savoir-faire sociaux », on est amené à mettre l'accent, à tort, sur la dimension purement cognitive de l'éducation, d'où est même absente la conscience de sa dimension morale qui sauvait les thèses de Mann. Nous partageons la méfiance envers l'imagination qui caractérisait Mann et sa conception étroite de la vérité, en

voulant à tout prix que l'école se garde des mythes, des histoires et des légendes pour s'en tenir aux faits nus, mais la gamme des faits autorisés est encore plus lamentablement limitée aujourd'hui qu'elle ne l'était du temps de Mann.

L'Histoire s'est effacée devant une version infantilisée de la sociologie, conformément au principe erroné selon lequel le plus court chemin pour s'assurer de l'attention de l'enfant est d'insister sur ce qui lui est le plus familier : sa famille ; son quartier ; les industries locales ; les technologies dont elles dépendent. Il serait plus sensé de supposer que les enfants ont besoin d'apprendre des choses sur des endroits lointains et des époques révolues avant de pouvoir trouver un sens à leur environnement immédiat. Puisque la plupart des enfants n'ont pas l'occasion de voyager au loin, et puisque dans notre monde le voyage n'ouvre guère l'esprit de toute façon, l'école peut fournir une solution de substitution – mais pas si elle s'accroche à la notion que la seule façon de « motiver » les enfants est de ne les exposer à rien qui ne soit déjà familier, rien qu'ils ne puissent immédiatement s'appliquer.

Comme Horace Mann, nous croyons que la scolarisation est une panacée pour tous nos maux. Mann et ses contemporains étaient d'avis que de bonnes écoles pourraient éradiquer la criminalité et la délinquance juvénile, faire disparaître la pauvreté, faire des citoyens utiles d'« enfants abandonnés et exclus » et servir de « grande égalisatrice » entre les riches et les pauvres (XII, 42, 59). Ils auraient mieux fait de partir d'une série d'attentes plus modestes. S'il est une leçon que l'on aurait pu attendre que nous tirions des cent cinquante ans qui se sont écoulés depuis qu'Horace Mann a pris la responsabilité des écoles du Massachusetts, c'est que les écoles ne peuvent sauver la société. Nous vivons toujours avec la criminalité et la pauvreté et le fossé entre riches et pauvres continue de se creuser. Pendant ce temps, nos enfants, même passée l'adolescence, ne savent ni lire ni écrire. Peut-être le moment est-il venu – s'il n'est pas déjà passé – de tout reprendre à zéro.

L'ART PERDU DE LA CONTROVERSE

C'EST LA fait maintenant de nombreuses années que l'on nous abreuve de la promesse de l'âge de l'information. On nous dit que les effets sociaux de la révolution des communications comporteront une demande sans fin pour une main-d'œuvre qualifiée, la réévaluation à la hausse des compétences nécessaires pour un emploi et un public éclairé, capable de suivre les problèmes du jour et d'avoir des jugements informés sur les affaires civiques. Au lieu de quoi, nous trouvons des diplômés de l'université qui travaillent à des postes pour lesquels ils sont largement sur-qualifiés. La demande de main-d'œuvre domestique dépasse la demande en spécialistes qualifiés. L'économie post-industrielle semble encourager l'interchangeabilité des effectifs, le mouvement rapide d'un type de travail à un autre et une concentration croissante de la main-d'œuvre dans des secteurs techniquement arriérés de l'économie, où le travail est intensif et les syndicats inexistantes. Notre expérience récente ne vient pas confirmer l'espérance qui voudrait que les innovations technologiques, en particulier les progrès dans les communications, créent une abondance d'emplois qualifiés, suppriment les emplois pénibles et rendent la vie facile pour tout le monde. Au contraire, leur effet le plus important est d'élargir le fossé entre la classe de la connaissance et le reste de la population, entre ceux qui se trouvent à l'aise dans la nouvelle économie mondiale et qui « savourent l'idée que les flux d'information qui se dirigent vers eux peuvent grossir » sans cesse (pour citer les propos d'Arno Penzias,

d'AT & T Bell Laboratories) et ceux qui, n'ayant pas grand chose à faire de téléphones cellulaires, de fax ou de services d'information en-ligne, vivent encore dans ce que Penzias appelle avec mépris l'Âge de la paperasse.

Quant à la thèse selon laquelle la révolution de l'information élèverait le niveau de l'intelligence du public, ce n'est un secret pour personne que le public sait moins de choses sur les affaires publiques qu'il n'en savait autrefois. Des millions d'Américains sont bien incapables de vous dire le premier mot de ce qu'il y a dans la Déclaration des Droits, de ce que fait le Congrès, de ce que dit la Constitution sur les pouvoirs du Président, de l'apparition du système des partis ou de son fonctionnement. Selon un récent sondage d'opinion, une majorité confortable croit qu'Israël est un pays arabe. Au lieu de rendre, comme d'habitude, l'école responsable de cette ignorance déprimante des affaires publiques, nous devrions chercher ailleurs une explication plus complète, en gardant à l'esprit que les gens acquièrent facilement les connaissances dont ils peuvent faire usage. Puisque le public ne participe plus aux débats sur les questions nationales, il n'a aucune raison de s'informer des affaires civiques. C'est le déclin du débat public, et non pas le système scolaire (quelle que soit, par ailleurs, sa dégradation) qui fait que le public est mal informé, malgré toutes les merveilles de l'âge de l'information. Quand le débat devient un art dont on a perdu le secret, l'information aura beau être aussi facilement accessible que l'on voudra, elle ne laissera aucune marque.

Ce que demande la démocratie, c'est un débat public vigoureux, et non de l'information. Bien sûr, elle a également besoin d'information, mais le type d'information dont elle a besoin ne peut être produit que par le débat. Nous ne savons pas quelles choses nous avons besoin de savoir tant que nous n'avons pas posé les bonnes questions, et nous ne pouvons poser les bonnes questions qu'en soumettant nos idées sur le monde à l'épreuve de la controverse publique. L'information qui est d'ordinaire conçue comme une condition préalable au débat se comprend mieux comme son produit dérivé. Quand nous nous engageons dans des discussions qui

captivent entièrement notre attention en la focalisant, nous nous transformons en chercheurs avides d'information pertinente. Sinon, nous absorbons passivement l'information – si tant est que nous l'absorbions.

Le débat politique a commencé de décliner vers le début du siècle, ce qui correspond, assez bizarrement, à une époque où la presse devenait plus « responsable », plus professionnelle, plus consciente de ses obligations civiques. Dans la première moitié du XIX^e siècle, la presse était farouchement partisane. Jusque dans les années 1850, les journaux étaient souvent financés par les partis politiques. Même quand ils sont devenus plus indépendants par rapport aux partis, ils n'ont pas adhéré à un idéal d'objectivité ou de neutralité. En 1841, Horace Greeley lançait son journal, *The New York Tribune*, en annonçant que ce serait « un périodique également éloigné d'un côté d'un esprit de parti servile et de l'autre d'une neutralité bâillonnée et timorée ». Des rédacteurs en chef à l'esprit énergique, tels que Greeley, James Gordon Bennett, E. L. Godkin et Samuel Bowles n'étaient pas d'accord avec la façon dont les exigences de loyauté à l'égard du parti empiétaient sur l'indépendance éditoriale, transformant le rédacteur en simple organe d'un parti ou d'une faction, mais ils n'essayaient pas de dissimuler leurs propres opinions ou d'imposer une stricte séparation entre informations et contenu éditorial. Leurs journaux étaient des périodiques d'opinion où le lecteur s'attendait à trouver un point de vue bien défini, en même temps que des critiques sans relâche des points de vue opposés.

Ce n'est pas un hasard si le journalisme de ce type a été florissant pendant la période qui va de 1830 à 1900, où la participation populaire à la politique était à son zénith. Sur le total des hommes en âge de voter, le chiffre typique de la participation à l'élection présidentielle était de 80 %. Après 1900, le pourcentage a décliné nettement (pour passer à 65 % en 1904 et à 59 % en 1912) et il a continué à baisser plus ou moins régulièrement pendant tout le siècle. Les retraites aux flambeaux, les rassemblements de masse et les joutes oratoires habituelles faisaient de la vie politique au

XIX^e siècle un objet qui intéressait passionnément le public, et le journalisme servait dans ce contexte de prolongement à la séance de l'assemblée communale. La presse du XIX^e siècle a créé un forum ouvert à tous où l'on disputait avec chaleur des problèmes. Non seulement les journaux rendaient compte des controverses politiques mais ils y prenaient part, en y entraînant aussi leurs lecteurs. La culture de l'imprimé reposait sur les restes d'une tradition orale. L'imprimé n'était pas encore le moyen exclusif de communication, et il n'avait pas non plus rompu ses attaches avec la langue parlée. Le langage de l'imprimé était encore façonné par les rythmes et les exigences du mot parlé, en particulier par les conventions de l'argumentation orale. L'imprimé servait à créer un forum plus vaste pour le mot parlé et pas encore à le remplacer ou à le refaçonner.

Les débats Lincoln-Douglas ont été l'exemple du meilleur de la tradition orale. Selon les normes modernes, Lincoln et Douglas ont enfreint toutes les règles du discours politique. Ils ont soumis leurs auditoires (qui rassemblaient jusqu'à quinze mille personnes en une fois) à une analyse minutieuse de questions complexes. Ils ont parlé dans un style piquant, familier, parfois audacieux, et avec une candeur considérablement supérieure à celle que les politiciens jugent sage d'utiliser aujourd'hui. Ils ont pris des positions bien tranchées, qu'il devait leur être difficile d'abandonner. Ils se sont conduits comme si les responsabilités politiques étaient porteuses de l'obligation de clarifier les problèmes au lieu simplement de celle de se faire élire.

Le contraste entre ces débats justement célèbres et les débats pour les élections présidentielles de nos jours, où ce sont les médias qui définissent les thèmes et déterminent les règles du jeu, est sans équivoque et très clairement à notre désavantage. Faire interroger des candidats à une charge politique par des journalistes – ce qui est devenu la formule obligée du débat – tend à grossir l'importance des journalistes et à réduire celle des candidats. Les journalistes posent des questions – prosaïques et prévisibles pour l'essentiel – et aiguillonnent les candidats pour qu'ils leur donnent des réponses rapides et spécifiques, se réservant le droit d'interrompre les

candidats et de leur enlever la parole à chaque fois qu'ils paraissent s'écarter du thème imposé. Pour se préparer à cette épreuve, les candidats se fient à leurs conseillers qui leur farcissent le crâne de faits et de chiffres, de slogans faciles à retenir et de toute autre chose faisant passer l'impression d'une compétence très large et imperturbable. Confrontés non seulement à une armée de journalistes prêts à leur sauter sur le poil au moindre faux pas, mais aussi au regard froid et implacable de la caméra, les hommes politiques savent que tout repose sur leur capacité à gérer les impressions visuelles. Il faut qu'il se dégage d'eux une sensation de confiance, d'esprit de décision, et qu'ils ne donnent jamais l'apparence d'être à court de paroles. La nature de l'occasion demande d'eux qu'ils exagèrent la portée et l'efficacité de la prise de décision politique, qu'ils donnent le sentiment qu'avec les bonnes mesures et la bonne direction, le pays pourra affronter tous les défis.

Le format du débat télévisé demande que tous les candidats se ressemblent : confiants, sereins et donc irréels. Mais il leur impose aussi l'obligation d'expliquer ce qui les rend différents des autres. Une fois que la question est posée, la réponse est toute donnée. Cette question est de fait avilissante et dégradante et constitue un bon exemple de l'effet qu'a la télévision de rabaisser l'objet qu'il s'agit d'évaluer, de percer à jour tous les déguisements, de dégonfler toutes les prétentions. Formulée de but en blanc, avec l'indispensable dimension sous-jacente de scepticisme généralisé qui fait forcément partie du langage de la télévision, la question se révèle un modèle de question rhétorique : – Qu'est-ce qui *vous* rend si unique ? – Rien.

C'est par excellence la question que pose la télévision, parce qu'il est dans la nature de ce média de nous enseigner, avec une insistance implacable, que personne n'est unique, quelles que soient les prétentions contraires. Au point où nous en sommes arrivés dans notre histoire, il est bien possible que la meilleure qualification pour exercer une charge élevée soit de refuser de coopérer avec le plan d'auto-promotion des médias. Un candidat qui aurait le courage de s'abstenir de paraître dans les « débats » organisés par les médias se

distinguerait automatiquement des autres et pourrait se prévaloir d'une bonne dose de respect de la part du public. Les candidats devraient réclamer de pouvoir débattre directement l'un avec l'autre au lieu de réagir à des questions qui leur sont adressées par des commentateurs et des spécialistes. Leur passivité et leur veulerie les rabaissent aux yeux des électeurs. Ils ont besoin de recouvrer leur respect pour eux-mêmes en contestant le statut d'arbitres du débat public qu'ont pris les médias. Refuser de jouer le jeu selon les règles fixées par les médias ferait prendre conscience aux gens de l'immense influence illégitime que les médias en sont arrivés à exercer sur la politique américaine. Ce serait aussi l'indice crucial de la présence chez le candidat d'un caractère identifiable par les électeurs et auquel ils pourraient se rallier.

Qu'est-il arrivé à la tradition dont les débats Lincoln-Douglas nous ont donné un exemple ? Les scandales de l'Âge du toc donnèrent mauvaise réputation à la politique des partis. Ils vinrent conforter les doutes et les inquiétudes que les « gens de bien » nourrissaient déjà à l'avènement de la démocratie jacksonienne. Au cours des années 1870 et 1880, il était devenu courant parmi les classes instruites d'avoir une mauvaise opinion de la politique. Les réformateurs issus de la bonne société – ceux que leurs ennemis qualifiaient de *mugwumps*¹ – réclamaient que la politique soit professionnalisée, ce qui aurait permis de libérer la fonction publique du « système des dépouilles » et du contrôle des partis et de substituer aux nominations politiques un corps d'experts qualifiés. Même ceux qui rejetèrent l'appel à déclarer leur indépendance par rapport au système des partis, comme Theodore Roosevelt (qui, par son refus à abandonner le parti républicain, provoqua la fureur des « indépendants ») partageaient l'enthousiasme des *mugwumps* pour la réforme de la

1. Provenant d'un dialecte indien et signifiant « grand chef », le terme de « mugwump » est utilisé pour désigner ironiquement le patricien, l'intellectuel, voire l'artiste, dégoûté par l'évolution démocratique et matérialiste de la vie américaine, et révolté par la place grandissante des immigrants non anglo-saxons et leurs systèmes clientélistes (*machines*) dans les grandes villes, dominé par un *boss*, intermédiaire tout-puissant. Leur organe naturel est *The Nation* de Godkin. (N d T)

fonction publique. Selon Roosevelt, les « gens de bien » devaient aller défier les hommes mis en place par le système des dépouilles sur leur propre territoire au lieu de se retirer sur la touche de la vie politique.

Le mouvement pour un grand nettoyage de la politique gagna de la force pendant l'époque progressiste. Sous la direction de Roosevelt, de Woodrow Wilson, de Robert La Follette et de William Jennings Bryan, les progressistes prêchaient « l'efficacité », « le bon gouvernement », « l'entente au-delà des clivages de partis » et « la gestion scientifique » des affaires publiques, déclarant la guerre au système des « bosses ». Ils s'en prirent au système de l'ancienneté au Congrès, limitèrent les pouvoirs du *Speaker* (président) de la Chambre des Représentants, remplacèrent les maires des grandes villes par des *managers* (syndics) et déléguèrent d'importantes fonctions de gouvernement à des commissions nommées disposant d'un état-major d'administrateurs qualifiés. Se rendant compte que les « machines » politiques dans les grandes villes étaient des bureaux d'assistance sociale d'un type rudimentaire, distribuant du travail et d'autres avantages à leur clientèle et s'assurant ainsi leur loyauté, les progressistes entreprirent de créer un assistanat d'État comme moyen de concurrencer les « machines ». Ils lancèrent des enquêtes exhaustives sur la criminalité, le vice, la misère et autres « problèmes sociaux ». Leur position était que gouverner est une science, pas un art. Ils forgèrent des liens entre l'État et l'université de manière à garantir l'apport constant d'experts et de savoir spécialisé. Mais le débat public avait pour eux peu d'intérêt. De leur point de vue, la plupart des questions politiques étaient trop complexes, pour être soumises au jugement du peuple. Ils aimaient opposer l'expert scientifique à l'orateur, voyant dans ce dernier un moulin à paroles inutile dont les diatribes ne faisaient qu'embrouiller l'esprit du public.

Le professionnalisme dans la politique signifiait professionnalisme dans le journalisme. La liaison entre les deux fut énoncée par Walter Lippmann dans une remarquable série d'ouvrages : *Liberty and the News* (1920), *Public Opinion* (1922) et *The Phantom Public*

(1925). Ils ont fourni au journalisme moderne sa charte fondatrice, l'argumentation la plus élaborée en faveur d'un journalisme qui serait guidé par le nouvel idéal de l'objectivité professionnelle. Lippmann a avancé des critères qui sont toujours ceux sur lesquels on juge la presse – avec pour résultat habituel qu'on ne la trouve pas à leur hauteur.

Toutefois ce qui nous occupe ici n'est pas de savoir si la presse a su être à la hauteur des critères de Lippmann, mais comment tout d'abord il en est arrivé à définir ces critères. En 1920, Lippmann et Charles Merz publiaient dans *The New Republic* un long article examinant la manière dont la presse avait rendu compte de la révolution russe. Aujourd'hui oubliée, cette étude montrait que les journaux américains avaient donné à leurs lecteurs une description de la Révolution déformée par leurs préjugés anti-bolchéviques, une tendance à prendre leurs désirs pour des réalités et de l'ignorance pure et simple. La rédaction de *Liberty and the News* était aussi motivée par l'écroulement de l'objectivité journalistique pendant la guerre, quand les journaux s'étaient auto-désignés « défenseurs de la foi ». Selon Lippmann, le résultat avait été une « rupture des moyens de connaissance du public ». La difficulté dépassait la guerre ou la révolution, « destructeurs suprêmes de la pensée réaliste ». L'étalage de sexualité, de violence et de « faits divers » – produits de base du journalisme de masse moderne – soulevait de graves questions sur l'avenir de la démocratie. « Tout ce qu'ont prétendu les critiques les plus mordants de la démocratie est vrai s'il n'y a pas apport constant d'informations fiables et pertinentes. »

Dans *Public Opinion* et *The Phantom Public*, Lippmann répondait de fait aux critiques en redéfinissant la démocratie. La démocratie ne demandait pas que le peuple se gouverne littéralement lui-même. Le public n'avait dans le gouvernement qu'une part strictement procédurière. L'intérêt du public n'allait pas jusqu'à la substance de la prise de décisions. « Le public s'intéresse à la Loi, pas aux lois ; à la méthode du droit, pas à sa substance. » Les questions de substance devaient être décidées par des administrateurs compétents qui, par leur accès à une information fiable, étaient

immunisés contre les « symboles » émotionnels et les « stéréotypes » qui dominaient le débat public. Le public était incompétent pour se gouverner et ne se souciait même pas de se gouverner, du point de vue de Lippmann. Mais tant que l'on appliquait des règles assurant l'équité, le public se satisferait de laisser le gouvernement à des experts – pourvu, bien sûr, que ces experts obtiennent des résultats, cette abondance toujours croissante de commodités et de bien-être qui s'identifiait si étroitement au mode de vie américain.

Lippmann reconnaissait le conflit qui existait entre ses recommandations et la théorie reçue de la démocratie, selon laquelle les citoyens devaient participer aux débats sur les prises de décision publiques et y avoir une action, ne serait-ce qu'indirecte. Il soutenait que la théorie démocratique avait ses racines dans des conditions sociales qui n'existaient plus. Elle présupposait un « citoyen omni-compétent », un « bonhomme encyclopédique » qui ne pouvait se trouver que dans une « communauté simple et refermée sur elle-même ». Dans « le milieu vaste et imprévisible » du monde moderne, ce vieil idéal de citoyenneté était obsolète. La complexité d'une société industrielle demandait un gouvernement confié à des responsables qui seraient nécessairement guidés – puisque toute forme de démocratie directe était à présent impossible – soit par l'opinion publique, soit par le savoir d'experts. L'opinion publique n'était pas fiable parce qu'elle ne pouvait être unie qu'en faisant appel à des slogans et à des « images symboliques ». La méfiance de Lippmann à l'égard de l'opinion publique reposait sur la distinction épistémologique entre vérité et simple opinion. Dans sa conception, la vérité surgissait d'une enquête scientifique désintéressée ; tout le reste était idéologie. Donc la portée du débat public devait être sévèrement restreinte. Dans le meilleur des cas, le débat public était une nécessité pénible – non pas l'essence même de la démocratie mais son « défaut premier » qui ne naissait que du fait qu'on disposait malheureusement d'une quantité limitée de « connaissance exacte ». Dans l'idéal, le débat public n'aurait aucunement lieu ; les décisions se baseraient seulement sur des « normes de mesure » scientifiques. La science tranchait net dans « les slogans et les stéréotypes

paralysants », dans « les fils de la mémoire et de l'émotion » qui immobilisaient dans leurs nœuds « l'administrateur responsable ».

Dans la vision de Lippmann, le rôle de la presse était de faire circuler de l'information et non d'encourager la discussion. La relation entre information et discussion était antagoniste, et non complémentaire. Sa position n'était pas qu'une information fiable était une condition préalable nécessaire à la discussion ; au contraire, ce qu'il voulait dire, c'est que l'information excluait la discussion, rendait toute discussion inutile. Les débats étaient ce qui se produisait en l'absence d'information fiable. Lippmann avait oublié ce qu'il avait appris (ou ce qu'il aurait dû apprendre) de William James et John Dewey : que notre quête d'une information fiable est elle-même guidée par les questions qui sont soulevées au cours des discussions portant sur une série d'actions donnée. C'est seulement en soumettant nos préférences et nos projets à l'épreuve du débat que nous en arrivons à comprendre ce que nous savons et ce qu'il nous reste à apprendre. Tant que nous n'avons pas à défendre nos opinions en public, elles demeurent des opinions au sens péjoratif que Lippmann donne à ce mot – des convictions à moitié formées fondées sur des impressions aléatoires et des présupposés admis sans examen. C'est l'acte de formuler nos conceptions et de les défendre qui les tire de la catégorie des « opinions », qui leur donne forme et définition et permet également à d'autres de les identifier comme la description de leur propre expérience. Bref, nous n'en arrivons à connaître ce que nous avons en tête qu'en nous expliquant devant les autres.

Bien sûr, la tentative de convertir autrui à notre propre point de vue comporte le risque qu'il puisse nous arriver d'adopter plutôt le leur. Il nous faut entrer par l'imagination dans les arguments de nos adversaires, ne serait-ce que dans l'intention de les réfuter, et peut-être qu'au bout du compte nous nous retrouverons persuadés par ceux que nous cherchions à persuader. La discussion est risquée et imprévisible, et pour cette raison elle est éducative. Pour la plupart d'entre nous, nous tendons à y voir (comme Lippmann) le choc de dogmes rivaux, une foire d'empoigne où aucun des deux camps ne

cède de terrain. Mais on ne remporte pas une discussion en faisant taire ses adversaires à force de hurlements. On la remporte en faisant changer d'avis son adversaire – chose qui ne peut arriver que si l'on accorde une écoute respectueuse aux arguments adverses et que l'on persuade quand même ceux qui les avancent qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans ces arguments. Pendant que nous sommes engagés dans cette activité, il se peut bien que ce soit nous qui décidions qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans les nôtres.

Si nous maintenons fermement que le débat est l'essence de l'éducation, nous défendrons la démocratie comme la forme de gouvernement non pas la plus efficace mais la plus éducative, telle qu'elle étend aussi largement que possible le cercle de la discussion et oblige ainsi tous les citoyens à articuler leurs conceptions, à les mettre en danger et à cultiver les vertus de l'éloquence, de la clarté de pensée et d'expression, et du jugement solide. Comme le relevait Lippmann, les petites communautés constituent le lieu classique de la démocratie – non pas toutefois parce qu'elles sont « refermées sur elles-mêmes », mais simplement parce qu'elles permettent à tout le monde de prendre part aux débats publics. Au lieu de rejeter sommairement la démocratie directe comme n'ayant aucune pertinence dans les conditions modernes, il nous faut la recréer sur une grande échelle. De ce point de vue, la presse sert d'équivalent à l'assemblée communale.

C'est de fait ce qu'a soutenu Dewey – peu clairement toutefois, hélas ! – dans *The Public and Its Problems* (1927), ouvrage écrit en réponse aux réflexions désobligeantes de Lippmann sur l'opinion publique. La distinction établie par Lippmann entre vérité et information reposait sur une « théorie passive de la connaissance comme spectacle » ainsi que l'explique James W. Carey dans son *Communication as Culture* (1989). Dans la conception des choses que se faisait Lippmann, la connaissance est ce que nous recevons quand un observateur, de préférence formé scientifiquement, nous présente une copie de la réalité que nous pouvons tous reconnaître. De son côté, Dewey savait que même les scientifiques débattaient entre eux. Il soutenait qu'une « enquête systématique » n'était que le commencement de la

connaissance et non pas sa forme finale. La connaissance dont avait besoin toute communauté – qu'il s'agisse d'une communauté de chercheurs scientifiques ou d'une communauté politique – ne se dégageait que du « dialogue » et d'un « échange direct ».

Comme l'indique Carey, il est significatif que l'analyse de la communication selon Dewey mette plutôt l'accent sur l'oreille que sur l'œil. Dewey écrit en effet : « La conversation a une importance vitale qui manque dans les paroles fixées et gelées de l'écrit.... Les liaisons de l'oreille avec la pensée et l'émotion vitales qui s'expriment sont immensément plus étroites et plus diverses que celles de l'œil. La vision est spectatrice ; l'ouïe est participante. »

La presse étend la portée du débat en apportant au mot parlé le supplément du mot écrit. Si la presse doit s'excuser de quelque chose, ce n'est pas du fait que le mot écrit soit un piètre substitut pour la langue pure des mathématiques. Dans ce rapport, ce qui compte, c'est que le mot écrit soit un piètre substitut pour le mot parlé. Mais c'est toutefois un substitut acceptable aussi longtemps que l'écrit prend pour modèle l'oral et non pas les mathématiques. Si la presse n'était pas fiable selon Lippmann, c'était parce qu'elle ne pouvait jamais nous donner des représentations exactes de la réalité, mais seulement des « images symboliques » et des stéréotypes. L'analyse de Dewey sous-entendait une voie critique plus pénétrante. Pour citer Carey : « La presse en percevant son rôle comme celui d'informer le public abandonne le rôle d'organisme chargé de faire vivre la conversation de notre culture. » Ayant adhéré à l'idéal d'objectivité de Lippmann, la presse ne sert plus à cultiver « certaines habitudes vitales » dans la communauté : « la capacité de suivre un argument, de saisir le point de vue d'autrui, d'élargir les frontières de l'entendement, de débattre les différentes finalités que l'on pourrait choisir de viser. »

La montée parallèle et simultanée de la publicité et des relations publiques contribue à expliquer pourquoi la presse a renoncé à sa fonction la plus importante – celle d'agrandir le forum public – en même temps qu'elle devenait plus « responsable ». Une presse responsable, par opposition à une presse partisane ou ancrée dans ses

opinions attirait le type de lecteurs que les publicitaires étaient avides de toucher : des lecteurs nantis, qui pour la plupart se considéraient probablement des électeurs indépendants. Ces lecteurs voulaient avoir l'assurance de lire toutes les nouvelles qu'il est convenable de publier et non pas la vision des choses d'un rédacteur en chef, marquée par l'idiosyncrasie et sans doute biaisée. On en est arrivé à ce que responsabilité soit synonyme de recul devant toute controverse, parce que les annonceurs étaient disposés à payer pour cela. Certains annonceurs étaient également disposés à payer pour du sensationnalisme, quoiqu'au total ils aient préféré un lectorat respectable plutôt que simplement une forte circulation. En tout cas, ce qu'ils ne préféraient pas, c'était de « l'opinion » – non que les arguments philosophiques de Lippmann les aient marqués, mais parce qu'un journalisme aux opinions tranchées ne leur garantissait pas le bon public. Sans doute espéraient-ils aussi qu'une aura d'objectivité, marque caractéristique du journalisme responsable, viendrait déteindre aussi sur les réclames qui entouraient des colonnes de texte de plus en plus minces.

Par un curieux retournement de l'histoire, la publicité, la promotion et les autres formes de persuasion commerciale en sont venues elles-mêmes à se déguiser en information. Publicité et promotion se sont substituées au débat ouvert. « Les persuadeurs cachés » (selon la formule de Vance Packard) ont remplacé les rédacteurs d'antan, les essayistes et les orateurs qui ne faisaient pas mystère de leur engagement partisan. L'information et la promotion sont devenues de plus en plus impossibles à distinguer. L'essentiel des « nouvelles » dans nos journaux – 40 % selon l'estimation optimiste de M. Scott Cutlip, professeur à l'université de Georgie – est constitué d'éléments qui sont débités par des agences de presse et des offices de relations publiques et régurgités ensuite sans modification par les organes journalistiques « objectifs ». Nous nous sommes habitués à l'idée que l'essentiel de l'espace dans nos quotidiens d'information, si l'on peut dire, soit consacré à la publicité – au moins les deux tiers dans la plupart des quotidiens. Mais si nous considérons les relations publiques comme une autre forme de publicité, ce qui n'est pas vraiment tiré par les cheveux puisque les deux

sont alimentées par des entreprises privées d'inspiration commerciale, il nous faut à présent nous faire à l'idée qu'une grande partie des « nouvelles » est constituée aussi de publicités.

Le déclin de la presse partisane et l'avènement d'un nouveau type de journalisme qui professe des normes rigoureuses d'objectivité ne nous assurent pas un apport constant d'informations utilisables. Si l'information n'est pas produite par un débat public soutenu, elle sera pour l'essentiel au mieux dépourvue de pertinence, et au pire trompeuse et manipulatrice. De plus en plus, l'information est produite par des gens qui désirent promouvoir quelque chose ou quelqu'un – un produit, une cause, un candidat ou un élu – sans s'en remettre pour cela à ses qualités intrinsèques ni en faire explicitement la réclame en avouant qu'ils y ont un intérêt personnel. Dans son zèle à informer le public, une bonne partie de la presse est devenue le canal tout trouvé de ce qui est l'équivalent de cet insupportable courrier promotionnel qui encombre nos boîtes aux lettres. Comme la poste – encore une institution qui servait autrefois à élargir la sphère de la discussion interpersonnelle et à créer des « comités de correspondance » – elle distribue aujourd'hui une profusion d'information inutile, indigeste, dont personne ne veut, et qui pour la plus grande part va finir au panier sans qu'on l'ait lue. L'effet le plus important de cette obsession de l'information, à part la destruction d'arbres pour fabriquer du papier et le fardeau croissant que représente « la gestion des déchets », est d'affaiblir l'autorité du mot. Quand on se sert des mots comme de simples instruments de propagande ou de promotion, ils perdent leur pouvoir de persuasion. Ils cessent bientôt d'avoir la moindre signification. Les gens perdent leur capacité à se servir du langage avec précision et de façon expressive, ou même à distinguer un mot d'avec un autre. Le mot parlé se modèle sur le mot écrit au lieu que ce soit l'inverse, et la parole ordinaire commence à ressembler au jargon ampoulé que nous trouvons dans les journaux. La parole ordinaire commence à ressembler à de « l'information » – catastrophe dont peut-être la langue anglaise ne se relèvera jamais.

LE PSEUDO-RADICALISME UNIVERSITAIRE

La pantalonnade de la « subversion »

SI L'ON suit la manière dont les grands médias nationaux rapportent les débats sur l'enseignement supérieur, on est confirmé dans l'impression que les nouvelles élites vivent dans un petit monde à eux, bien éloigné des préoccupations quotidiennes des hommes et des femmes ordinaires. Les bruyantes batailles autour du « canon » qui ont violemment agité les corps enseignants d'une poignée d'universités-phares n'ont absolument aucune pertinence pour les problèmes de l'enseignement supérieur dans son ensemble. Après tout, les collèges universitaires publics (soit ceux des États avec scolarité de quatre ans, soit les instituts universitaires de proximité [*Community Colleges*] avec scolarité courte de deux ans) accueillent un bien plus grand nombre d'étudiants que les universités prestigieuses, telles Harvard ou Stanford, qui reçoivent une attention disproportionnée. En 1990, plus de 50 % des étudiants américains de première année fréquentaient des instituts universitaires de proximité. De plus, avec l'explosion des frais d'inscription et de scolarité, la classe moyenne s'est vue exclure des établissements prestigieux qui couronnent notre système éducatif. L'effort pour le recrutement d'étudiants issus de groupes économiquement défavorisés, en particulier des communautés noire et hispanique, a occulté une évolution plus importante, la quasi-monopolisation des collèges universitaires et universités les plus célèbres, aussi bien publics que privés, par la grande bourgeoisie. Dans son étude *Dogmatic Wisdom : How the Culture Wars Have Misled America*, qui apporte

un correctif salutaire à l'accent habituellement mis sur les institutions d'élite, Russell Jacoby indique que plus de 60 % des étudiants de première année à UCLA en 1991 provenaient de familles gagnant plus de soixante mille dollars par an, et 40 % de familles gagnant plus de cent mille dollars par an. Les commentateurs louent la diversité ethnique, mais ils n'observent pas « l'homogénéité aisée », selon la formule de Jacoby, qui « apporte un démenti aux prétentions de vastes différences culturelles entre les étudiants ».

La stratification économique signifie qu'une éducation humaniste (ou ce qu'il en reste) est devenue le privilège des riches, ainsi que d'un petit nombre d'étudiants recrutés parmi des minorités choisies. La grande majorité des étudiants de premier cycle ou de licence, relégués dans des établissements qui ont renoncé à tout semblant d'enseignement des humanités, étudient l'économie, la comptabilité, l'éducation physique, les relations publiques et d'autres matières pratiques. Ils ne reçoivent que peu de formation dans le domaine de l'écrit (à moins que l'on ne considère que l'« anglais commercial » puisse en tenir lieu), lisent rarement un livre et passent leur diplôme sans la moindre teinture d'histoire, de philosophie ou de littérature. Leur seule familiarité avec la culture universelle leur vient de cours obligatoires tels que « Introduction à la sociologie » et « Biologie générale ». La plupart d'entre eux ont de toute façon un emploi à mi-temps qui leur laisse peu de temps pour lire et réfléchir. Tandis que le débat fait rage entre libéraux et conservateurs sur la révision de programmes accusés d'être « eurocentriques », sur les politiques conçues pour promouvoir la diversité et la « sensibilité » raciales et sur les implications théoriques du post-structuralisme, le problème fondamental passe inaperçu : l'abandon de la mission historique de l'enseignement américain qui était la démocratisation de la culture humaniste.

On pourrait attendre de la gauche universitaire, qui prétend parler pour les petites gens, qu'elle s'oppose à une restructuration de l'enseignement supérieur qui les abandonne en fait à leur triste sort. Mais, par les temps qui courent, les gauchistes de l'Université se soucient davantage de la défense de leurs privilèges professionnels

contre les critiques venues de l'extérieur. Joan Scott, de l'Institute for Advanced Study de Princeton, écarte d'un trait ces critiques comme étant le fait d'« érudits aigris » et d'« intellectuels marginaux ». Les universitaires ne prennent pas la peine de discuter avec des adversaires ou d'essayer de voir leur point de vue. Avec une condescendance irritante, ils parlent en membres d'un corps constitué professionnel qui a renoncé à essayer de communiquer avec un public plus large, soit en tant qu'enseignants, soit en tant qu'auteurs. Ils défendent leur jargon incompréhensible en proclamant qu'il constitue le langage de la « subversion », le discours ordinaire ayant été rejeté comme un instrument d'oppression. Ils affirment que « le langage de la "clarté" joue... un [rôle] dominant [dans une] culture qui emploie habilement et puissamment un langage "clair" et "simpliste" pour saper systématiquement... la pensée complexe et critique ». Il s'ensuit que seuls un collège de spécialistes est qualifié pour parler de la condition des humanités. Jacoby cite un professeur de littérature anglaise, Michael Berube, qui évacue les critiques de l'université par les journalistes pour le motif que « la théorie de la réception », le « nouvel historicisme » et autres arcanes de même farine ne sont accessibles qu'aux seuls initiés. Selon un autre universitaire gauchisant, les « démagogues qui tapent sur l'Université » n'ont « pas appris les nouveaux langages critiques » et peuvent donc être ignorés. Un des phares dans la pratique des « *cultural studies* », Fredric Jameson, juge surprenant que des profanes s'attendent à trouver son travail compréhensible – « exposé avec toute l'élégance détachée d'un magazine illustré sur papier glacé » – alors qu'ils n'auraient jamais les mêmes exigences pour « la physique nucléaire, la linguistique, la logique symbolique », et autres corpus d'expertise professionnelle. L'un des admirateurs de Jameson, David Kaufmann maintient fermement que la difficulté de sa « prose technique » montre que la théorie de la culture se trouve à présent au même niveau que les sciences exactes.

Ce genre de discours contribue à gonfler l'image que les disciplines littéraires se font d'elles-mêmes et à maintenir le moral des troupes face aux critiques, mais son succès ne dépasse guère les

limites des campus. Le grand public prête l'oreille à des conservateurs tels que William Bennett, Allan Bloom et Lynn Cheney parce qu'ils répondent à la perception largement répandue selon laquelle le système éducatif s'effondre et qu'ils semblent avoir des choses importantes à dire sur la crise qui en résulte. En revanche, les gens à gauche – à quelques notables exceptions près, comme Jacoby – refusent de traiter le problème sérieusement. De leur point de vue, il n'y a pas de crise. Le seul problème du système éducatif est qu'il résiste encore trop aux courants du changement culturel. Les changements qui se produisent – que l'on résume d'habitude comme une tendance vers le « pluralisme » culturel – auront des effets bénéfiques si on les laisse suivre leur cours. Ils introduiront des voix nouvelles, des points de vue nouveaux dans un système dominé trop longtemps par les hommes et les Blancs. Ils corrigeront le canon des chefs-d'œuvre reconnus ou bien détruiront radicalement l'idée « élitiste » de canon. Le pluralisme culturel cassera le respect exagéré pour le grand art et la grande culture qui n'a servi qu'à exclure les minorités opprimées. Il encouragera les habitudes de pensée critiques et rendra bien clair que rien n'est sacré, que rien n'est à l'abri de la critique.

Que ces objectifs soient ou non souhaitables est une question, mais ils ne font rien quant au problème qui gêne ceux qui critiquent l'enseignement. Parler de pluralisme et de diversité n'aide pas quand on a des jeunes qui semblent incapables d'apprendre à lire ou à écrire, quand ils obtiennent leur diplôme avec un simple saupoudrage culturel, quand leur capital en connaissances générales décroît de jour en jour, quand ils sont incapables d'identifier des allusions à Shakespeare, à l'Antiquité, à la Bible ou à l'histoire de leur pays, quand les résultats des tests d'aptitude universitaire (SAT, *Scholastic Aptitude Tests*) n'arrêtent pas de baisser, quand le savoir-faire et la productivité de l'Amérique ne font plus l'envie du monde entier et quand on mentionne de tous côtés l'enseignement supérieur comme la raison de la réussite économique de pays comme l'Allemagne fédérale et le Japon. Telles sont les évolutions qui dérangent les gens ordinaires et tout propos sérieux concernant l'éducation doit traiter de ces évolutions.

Il doit aussi traiter le sentiment d'un effondrement des valeurs morales, l'opinion que nos enfants grandissent sans acquérir des valeurs convenables. Peut-être que ceux qui s'en prennent au relativisme moral et à « l'humanisme laïc » simplifient la question, mais on ne devrait pas balayer d'entrée leurs inquiétudes. Beaucoup de jeunes se trouvent largués, d'un point de vue moral. Ils prennent avec amertume les exigences éthiques de la « société » comme autant d'intrusions dans leur liberté individuelle. Ils croient qu'au nombre de leurs droits en tant que personnes figure le droit de « créer leurs propres valeurs », mais ils ne peuvent pas expliquer ce que cela signifie, sorti du droit de faire ce qui leur plaît. On dirait qu'ils sont incapables de saisir l'idée que des « valeurs » sous-entendent un principe d'obligation morale. Ils maintiennent qu'ils ne doivent rien à la « société » — une abstraction qui domine toutes leurs tentatives pour penser les questions morales et sociales. S'ils se conforment aux attentes sociales, ce n'est que parce que le conformisme présente le profil de moindre résistance.

Les débats sur l'éducation ressemblent aux débats sur la famille, qui est un thème étroitement apparenté. La droite parle de faillite et de crise, la gauche de pluralisme et de diversité. La droite ne propose pas d'explication convaincante du problème, et encore moins de solution convaincante, mais elle a au moins le mérite de reconnaître que le problème existe : la fréquence des divorces ; l'augmentation des familles mono-parentales où la mère est seule ; l'instabilité des rapports entre individus ; les effets dévastateurs de cette instabilité sur les enfants. Pour la gauche, il s'agit là des signes salutaires d'un changement, de l'abandon de la famille nucléaire dominée par les pères au profit d'une structure familiale pluraliste dans laquelle les gens pourront choisir dans une large gamme de configurations de vie. Que l'une de ces configurations soit socialement avalisée semble non moins critiquable pour des progressistes qu'une culture commune ou un programme scolaire commun. Ils soutiennent que le passage de l'uniformité au pluralisme engendrera peut-être de la confusion mais que cette confusion est un faible prix à payer pour la liberté de choix.

Pour ceux qui sont incapables d'adopter une vision aussi optimiste des choses, ces arguments ne font que déguiser l'effondrement de la famille sous l'étiquette du progrès. De leur point de vue, la même objection vaut contre ceux qui soutiennent les tendances récentes dans l'enseignement des humanités pour le motif que « ce sont précisément les choses qui sont identifiées aujourd'hui comme des échecs dans les humanités qui signalent en réalité des transformations vivifiantes¹. »

Il est facile de montrer que la perception d'une crise culturelle par les conservateurs, qu'elle leur soient inspirée par la condition de la famille ou par l'état de l'enseignement supérieur, est souvent exagérée ou mal informée. La thèse selon laquelle le marxisme en est arrivé à dominer la vie universitaire ne saurait résister même à l'examen le plus superficiel. Si le marxisme n'est plus automatiquement suspect, c'est parce qu'il ne constitue plus la source principale des idées radicales. Comme l'observe Martin Jay, le marxisme a « tacitement cédé sa préention à posséder un statut dominant dans le discours radical ». Mais cela ne règle pas la question de savoir si c'est oui ou non « le discours radical » qui donne le ton de la vie

1. Ces propos rassurants se trouvent dans un rapport daté de 1989, *Speaking for the Humanities*, publié par l'American Council of Learned Societies, sous la direction de George Levine, et rédigé conjointement par Peter Brooks, Jonathan Culler, Marjorie Garber, E. Ann Kaplan et Catharine R. Stimpson. Un certain nombre d'autres spécialistes y figurent comme « adhérent à la position défendue par le rapport » – citons Jules Chametzsky, Murray Krieger, Dominick LaCapra, Richard L. McCormick, Hillis Miller et Richard Vann, qui sont tous des phares dans leurs disciplines respectives.

Là où les critiques des humanités voient confusion et désordre, ces auteurs voient une « fermentation intellectuelle », un débat en profondeur et de l'innovation hardie. Rien ne vient ébranler leur optimisme décidé, ni le déclin des effectifs, ni l'excès de spécialisation, ni le jargon incompréhensible ni la subordination de l'enseignement à la recherche. Ils pensent que « l'activité trans-disciplinaire » fournira un correctif à la spécialisation. La baisse des effectifs reflète « des pressions économiques » et non pas « un échec intellectuel et pédagogique ». Le jargon est certes un problème mais c'est un constat sur lequel il y a généralement accord – « en tout cas chez les auteurs du présent rapport ». L'enseignement et la recherche se complètent, etc. Ces auteurs ne disent mot de la plus importante de toutes les critiques dirigées contre l'enseignement littéraire : les étudiants sortent du premier cycle universitaire avec leur diplôme dans un état de profonde ignorance du monde. La possibilité qu'il puisse y avoir une bonne part de vérité dans cette critique ne semble pas les avoir effleurés. Peut-être cela ne les gêne-t-il pas.

universitaire, du moins dans les humanités. Jay relève lui-même que l'on « invoque à présent dans certaines discussions académiques avec une infaillibilité accablante » la « nouvelle formule magique « race-sexe-classe » ». Si tel est le cas, il nous faut prêter attention à ce que disent les critiques conservateurs sur cette nouvelle forme de « discours radical ». Et nous ne pouvons pas ignorer non plus ceux qui attaquent ce pseudo-radicalisme depuis une position de gauche. Avec ce qu'on l'on pourrait bien appeler une infaillibilité accablante, Jay rejette dédaigneusement les critiques formulées par Jacoby contre le gauchisme universitaire dans son livre *The Last Intellectuals*, n'y voyant qu'une « lamentation nostalgique » sur le déclin des « intellectuels soi-disant universels, capables de parler à toute la société et au nom de toute la société ». Savoir si la critique sociale demande vraiment un tel postulat d'universalité est une question importante, et j'y reviendrai dans un moment, mais la question que Jay laisse sans réponse dans son rejet désinvolte des arguments de Jacoby est la suivante : une critique sociale d'aucune sorte peut-elle se développer quand le « discours radical » de plus en plus en faveur dans les humanités est si peu en contact avec le monde extérieur à l'université ?

Roger Kimball ne s'intéresse pas particulièrement au sort de la critique sociale, mais son pamphlet contre le gauchisme universitaire, *Tenured Radicals : How Politics Has Corrupted Higher Education*, peut se lire avec grand profit si on s'y intéresse. Kimball est rédacteur en chef de la revue de Hilton Kramer, *New Criterion*, qui est à présent l'un des derniers bastions du modernisme et de la culture reconnue. Ce qui en soi suffit pour le discréditer aux yeux de ceux qui lisent principalement des publications telles que *Yale French Studies*, *New German Critique*, *Critical Inquiry*, *Social Text* et *October*. En ce temps du « post-moderne », du « post-humaniste », du « post-structural » et du « post-contemporain », la défense par *New Criterion* du modernisme littéraire — combat qui autrefois était en grande partie laissée à des intellectuels d'avant-garde identifiés à la gauche — place cette revue sans équivoque dans le camp réactionnaire. Mais quiconque lit le livre de Kimball avec un esprit ouvert

reconnaîtra que bon nombre de ses observations sont exactes. En traduisant en bon anglais le « verbiage surchargé » de la déconstruction, il dégonfle ses prétentions et montre « à quel point » il « peut s'imposer à la crédulité du lecteur sans faire de concessions au sens commun. » Par exemple, il montre comment Michael Fried peut torturer le tableau de Courbet *La Curée* pour en faire une représentation métaphorique de la castration, de la violence infligée par l'artiste à la nature ; comment certains théoriciens de l'architecture « peuvent faire comme si le vrai sens de l'architecture était d' "interroger la forme", de subvertir "la logique du mur", etc., et non de construire des édifices adaptés, commodes et peut-être même beaux » ; et comment les apologistes de Paul de Man, confrontés à ses articles pro-nazis du temps de guerre, peuvent réduire toute la controverse autour de de Man à un débat sur le langage.

Kimball dénonce le carriérisme qui sous-tend toute cette « intellectualisation frivole » sur l'indétermination du langage et le statut problématique de la vérité et du sujet. Apparemment indifférents au monde pratique et ordinaire tant ils tiennent à ce que le langage, l'art et même l'architecture ne renvoient qu'à eux-mêmes, ces nouveaux humanistes redeviennent très terre-à-terre quand il s'agit de leur propre progression sur l'échelle académique. Les études littéraires sont devenues auto-référentielles dans un sens dont se gardent bien de parler ceux qui insistent sur la dimension inéluctablement auto-référentielle du langage : leur fonction principale est de constituer des réputations universitaires, de remplir les pages des publications savantes et de soutenir l'entreprise des études littéraires. Le mépris pour le grand public, présent de façon si peu ambiguë dans le travail des nouveaux théoriciens littéraires reflète la conviction, dénuée de tout fondement, de leur supériorité intellectuelle mais il reflète également le fait qu'ils savent bien que nul ne décroche un poste de professeur en écrivant pour le grand public.

Puisque la nouvelle intelligentsia humaniste en place prétend combattre toutes les forces établies, pour se ranger aux côtés des minorités opprimées exclues du « canon » universitaire, il est important de bien voir la condescendance avec laquelle elle considère non

seulement le public extérieur à l'université, mais aussi les minorités au nom desquelles elle feint de parler. Comme le soutient Kimball, l'affirmation que la littérature produite par des auteurs « hommes, blancs, occidentaux, avant 1900 » – ce qui est à présent une formule de reproche standard – est inaccessible aux femmes, aux noirs et aux hispaniques fait preuve de peu de respect pour l'intelligence de ces groupes ou pour leurs pouvoirs d'identification par l'imagination. Ce type de pensée « sous-entend que les plus hauts chefs-d'œuvre de la civilisation sont mystérieusement tabous ou inaccessibles pour certains groupes », pour citer Kimball. La « rhétorique émancipatrice » de l'universitaire s'avère donc « profondément exclusionnaire – on pourrait même dire raciste et sexiste » dans les postulats qui la sous-tendent. Il apparaît que les gens ordinaires – spécifiquement s'ils appartiennent au mauvais groupe ethnique ou à la mauvaise race – ne savent pas lire les classiques avec la moindre compréhension, si tant est qu'ils sachent lire quoi que ce soit. Il faut donc reconcevoir le contenu des programmes en mettant l'accent sur le cinéma, la photographie et des livres qui ne présentent pas des exigences particulières pour le lecteur – le tout au nom de la démocratisation de la culture.

D'après les auteurs de *Speaking for the Humanities*, récent manifeste de la gauche universitaire, l'étude de la culture populaire « fournit aux étudiants une structure de base où critiquer les matériaux qu'ils ingurgitent tous les jours et sans réfléchir ». J'ignore si elle a ou non cet heureux effet, mais je soupçonne que pour beaucoup d'enseignants cette pratique présente simplement l'immense avantage d'être plus accessible aux élèves que des livres pleins d'allusions non identifiables à des traditions culturelles et à des événements historiques qui passent leur expérience immédiate. Ceux qui se félicitent de « la vigueur et la pertinence du débat contemporain dans les humanités » soutiennent, à très bon droit, qu'« apprendre l'altérité » est « l'un des rôles majeurs des études humanistes ». Mais leurs réformes ont souvent l'effet contraire. Au nom du pluralisme, on prive les étudiants d'accès à des expériences qui échappent à leur

horizon immédiat et on les encourage en outre à rejeter une bonne part de ces expériences – souvent préservées dans des œuvres de stature classique – comme la culture d'auteurs « hommes, blancs, occidentaux ». Dans le meilleur des cas, l'exposition à « l'altérité » s'avère être à sens unique. Les enfants des milieux privilégiés se voient fortement incités – et même contraints – à apprendre des choses sur « des intérêts, des situations et des traditions marginalisés et réprimés », mais les Noirs, les Hispaniques et les autres minorités sont exempts de cette exposition à « l'altérité » dans l'œuvre d'« hommes blancs occidentaux ». Un système de critères insidieusement inégaux qui se donne l'apparence de la tolérance dénie à ces minorités les fruits de la victoire pour laquelle elles se sont battues si longtemps : l'accès à la culture mondiale. Le message sous-jacent, selon lequel elles sont incapables de goûter cette culture ou d'entrer dedans, nous parvient avec tout autant de clarté dans le nouveau « pluralisme » universitaire que dans l'intolérance et l'exclusion d'autrefois ; avec davantage de clarté, même, puisqu'alors l'exclusion reposait plus sur la peur que sur le mépris. C'est ainsi que les propriétaires d'esclaves redoutaient que l'accès aux chefs-d'œuvre de la culture euro-américaine n'encourage chez leurs esclaves le goût de la liberté.

Le cas de Frederick Douglass (ou de W. E. B. Du Bois, de Langston Hughes, de Richard Wright, de Ralph Ellison, de Harold Cruse et d'autres intellectuels noirs) montre que de telles craintes n'étaient pas infondées. Douglass a rappelé dans son autobiographie qu'il avait commencé à étudier l'art de la rhétorique après avoir lu l'histoire d'un esclave qui avait plaidé la cause de la liberté avec tant d'éloquence qu'il avait converti son maître. En conséquence, Douglass se plongea dans les maîtres reconnus de l'éloquence britannique du XVIII^e siècle – Pitt, Sheridan, Burke et Fox. Il poursuit : « La lecture de ces discours ajouta grandement à mon fonds limité de vocabulaire et me permit de donner la parole à de nombreuses pensées intéressantes qui avaient récemment illuminé mon âme et s'étaient perdues faute d'expression. » Aujourd'hui ces mêmes discours seraient vilipendés comme des objets d'étude impropres pour

des Noirs, faisant partie d'un canon odieusement oppressif (quoiqu'ils aient disparu depuis longtemps du canon), dont la perpétuation ne sert qu'à étayer l'impérialisme culturel des hommes blancs. Mais Douglass n'a pas pris le temps de se demander – lui, pauvre bougre plongé dans les ténèbres de l'ignorance – si l'esprit d'un Noir serait déformé en se trouvant exposé à la culture de son oppresseur ou si la cause de la liberté serait peut-être mieux plaidée dans l'idiome de son peuple (ou décidée non pas du tout par des arguments mais par la force), et l'éloquence néo-classique de ces orateurs, pour ampoulée qu'elle paraisse à des hommes du XX^e siècle, lui a donné une voix qui est devenue la sienne, et lui a rendu possible d'entrer dans le débat public sur l'esclavage qui faisait rage à son époque. Ses études n'ont pas diminué sa dévotion à la cause de la liberté ni son identification avec son peuple, mais elles lui ont permis de parler en leur nom, et non seulement de parler mais d'organiser des « pensées intéressantes » qui sinon seraient demeurées confuses, incohérentes, empêchées et avortées. Le pouvoir de la parole – acquis par l'équivalent d'une éducation classique – lui a donné accès à la fois au monde intérieur de ses pensées et au monde public dans lequel le sort de son peuple allait être décidé pour le meilleur ou pour le pire.

D'une manière ou d'une autre, on peut faire remonter la plupart des déficiences de notre système éducatif à l'incapacité croissante à croire à la réalité soit de ce monde intérieur soit du monde public, à croire soit à un noyau stable constituant notre identité personnelle soit à une politique qui s'élève au-dessus du niveau de la propagande et de simples platitudes.

La simplification, de nos jours, des programmes dans l'enseignement des lettres n'a pas conduit à une augmentation des effectifs dans ces disciplines. Les étudiants ne comprennent que trop clairement que les cours dans ces matières offrent rarement grand chose de plus que « de la pose idéologique, de la culture populaire et des jeux de mots abscons » pour citer Kimball. Il ne fait pas de doute qu'il sous-estime la pression à laquelle les étudiants sont soumis pour étudier

des matières qui les conduisent plus directement à des emplois lucratifs, mais il est vrai néanmoins, dans mon expérience, que les étudiants – en tout cas, les meilleurs – rejettent un régime intellectuel de famine, réduit à de la culture populaire et de la théorie littéraire, qui leur dit que les « textes » ne renvoient qu'à eux-mêmes et à d'autres textes et que donc on ne peut en attendre qu'ils changent la manière dont nous vivons. Je crois que les étudiants sont également mis en fuite par le mode de critique culturelle en vigueur, qui dégénère facilement en « une espèce de cynisme », nous dit Kimball, « qui veut qu'on n'ait rien compris correctement tant qu'on n'a pas dénoncé la corruption, la duplicité ou l'hypocrisie des choses ».

Selon Kimball, les théories linguistiques qui ont acquis une telle influence dans les humanités aujourd'hui, fascinées qu'elles sont par l'ambiguïté et l'imprécision du langage, négligent « le moyen terme entre scepticisme nihiliste et croyance naïve ». Les partisans de ces théories se targuent d'une fausse norme d'objectivité désintéressée, d'une conception « super-cartésienne » du langage comme « moyen d'expression parfaitement transparent qui rend nos pensées sur le monde sans perte ni ambiguïté » et ils terminent en disant que, puisqu'il est évident que le langage est incapable de satisfaire à cette norme, il ne peut jamais émettre de prétentions à la vérité. C'est là une critique éloquente du cynisme qui se refuse à faire la différence entre les idées et la propagande, entre l'argumentation et la guerre idéologique. Mais Kimball emploie cette critique à tout propos et de façon indiscriminée. Il ne s'en tient pas à un réquisitoire contre les nihilistes qui affirment que tout débat est toujours politique dans le sens le plus grossier et que les vainqueurs dans tout débat sont ceux qui ont le pouvoir d'imposer leurs conceptions aux autres. Son réquisitoire englobe aussi toute personne mettant en cause le besoin de fondements épistémologiques. Il remarque sévèrement : « Le fondationnalisme (*foundationalism*) s'est révélé être la tête de Turc privilégiée de nombreux humanistes dans l'Université de notre temps. » Toutefois, il s'agit de bien plus que d'une tête de Turc ; c'est une question sérieuse, qu'on ne saurait régler en citant simplement les

excès et les absurdités de ceux qui s'emparent du mot d'ordre anti-fondationnaliste sans comprendre sur quoi porte la discussion.

L'attaque du fondationnalisme n'est pas simplement une nouvelle mode universitaire, quand bien même elle est devenue de mode dans certains secteurs. Elle naît exactement de la même considération qui trouble Kimball lui-même : la crainte que la « quête de la certitude », selon la formule de John Dewey, ne laisse la place au scepticisme dès que l'on aura découvert que la certitude intellectuelle est une illusion. L'espoir de fonder notre connaissance du monde sur des propositions inattaquables par le doute – espoir qui avait inspiré la révolution cartésienne en philosophie, la révolution scientifique du XVII^e siècle et une grande partie des Lumières – s'est écroulé et la tentative de peser les conséquences de cet écroulement constitue le sujet de la philosophie du XX^e siècle. Certains philosophes ont essayé de sauver la vieille épistémologie en rétrécissant le champ du discours philosophique à des questions techniques, formelles, sur lesquelles on est censé pouvoir parler avec une précision mathématique. D'autres soutiennent qu'il ne reste rien d'autre qu'un scepticisme intégral. Une troisième école, qui comprend les nombreuses variétés de pragmatisme au XX^e siècle, est d'avis que l'impossibilité de la certitude n'empêche pas la possibilité d'un discours raisonné – d'affirmations qui suscitent un assentiment provisoire même s'il leur manque des fondements irréprochables et si elles sont donc soumises à révision.

Inévitablement, les débats philosophiques sur le fondationnalisme ont influencé les travaux dans le domaine des humanités – en suggérant, par exemple, une vision plus positive de l'idéologie que celles avec lesquelles nous avons grandi. Ainsi, Clifford Geertz a soutenu que la critique des idéologies dans l'après-guerre par des spécialistes en sciences sociales tels que Raymond Aron, Edward Shils, Daniel Bell et Talcott Parsons a eu pour effet de proscrire non seulement les énoncés politiquement utiles mais aussi toutes les thèses non assujetties à vérification scientifique. (Ceci se passait avant que Thomas Kuhn n'ait jeté le doute sur l'idée de vérification scientifique proprement dite.) En d'autres termes, la critique de

l'idéologie a eu pour effet de bannir de la discussion politique et du champ des études sérieuses toute une gamme de stratégies de communication allusives, symboliques, métaphoriques et à charge émotionnelle. La guerre du XX^e siècle contre l'idéologie a fait écho à celle des Lumières contre la religion, compromettant l'analyse de la pensée politique (en la réduisant à des mensonges, des distorsions et des rationalisations) de la même façon que l'analyse de la pensée religieuse est compromise si on la réduit à une superstition¹.

Si Geertz a raison, le cynisme qui ne fait pas de distinction entre pouvoir et persuasion était déjà implicite dans la critique néo-positiviste de l'idéologie, dont la rhétorique rappelait si irrésistiblement la rhétorique de l'athéisme militant. Ceux qui ont attendu avec impatience la fin de l'idéologie espéraient que l'on pourrait borner la discussion politique à des questions techniques sur lesquelles les experts pourraient tomber d'accord. Quand la fin de l'idéologie n'est pas venue se concrétiser, il a été facile d'en conclure, avec Foucault et Derrida, que le savoir de tout genre est purement une fonction du pouvoir ou, comme le dit Stanley Fish, que « le pouvoir fait le savoir », si cela signifie qu'« en l'absence d'une perspective indépendante de l'interprétation, il y aura toujours une perspective interprétative qui commandera après l'avoir emporté sur ses concurrentes ». D'un autre côté,

1. Geertz le maintient : « Cette analogie n'est pas tirée par les cheveux. Dans le livre de Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, ce n'est pas seulement le titre – qui fait écho ironiquement à la formule féroce iconoclaste de Marx – mais toute la rhétorique de l'argumentation (« mythes politiques », « l'idolâtrie de l'histoire », « le clergé et les fidèles », « cléricalisme laïc », et ainsi de suite) qui nous rappelle irrésistiblement la littérature de l'athéisme militant. Le biais choisi par Shils, évoquant les pathologies extrêmes de la pensée idéologique – le nazisme, le bolchevisme ou je ne sais quoi d'autre – comme étant ses formes paradigmatiques fait penser à la tradition où l'on nous présente l'Inquisition, les vices privés des papes de la Renaissance, la férocité des guerres de Religion au moment de la Réforme ou le primitivisme du protestantisme fondamentaliste dans les États du Sud comme un archétype de la croyance et du comportement religieux. Et la notion, chez Parsons, que l'idéologie se définit par ses insuffisances cognitives par rapport à la science est peut-être moins éloignée qu'il ne pourrait le sembler de la notion, chez Auguste Comte, selon laquelle la religion se caractérise par une conception figurée de façon non critique de la réalité, conception qu'une sociologie froide, épurée de toute métaphore, rendra vite obsolète : peut-être attendrons-nous « la fin de l'idéologie » aussi longtemps que les positivistes ont attendu la fin de la religion. »

Geertz soutient qu'une idéologie donnée ne l'emporte pas dans son combat contre les autres idéologies parce que ses partisans ont le pouvoir de faire taire l'opposition, mais parce qu'elle fournit une meilleure « carte » de la réalité, un guide plus fiable en vue de l'action. Sa réhabilitation de l'idéologie – et par extension, sa critique du fondationnisme, du moins sous certaines de ses formes – sert à rouvrir la possibilité de soumettre les questions morales et politiques à un débat sérieux, et de réfuter ceux qui nient la possibilité de défendre intelligemment la moindre position morale ou politique.

En réponse aux critiques de droite qui s'en prennent aux études littéraires, les auteurs de *Speaking for the Humanities* résument la position sceptique qui est la leur en écrivant : « Nous avons appris à demander si les prétentions universalistes ne se contentent pas en réalité de présenter comme norme les préoccupations d'un groupe particulier pour écarter comme partielles ou limitées celles des autres groupes. » Mais les « prétentions universalistes » ne peuvent être rejetées aussi facilement. Comme Gramsci nous l'a enseigné il y a longtemps, aucune idéologie ne pourrait jamais atteindre à « l'hégémonie » si elle servait simplement à légitimer les intérêts d'une classe particulière et à « écarter » ceux des autres. C'est leur aptitude à répondre à des besoins et des désirs humains durables qui rend les idéologies convaincantes, même si leur conception du monde est nécessairement aveugle sur leurs propres limitations. Pour autant que les idéologies expriment des aspirations universelles, ceux qui les critiquent doivent discuter sur le même terrain, au lieu de se contenter de les balayer d'un revers de main comme des rationalisations intéressées. Le besoin de discuter sur ce terrain commun – et non pas l'accord universel sur des fondements épistémologiques – est ce qui crée la possibilité d'une culture commune.

Kimball souligne à juste titre le besoin d'une culture commune, mais sa distinction rigide entre « jugement impartial » et « objectif » et « le bourrage de crâne de *parti pris* » – entre une « description dépas-sionnée et une propagande partisane », entre « vérité » et « persuasion », « raison » et « rhétorique » – laisse peu de place pour le travail

important de discussion intellectuelle. Une description n'est jamais « dépassionnée » à moins de porter sur des questions triviales ou sans importance ; un jugement n'est jamais complètement « impartial ». La charge indiscriminée de Kimball contre le « credo anti-fondationaliste » sous-entend qu'une culture commune doit susciter l'assentiment universel et que l'éducation dans les humanités doit donc se focaliser sur un canon constitué de classiques dont nul ne conteste le statut. Mais les canons sont toujours l'objet de contestations, et toujours en voie de révision. Pensons à quoi ressemblait le canon de la littérature américaine il y a cent ans : beaucoup de Longfellow et de Whittier, pas de Whitman, de Melville ni de Thoreau. L'ennui dans les humanités aujourd'hui, ce n'est pas que des gens veulent réviser le canon, mais qu'il y a trop de gens qui ne veulent pas prendre la peine d'argumenter pour l'inclusion ou l'exclusion de telle ou telle œuvre. Ce n'est pas à un débat qu'ils se livrent mais à des proscriptions de masse, souvent pour le motif que les jugements esthétiques sont irréparablement arbitraires et subjectifs. L'effet pratique de ce genre de critique est d'instituer des programmes parallèles – un pour les femmes, un pour les Noirs, un pour les Hispaniques, un pour les Blancs de sexe masculin – ou bien de bricoler (comme à Stanford) l'ancien programme sur le principe de la parité. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'argumentation qui passe par-dessus bord, mais c'est également ce qui arrive si nous adoptons la position qu'il faut maintenir « la politique » hors de l'enseignement. Ce n'est pas « la politique » qui a « corrompu notre enseignement supérieur » (comme l'annonce Kimball dans son sous-titre) mais le postulat que la politique est un synonyme de la guerre. Si la politique n'est autre chose qu'« une pose idéologique », selon la formule de Kimball, il est évident qu'elle n'aura rien à voir avec « la raison », « le jugement impartial » ou la « vérité ». Une nouvelle fois, la gauche universitaire s'avère ici fondamentalement d'accord avec la droite. L'une comme l'autre ont la même conception avilie de la politique : c'est le plus fort qui commande, dans un concours d'invectives qui étouffe la voix de la raison.

Il y a un autre présupposé important que partagent la gauche et la droite : le radicalisme universitaire est authentiquement « subversif ».

Kimball prend les revendications radicales de la gauche universitaire pour argent comptant. Ce qu'il reproche à ses « professeurs gauchistes », ce n'est pas de s'intéresser davantage à leur carrière qu'au gauchisme. Ce qu'il leur reproche, de son point de vue, c'est de se servir de la sécurité de leur position professorale pour saper les bases de l'ordre social. « Quand les enfants des années soixante ont décroché leurs chaires, et leurs titres de doyen, ils n'ont pas renoncé à leur rêve de changements culturels radicaux ; ils se sont disposés à les mettre en application. Aujourd'hui, ... au lieu de tenter de détruire physiquement nos institutions d'enseignement, ils les subvertissent de l'intérieur. » Il ne fait pas de doute qu'ils aimeraient bien le croire, mais leurs activités ne sont pas une menace sérieuse pour le contrôle des universités par les grandes entreprises et c'est ce contrôle des grandes entreprises qui a « corrompu notre enseignement supérieur », non le gauchisme universitaire. C'est ce contrôle du grand capital qui a détourné les ressources sociales pour les transférer des humanités vers la recherche militaire et technologique, qui a encouragé l'obsession de la quantification qui a détruit les sciences sociales, qui a substitué à la langue anglaise un jargon bureaucratique et créé un appareil administratif au sommet hypertrophié dont la vision éducative se résume au bilan comptable. L'un des effets de ce contrôle capitaliste et bureaucratique est de faire fuir les chercheurs capables de pensée critique des sciences sociales vers les humanités, où ils peuvent donner libre cours à leur goût pour la « théorie » sans la discipline rigoureuse de l'observation sociale empirique. La « théorie » ne peut se substituer à la critique sociale, unique forme d'activité intellectuelle qui menacerait sérieusement le statu quo, unique forme aussi qui ne jouit d'aucune vogue dans l'université. Une critique sociale qui s'occuperait des vrais problèmes de l'enseignement supérieur aujourd'hui – l'assimilation de l'université à l'ordre capitaliste et l'émergence d'une classe de la connaissance dont les activités « subversives » ne menacent sérieusement aucun intérêt établi – serait une nouveauté bienvenue dans le discours contemporain. Toutefois, pour des raisons évidentes, ce type de discours a peu de chances de se voir encouragé soit par la gauche universitaire soit par ses critiques droitiers.

TROISIEME PARTIE

L'ABOLITION DE LA HONTE

L'ÂME DANS SA NUIT OBSCURE

Il est intéressant de constater que la honte a souvent été abordée en termes de sujet. Et ces auteurs sont en plus des psychiatres, ils s'occupent avec énergie que la honte n'a pas été simplement négligée mais activement refusée. La tâche est venue, disent-ils, de lever le voile de la censure et « de faire sortir la honte du placard » selon la formule de Michael P. Nichols. L'idée qu'ils se font de leur travail appelle des images d'exploration, d'acquisition, de conquête d'un territoire interdit. Même quand ils rejettent tout le reste de l'œuvre de Freud — et la vague sexuelle de la honte coïncide avec une réaction croissante contre Freud — la génération actuelle de psychothérapeutes trouve irrésistible son approche iconoclaste : son air de défier les canons acceptés de la pudeur et de la retenue, sa ferme résolution à dire l'indicible.

Freud pouvait à bon droit se considérer comme un homme solitaire risquant bravement sa vie professionnelle à la recherche d'un savoir que tous les autres préféraient éliminer. D'un autre côté, les nouveaux sociologues de la honte pénètrent sur un terrain déjà miné par les anthropologues et par la génération de psychanalystes en exil aux États-Unis dans l'immédiat après-guerre (dont beaucoup étaient des réfugiés de l'Allemagne nazie, dont le fait limitait les répertoires sociaux de la honte), sans oublier d'ailleurs Dale Carnegie et Norman Vincent Peale, qui avaient découvert l'importance de la bonne opinion de soi bien avant que les

TROISIÈME PARTIE

L'ÂME DANS SA NUIT OBSCURE

L'ABOLITION DE LA HONTE

LES auteurs qui écrivent sur la honte aiment bien commencer en déplorant l'oubli honteux dans lequel leurs prédécesseurs ont laissé ce sujet. Si ces auteurs sont en plus des psychiatres, ils affirment avec énergie que la honte n'a pas été seulement négligée mais activement refoulée. Le temps est venu, disent-ils, de lever le rideau de la censure et « de faire sortir la honte du placard » selon la formule de Michael P. Nichols. L'idée qu'ils se font de leur travail appelle des images d'exploration audacieuse, de conquête d'un territoire interdit. Même quand ils rejettent tout le reste de l'œuvre de Freud – et la vogue actuelle de la honte coïncide avec une réaction croissante contre Freud – la génération actuelle de psychothérapeutes trouve irrésistible son approche iconoclaste : son air de défier les canons acceptés de la pudeur et de la réticence, sa ferme résolution à dire l'indicible.

Freud pouvait à bon droit se considérer comme un intrus solitaire risquant bravement sa vie professionnelle à la recherche d'un savoir que tous les autres préféraient dissimuler. D'un autre côté, les nouveaux archéologues de la honte pénètrent sur un terrain déjà miné par les anthropologues et par la génération de psychanalystes en activité aux États-Unis dans l'immédiate après-guerre (dont beaucoup étaient des réfugiés de l'Allemagne nazie, tout à fait familiers des répercussions sociales de la honte), sans oublier d'ailleurs Dale Carnegie et Norman Vincent Peale, qui avaient découvert l'importance de la bonne opinion de soi bien avant que les

psychiatres et les psychologues du développement soient tombés d'accord pour définir la honte comme l'absence de bonne opinion de soi et aient commencé à prescrire des remèdes appropriés. La honte, ce dernier chantier de fouilles intensives pour les théoriciens et les cliniciens à la recherche de trésors enfouis n'est plus un sujet négligé, et encore bien moins tabou. Donald L. Nathanson reconnaît qu'elle est devenue pas mal « à la mode ».

De toute façon, l'accusation de dissimulation semble d'entrée invraisemblable. Y a-t-il encore quelque chose que notre culture essaie de dissimuler – une chose, j'entends, qui puisse être exploitée pour sa valeur de scandale ? Rien ne peut plus nous scandaliser, surtout pas des révélations intimes sur la vie privée. Les mass-média n'hésitent pas à exhiber les perversions les plus extravagantes, les désirs les plus vils. Les spécialistes de la morale nous signalent que des mots tels que « pervers », « extravagant » et « vil » appartiennent à un vocabulaire, discrédité parce que trop moralisateur, de la hiérarchie et de la discrimination. La seule chose interdite dans notre culture du dévoilement est la tendance à interdire – à fixer des limites au dévoilement.

Au lieu de demander comment nous pouvons lever la conspiration du silence qui est censée entourer la honte, nous devrions demander pourquoi elle attire autant l'attention dans une société qui n'en a plus aucune. Peut-être la meilleure réponse se trouve-t-elle dans l'ouvrage de Leon Wurmser, *The Mask of Shame*, la meilleure étude psychanalytique de la honte, et peut-être bien aussi la dernière, étant donné l'effondrement probable de toute l'entreprise psychanalytique. À la date de la parution du livre, en 1981, la réaction contre la psychanalyse était en plein essor : un chœur de critiques dénonçait les idées de Freud comme anti-scientifiques, élitistes, patriarcales et thérapeutiquement inutiles. Dans la psychanalyse même, Heinz Kohut et ses disciples avaient déplacé l'attention du conflit intra-psychique au « moi tout entier » et à ses rapports avec les autres. C'est le besoin de contrer ces tendances qui a mené Wurmser à entreprendre une analyse beaucoup plus profonde que ce que proposaient ses devanciers des conflits intérieurs qui conduisent à la honte.

Ces études antérieures avaient fait grand cas de la distinction entre honte et sentiment de culpabilité. En termes techniques, le sentiment de culpabilité suivait les instructions de l'aspect répressif du surmoi, la honte, de l'aspect aimant et aimé (l'idéal du moi). Le sentiment de culpabilité résultait d'un défi au père, la honte, de l'incapacité à se montrer digne de son exemple intériorisé. Bien que Wurmser lui-même exploite cette tradition, il mettait en garde contre une insistance excessive sur l'idéal du moi. « Une simple infériorité par rapport aux normes du moi ou même par rapport aux postulats de l'idéal du moi ne suscite pas la honte. » Non moins que le sentiment de culpabilité, il fallait voir la honte comme une forme d'auto-punition, une condamnation féroce du moi, enracinée, dans le cas de la honte, dans « le sentiment absolu de l'impossibilité d'être aimé ». Si cet élément d'auto-torture était absent, il convenait de ne parler que de « perte de la bonne opinion de soi-même ». Le refus de Wurmser de confondre cela avec la honte rendait compréhensible beaucoup de ce qui sinon restait obscur.

Dans l'idée que s'en faisait Wurmser, la psychanalyse était surtout l'interprétation d'un conflit psychique intérieur et des défenses intérieures contre ce conflit. Le poids accordé par lui au « caractère central du conflit » face à un « retrait incessant » loin du conflit qui rendait la méthode psychanalytique de plus en plus superficielle avait l'avantage supplémentaire et imprévu de restituer certaines des associations morales et religieuses autrefois regroupées autour du concept de honte. De fait, Wurmser se demandait comment le même mot pouvait désigner à la fois l'envie de mettre son nez dans les affaires des autres et l'envie de dissimuler. Conscient du mot de Freud selon lequel les contraires partagent une affinité sous-jacente, il découvrit que ses patients étaient obsédés simultanément par le fait de voir et le fait d'être vu.

L'une d'elles, une femme souffrant d'angoisse, de dépression et d'une suspicion dévorante, lui dit : « Je veux découvrir la vérité cachée, interdite, pour apprendre qui crée et qui ne crée pas » — déclaration digne de Faust ou de Prométhée. Mais elle était aussi dévorée par la peur de voir ses secrets à elle révélés. Percer les secrets

des autres (de ses parents en particulier) devenait une façon de préserver les siens. Sa peur de la souillure et du déshonneur lui faisait désirer de souiller les autres – illustration frappante de la liaison entre le scandale honteux et l'acte impudique du dévoilement. Une autre patiente souhaitait cacher son visage au monde – posture caractéristique de la honte – mais éprouvait aussi la compulsion de s'exhiber. Tout se passait comme si elle disait : « Je veux montrer au monde avec quelle splendeur je sais me cacher. » Ici la fureur du dévoilement était réorientée vers le moi, sous la forme d'un exhibitionnisme qui « ignorait la honte », comme on disait.

D'un côté, ces patientes voulaient tout voir, comme si elles espéraient s'unir au monde par le médium de l'œil. D'un autre côté, elles voulaient dominer le monde en se constituant en objets de fascination universelle. Redoutant la mise à nu, elles portaient le visage figé, sans expression que Wurmser finit par identifier comme le masque de la honte : « l'expression immuable, impénétrable, énigmatique, d'un sphinx ». Pourtant, dans leurs fantasmes, cette mine rébarbative ne servait pas seulement à cacher leurs secrets mais à fasciner et à dominer les autres, à châtier aussi les autres pour avoir tenté de percer leur façade. Le masque auto-protecteur de la honte était aussi la face magiquement agressive de Méduse, qui transforme en pierre les spectateurs.

Sous ce désir contradictoire de (se) cacher et d'espionner, de voir et d'être vu, Wurmser détectait un couple plus profond de contraires : la « polarité » entre « l'aspiration à une union sans bornes » et un « mépris assassin ». Tous deux naissaient d'une crainte sous-jacente de l'abandon. Selon une tradition bien établie dans la spéculation psychanalytique, les tentatives pour restaurer un sentiment primordial d'omnipotence peuvent prendre l'une ou l'autre de ces deux formes. Dans la première, le sujet cherche à se fondre symbiotiquement avec le monde ; dans l'autre, à devenir absolument auto-suffisant. Le travail de Wurmser sur la honte se plaçait dans cette même tradition (avec un certain embarras, puisqu'il se méfiait de ses connotations kleinienne). Il remarque que l'expérience la plus intense de la honte naissait du « conflit

union *versus* séparation ». Les « conflits archaïques » qui étaient « fondamentaux dans une psychopathologie grave » trouvaient leur origine, au niveau le plus profond, dans une « dénégaration de tout ce qui n'est pas absolu » – autrement dit, tout ce « qui n'est pas union et fusion totales ou son contraire, isolement et destruction totale ». Ici encore, nous voyons les effets néfastes de la quête de la certitude.

Ce que les patientes de Wurmser vivent comme honteux, c'est la contingence et la finitude de la vie humaine, rien de moins. Elles ne peuvent pas se faire à l'idée que les limites sont inéluctables. Ce que nous savons de leur souffrance nous fait voir pourquoi la honte est si étroitement associée au corps, qui résiste à nos efforts pour le contrôler et nous rappelle ainsi de façon aiguë et douloureuse les limitations auxquelles nous ne pouvons nous soustraire, par-dessus tout l'inévitabilité de la mort. Comme l'a dit Erich Heller, c'est l'asservissement de l'homme à la nature qui lui fait honte. « Tout ce qui est nature en lui, ... tout ce qui montre qu'il est esclave de lois et de nécessités insensibles à sa volonté » devient la source d'une humiliation insupportable, qui peut s'exprimer selon des moyens apparemment incompatibles : dans l'effort pour se cacher du monde, mais aussi dans l'effort pour percer ses secrets. Le point commun de ces réactions contraires, c'est une sorte d'attitude scandalisée face à tout ce qui est mystérieux et donc réfractaire au contrôle de l'homme. Nietzsche a dit : « La honte existe partout où il y a un "mystère". »

Quand les psychanalystes rejettent la tentation de ne voir dans la honte que le pauvre vestige d'une pruderie démodée, ils ont beaucoup à nous apprendre sur ses implications morales et existentielles. L'étude de Wurmser ne doit pas seulement son pouvoir et sa clarté au récit sensible qui y est fait de cas réels mais aussi à l'accent qui y est mis sur la dimension philosophique de la psychanalyse. Wurmser conçoit son travail comme un « dialogue avec les meilleurs esprits qui nous parlent encore directement par-dessus l'abîme de la mort et du temps. » Il est troublé de constater que « les vastes domaines symboliques des humanités ne forment plus la matrice

commune dans laquelle s'inscrit organiquement le travail psychanalytique. » Les études plus récentes de la honte et de la bonne opinion de soi – dont je ne considérerai ici que quelques exemples, une faible sélection dans un véritable déluge – doivent fort peu de chose à la meilleure tradition psychanalytique et pâtissent d'autant.

Le déclin de la qualité saute aux yeux immédiatement. La valeur de l'ouvrage de Donald Nathanson, *Shame and Pride*, qui est la plus ambitieuse de ces études, est inversement proportionnelle à ses prétentions. Nathanson veut montrer que la honte remplit certaines fonctions qui contribuent à l'équilibre psychique, mais son système semble souvent ne rien donner de mieux que des banalités. « La honte se produit toujours chaque fois que le désir dépasse l'assouvissement. » « Le sentiment de honte se déclenche chaque fois que l'on entrave l'intérêt ou la jouissance. » « La vie est remplie d'entraves à un sentiment positif. » « Il semble que pratiquement tout le monde ait besoin d'un inférieur. »

Nathanson remercie Wurmser pour « le soutien et l'assistance » constants qu'il lui a apportés, mais son approche est précisément une illustration du behaviorisme contre lequel Wurmser nous met en garde. Elle traite « le sentiment de honte » comme un « mécanisme biologique unique ». Elle vise à « rendre entièrement la psychologie à la science biologique » et à bannir tout « mysticisme ». Elle repose sur un modèle mécaniste de la psyché comme ordinateur, comme système de traitement de l'information. Se donnant à l'évidence beaucoup de mal pour atteindre à une précision scientifique, Nathanson écrit le plus souvent dans un jargon barbare où le verbe « *startle* » [sursauter] devient un substantif et où « *dis smell* » [désodeur] signifie notre recul devant des odeurs désagréables. Il est sourd à la conversation des âges, et peut-être aussi à ses patients, puisqu'il ne donne pas d'histoires de malades. Quant à sa thérapie, elle semble consister essentiellement en médicaments. « À l'arrêt de la médication, le symptôme a disparu. » « Tous ces symptômes se sont dissipés quand il a commencé à prendre de la *fluoxétine*. » « Elle a été sidérée de voir que ces sentiments de honte ont disparu quand elle a repris sa médication. »

À la place d'une interprétation de conflits intra-psychiques, Nathanson propose une théorie mécaniste, qui dérive des travaux de Silvan Tomkins, dans lesquels le sentiment agit comme un « amplificateur », informant l'organisme des appétits rebelles qui ont besoin d'être dirigés de manière intelligente. La honte, composante essentielle de notre « schéma de branchement de base », protège l'organisme « de son avidité croissante de sentiment positif ». En nous forçant à « connaître et nous rappeler nos échecs », elle agit en « institutrice ». Ce qu'elle nous enseigne exactement demeure quelque peu obscur : À modifier nos attentes ? À rechercher des buts plus réalistes ? Chaque fois que sa prose se rapproche trop de la transparence, Nathanson insère une explication qui échappe à toute explication : « [La honte] est un système biologique par lequel l'organisme contrôle sa production affective de sorte à ne pas demeurer intéressé ou content quand il se peut que le rester ne soit pas sûr, ou de sorte à ne pas rester en résonance affective avec un organisme ne correspondant pas aux schémas enregistrés dans la mémoire. » Pour parler comme tout le monde, la honte nous préserve de nous prendre trop au sérieux ; telle semble être la substance de ce propos.

Alors que Wurmser plaide pour « la transcendance héroïque de la honte » à force d'amour et de travail, Nathanson recommande une sorte de vaccination contre la honte – une dose salutaire de honte en quantités acceptables, telles que nous les trouvons dans le comique thérapeutique d'un Buddy Hackett, qui l'empêchera de devenir fatale. À mon sens, ce qu'il trouve attirant, c'est l'effet rabaissant de l'humour scatologique de Hackett. Le rappel que personne n'échappe à « l'appel de la nature », comme l'exprimaient si délicatement nos grands-mères, sert à la fois à dégonfler l'importance que nous nous donnons à nous-mêmes et à ridiculiser la fausse pudeur – d'autant plus efficacement, semble penser Nathanson, quand il est formulé dans un langage grossier et qui ne recule devant rien.

Selon Nathanson, le « comique d'acceptation » de Hackett nous réconcilie avec nos limites. Je crois qu'il nous encourage simplement à rabaisser nos visées. Il y a une différence cruciale entre accepter nos limitations et avoir envie de réduire tout ce qui est élevé à son

dénominateur commun le plus bas. « L'acceptation » devient une capitulation éhontée et cynique quand elle devient incapable de distinguer entre le noble et le pompeux, entre un goût raffiné et le snobisme social, entre la pudeur et la pruderie. Le cynisme confond les illusions de grandeur, qui réclament une correction morale et thérapeutique, et la grandeur proprement dite.

Bien entendu, le cynisme est la dernière chose que Nathanson souhaite promouvoir. Il veut seulement remplacer la honte par ce qu'il appelle la fierté – sentiment de réalisation fondé sur l'acceptation de nos limitations. Mais son vaccin est pire que la maladie. En recommandant comme prescription pour la santé mentale de dégonfler nos idéaux, il se propose de fait de soigner la honte par l'effronterie [*shamelessness*]. Il s'agit là d'ailleurs d'un moyen de défense bien connu (et donc, pour cette raison, on peut difficilement parler de cure), de la stratégie décrite de façon convaincante par Wurmser comme « le renversement perpétuel » du « cynique "éhonté" », de la transmutation des valeurs au moyen de laquelle « une folie des grandeurs et un mépris narcissiques protègent d'une fragilité et d'une susceptibilité fatales ». Comme le fait remarquer Wurmser, c'est ce moyen de défense que constitue le cynisme éhonté qui donne aujourd'hui le ton à l'ensemble de notre culture.

En tous lieux, il y a mise à nu sans restrictions de nos émotions et de notre corps, exhibition de nos secrets, intrusion frivole de curiosité.... Il est... devenu difficile d'exprimer des sentiments tendres, des sentiments de respect, d'effroi, d'idéalisation, de révérence. Il est presque « de bon ton » d'être irrévérencieux. Il n'y a rien d'accidentel à ce qu'en allemand et en grec les mots pour « honte » soient aussi des mots de révérence.... La culture de l'effronterie est aussi la culture de l'irrévérence, de la démystification et de la dévalorisation des idéaux.

La confiance dans la vie porte en elle le risque de déception, aussi nous inoculons-nous l'irrévérence ¹.

1. La dévalorisation des idéaux et la compulsion de faire tout descendre au plus bas niveau sont des thèmes centraux dans les travaux de Philip Rieff dont je parle dans le chapitre 12.

Même ceux qui étudient la honte de la façon la plus obtuse comprennent en principe que l'effronterie est une stratégie et non pas une solution. Dans *No Place to Hide*, Michael Nichols nous avertit que « l'effronterie est une formation de réaction contre la honte, une tentative contre-phobique, en forme de défi, pour nier et surmonter une peur intérieure profonde de la faiblesse. » Mais Nichols et ses congénères n'identifient l'identité entre l'effronterie et la honte que sous sa forme la plus aveuglante. Ils peuvent voir de l'effronterie dans le « défi » mais pas dans leur idéologie de « l'acceptation ». Dégonfler des « espérances extravagantes » – le remède favori de Nichols pour le sentiment oppressif de l'échec – équivaut à une version plus douce de la stratégie de la défiance existentielle chez Nathanson. C'est ainsi qu'il nous met en garde contre la religion, qui apporte des « messages trop simplistes sur le bien et le mal » et propose des normes impossibles – « une vision de la vertu qui reste à jamais hors d'atteinte ». Les vieilles religions prêchaient que la sexualité et le divorce étaient des péchés et décourageaient « la compréhension et l'acceptation ». Heureusement, « les pasteurs et les rabbins éclairés d'aujourd'hui prêchent une acceptation humaniste du moi et du corps. » De fait, ils sont « davantage sur la longueur d'onde des préoccupations humaines que la plupart des psychiatres » – ce qui est assurément un compliment tortueux, quoique Nichols y voie un éloge appuyé.

Dans la nouvelle version qu'en donne Nichols, « l'histoire d'Adam et Ève reflète la conscience généralisée que les enfants de nature ne connaissent pas la honte ; il faut la leur apprendre. » À partir de ce point de vue à la Pangloss, nous pouvons débarrasser le monde de la honte et de bien d'autres maux en traitant simplement nos enfants avec « empathie », en arrangeant des cadres dans lesquels ils puissent « avoir d'eux-mêmes un bon *feeling* » et « en validant leur droit à penser et éprouver tout ce qu'ils désirent. »

Le conseil consistant à « laisser les enfants être eux-mêmes » a une certaine valeur s'il contribue à décourager les adultes à trop diriger les enfants. Cependant, nous rendons aux enfants un très

mauvais service en les noyant sous un flot d'approbations imméritées. Le type de renfort dont ils ont besoin n'arrive qu'avec la capacité croissante à se conformer à des normes impersonnelles de compétence. Les enfants ont besoin de risquer l'échec et la déception, de surmonter des obstacles et de venir à bout des terreurs qui les environnent en les affrontant. On ne peut pas recevoir une bonne opinion de soi ; on doit la gagner. La pratique thérapeutique et pédagogique actuelle, qui est toute « empathie » et « compréhension », espère fabriquer la bonne opinion de soi sans risque. Même des sorciers ne pourraient pratiquer un miracle médical de cette ampleur.

Les premiers freudiens mettaient en garde contre de mauvais usages « prophylactiques » de la psychanalyse, pour reprendre le mot d'Anna Freud. Ils savaient qu'une lecture superficielle de Freud encourageait la notion selon laquelle des méthodes éclairées d'éducation de l'enfant pourraient éliminer souffrance et névrose. Ces premiers disciples de Freud répliquaient à cet optimisme béat en rappelant qu'il n'est jamais facile de grandir, que les enfants n'arrivent jamais à la maturité s'ils ne résolvent pas des choses par eux-mêmes. Mais les professionnels de l'aide psychologique ne prêtèrent aucune attention à ce réalisme. Afin de justifier l'expansion de l'autorité thérapeutique sur la famille, l'école et de vastes domaines de prise de décision publique, ils élevèrent des prétentions extravagantes au nom de leur compétence d'experts. Ils s'érigèrent en médecins non seulement de patients individuels mais d'une société malade.

En 1937, Karen Horney, que l'on peut considérer comme l'une des premières révisionnistes freudiennes, affirmait déjà que « la névrose et la culture » étaient des problèmes « qui ne concernaient pas seulement les psychiatres mais aussi les assistants sociaux et les professeurs, les anthropologues et les sociologues », et, d'ailleurs, tous ces travailleurs intellectuels qui avaient pris « conscience de la signification et de l'importance des facteurs psychiques » dans la vie sociale. La thérapie n'était plus l'affaire des seuls psychiatres, et elle ne pouvait plus se limiter aux individus. Dans un article important

publié la même année, le sociologue Lawrence Frank prenait la position suivant laquelle c'était la société elle-même qui était le patient.

Telle est demeurée l'opinion dominante, jusqu'à nos jours sans exception. Elle en est arrivée à être partagée largement même par « les groupes religieux et éthiques » dans lesquels (avec les avocats) Frank voyait des bastions de la vieille éthique de responsabilité individuelle. Comme le dit Nichols, l'église d'aujourd'hui est tout aussi « éclairée » que les professionnels de l'aide psychologique. « Les pasteurs... s'expriment sur ce qu'il y a de sain à avoir une bonne opinion de soi-même... On n'aurait pas entendu ça il y a vingt ans. » La description que donne Nichols du discours pastoral est assez juste, mais il a la mémoire courte. Il y a longtemps que les religieux ont commencé de sortir des ténèbres. L'évangile social, qui a eu une importante influence sur le protestantisme américain depuis le début du siècle, les avait préparés à l'idée que c'est la société qui est malade. Henry J. Cadbury, hostile à l'évangile social, observait en 1937 que c'était devenu « le pain quotidien des libéraux américains », qui « affirment d'une seule voix que la société, et non pas simplement les individus, est le sujet de la rédemption. » Trente ans plus tard, le théologien de Harvard Harvey Cox soutenait dans *The Secular City* qu'« on ne peut séparer le fait d'arriver à la santé au lieu de la névrose et au retour de la société entière à l'intégrité. » Freud, se plaignait Cox, « s'est concentré sur l'individu malade dans sa thérapie », mais cet individu malade ne pouvait plus être traité séparément de « la société malade ».

Une mauvaise opinion de soi n'est que la forme la plus récente de pathologie sociale qui a obtenu les suffrages des spécialistes de la cure de l'âme. Nous ne devrions pas être surpris d'entendre que les nouveaux pathologues de la honte annoncent qu'une « théorie plus articulée » de la honte, comme le dit Michael Lewis, « peut s'appliquer au niveau social aussi bien qu'individuel ». Lewis n'hésite pas à adhérer au cliché suivant lequel les Noirs et les femmes sont « frappés de honte par la culture dans laquelle ils vivent », qu'ils ont « besoin de compréhension plutôt que d'humiliation ». Il pense

qu'améliorer l'opinion qu'ils ont d'eux-mêmes « éliminerait de nombreux problèmes sociaux ». Il écrit : « La solution que je suggère est un programme cognitif-affectif conçu pour réduire la honte. »

Comme Michael Lewis, Gloria Steinem insiste longuement sur les implications sociales d'une mauvaise opinion de soi, chez les femmes en particulier. Il y a eu des féministes pour critiquer son dernier livre *Une révolution intérieure*, y voyant un recul loin des engagements politiques ; mais il est plus juste d'y lire encore un plaidoyer en règle pour la thèse qui veut que politique et thérapie soient indistinguables. En effet, l'ouvrage est en cohérence complète avec la version dominante du « libéralisme », libéralisme qu'obsèdent les droits des femmes et des minorités, droits des homosexuels et droits illimités en matière d'avortement, la prétendue épidémie de violences sur enfants et de harcèlement sexuel, la nécessité de règlements interdisant les propos insultants dans le discours et les réformes dans le contenu des programmes scolaires pour mettre un terme à l'hégémonie culturelle des « D.W.E.M. » (Blancs européens morts). La « justice sociale », telle qu'ont fini par la définir ces libéraux, renvoie à présent à des thérapies sociales conçues pour détruire les effets malsains des attitudes « autoritaristes », « patriarcales » et pour empêcher qui que ce soit d'« accuser la victime ». La découverte thérapeutique de la honte trouve son expression politique dans des programmes de réparation qu'administrent des représentants délégués faisant profession de parler au nom des humiliés mais qui se soucient surtout d'étendre leur juridiction professionnelle. La « révolution intérieure » dont parle Steinem n'est pas le signe d'un abandon de la politique, c'est seulement la poursuite de la politique par d'autres moyens.

Son attaque thérapeutique contre la honte demande en effet une action politique pour arriver à son terme. Comme exemple salubre, elle accorde ses faveurs au « Groupe de travail californien pour le progrès de la bonne opinion de soi ». Elle affirme, malgré les journalistes et les hommes politiques qui ont tourné en dérision

cette noble expérience, qu'elle a démontré que presque tous les problèmes sociaux pouvaient être ramenés à l'origine à un manque de bonne opinion de soi. Le Groupe de travail a découvert que le mépris de soi était un « facteur causal primordial » pour « la criminalité et la violence, l'alcoolisme, l'usage de drogues, les grossesses de mineures, les violences sur les enfants et les conjoints, la dépendance chronique envers l'assistanat d'État et l'échec scolaire » – soit « les problèmes même » que « les Américains redoutent le plus », ajoute Steinem.

Elle ne se donne pas la peine d'expliquer comment le Groupe de travail californien est arrivé à ce résultat – à savoir, en ignorant les réserves avancées par les experts sur les témoignages desquels se fonde le rapport. Les exposés préparés pour le Groupe de travail mentionnaient de façon répétée le « manque de recherches solides » faisant la liaison entre une mauvaise opinion de soi et une pathologie sociale, mais le président du Groupe, John Vasconcellos, a écarté ces réserves pour le motif qu'elles provenaient de « ceux qui ne vivent que dans leur tête, dans l'intellectuel », ajoutant que l'importance d'une bonne opinion de soi était confirmée par notre « savoir intuitif ».

Steinem ne dit pas un mot de la controverse qui a entouré le rapport Vasconcellos. Il lui suffit que l'exemple douteux de l'État de Californie ait été imité par d'autres États et par les cinquante-huit comtés de la Californie, qui ont presque tous aujourd'hui établi leur propre groupe de travail sur la bonne opinion de soi. Elle aussi préfère s'appuyer sur le « savoir intuitif ». Son livre en regorge. Elle nous explique que les enfants devraient « se sentir aimés et appréciés dès le début ». Cependant, nous avons été pour la plupart ignorés ou brutalisés quand nous étions enfants et puisque nous continuons tous « à nous traiter nous-mêmes comme nous avons été traités enfants », nous nous brutalisons nous-mêmes pour cette raison en tant qu'adultes. Mais « il demeure en chacun de nous un moi unique et véritable » dont la découverte nous libérera. « Dès l'instant où nous trouvons la raison véritable d'un sentiment qui a sur nous une emprise irrationnellement puissante, ... le charme est rompu. »

On a du mal à croire qu'il y ait des gens qui puissent prendre une argumentation pareille au sérieux, mais il existe de nombreux secteurs où ces phrases obtiennent un assentiment automatique, et fournissent une bonne partie du raisonnement en faveur de l'extension de l'État-providence. Que les « activistes » libéraux, comme les appelle Steinem avec admiration, se voient réduits à l'heure actuelle à de tels slogans indique peut-être que le libéralisme défenseur de l'État-providence est vraiment au bout du rouleau. Est-il vraiment nécessaire de faire remarquer, au point où nous en sommes arrivés, que les politiques institutionnelles fondées sur un modèle thérapeutique de l'État ont toutes échoué lamentablement à de nombreuses reprises ? Bien loin de favoriser le respect de soi-même, elles ont créé une nation d'assistés et de dépendants. Elles ont donné naissance à un culte de la victime dans lequel c'est sur l'exhibition des blessures accumulées que vous a infligées une société froide et indifférente que se fondent vos droits à subvention. La professionnalisation de la compassion n'a pas fait de nous une nation « plus gentille et plus douce ». Au lieu de cela, elle institutionnalise l'inégalité, sous couvert d'affirmer que chacun de nous est « à part » à sa façon. Puisque ce masque est transparent, la tentative de faire avoir aux gens un bon feeling d'eux-mêmes ne fait que les rendre cyniques à la place. Les bonnes âmes ne sauraient se passer d'honnêteté.

Si la psychothérapie a échoué comme politique, et, sous sa forme la plus récente, en tant que politique de la bonne opinion de soi, elle a aussi échoué comme substitut à la religion. Le fondateur de la psychanalyse croyait que les hommes et les femmes dépasseraient leur besoin de la religion quand ils en arriveraient à se reposer sur leurs propres ressources. Les événements ont montré qu'il s'était trompé sur ce point. Reste que le type de thérapie qu'il a introduit encourageait l'introspection et visait l'exploration morale intuitive, et il n'était donc pas entièrement déraisonnable de supposer que la psychiatrie pourrait reprendre les fonctions curatives remplies par les prêtres et les confesseurs – et de manière bien maladroite d'ailleurs, selon Freud.

Mais il y a maintenant un bon moment que la profession psychiatrique se dirige vers des thérapies qui visent davantage la modification du comportement que l'exploration intérieure. Quoi que l'on ait pu gagner dans la gestion des symptômes, souvent au moyen de médicaments, on l'a obtenu aux dépens de l'introspection. Il se peut que cette tendance soit regrettable, mais il est facile de voir pourquoi les thérapies psychanalytiques, sous leur forme classique, n'ont plus guère d'adeptes dans l'ensemble de la profession. Elles sont trop coûteuses, durent trop longtemps et exigent trop de raffinement intellectuel de la part du patient. Même les admirateurs les plus fervents de la méthode psychanalytique seraient peut-être troublés de lire que l'un des patients de Wurmser a « brusquement » interrompu son analyse « à la onze cent soixante-douzième séance ». Un autre des patients de Wurmser est resté en analyse pendant onze ans. Une autre encore « a fini par se tuer en se jetant d'un pont ». Quand le traitement psychanalytique menace de devenir interminable et se termine souvent sur un échec, parfois après des années d'auto-exploration intensive, on comprend que les docteurs aussi bien que les patients se tournent vers des méthodes qui promettent un soulagement rapide, même s'il faut pour cela sacrifier la compréhension en profondeur.

Dans le meilleur des cas, la théorie psychanalytique dévoile la dimension morale et existentielle du conflit mental, mais même alors elle ne saurait lutter avec la religion. Le livre de Wurmser sur la honte, ouvrage qui s'inscrit dans la grande tradition de la spéculation psychanalytique, nous rappelle qu'une interprétation inspirée par la psychanalyse peut récupérer une sagesse morale sans âge et approfondir la compréhension que nous en avons. À la lecture de Wurmser, nous voyons pourquoi la honte et la curiosité ont toujours été aussi étroitement liées dans l'esprit des gens, pourquoi la honte devrait susciter des sentiments d'effroi et de révérence et pourquoi elle renvoie par-dessus tout à l'élément irréductible de mystère dans les choses humaines.

Mais cette profondeur même de compréhension morale, si convaincante au niveau de la théorie morale, peut aussi rendre la psychanalyse inutile non seulement à des fins thérapeutiques mais

aussi comme guide pour la conduite de notre vie. Plus elle empiète sur le territoire qu'occupait autrefois la religion, plus elle appelle des comparaisons qui ne sont pas à son avantage avec sa rivale. La psychanalyse peut-elle vraiment faire quelque chose pour les gens qui souffrent de la conviction intime qu'il est absolument impossible de les aimer ? Peut-être qu'après tout c'est la religion qui est la vraie réponse. Dans tous les cas, il n'est pas sûr du tout que la religion puisse faire bien pire.

PHILIP RIEFF ET LA RELIGION DE LA CULTURE

VIOLENCE, criminalité et désordre généralisé, voilà presque invariablement ce qui frappe le visiteur étranger comme le trait le plus saillant de la vie en Amérique. Et dans ce cas-ci, une plus grande familiarité fait peu pour effacer la première impression. Tout ce qu'on voit en regardant de plus près, ce sont d'autres signes, moins spectaculaires, de l'effondrement imminent de l'ordre social. On nous dit que l'ouvrier américain est moins efficace que son homologue européen et japonais. Et les patrons américains ne valent pas mieux que leurs employés. Obsédés par le profit à court terme, ils sont censés être indifférents au long terme. Le désir passionné d'une gratification immédiate est présent dans toute la société américaine du haut en bas. Il y règne un souci universel du moi – ce qui compte c'est « l'épanouissement du moi » et, ce qui est plus récent, « la bonne opinion de soi », autant de mots d'ordre simplistes d'une société incapable d'engendrer un sentiment d'obligation civique. Pour les observateurs américains aussi bien qu'étrangers, le peu d'inclination à subordonner l'intérêt personnel à la volonté générale est, malheureusement, bien près de représenter l'essence de l'américanité en ces dernières années du XX^e siècle.

Peut-être le tableau est-il un peu chargé, mais il contient assez de vérité pour soulever la question dérangeante mais incontournable de savoir si une société démocratique peut s'épanouir, voire simplement survivre, en l'absence des contraintes intérieures sur lesquelles s'appuyait autrefois l'éthique du travail pour décourager l'esprit de

facilité. Il est clair que la police et les prisons sont inadaptées pour traiter le non-respect de la loi qui va rapidement atteindre des dimensions critiques. La montée inexorable de la criminalité submerge le système judiciaire pénal, déjà corrompu lui-même par une pratique cynique de l'entente entre accusation et défense pour limiter les peines, la persistance de normes judiciaires différentes en fonction de la race et d'autre part, par des tentatives mal inspirées de remplacer un régime punitif par un régime thérapeutique. Par l'effet d'une clémence déplacée, des criminels endurcis obtiennent une libération de prison anticipée et reprennent leurs exactions sans qu'apparemment la perspective d'une réincarcération les en dissuade le moins du monde.

À certains égards, le symptôme qui est de tous le plus dérangeant est l'enrôlement d'enfants dans la culture du crime. N'ayant aucune perspective pour ce qui est de l'avenir, ils sont totalement sourds à ce que pourrait leur conseiller la prudence, pour ne pas parler de leur conscience. Ils savent ce qu'ils veulent, et ils le veulent tout de suite. Différer la jouissance, faire des plans pour l'avenir, accumuler les connaissances et les titres universitaires, autant de choses qui ne veulent rien dire pour ces enfants de la rue prématurément endurcis. Puisqu'ils s'attendent à mourir jeunes, les sanctions pénales les impressionnent tout aussi peu. Certes, leur mode de vie est périlleux, mais il arrive un moment où le risque devient sa propre récompense, et offre une issue de secours face à la pure désespérance qui serait leur lot autrement.

Si l'effondrement des contraintes intérieures se limitait aux classes criminelles, il serait possible, au moyen d'une combinaison d'incitations et d'une application plus stricte des lois, de rétablir un sentiment d'obligation. Mais la culture de l'effronterie n'est pas le seul apanage de la pègre. Dans leur désir d'une gratification immédiate, tout comme dans l'identification de cette gratification avec l'acquisition de biens matériels, les classes criminelles ne font qu'imiter les classes plus favorisées. Nous devons donc nous demander ce qui rend compte de cet abandon global des normes de la conduite personnelle — civilité, zèle, autocensure —

que l'on considérait autrefois comme indispensables à la démocratie.

Une enquête exhaustive dévoilerait un grand nombre de facteurs, mais le déclin progressif de la religion serait quelque part vers le haut de la liste. Bien sûr, on a quelque hésitation à parler de déclin de la religion en Amérique. Le nombre des personnes professant une croyance en un Dieu personnel, appartenant à une dénomination religieuse et fréquentant des services avec une certaine régularité demeure remarquablement élevé, si on le compare avec la situation des autres nations industrielles. Ces éléments pourraient suggérer que les États-Unis sont parvenus, sans qu'on sache bien comment, à échapper aux facteurs de laïcisation qui ont ailleurs métamorphosé le paysage culturel. Toutefois, les apparences sont trompeuses. Notre vie publique est très nettement laïcisée. La séparation de l'Église et de l'État¹, qui est interprétée aujourd'hui comme interdisant absolument toute reconnaissance publique de la religion, est plus profondément enracinée en Amérique que nulle part ailleurs. La religion s'est trouvée reléguée dans la coulisse du débat public. Chez les élites, elle est peu estimée – quelque chose qui sert à l'occasion des mariages et des enterrements, mais dont on peut autrement faire l'économie. L'état d'esprit sceptique, iconoclaste, est l'un des traits caractéristiques qui distinguent les classes savantes. Il est compris que leur adhésion à la culture de la critique exclut tout engagement religieux. L'attitude de ces élites à l'égard de la religion va de l'indifférence à une hostilité active. Elle repose sur une caricature du fondamentalisme religieux comme mouvement réactionnaire voué à annuler toutes les mesures progressistes adoptées ces trente dernières années.

Il ne suffit pas de remarquer qu'il y a eu déclin de l'enthousiasme religieux ; il est également nécessaire de demander ce qui l'a remplacé. Le vide créé par la laïcisation a été comblé par une culture permissive qui substitue au concept de péché celui de maladie. Mais

1. Le premier amendement de la Constitution (ou premier article du *Bill of Rights* de 1789) affirme la liberté religieuse et interdit l'établissement d'une religion d'État. (N. d. T.)

la vision thérapeutique du monde n'entretient pas avec la religion un rapport d'opposition sans équivoque. Au commencement du moins, les choses étaient plus compliquées. Le mouvement psychanalytique, qui est à la source de cette culture thérapeutique avait à la religion un rapport extrêmement ambigu, à la fois de complémentarité et de rivalité. La psychanalyse aussi se présentait comme guérissant les âmes, offrant un trésor de réflexions morales profondes. Sa méthode, l'introspection, la reliait à une longue tradition spéculative où l'on perçoit la connaissance de soi comme le commencement nécessaire de la sagesse. Quoique bon nombre de ses praticiens aient tenté de faire de la psychanalyse une discipline purement technique, doté d'un jargon particulier et de procédures ésotériques, son contenu la rapprochait irrésistiblement des questions existentielles qui ont toujours défini le discours religieux. Mélanie Klein, qui de tous les successeurs de Freud est celle qui s'est le plus constamment souciee de problèmes éthiques, a rédigé des essais dont le titre proclamait sans erreur possible les préoccupations existentielles : « *L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation* », « *Envie et gratitude* », « *Le développement précoce de la conscience chez l'enfant* ». Les écrits de Freud lui-même, remplis d'allusions à l'art, à la religion et à la philosophie morale, révèlent que s'il avait conscience d'une dette, c'était plutôt du côté de ses précurseurs dans le domaine de la morale que de la psychiatrie. Il qualifiait la psychanalyse de science, mais il employait parfois ce terme de manière si large qu'il semblait sous-entendre que l'analyste avait plus de choses en commun avec le philosophe ou le prédicateur qu'avec le technicien en blouse blanche. Il défendait l'analyse profane et s'opposait à la médicalisation de la pratique psychanalytique. Il objectait à « la tendance patente aux États-Unis à faire de la psychanalyse l'humble servante de la psychiatrie. » Non seulement, il pensait que la formation médicale ne devait pas être obligatoire pour les psychanalystes, mais il allait jusqu'à la décourager. De son point de vue, les analystes devaient être formés dans les rudiments de l'anatomie et de la physiologie mais aussi dans la mythologie, dans la psychologie de la religion et dans la littérature classique. Il

soulignait souvent qu'une expérience personnelle de la souffrance, associée à une capacité à l'introspection, représentait le fondement indispensable à la faculté psychanalytique.

C'est à bon droit que Philip Rieff, l'un des interprètes les plus habiles de Freud, a intitulé l'un de ses ouvrages *Freud : The Mind of the Moralizer*. Norman O. Brown va encore plus loin dans le rapprochement de la psychanalyse et de la religion dans son livre, *Eros et Thanatos [Life against Death]*. Il observe que si on la pousse « jusqu'à sa conclusion logique pour la transformer en théorie de l'histoire », la psychanalyse « recueille en elle des aspirations religieuses séculaires ».

Pourtant, en même temps, la psychanalyse se présentait comme la concurrente et le successeur de la religion. Il n'y avait aucune ambiguïté dans le rejet par Freud de la religion comme une illusion, ou dans son affirmation que cette illusion-là n'avait pas d'avenir. Il pensait que la croyance religieuse était une relique de l'enfance de l'humanité, du temps où les hommes et les femmes projetaient naïvement vers les cieux leurs espoirs et leurs peurs. Maintenant que la science avait fourni aux êtres humains les moyens de contrôler leur propre destin, la religion allait s'effacer, exactement comme la magie des premiers âges s'était effacée sous l'attaque initiale de la religion elle-même.

La psychanalyse et la religion étaient encore plus profondément antagonistes que ne le laisserait sous-entendre le rejet explicite de la religion par Freud. En dépit de ses objections à une pratique de la psychanalyse qui la réduirait à n'être qu'une « humble servante de la psychiatrie », ses propres découvertes ont contribué à l'émergence d'une *Weltanschauung* thérapeutique. La maladie et la santé ont remplacé la culpabilité, le péché et la pénitence comme soucis dominants de ceux qui s'efforçaient de donner du sens à la vie enfouie de l'esprit. Les psychiatres se sont aperçus que leur pratique exigeait que l'on suspende tout jugement moral. À tout le moins, ils ont jugé nécessaire d'établir une atmosphère permissive dans laquelle les patients puissent parler librement sans craindre de condamnation. Bien sûr ce qui était convenable dans la salle de

consultation ne l'était pas nécessairement dans le monde extérieur de tous les jours, pourtant l'habitude de réserver son jugement, une fois posée comme le premier principe de la thérapie psychiatrique, devint bientôt une sorte de réflexe automatique qui réglait toutes les formes d'échange inter-personnel. Une tournure d'esprit « non-moralisatrice », que l'on confond facilement avec la vertu libérale de la tolérance, en est venue à être considérée comme la condition *sine qua non* de la sociabilité.

Il n'a pas fallu beaucoup de temps pour que les gens voient que l'on pouvait utiliser un point de vue thérapeutique à des fins sociales et politiques. Il a servi à lever le poids de la tare morale que l'on associait autrefois à la pauvreté et au chômage, à faire passer la responsabilité de l'individu sur la « société » et à justifier des mesures politiques conçues pour soulager ceux qui souffraient sans qu'il y aille en rien de leur faute. Pendant la Crise des années trente, des membres des professions de santé, des enseignants et des assistants sociaux se sont aperçus avec horreur que de nombreux Américains, qui étaient pourtant victimes d'un chômage touchant des millions de personnes, s'accrochaient encore à une éthique du chacun pour soi et refusaient de reconnaître que l'individu avait droit à des secours publics. Il fallut aux partisans de l'assistanat d'État persuader le public qu'il ne fallait pas attribuer la pauvreté à un manque d'esprit d'entreprise ; que c'était le système, et non l'individu, qui était fautif ; qu'il n'était pas infamant de dépendre de subsides publics ; et qu'à l'âge de l'organisation, l'idée de s'en sortir tout seul était un piège et une illusion. Dans son mémorable article « *Society as the Patient* », le sociologue Lawrence Frank écrivait : « Au lieu de rechercher son salut et sa sécurité personnels, l'individu doit reconnaître qu'il dépend presque complètement du groupe. » La manière dont Frank a posé l'alternative — responsabilité individuelle ou « vie de groupe » — était profondément trompeuse puisque la vie de groupe elle-même présuppose cette confiance qui ne peut régner que lorsque les individus sont tenus responsables de leurs actions. Mais, pour les philanthropes, choqués par les souffrances collectives et par la passivité avec laquelle les Américains semblaient

les accepter, le premier pas vers la convalescence était d'« absoudre l'individu de la culpabilité », selon la formule de Frank. Les débats déclenchés par la Crise de 1929 et par la politique rooseveltienne du New Deal ont paru confirmer la sagesse des aperçus thérapeutiques, par opposition à éthiques, sur les problèmes sociaux. « La conception d'une société malade ayant besoin d'un traitement » était, selon Frank, bien plus éclairante que des conceptions mettant l'accent sur « la volition humaine, l'autonomie humaine et la responsabilité individuelle ». D'un autre côté, une morale punitive attribuant les maux de la société à « la méchanceté et [à] la culpabilité individuelles » n'avait rien à apporter à une compréhension de la société moderne. Ses remèdes standard – « plus de lois, plus de réglementation, et des châtiments plus sévères » – avaient échoué encore et toujours. Le temps était venu d'un nouveau départ, à la fois plus scientifique et plus humain.

Cet appel de Frank à un nouvel humanisme a rencontré une réception très favorable. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, les concepts et le jargon thérapeutiques ont pénétré si profondément la culture américaine – sous la forme, dans le cas le plus récent, d'une campagne de grande ampleur pour élever la « bonne opinion de soi » des gens – qu'il est devenu presque impossible de se rappeler quelle apparence avait le monde pour ceux qui n'avaient pas encore été initiés aux mystères de la santé mentale. Il se peut que la profession psychanalytique traverse une passe difficile, mais une sensibilité thérapeutique est encore plus largement diffuse qu'elle ne l'était en 1966, lorsque Philip Rieff a fait paraître son deuxième livre, au titre de circonstance : *The Triumph of the Therapeutic*. Aujourd'hui, le thérapeutique a triomphé si complètement que Rieff semble ne voir que peu d'espoir de le contester. Les perspectives de la renaissance de modèles rivaux de discours paraissent si flous qu'il se demande à présent s'il est bien utile de publier quoi que ce soit. Il disait il y a peu : « Pourquoi publier ? Avec tant d'auteurs, qui reste-t-il pour lire ? » Vingt ans se sont écoulés depuis la publication de son dernier livre, *Fellow Teachers* ; il est évident qu'il parlait sérieusement quand il adjurait les auteurs de peaufiner leurs meilleures idées au

lieu d'ajouter à la « babel critique » qui menace de nous rendre tous sourds. Le plus éloquent et le plus efficace parmi tous nos critiques du style thérapeutique nous demande de considérer effectivement la possibilité selon laquelle la forme la plus parlante de critique, dans une culture où l'activité critique a été elle-même assimilée à des fins thérapeutiques, est peut-être en fin de compte le silence.

Un recueil d'articles rédigés au fil de sa carrière, et groupés non pas par Rieff lui-même mais par Jonathan Imber, un de ses anciens élèves qui enseigne maintenant la théorie de la sociologie à Wellesley, nous montre avec quelle constance il est revenu sur certains thèmes centraux : la substitution de la thérapie à la religion ; le conflit entre les attitudes morales à l'égard de l'expérience et les attitudes esthétiques et thérapeutiques ; « l'hypertrophie de la critique, qui constitue le meilleur diagnostic des troubles de la personnalité des intellectuels psychologisants ». En plus de travaux sur Freud et l'émergence de « l'homme psychologique », ce nouveau recueil intitulé « *The Feeling Intellect* » renferme des articles sur une grande diversité de sujets : Disraeli, Orwell, Oscar Wilde, Charles Horton Cooley (le préféré de Rieff parmi les sociologues américains), la sociologue noire Kelly Miller et l'affaire Oppenheimer entre autres. Pourtant il est rare que les préoccupations centrales soient complètement perdues de vue. Le sens de l'article sur Oppenheimer (1958) est que tout comme ses détracteurs, Oppenheimer a accepté un contexte de référence thérapeutique : au lieu de discuter des faits et gestes d'Oppenheimer d'un point de vue politique, on s'est disputé pour savoir si ses liens avec les Communistes dévoilaient des failles psychologiques qui devaient le disqualifier pour servir l'État. L'essai sur Disraeli (1952) soutient que (comme Freud après lui) Disraeli a refusé de renier son patrimoine judaïque et a ainsi échappé au « risque ultime » (comme le dit ailleurs Rieff parlant de Freud) « de se couper de la pratique sincère de sa foi ». C'est une idée du même ordre qui nourrit l'essai consacré à Orwell (1954), autre intellectuel ayant perdu la foi mais ayant réussi à maintenir « l'action chrétienne essentielle de la fraternité et de la compassion ». Le modernisme continue à vivre sur le capital des croyances qu'il a rejetées, et les

plus admirables parmi les intellectuels modernistes ont toujours eu conscience, selon Rieff, de cette dépendance – même quand, comme Freud, ils adjuraient leurs lecteurs de la dépasser.

L'effondrement de la religion, son remplacement par la sensibilité impitoyablement critique dont la psychanalyse offre l'exemple, et la dégénérescence de « l'attitude analytique » en agression frontale et totale contre les idéaux de toute espèce ont laissé notre culture dans un triste état. Rieff ne s'attend pas à un mieux immédiat et il ne propose pas un programme de rénovation culturelle ; mais d'un autre côté, il ne s'exprime pas non plus avec la voix de l'apocalypse et du désespoir. Quelle que soit la gravité de la situation, il pense encore qu'il est possible – ou du moins qu'il était possible en 1973, date de parution de *Fellow Teachers* – de faire une modeste contribution à la cause de la vérité et de la justice. Par exemple, il est possible de trouver à s'employer honorablement comme enseignant, pourvu que les enseignants ne cèdent pas à la tentation de devenir des « prophètes de salon ». Nonobstant sa désorganisation actuelle, l'université est une « institution sacrée » et les enseignants peuvent se donner aux autres en exemple s'ils abordent leur vocation dans un esprit de révérence. La charge du professeur dévoué n'est pas de déifier ni même de défendre une « culture mourante », mais de résister à « l'identification vers le bas » qui menace l'existence de toute forme de culture quelle qu'elle soit. Le conseil de Rieff aux professeurs, consistant en grande partie en commandements négatifs, reflète l'opinion qu'il a selon laquelle les professeurs trahissent leur vocation quand ils deviennent des gourous ou des amuseurs. Évitez « le négoce des idées », le « trafic des positions ». Refusez de vous mettre dans les rangs des « hommes publics ». « Abjurez la prophétie ».

Il est normal que Rieff parle à ses « collègues enseignants » pour une aussi large part en termes de « ce qu'il ne faut pas faire ». De son point de vue, le cœur de toute culture réside dans ses « interdictions ». La culture est un ensemble d'exigences morales – « d'interdits profondément gravés, inscrits en caractères supérieurs et dignes de confiance ». Voilà pourquoi il y a du sens à décrire les États-Unis

aujourd'hui comme une « société sans culture ». C'est une société où rien n'est sacré et donc rien n'est interdit. Un anthropologue objecterait peut-être qu'une société sans culture est une contradiction dans les termes, mais Rieff s'oppose à la façon dont les spécialistes des sciences sociales ont réduit le concept de culture à « un mode de vie ». Selon Rieff, la culture est un mode de vie qui s'appuie sur la volonté de condamner et de punir ceux qui défient ses commandements. Un « mode de vie » ne suffit pas. Le mode de vie d'un peuple doit s'inscrire dans un « ordre sacré » – autrement dit, dans une conception de l'univers, qui est en dernière analyse une conception religieuse, qui nous dit « ce qu'il ne faut pas faire ».

Ceux qui considèrent la tolérance comme la vertu suprême et confondent amour et permissivité jugeront rébarbatives ces propositions, si tant est qu'ils prennent la peine de lire Rieff ; mais s'ils se laissent entraîner dans le débat qu'il ouvre, suspendant leurs préjugés à l'encontre de procédures et de politiques indûment « moralisatrices » – à l'encontre du concept même de châtiment – ils en arriveront à voir la justesse de son affirmation délibérément provocatrice : « la répression est la vérité ». Chaque culture doit réduire le champ de ses choix d'une façon ou d'une autre, aussi arbitraires que puissent paraître ces limites. Bien sûr, elle doit aussi faire en sorte que ses contrôles ne s'immiscent pas trop avant dans la vie des gens. Mais si elle autorise l'expression publique de chaque envie – si elle proclame hardiment qu'« il est interdit d'interdire », selon le slogan révolutionnaire de 1968 – alors non seulement elle appelle l'anarchie mais elle abolit les « distances sacrées » dont dépend en fin de compte la catégorie de la vérité. Quand toute expression est également autorisable, rien n'est vrai. « Par la création d'idéaux contraires, de vérités militantes, on fixe un sceau sur la capacité terrifiante de l'homme à tout exprimer. »

La définition « maximale » de la culture que Rieff adopte à contre-courant, en opposition à la définition minimale qu'encouragent les anthropologues et autres spécialistes des sciences sociales, aboutit à une condamnation globale du mode de vie américain, mais elle ouvre aussi une fenêtre d'espoir. Si Rieff a raison quand il maintient que la culture repose sur la disposition à interdire, on ne

peut espérer qu'une culture « indulgente » comme la nôtre survive indéfiniment. Tôt ou tard, nos élites laxistes auront à redécouvrir le principe de limitation. Il se peut que le projet moderne ait fait son temps. « L'idée que les hommes n'ont pas à se soumettre à un pouvoir, quel qu'il soit... autre que le leur » n'est aucunement tombée dans le discrédit, mais elle perd sa capacité à inspirer des visions enivrantes du progrès. Confrontés à l'accumulation des indices allant dans le sens contraire, nous avons de plus en plus de difficultés à croire que les hommes modernes « sont en train de devenir des dieux ». En outre, le mouvement thérapeutique n'a « pas encore pénétré profondément » dans la structure des classes. Dans *Fellow Teachers*, Rieff cite comme « une autre raison d'espérer » la persistance des morales à l'ancienne chez les « moins instruits ». La résistance populaire à « la religion de la critique » nous permet d'« espérer une renaissance du sentiment de culpabilité ».

Il serait absurde d'être optimiste sur nos perspectives d'avenir – encore plus en 1993 qu'en 1963. Peut-être, comme le suggérerait Rieff, la modernité tire-t-elle à sa fin, mais la sensibilité post-moderne qui prétend à la remplacer n'est pas un progrès. Reste que l'appel de Rieff à la patience et à l'espoir continue de servir de correctif utile au découragement catastrophiste. « Tout ce que nous pouvons faire, c'est avoir la foi et attendre ; pour voir. »

La position de Rieff est demeurée remarquablement constante au fil des années. Ce qui a changé, c'est le ton et le style de son travail. Dans les années cinquante et soixante, il écrivait en tant qu'intellectuel public¹, pour des lecteurs non spécialisés dont on peut supposer qu'ils partageaient vocabulaire et cadre de références. Bon nombre de ses articles ont été publiés dans des revues à caractère généraliste, comme *Commentary*, *Encounter* et *Partisan Review*. Ses livres ont été édités par des maisons de premier plan dans le domaine commercial : *Freud : The Mind of the Moralizer* chez Viking (repris en poche chez Anchor), et *The Triumph of the Therapeutic* chez Harper. Même quand il écrivait pour des publications savantes, la prose de Rieff donnait l'exemple de l'attitude analytique et critique qu'il

1. *Public intellectual*, c. à. d. intellectuel engagé dans le débat public. (N. d. E.)

recommandait (tout en étant conscient de son effet dissolvant sur les croyances traditionnelles) comme la seule offerte à des intellectuels vivant dans un monde « qui a épuisé ses forces sacrées ». Ses premiers articles étaient nourris d'un idéal d'érudition « engagée », de « subjectivité passionnée ». En 1954, il a fait l'éloge du livre d'Anders Nygren, *Agape and Eros*, comme d'un « cas exemplaire d'histoire engagée, partielle et pourtant complète dans son exposition de l'autre camp ». Il s'en est pris au livre de Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, mais en applaudissant « l'intention prophétique » de son auteur : « Mieux vaut une erreur créatrice que la vérité stérile. » Il a déploré le « mal allemand » dans l'érudition et pesté contre les notes en bas de page, trouvant toutes les vertus à une érudition non envahissante. Dans une recension de l'ouvrage de John T. McNeill, *History of the Cure of the Souls*, en 1952, il a écrit que « McNeill a l'ultime vertu morale de l'historien :... il n'est pas neutre. »

Entre *The Triumph of the Therapeutic* et *Fellow Teachers*, le ton de Rieff a connu un glissement important. Dans l'ouvrage plus récent, il met en garde contre « la tentation de jouer le rôle de prophète » et sollicite « l'objectivité ». Il n'écrit plus en intellectuel public, il ne s'adresse plus au grand public qu'il visait explicitement en 1951. Il affirme fermement que « c'est notre devoir, en tant qu'enseignants, de ne pas être des hommes publics ». Le public a cessé d'exister, pour Rieff ; il n'y a qu'un marché littéraire, que domine le trafic en divertissements culturels (où rentrent à présent « la critique » et « la prophétie »). Même pour communiquer avec des collègues enseignants, on est accablé de difficultés. *Fellow Teachers* prend la forme d'une lettre ouverte à Robert Boyers et à Robert Orill, rédacteurs de la revue *Salmagundi*, qui avaient invité Rieff à se soumettre à un entretien en public à Skidmore College (à Saratoga Springs, dans l'État de New York). Dans ce texte, Rieff pose la question : « Est-il possible que mon invitation à venir à Skidmore... ait été fondé sur un heureux malentendu ? Avez-vous imaginé que je suis un héraut du thérapeutique ? » On a du mal à voir comment quiconque aurait pu imaginer une chose pareille,

mais la remarque illustre les appréhensions exagérées que Rieff entretient quant à la possibilité d'une communication claire et ouverte entre intellectuels. En réaction, Rieff affirme de façon surprenante sa neutralité. « Je ne suis ni pour ni contre [la culture du thérapeutique]. Je suis un enseignant spécialisé dans la théorie de la sociologie. » Cette dénégation n'est guère convaincante ; il est toutefois symptomatique d'un changement dans le climat culturel que Rieff se soit senti obligé de la faire. De même, il est significatif qu'il ait refusé un entretien en public, pour le motif qu'il ne pouvait pas servir à transmettre le type de « savoir privilégié » que les professeurs passent à leurs élèves. Au lieu de se livrer à un échange public, les intellectuels prenant leur fonction au sérieux devaient se retirer dans leurs « enclaves universitaires » et encourager la « compréhension plus lente » de la salle de cours. La place publique n'était bonne que pour les histrions.

Ces arguments, qui nous rappellent vaguement les remarques péjoratives de Walter Lippmann sur l'opinion publique dans son débat avec Dewey, anticipaient également la position prise par Allan Bloom dans *L'âme armée* [*The Closing of the American Mind*], livre défendant l'université comme lieu où les savants peuvent se parler entre eux et parler à leurs meilleurs étudiants, dans un langage hermétique délibérément conçu pour désorienter les non-initiés, sur des questions philosophiques éternelles qui n'ont jamais eu qu'un intérêt éphémère pour le grand public. Pour de nombreux intellectuels respectables, la révolution culturelle des années soixante a discrédité l'idée de savoir public engagé. Le concept de public est devenu inséparable du phénomène de publicité. Dans ces circonstances, la décision prise par Rieff de moins écrire, de publier auprès de presses universitaires et dans des revues savantes, et de consacrer ses énergies au « renforcement de nos enclaves » devient, sinon défendable, en tout cas compréhensible. Toutefois le résultat a été l'inverse, du moins dans le cas de Rieff, de ce à quoi on aurait pu s'attendre : l'exagération de ce qui était précisément les éléments théâtraux et tapageurs du style de Rieff. Son écriture n'est pas devenue plus universitaire mais plus vaticinante, plus « prophétique », à

mesure qu'elle met en garde contre le rôle de prophète. Dans ses premiers textes, Rieff s'exprimait avec énergie et conviction, mais toujours sur un ton direct, candide, sans affectation. À présent, il préfère parler, la plupart du temps, par aphorismes cryptiques, paradoxes et jeux sur les mots. Il désigne quant à lui ce ton caractéristique comme « prudent ». Il fait trop de notes en bas de page – certes, ce ne sont pas des notes pédantes avec bibliographie, mais de longs apartés digressifs qui semblent révéler un manque d'envie de s'adresser plus directement au lecteur. Son écriture est devenue exprès moins accessible, et en même temps plus pompeuse et apocalyptique, alors même que Rieff passe son temps à se mettre en garde contre ces défauts-là.

Aujourd'hui que l'arène publique semble avoir été irrémédiablement corrompue par le commerce agressif des idées, la décision de se penser comme enseignant plutôt que comme intellectuel public a été prise à contre-cœur par bien d'autres que par Rieff. Dans le cas de Rieff comme dans celui d'autres, elle semble être associée à un accent nouveau placé sur l'université comme « institution sacrée » où est conservé un « savoir privilégié » pour être transmis « prudemment ». Cette conception de la vie de l'esprit me semble incohérente avec l'observation de Rieff disant que la pire façon de défendre la culture est de la diviniser. Elle est aussi contradictoire avec son affirmation selon laquelle les intellectuels modernes ne devraient pas aspirer à se poser en successeurs du clergé. Elle tend à faire de la culture une religion, chose condamnée par Rieff dans ses premiers travaux, et en particulier dans l'admirable chapitre de *Freud : The Mind of the Moralizer* consacré à la religion.

Dans ce livre Rieff faisait le constat que l'attaque de la religion par Freud reposait sur une « lecture erronée de la religion elle-même comme sociale ». Comme Kant, Freud voyait la religion comme « l'auréole solennelle du sacré » (pour le citer) qui donnait au devoir moral le statut de commandements divins, perpétuant ainsi les « lois de la culture ». Mais la religion n'est pas la culture, et Rieff remarquait que les meilleurs interprètes du christianisme ont tou-

jours fait la distinction « entre la foi et les institutions et les attitudes par lesquelles elle est transmise à un moment donné ». C'est ainsi que Kierkegaard « a diagnostiqué que le mal du XIX^e siècle » était « la confusion entre religion et culture », entre le Christ et la chrétienté. Quant à lui, Freud « postulait que la religion était conformiste », comme si sa seule fonction était de garantir l'ordre social. Pour lui, « le christianisme signifiait toujours l'Église, une institution sociale répressive » — et non la tradition prophétique, dénonçant la corruption de l'Église et accusant les chrétiens d'identifier les intentions de Dieu aux leurs. Freud a perdu de vue la différence entre « dénonciation prophétique » et « soumission civique », selon Rieff.

Dans *L'avenir d'une illusion*, sous la forme d'un dialogue fictif, Freud posait la question de savoir si la société pouvait se débrouiller sans la religion. Son interlocuteur souligne la valeur « pratique » de la religion pour imposer la morale. Il concède que la religion est une « mystification » mais défend sa nécessité « pour la conservation de la culture ». Freud quant à lui croyait que les hommes et les femmes pouvaient maintenant se passer de la religion, mais l'important est qu'il ait posé la question de cette façon. Selon Rieff, c'était la mauvaise question. Le problème n'était pas de savoir si la religion était nécessaire, mais si elle était vraie. Toutefois, depuis la parution de *Fellow Teachers*, Rieff s'est mis à ressembler de plus en plus à l'interlocuteur de Freud, défendant la religion — et qui plus est la religion de la culture — comme la source nécessaire de l'ordre social.

Ce n'est rien ôter de la dignité de la fonction universitaire que de nous souvenir que l'université n'est pas une institution sacrée et que seul Dieu, et non la culture, est un objet approprié de révérence et d'émerveillement inconditionnels. Il se peut bien que la culture dépende de la religion (nonobstant l'opinion contraire de Freud), mais la religion n'a aucune signification si l'on n'y voit qu'un étai de la culture. À moins de reposer sur un amour désintéressé de l'être en général, la foi religieuse ne sert qu'à revêtir des fins humaines d'un air factice de sainteté. Voilà pourquoi il vaut toujours mieux un honnête athée qu'un chrétien culturel. Freud et Max Weber, maîtres

et modèles de Rieff, sont dignes d'admiration pour leur détermination à vivre sans cette forme particulière de consolation – l'illusion que les fins humaines coïncident avec celles de Dieu. Toutefois, c'est précisément cette même illusion qui a toujours constitué la cible principale des prophéties religieuses. De fait, c'est leur hostilité commune aux prétentions culturelles des dévots qui révèle la parenté entre la tradition prophétique et la tradition exemplaire des intellectuels laïcs tels que Weber et Freud. Rieff appartient lui aussi à cette tradition, sauf quand il s'oublie et identifie trop étroitement un sens du sacré avec des institutions et les « interdictions » qu'elles imposent.

Dieu sait que nous avons besoin d'institutions et d'interdictions, mais elles ne sont pas sacrées elles-mêmes. Comme l'ont signalé Luther et Calvin il y a longtemps, et comme Rieff lui-même nous l'a rappelé en de nombreuses occasions, il ne naît que confusion d'une équivalence entre la foi et la soumission aux lois morales que produit le genre humain pour se gouverner.

L'ÂME HUMAINE SOUS LE RÈGNE DE LA LAÏCITÉ

J'EMPRUNTE le titre de ce chapitre à celui d'un petit livre d'Oscar Wilde, *L'Âme humaine sous le règne du socialisme*, paru il y a un peu plus de cent ans en février 1891. Comme toujours, Wilde avait eu l'intention d'éblouir et de choquer ses lecteurs et son titre avait la fonction typiquement wildienne d'outrager l'opinion des gens respectables. Il associait un concept dérivé de la religion, l'âme, avec une idéologie agressivement laïque tirant une bonne part de son inspiration de Marx qui, dans un mot célèbre, condamne la religion comme l'opium du peuple.

C'était peut-être là la seule formule marxienne à laquelle Wilde pouvait adhérer sans réserves. Son socialisme n'était guère orthodoxe. Il déclarait à un journaliste en 1894 : « Nous sommes tous plus ou moins des Socialistes de nos jours. » Mais sa version personnelle de la foi socialiste célébrait l'artiste et non le fils du labeur aux mains calleuses, et concevait en outre le socialisme comme le meilleur espoir d'un type nouveau d'individualisme – un « nouvel hellénisme » comme il le désignait dans les dernières pages de son Manifeste peu communiste. Les marxistes orthodoxes ont tourné en dérision sa variété esthétique de socialisme, mais Wilde a fini par avoir le dernier mot. Sa religion de l'art a survécu à l'effondrement de l'utopie marxiste. De toutes les religions laïques apparues au XIX^e siècle, celle-ci s'est avérée être la plus durable – et à sa manière, la plus séduisante et la plus insidieuse.

Dans l'esprit d'Oscar Wilde, le socialisme n'était qu'un autre nom – délibérément provocateur en 1891, dans les cercles de la société où il évoluait naturellement – de l'élimination de la malédiction du travail par les machines. Wilde ne supportait pas d'entendre proclamer la dignité du travail. « Il n'y a absolument rien qui soit nécessairement digne dans le travail manuel, pour l'essentiel c'est quelque chose d'absolument dégradant. » Dans l'avenir, tout cela allait être effectué par des machines très élaborées. Le progrès scientifique et technologique allait éliminer par degrés la pauvreté, la souffrance et l'injustice. La collectivisation de la production libérerait les pauvres du besoin, mais elle libérerait aussi les riches de la corvée de gérer et défendre leurs biens. L'opinion de Wilde était que, si le travail manuel était dégradant, la propriété était « casse-pieds ». « Les devoirs qu'elle entraîne la rendent insupportable. Dans l'intérêt des riches, nous devons nous en débarrasser. » L'administration d'un patrimoine ne contribuait pas moins que le travail manuel à distraire les gens de la véritable affaire de la vie : la culture et la jouissance de leur « personnalité ». Une fois que l'État aurait repris le contrôle de la production des objets utiles, les individus pourraient se consacrer à la production de « ce qui est beau ». La « véritable personnalité de l'homme » entrerait en possession de ses ressources. « Elle croîtra naturellement et simplement, comme une fleur, ou comme croît un arbre.... Elle ne disputera ou ne querellera jamais. Elle ne sera pas constamment en train de se mêler des affaires des autres, ou de leur demander d'être comme elle. Elle les aimera parce qu'ils seront différents.... La personnalité de l'homme sera parfaitement merveilleuse. Elle sera aussi merveilleuse que la personnalité d'un enfant. »

Dans la conception de Wilde, le socialisme ne devait pas advenir par l'action des masses. Les masses étaient trop abruties par le travail pénible pour être en mesure de s'émanciper toutes seules. Elles étaient « extraordinairement stupides » dans leur déférence à l'autorité. De fait, elles n'étaient « pas vraiment conscientes » de leurs propres souffrances. « Elles doivent se l'entendre dire par d'autres personnes » – par des « agitateurs », « classe absolument nécessaire »

sans laquelle « il n'y aurait pas de progrès vers la civilisation ». Les agitateurs étaient l'équivalent politique des artistes : troublant la paix, ennemis de la conformité, révoltés contre la coutume. Ils avaient en commun avec les artistes la haine de l'autorité, le mépris de la tradition et le refus de courtiser la faveur populaire. Les agitateurs et les artistes étaient l'incarnation suprême de l'individualisme, ne désirant plaire qu'à eux-mêmes. Ils n'avaient « pas la moindre pensée pour le public ». Et ils n'accordaient pas non plus la moindre attention au « discours morbidement hypocrite qui veut que l'on fasse ce que veulent les autres parce qu'ils le veulent ; ou à aucun discours hideusement hypocrite sur le sacrifice de soi ». Les artistes n'avaient à répondre de leurs actes que devant eux-mêmes et ce qui, du point de vue de la moralité conventionnelle, pouvait passer pour de l'égoïsme était la condition préalable à toute authentique réalisation de l'imagination. Selon Wilde, tous les grands chefs de l'histoire avaient le tempérament de l'artiste. Jésus-Christ lui-même était un artiste, qui avait un message d'artiste à adresser au monde. « Il dit à l'homme : "Vous avez une personnalité merveilleuse. Développez-la. Soyez vous-même." »

Dans sa longue lettre à Lord Alfred Douglas, écrite six ans plus tard depuis les profondeurs de son cachot de la Geôle de Reading et intitulée *De Profundis*, Wilde amplifie cette interprétation du « Christ comme le précurseur du mouvement romantique dans la vie », le « plus suprême des individualistes ». S'étant « créé lui-même » à partir de « sa propre imagination », Jésus de Nazareth a prêché, selon Wilde, le pouvoir de l'imagination comme « la base de toute vie spirituelle et matérielle ». Il a prêché la sympathie imaginative et non l'altruisme, mais ses pouvoirs d'identification par la sympathie en ont fait le « porte-voix » de « tout ce monde de l'inarticulé, du monde sans voix de la douleur ». Sa vie telle que les Évangiles la rapportent a été « exactement comme une œuvre d'art ». Il appartenait « à l'espèce des poètes », et « c'est contre les Philistins qu'il a livré sa principale bataille » — cette « bataille que doivent livrer tous les enfants de lumière ». Même au fin-fond de sa déchéance publique et de son désespoir, Wilde ne voyait aucun

motif de modifier ce qu'il avait écrit dans *L'Âme de l'homme sous le règne du socialisme* : « que celui qui voudrait mener une vie chrétienne doit être entièrement et absolument lui-même. » Ou, comme il l'avait écrit dans le premier texte : « Le message du Christ à l'homme était simplement : "Sois toi-même". Tel est le message du Christ. »

Qu'il vienne ou non du Christ, et qu'il soit formulé dans un langage purement laïc ou bien dans celui pseudo-religieux de *De Profundis*, ce type de message a séduit des intellectuels en quête d'une solution de remplacement à des croyances religieuses, que l'on considérait largement à cette époque comme insupportables pour l'esprit moderne. En lieu du renoncement et de l'ascèse, il offrait la vision séduisante d'une individualité que ne contraignait aucune obligation civique, familiale ou religieuse. Il confortait les artistes et les intellectuels dans leur sentiment de supériorité sur le *vulgum pecus*. Il ratifiait leur révolte contre les conventions, contre la solennité bourgeoise, contre la bêtise et la laideur. En établissant une équivalence entre justice sociale et liberté artistique, la religion de l'art rendait le socialisme aimable pour des intellectuels qui auraient pu sinon être dégoûtés par son matérialisme. On ne saurait expliquer correctement l'attraction des intellectuels pour le mouvement socialiste à son apogée si l'on ne considère pas comment il se superposait à la critique de la bourgeoisie par les artistes. Socialistes et esthètes avaient un ennemi commun, le bourgeois philistin, et les flèches incessantes décochées contre la culture *bourgeoise* ont eu des effets bien plus durables que l'offensive contre le capitalisme, du moins dans le monde occidental, et aujourd'hui il est probable que l'on peut en dire autant à l'Est.

Dans les années 60, les étudiants révolutionnaires avaient adopté des slogans dont l'esprit était bien plus près de Wilde que de Marx : « L'imagination au pouvoir » ; « Il est interdit d'interdire ». L'attrait que continuent à exercer ces idées trente ans plus tard doit être évident à quiconque jette un œil sur le monde universitaire et les médias. Ce que l'on appelle l'humeur post-moderne se définit d'une part par une désillusion envers les théories historiques ou

« méta-récits » grandioses, marxisme compris, et d'autre part par une idée de la liberté individuelle qui dérive en grande partie de la révolte esthétique contre la culture de la classe moyenne. La sensibilité post-moderne rejette également une bonne partie du modernisme, mais elle prend ses racines dans l'idéal moderniste d'individus émancipés des conventions, se construisant eux-mêmes une identité à leur guise, menant leur vie (pour citer Oscar Wilde) comme si leur vie elle-même était une œuvre d'art.

La tradition romantique de subjectivité avait un avantage supplémentaire par rapport au marxisme et aux autres idéologies plus fermement enracinées dans le terreau déchristianisateur des Lumières. En tant que fille de la réaction anti-rationaliste contre les Lumières en Allemagne et en Angleterre, la tradition romantique avait une conscience plus aiguë des limites de la rationalité éclairée. Sans nier les réussites des Lumières, elle reconnaissait le danger de voir le « désenchantement du monde », selon le mot de Schiller, mener à un appauvrissement émotionnel et spirituel. Max Weber s'est emparé de cette expression pour en faire la clé du processus historique de rationalisation, le thème central de son œuvre personnelle. La raison a accru le contrôle de l'homme sur la nature, mais elle a privé l'humanité de l'illusion qui voulait que son activité ait une signification au-delà d'elle-même. L'élève et successeur de Max Weber, Karl Mannheim, a désigné cela comme « le problème de l'extase ». Dans son article publié en 1932 et intitulé « La démocratisation de la culture », il rappelait à ses lecteurs qu'« un homme pour qui rien n'existe au-delà de sa situation immédiate n'est pas pleinement humain. » Le désenchantement du monde l'a rendu « plat, stérilisant et malheureux ». Par ce fait, les hommes et les femmes ont été privés de l'expérience de l'extase – qui est, littéralement, cet état de transe où l'on est sorti de soi-même et, dans un sens plus large, un état où un sentiment s'empare de nous totalement, comme dans un ravissement. « Il n'y a pas d'Au-delà ; le monde existant n'est pas un symbole du monde éternel ; la réalité immédiate ne désigne rien au-delà d'elle-même. »

Mannheim croyait que la réduction, associée pour lui à la démocratie, de la « distance verticale » créait du moins la possibilité de « relations humaines purement existentielles » et authentiques, sans la médiation de la religion ou d'idéologies dérivant de la religion, comme l'amour romantique. Pour sa part, Max Weber était moins optimiste. La célèbre diatribe qui intervient vers la fin de son livre *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* – « Spécialistes sans esprit, voluptueux sans cœur » – présentait une vision glaçante de l'avenir de l'homme. Comme Freud, avec lequel il a beaucoup en commun, Weber dédaignait la consolation de la religion et ses ersatz laïcs, et il soulignait que l'intellectuel avait le devoir de « supporter le destin de son temps comme un homme ». De la même manière, Freud parlait d'un ton soucieux mais ferme : renonçons à ces enfantillages une fois pour toutes. Comparant la religion à une « névrose d'enfance », Freud affirmait avec force que « l'être humain ne peut pas rester éternellement enfant ». Il ajoutait que « c'est déjà quelque chose de savoir qu'on en est réduit à sa propre force », et il y a un certain héroïsme dans la détermination commune à Freud et Weber d'affronter sans broncher des réalités impossibles à changer, de leur point de vue, et de vivre sans illusions.

Ceux qui cherchaient quelque chose en quoi croire ne pouvaient guère trouver de bien grande consolation dans cette adhésion sans compromis à « l'intégrité intellectuelle », selon l'expression de Max Weber. Ils avaient plus de chances d'être séduits par l'esthétisme d'un Oscar Wilde ou par la version spiritualisée de la psychanalyse produite par Carl-Gustav Jung. Selon Jung, le freudisme ne pouvait pas « donner à l'homme moderne ce qu'il cherche ». Une telle théorie ne satisfaisait que « des gens qui croient qu'ils n'ont pas d'aspirations ou de besoins spirituels. » Par opposition aux freudiens, Jung affirmait que les besoins spirituels étaient trop pressants pour être ignorés. Traitant ces besoins comme s'ils étaient analogues à la faim ou au désir sexuel, Jung maintenait qu'ils trouveraient toujours à s'exprimer par un « canal » ou par un autre. Et donc les psychanalystes découvraient dans le cours de leur pratique qu'ils ne pouvaient échapper à « des problèmes qui, à strictement parler, sont du domaine du théologien ».

Ce qu'il y avait de bien dans le système de Jung pour ceux que menaçait « l'absence de sens » comme il aimait à l'appeler, c'est qu'il apportait du « sens » sans pour autant tourner le dos à la modernité. De fait, Jung garantissait à ses partisans de pouvoir rester totalement modernes sans sacrifier le réconfort émotionnel que donnait autrefois l'orthodoxie religieuse. Sa description de la condition moderne commençait par la référence habituelle à l'enfance perdue de la race. Le monde médiéval, où « les hommes étaient tous les enfants de Dieu... et savaient exactement quoi faire et comment se comporter » se trouvait à présent « aussi loin derrière nous que l'enfance ». Il était impossible de ressaisir son innocence ; le monde ne pouvait qu'avancer vers « un état de conscience plus large et plus élevé ». L'homme pleinement moderne – « qui n'est nullement l'homme moyen » – devait vivre sans « certitudes métaphysiques » ; il se trouvait « réduit à se débrouiller tout seul ». Mais ne dépendre que de soi présentait des occasions sans précédent pour se découvrir soi-même. La liberté était intimidante mais aussi euphorisante. Dans le portrait dressé par Jung, l'homme moderne était plus exubérant que chez Freud. Selon ce dernier, le désenchantement du monde avait privé l'homme de la sécurité enfantine de la dépendance mais lui avait du moins donné la science qui, dans l'évaluation modeste qu'il en donnait, lui avait appris « beaucoup depuis les temps du déluge » et graduellement « continuera à accroître sa puissance ». Dans la formulation beaucoup plus enthousiaste que Jung nous donne de cette histoire familière du progrès intellectuel, l'homme moderne « se tient debout sur un sommet, ou bien à l'extrême bout du monde, avec devant lui l'abîme de l'avenir, le ciel au-dessus de sa tête et au-dessous tout le genre humain avec une histoire qui disparaît dans des brumes primordiales. » La vue des hauteurs était vertigineuse mais dominante.

Le postulat de départ selon lequel on peut comparer l'histoire de l'humanité à la croissance d'un individu passant de l'enfance à la maturité – point de référence commun à Jung et à Freud et Max Weber, ainsi d'ailleurs qu'à la plupart de ceux qui spéculent sur de telles questions – a rendu possible la condamnation de toute forme

de conservatisme culturel, de tout respect pour la tradition, comme étant une expression de la tendance naturelle à résister à la croissance émotionnelle et intellectuelle, à se cramponner à la sécurité de l'enfance. « Seul l'homme qui a dépassé les stades de la conscience appartenant au passé... peut atteindre une pleine conscience du présent. »

C'est à l'individu doué, à celui qui acceptait le fardeau de la maturité que s'adressait Jung dans les essais rassemblés en 1933 sous le titre de *Modern Man in Search of a Soul*. En arrivant à un stade de développement lui permettant de dépasser la tradition, l'individu pleinement moderne accédait à une perspective plus large mais se coupait inévitablement de ses congénères plus conservateurs. Une « conscience plus complète du présent l'extrait... de l'immersion dans une conscience collective », de « la masse des hommes qui vivent entièrement dans les limites de la tradition ». Voilà pourquoi il était impossible que la solution du « problème spirituel moderne », comme l'appelait Jung, puisse résider dans un retour à « des formes religieuses obsolètes », pas plus qu'elle ne pouvait résider dans une vision du monde purement laïque. Ni l'analyste freudien, ni le rabbin ou le pasteur ne donnaient à l'homme moderne « ce qu'il cherche ». (En tant que fils d'un pasteur protestant, et fils spirituel de Freud, on peut penser que Jung savait de quoi il parlait. Il parlait à partir d'une expérience directe des traditions rivales qui se disputaient son allégeance, à savoir l'humanisme laïc et l'orthodoxie religieuse.) Freud ignorait la faim inassouissable de l'homme pour un « sens » transcendant d'une sorte ou d'une autre, tandis que de l'autre côté la religion conventionnelle ignorait le besoin qu'a l'individu créatif de « rompre avec la tradition de manière à pouvoir expérimenter avec sa vie et déterminer quelle valeur et quelles significations les choses ont en elles-mêmes, si l'on écarte les présupposés traditionnels. » Si l'analyste freudien reculait devant les questions de sens et de valeur, le pasteur rendait son jugement bien trop vite. Ayant « assez entendu parler de culpabilité et de péché », l'homme moderne se méfiait à bon droit « des idées toutes faites sur ce qui est juste », des conseillers spirituels qui « feignent de savoir ce

qui est juste et ce qui ne l'est pas ». En tous les cas, le jugement moral ôtait « quelque chose à la richesse de l'expérience ». La vieille consigne de suivre les pas du Seigneur devait être traduite dans un langage moderne. Prenant des accents qui rappellent beaucoup Oscar Wilde, Jung était d'avis que l'imitation du Christ ne signifiait pas que « nous devrions copier sa vie » mais que « nous devons vivre avec notre propre vie comme il l'a fait de la sienne dans toutes ses implications. »

Dans le système jungien, la psychanalyse remplissait la même fin que l'imagination artistique dans la conception wildienne. Reformulée de manière à surmonter la malheureuse obsession freudienne pour la sexualité, elle est devenue le moyen de libérer l'imagination religieuse de son asservissement à des credos mourants. En offrant un accès non seulement à la vie mentale inconsciente des individus mais à « l'inconscient collectif » de la race humaine, la psychanalyse jungienne a déterré la structure permanente de la mythologie religieuse, le matériau brut à partir duquel le monde moderne pourrait édifier de nouvelles formes de vie religieuse adaptées à ses besoins. Jung invitait ses patients et ses lecteurs à déambuler dans tout le champ des mythologies et des techniques spirituelles – qui étaient toutes ouvertes à la visite, grâce à l'extension de la conscience historique dans le monde moderne – et à expérimenter des combinaisons variées jusqu'à ce qu'ils trouvent celle qui convenait le mieux à leurs spécifications individuelles.

Mais le remède que Jung suggère pour le mal-être spirituel de la modernité m'intéresse moins que sa formulation du problème, et en particulier les postulats que Jung avait en commun même avec ceux qui rejetaient sa solution particulière. Le plus important de ces postulats était que le déploiement inéluctable de la conscience rendait impossible, du moins pour les classes instruites, de revenir à la sécurité enfantine du passé. Peut-être les classes instruites, incapables de se dérober au fardeau du raffinement intellectuel, envieraient-elles les croyances naïves du passé ; peut-être envieraient-elles même les classes qui continuaient à observer sans réfléchir des croyances traditionnelles en plein XX^e siècle, parce qu'elles n'avaient pas encore été

exposées aux bourrasques glacées de la pensée critique moderne. Mais il leur serait tout aussi impossible de changer de place avec les masses encore plongées dans l'obscurantisme que de revenir au passé. Une fois complètement assimilé le tour d'esprit critique, impossible à quiconque comprenait ses implications de trouver refuge ou sanctuaire dans des systèmes de pensée et de croyance pré-modernes. Plus que tout, c'est cette expérience de désillusionnement qui était jugée faire la différence entre l'artiste et l'intellectuel d'un côté et de l'autre les créatures irréfléchies de la convention, qui se méfiaient précisément des artistes et des intellectuels parce qu'ils ne pouvaient pas endurer d'apprendre les mauvaises nouvelles.

On pourrait peut-être pardonner aux temps d'obscurantisme de croire à des choses auxquelles aucune personne instruite ne pourrait croire au XX^e siècle, ou de prendre au pied de la lettre des mythologies que l'on comprendrait mieux dans un sens figuré ou métaphorique ; on pourrait peut-être même excuser le prolétaire moderne, tenu à l'écart d'une éducation du fait de son labeur incessant, mais le bourgeois philistin, qui vivait dans un siècle éclairé, avec toute facilité d'accès à la culture éclairée, choisissait pourtant délibérément de ne pas voir la lumière, de peur qu'elle ne détruise les illusions essentielles à la paix de son esprit. En tout cas, seul l'intellectuel regardait la lumière bien en face sans ciller.

Sans illusion mais impavide : telle est l'image que la modernité a d'elle-même, avec une telle fierté de son émancipation intellectuelle qu'elle ne fait aucun effort pour dissimuler le prix spirituel à payer. Encore et encore, les commentaires sur la condition spirituelle de la modernité – sur l'âme de l'homme à l'époque moderne, sur « le tempérament moderne », selon l'expression de Joseph Wood Krutch – encore et encore donc, ces commentaires revenaient à leur analogie biologique préférée comme cadre dans lequel définir le problème. Krutch l'emploie également : *The Modern Temper*, publié en 1929 et condamné, de façon prévisible, par les philistins que Krutch voulait surtout choquer, comme une description exagérément pessimiste de la condition contemporaine, s'ouvre (de façon tout aussi prévisible) sur l'opposition entre l'innocence de l'enfant et l'expérience.

D'entrée, Krutch cite Freud : « L'une des trouvailles singulières de Freud est que l'enfant dans le ventre de sa mère est la plus heureuse des créatures vivantes. » Krutch ne rejette pas cette « trouvaille singulière » comme son langage pourrait nous le faire attendre ; il poursuit plutôt, comme Freud l'avait fait lui-même, en soutenant que « tout comme les individus, les races ont leur enfance, leur adolescence et leur maturité. » À mesure que la race devient adulte, « l'univers devient de plus en plus ce qu'a révélé l'expérience et de moins en moins ce que l'imagination a créé. » L'homme apprend à contrecœur qu'il doit dépendre de lui seul et non pas de puissances surnaturelles créées à son image. « Comme l'enfant qui se développe pour devenir un homme, il passe d'un monde qui lui est ajusté à un monde auquel il doit s'ajuster lui-même. » Au niveau social, le processus était encore inachevé puisque le monde moderne n'avait pas encore vu mourir complètement son passé. Sa « situation » pouvait se comparer à celle de « l'adolescent qui n'a pas encore appris à s'orienter sans faire référence à la mythologie au milieu de laquelle il a passé son enfance. »

Il existe un vaste corpus de commentaires sur la condition spirituelle moderne, qui dans sa totalité postule que l'expérience du doute, du relativisme moral et ainsi de suite, est typiquement moderne. J'en ai cité quelques échantillons représentatifs mais un panorama plus exhaustif et systématique de cette littérature ne ferait que confirmer la place centrale de ces images associant l'histoire de la culture au cycle vital des individus. À la suite de Krutch, nous pourrions dire, à propos de cette habitude mentale qui consiste à faire contraster notre désillusionnement avec l'innocence de nos ancêtres, qu'il s'agit d'une trouvaille singulière, n'était qu'elle trouve son origine dans une tendance qui est tout sauf singulière, et qui entraîne des conséquences très graves, dont la moindre n'est pas d'empêcher de comprendre des choses d'une importance vitale. Elle révèle une prédisposition à lire l'histoire soit comme une tragédie des illusions perdues, soit comme le progrès de la raison critique. Je pose une alternative, mais il est évident que ces deux versions du mythe historique moderniste sont étroitement liées ; elles sont

même, de fait, dans une relation mutuelle de dépendance symbiotique. C'est le progrès de la raison critique qui est censé mener aux illusions perdues. Le désillusionnement représente le prix à payer pour le progrès. Comme je l'ai soutenu dans *The True and Only Heaven*, la nostalgie et l'idée de progrès sont inséparables. Admettre que notre civilisation est arrivée à un niveau de complexité inégalé donne naissance au regret nostalgique de la simplicité disparue. De ce point de vue, le rapport du passé au présent se définit surtout par une opposition simplicité/raffinement.

La barrière qui sépare le passé du présent — barrière infranchissable, dans l'imagination de la modernité — est l'expérience du désillusionnement, qui rend impossible de ressaisir l'innocence des premiers jours. Nous pourrions dire que le désillusionnement est la forme caractéristique de l'orgueil moderne, et cet orgueil ne se donne pas moins à voir dans le mythe nostalgique du passé que dans la version plus agressivement triomphante du progrès culturel qui écarte le passé sans regrets. En surface, la nostalgie a une attitude aimante dans sa recreation du passé, mais elle ne l'évoque que pour l'enterrer tout vivant. En commun avec la croyance au progrès, à laquelle son opposition n'est que de surface, elle partage l'ardeur à annoncer que le passé est mort et à nier que l'histoire ait une emprise sur le présent. Ceux qui pleurent la mort du passé et ceux qui la célèbrent partent les uns comme les autres de l'assurance que notre époque est sortie de l'enfance. Les uns comme les autres ont du mal à croire que l'histoire continue de hanter notre adolescence, maturité ou sénescence (selon le stade du cycle vital où nous sommes censés être parvenus) éclairée et désillusionnée. Les uns comme les autres sont régis dans leur attitude envers le passé par le préjugé dominant qui refuse de croire aux fantômes.

La victime la plus importante de cette tournure de pensée est peut-être la compréhension correcte de la religion. Dans les commentaires sur la situation spirituelle moderne, on traite constamment la religion comme source d'assurance intellectuelle et émotionnelle et non pas comme une contestation de la complaisance et de l'orgueil. Ses enseignements éthiques sont lus de façon erronée

comme un ensemble de commandements simples qui ne laissent aucune place à l'ambiguïté ou au doute. Rappelons la description des chrétiens du Moyen Âge par Jung : des « enfants de Dieu [qui] savaient exactement quoi faire et comment se comporter. » Krutch dit fondamentalement la même chose. À son avis, la théologie médiévale faisait de la conduite de la vie « une science exacte ». Elle proposait « un plan de vie » qui était « d'une délicieuse simplicité ». Les chrétiens du Moyen Âge « acceptaient les lois de Dieu d'une façon exactement parallèle à celle dont le savant contemporain accepte les Lois de la Nature », et cette obéissance sans contestation à une science de la morale dotée d'autorité est, selon Krutch, la seule solution permettant d'échapper au « nihilisme moral ». « Dès que l'on se met soit à douter de la validité des lois de Dieu considérées comme les principes fondamentaux d'une science qui se trouve être appelée théologie, soit à poser une question quant à la finalité de la vie », on commence à glisser sur la pente savonneuse qui mène au relativisme, à l'anarchie morale et au désespoir culturel.

Ce qu'il faut mettre en cause ici, c'est le postulat selon lequel la religion a pu à un moment fournir un ensemble de réponses complètes et sans équivoque aux questions éthiques, réponses qui par ailleurs étaient complètement à l'épreuve du scepticisme, ou qu'elle a pu bloquer les spéculations sur le sens de la vie et sa finalité, ou que les croyants du passé ne savaient pas ce qu'était le désespoir existentiel. Le célèbre recueil de chants rédigés par des clercs du Moyen Âge se préparant à recevoir les ordres, les *Carmina Burana*, suffirait à dissiper cette idée ; ces compositions dérangementes expriment un soupçon séculaire : c'est la Fortune qui mène le monde et non la Providence, la vie n'a absolument pas de finalité supérieure et la leçon suprême de la sagesse morale est de jouir de la vie tant qu'on le peut.

Ou bien considérons les variétés de l'expérience religieuse, que William James analyse dans son ouvrage du même nom, l'un des rares livres consacrés à la crise spirituelle de la modernité (si tel est bien son sujet) qui a supporté le passage du temps, et ce en partie – c'est étrange à dire – à cause de son indifférence totale aux ques-

tions de chronologie historique. Pour les lecteurs formés à la tradition consciemment moderne à laquelle j'ai fait référence, cette indifférence à la chronologie apparaîtra peut-être comme une faiblesse du livre de James, mais c'est justement là son sens : il veut dire que la variété la plus profonde de foi religieuse (celle qu'il appelle la variété « où l'on est né deux fois ») naît toujours, dans tous les âges, sur un arrière-fond de désespoir. La foi religieuse affirme que l'être est bon face à la souffrance et au mal. Souvent le pire désespoir et l'aliénation – qui trouvent leur origine non pas dans des perceptions exclusivement modernes mais dans l'amertume que l'on ressent toujours envers un Dieu qui permet au mal et à la souffrance de prospérer – deviennent le prélude de la conversion. Sous-jacente à l'ivresse spirituelle qui accompagne finalement « l'abandon », « la reddition de soi », à Dieu, il y a la prise de conscience du « mal radical ». Selon James, l'expérience de celui qui est né deux fois est plus douloureuse mais aussi émotionnellement plus profonde que ce que vit « l'esprit sain », parce qu'elle est renforcée par « le fer de la mélancolie ». Dépourvu de conscience du mal, l'expérience religieuse de celui qui n'est né qu'une fois ne peut résister à l'adversité. Elle n'offre de soutien que tant qu'elle ne se trouve pas confrontée à des « humiliations empoisonnées ». « Un petit refroidissement de l'excitabilité et de l'instinct animaux, une petite perte d'endurance animale porte en pleine lumière le ver qui est au cœur de toutes nos sources de plaisir habituelles et nous transforme en métaphysiciens mélancoliques. » Quand cela se produit, il nous faut une forme de foi plus rustique, telle qu'elle reconnaisse que « la vie et sa négation sont inextricablement amalgamées » et que « ainsi tout bonheur naturel semble entaché d'une contradiction. » Faute d'autre chose, l'ombre de la mort plane sur nos plaisirs et nos triomphes, les remettant en question. « À l'arrière de tout, il y a le grand spectre de la mort universelle, la nuit qui couvre tout de son manteau. »

Il faut souligner une fois de plus que James oppose ici deux types de tempérament et non pas deux âges de l'homme. Le monde moderne n'a pas le monopole de la peur de la mort ou de l'aliéna-

tion par rapport à Dieu. L'aliénation est la condition normale de l'existence de l'homme. La révolte contre Dieu est la réaction naturelle à la découverte que le monde n'a pas été fait pour notre convenance personnelle. Quand l'on découvre ensuite que la souffrance vient frapper pareillement le juste et l'inique, on a du mal à réconcilier cela avec la croyance en un créateur bienveillant et omnipotent, comme le montre le livre de Job. Mais c'est à la croyance douillette d'une coïncidence entre les fins du Tout-Puissant et nos fins purement humaines que la foi religieuse nous demande de renoncer.

Krutch soutient que la religion donne à l'homme l'illusion agréable d'être le centre de l'univers, l'objet de la tendresse aimante et de l'attention passionnée de Dieu. Mais c'est précisément à cette illusion que s'attaque sans répit la forme la plus radicale de foi religieuse. C'est ainsi que Jonathan Edwards¹ distingue entre un « bon vouloir reconnaissant » – racine du sentiment religieux tel qu'il le comprend – et le type de gratitude qui a besoin, pour s'exercer, d'amour et d'estime – autrement dit, le type de gratitude que les hommes pourraient ressentir envers un créateur présumé avoir à cœur leurs intérêts. Edwards écrit : « La vertu véritable consiste avant tout, non pas en amour pour des Êtres particuliers... ni en gratitude parce qu'ils nous aiment, mais en une propension et une union de cœur vers l'Être considéré simplement, et qui suscite une bienveillance absolue... vers l'Être en général. » L'homme n'a aucun titre à la faveur de Dieu et il faut donc concevoir le « bon vouloir reconnaissant » non pas, pour ainsi dire, comme la reconnaissance appropriée que nos prières ont été exaucées, mais comme la

1. Jonathan Edwards (1703-1758), pasteur congrégationaliste et théologien calviniste formé à l'université de Yale, l'esprit le plus brillant et le plus cultivé de sa génération dans les colonies américaines, lance en 1734 depuis son église de Northampton au fin fond du Massachusetts, grâce à des sermons d'une éloquence tumultueuse et enflammée, le mouvement dit du « Grand Réveil » (*Great Awakening*) qui révolutionne les consciences dans tout le Nord-Est (phénomène encore accentué par la tournée américaine du deuxième fondateur du méthodisme, George Whitefield, en 1739-1740). Le retour à la rigueur du dogme calviniste s'accompagne d'un appel hystérique à l'émotion, qui proclame la nécessité d'une communion totale avec Dieu. C'est donc ce grand philosophe, cet esprit encyclopédique, qui meurt peu de temps après avoir été nommé président de Princeton, qui lance une vague mystique et anti-intellectuelle tournant le dos à l'esprit des Lumières.

reconnaissance du pouvoir vivifiant de Dieu d'ordonner les choses à son gré, sans « rendre aucun compte de ses affaires », comme le dit encore Edwards.

La conception edwardsienne de Dieu n'a aucun rapport avec la figure paternelle bienveillante fabriquée, selon Freud, par des êtres humains enfantins à partir de leur besoin inconscient de dépendance. Le Dieu de Jonathan Edwards est « absolument parfait, infiniment sage et la source de toute sagesse » et il est donc « convenable... qu'il soit à lui-même sa fin, et qu'il ne prenne autre chose que sa propre sagesse comme règle pour atteindre à cette fin, sans demander à quiconque permission ni conseil ». Comme Krutch, Freud présuppose que la religion répond à notre besoin de dépendance ; alors qu'Edwards s'adresse directement à ceux qui nient fièrement éprouver un besoin de cette sorte — qui jugent d'ailleurs irritant de s'entendre rappeler qu'ils dépendent d'une puissance qui échappe à leur contrôle ou du moins au contrôle de l'humanité en général. Ces gens-là ont du mal à reconnaître que cette puissance supérieure est juste et bonne quand le monde est si évidemment habité par le mal. Ils ont du mal à accorder leurs espérances de succès et de bonheur dans ce monde, espérances si souvent ruinées par les événements, avec l'idée d'un créateur juste, aimant et tout-puissant. Incapables de concevoir un Dieu qui ne considère pas le bonheur des hommes comme l'alpha et l'oméga de la création, ils ne peuvent accepter le paradoxe qui est au centre de la foi religieuse : le secret du bonheur consiste à abdiquer le droit d'être heureux.

Donc, ce qui rend moderne le tempérament moderne, ce n'est pas que nous ayons perdu notre sens enfantin de la dépendance mais que la révolte normale *contre* la dépendance soit plus généralement répandue qu'elle ne l'était. Cette révolte n'est pas nouvelle, comme nous le rappelle Flannery O'Connor quand elle remarque dans sa correspondance : « il y a de longues périodes dans notre vie à tous... où la vérité telle que la foi nous la révèle est affreuse, émotionnellement dérangeante, parfaitement répugnante. Voyez la nuit obscure de l'âme qu'ont connue des certains saints. » Si c'est le monde

entier qui semble aujourd'hui connaître une nuit obscure de l'âme, c'est parce que la révolte normale contre la dépendance semble ratifiée par notre maîtrise scientifique sur la nature, ce même progrès de la science qui est censé avoir détruit la superstition religieuse.

Ces merveilleuses machines que nous avons pu construire grâce à la science n'ont pas éliminé le labeur harassant, comme l'avaient prédit avec tellement de confiance Oscar Wilde et d'autres faux prophètes, mais elles nous ont permis d'imaginer que nous étions maîtres de notre destin. Dans une époque qui se figure désillusionnée, c'est l'unique illusion – l'illusion de la maîtrise – qui demeure aussi tenace que jamais. Mais maintenant que nous commençons à saisir les limites de notre contrôle sur le monde naturel, c'est une illusion dont l'avenir – pour évoquer Freud à nouveau – est fort douteux, illusion assurément plus problématique que l'avenir de la religion.

ARENDT, Hannah : *The Human Condition*, Chicago, 1958. [Condition de l'homme moderne, trad. fr. de George Frédeux, Paris, Calmann-Lévy, 1964.]

ARONOWITZ, Stanley : *Kids Power : The Surprising of American Working-Class Communities*, New York, 1973.

Le mouvement auquel nous se réfère le titre est la promesse d'une mobilisation vers le haut pour tous.

BAKKE, E. Wayne : *The Unemployed Worker*, New Haven (Connecticut), 1940.

BARR, Alvin : « Occupational and Geographical Mobility in San Antonio, 1870-1890 », *Social Science Quarterly* 51 (1970), pp. 390-403.

BELLAH, Robert et autres : *The Good Society*, New York, 1981.

Comme Alan Wolfe, Bellah et ses collaborateurs sont à la recherche d'une relation communautaire qui se substitue à l'État et au marché ; comme Wolfe, ils ont plus de critiques contre le marché que contre l'État. Dans cette version, le programme communautaire n'est pas vraiment facile à distinguer de l'État-providence.

— : *Habits of the Heart*, Berkeley (California), 1983.

Bibliographie

ADAMS, Henry : *Democracy* (1879). New York, The Library of America, 1983.

ALDRICH, Nelson W., Jr : *Old Money : The Mythology of America's Upper Class*. New York, 1988.

La position d'Aldrich est que la seule solution de rechange qui s'offre par rapport aux vieilles fortunes est le marché et que, par conséquent, une classe supérieure héréditaire est la meilleure défense contre le marché et le triomphe de ses valeurs. Bien que cette argumentation soit convaincante dans ses limites, elle ignore la possibilité d'une solution populiste.

ARENDT, Hannah : *The Human Condition*. Chicago, 1958. [*Condition de l'homme moderne*, trad. fr. de Georges Fradier. Paris, Calmann-Lévy, 1961.]

ARONOWITZ, Stanley : *False Promises : The Shaping of American Working-Class Consciousness*. New York, 1973.

Le mensonge auquel renvoie le titre est la promesse d'une mobilité vers le haut pour tous.

BAKKE, E. Wight : *The Unemployed Worker*. New Haven (Connecticut), 1940.

BARR, Alwyn : « Occupational and Geographical Mobility in San Antonio, 1870-1890 », *Social Science Quarterly* 51 (1970), pp.396-403.

BELLAH, Robert et autres : *The Good Society*. New York, 1991.

Comme Alan Wolfe, Bellah et ses collaborateurs sont à la recherche d'une solution communautariste qui se substitue à l'État et au marché ; comme Wolfe, ils ont plus de critiques contre le marché que contre l'État. Dans cette version, le programme communautariste n'est pas toujours facile à distinguer de l'Etat-providence.

— : *Habits of the Heart*. Berkeley (California), 1985.

BENDER, Thomas : « The Social Foundations of Professional Credibility », in Thomas Haskell (sous la direction de), *The Authority of Experts*. Bloomington (Indiana), 1984.

BENEDICT, Ruth : *The Chrysanthemum and the Sword* Boston (Massachusetts), 1946.

L'une des nombreuses études anthropologiques qui ont donné cours à la distinction trompeuse entre cultures de la honte et cultures de la culpabilité.

BENNETT, William J. : *To Reclaim a Legacy : A Report on the Humanities in Higher Education*. Washington (D.C.), 1984.

BERRY, Wendell : *The Unsettling of America : Culture and Agriculture*. New York, 1977.

— : *Sex, Economy, Freedom, and Community : Eight Essays*. New York, 1993.

Berry écrit : « Nous avons vu l'arrivée au pouvoir dans ce pays d'une élite économique qui n'a investi sa vie et sa loyauté dans aucun site et dans aucune nation, qui a des ambitions mondiales et qui est tellement isolée par sa richesse et son pouvoir qu'elle ne ressent nullement le besoin de se soucier de ce qui arrive à aucun lieu.... Les industriels mondiaux iront partout et y détruiront tout, pourvu qu'il existe un marché pour le produit. »

BLAU, Peter et Otis D. DUNCAN : *The American Occupational Structure*. New York, 1967.

BLOOM, Allan : *The Closing of the American Mind*. New York, 1987 [L'âme armée, Paris, Robert Laffont, 1987.].

Le livre honni par tous les libéraux. Il mériterait d'être lu plus attentivement que ne l'a fait la gauche universitaire.

BLUMIN, Stuart : « The Historical Study of Vertical Mobility », *Historical Methods Newsletter* 1 (1968), pp.1-13.

BROWNSON, Orestes A. : Compte-rendu du deuxième Rapport annuel de Horace Mann. *Boston Quarterly Review* (1839), pp.393-434.

— : « The Laboring Classes », *Boston Quarterly Review* (1840), pp.358-395.

— : « Our Future Policy ». Dans *The Works of Orestes A. Brownson* (édition d'Henry F. Brownson). Detroit (Michigan), 1883.

BURKE, Martin Joseph : « The Conundrum of Class : Public Discourse on the Social Order in America ». Thèse de Ph.D. soutenue à l'Université de Michigan en 1987.

Cette thèse contient une abondance de documents qui confirment dans leur majorité mon affirmation selon laquelle les Américains du siècle dernier n'envisageaient pas la société comme une échelle ou ne confondaient pas le concept d'opportunité avec la mobilité ascendante.

BURNS, Rex : *Success in America : The Yeoman Dream and the Industrial Revolution*. Amherst (Massachusetts), 1976.

L'ouvrage renferme beaucoup de documents de première main qui montrent qu'au dix-neuvième siècle les Américains n'identifiaient pas le concept d'opportunité avec la mobilité ascendante.

CADBURY, Henry J. : *The Peril of Modernizing Jesus*. New York, 1937.

Critique de l'évangile social d'un point de vue néo-orthodoxe.

CAREY, James W. : *Communication as Culture*. Boston (Massachusetts), 1989.

Apporte des éclaircissements fort nécessaires sur le débat Lippmann-Dewey.

CHANNING, Henry : « The Middle Class ». *The Spirit of the Age* (15 septembre 1849), pp.169-171.

CHENEY, Lynn : *American Memory : A Report on the Humanities in the Nation's Public Schools*. Washington (D.C.), 1987.

— : *Tyrannical Machines : A Report on Educational Practices Gone Wrong and Our Best Hopes for Setting Them Right*. Washington (D.C.), 1990.

CHEVALIER, Michel : *Lettres sur l'Amérique du Nord* (1838) [*Society, Manners, and Politics in the United States*, anthologie de John William Ward. Garden City (New York), 1961.].

Malgré l'oubli dans lequel l'œuvre de Tocqueville l'a jetée, la description de l'égalité par Chevalier est plus perspicace. Ce qui l'a impressionné, c'est l'égalité civique (pour reprendre la formule de Mickey Kaus) par opposition à l'égalité des conditions. Dans la vision de Chevalier, la gloire de l'Amérique était « l'initiation » des classes inférieures à la culture mondiale.

CHINOY, Ely : *Automobile Workers and the American Dream*. Garden City (New York), 1955.

Sur la trace de Lloyd Warner, Chinoy identifiait le rêve américain avec la mobilité sociale ascendante.

CHUDACOFF, Howard : *Mobile Americans : Residence and Social Mobility in Omaha, 1880-1920*. New York, 1972.

CLARK, Christopher : *The Roots of Rural Capitalism : Western Massachusetts, 1780-1860*. Ithaca (New York), 1990.

CMIEL, Kenneth : *Democratic Eloquence : The Fight over Popular Speech in Nineteenth-Century America*. New York, 1990.

COLLEY, Linda : *Britons : Forging the Nation, 1707-1837*. New-Haven (Connecticut), 1992.

CONANT, James Bryant : « Education for a Classless Society : The Jeffersonian Tradition », *The Atlantic* 165 (mai 1940), pp.593-602.

Un document-clé, qui illustre la liaison entre méritocratie et concept de mobilité sociale, ainsi que l'appauvrissement constant de l'idéal de société sans classe.

COOLEY, Charles H. : *Social Process*. Boston (Massachusetts), 1907.

— : *Social Organization*. New York, 1909.

L'un des premiers commentateurs de sa génération à comprendre la distinction entre démocratie et mobilité sociale, cette dernière ayant pour seul effet, expliquait-il, de vider la classe ouvrière de ses talents.

COX, Harvey : *The Secular City* New York, 1965.

L'évangile social mis au goût du jour avec un zeste d'idéologie thérapeutique.

CROLY, Herbert : *Progressive Democracy*. New York, 1914.

DEWEY, John : *The Public and its Problems*. New York, 1927.

Répond de fait à la critique violente de l'opinion publique qu'avait faite Lippmann.

DIONNE, E. J. : *Why Americans Hate Politics ?* New York, 1991.

La conclusion de l'auteur est que les Américains détestent la politique parce que la politique idéologique que mettent en avant aussi bien les libéraux que les conservateurs ne traite pas les problèmes que les gens rencontrent dans leur vie de tous les jours. Aucun des deux partis en présence ne représente les souhaits de l'électorat. Au lieu d'avoir une vie politique qui refléterait les complexités des problèmes économiques, sociaux et moraux auxquels nous sommes confrontés, le public se voit requis de choisir entre des idéologies rivales qui sont également mortes et abstraites.

EDWARDS, Jonathan : *The Nature of True Virtue*. Boston (Massachusetts), 1765.

Peut-être l'ouvrage d'éthique le plus important jamais écrit par un Américain ; à lire et à relire.

EMAD, Parvis : « Max Scheler's Phenomenology of Shame ». *Philosophy and Phenomenological Research* 32 (1972), pp.361-370.

EMERSON, Ralph Waldo : « Society and Solitude » (1870). Dans *Selected Writings of Emerson* (choisis par Donald McQuade). New York, 1981.

ETZIONI, Amitai : *The Spirit of Community : Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. New York, 1993.

Illustration des forces ainsi que des faiblesses du communautarisme.

FOLLETT, Mary Parker : *The New State*. New York, 1918.

L'une des meilleures argumentations en faveur des quartiers comme pépinière de la vie de la cité.

FONER, Eric : *Free Soil, Free Labor, Free Men : The Ideology of the Republican Party before the Civil War*. New York, 1970.

Une interprétation erronée de Lincoln qui en fait un apôtre de la mobilité sociale ascendante.

FRANK, Lawrence : *Society as the Patient : Essays on Culture and Personality*. New Brunswick (New-Jersey), 1948.

Un livre-tournant ; a contribué à substituer aux catégories morales et politiques des catégories thérapeutiques.

FREUD, Sigmund : *Die Zukunft einer Illusion*. (1927). [*L'Avenir d'une illusion*. Tr. fr. d'Anne Balseinte, Jean-Gilbert Delarbre et Daniel Hartmann. Paris, P.U.F., 1995.]

FRIEDMAN, Milton : *Capitalism and Freedom* (1962). Chicago, 1982

La seule nuance dans la disposition qu'a Friedman à tout laisser au marché est l'aveu que pour participer au marché il faut au moins un minimum de responsabilité, de prévoyance et d'aptitude à différer la satisfaction — qualités qui, pourrait-on ajouter, sont de plus en plus remarquables par leur absence.

GATES, Henry Louis, Jr. : « Let Them Talk », *The New Republic* (20-27 septembre 1993), pp.37-49.

Critique vigoureuse par l'une des autorités dominantes dans le domaine des black studies du mouvement de réglementation des « discours de haine » et de ses racines intellectuelles dans ce que l'on appelle la théorie raciale critique, qui en « textualisant » à tour de bras semble moins condamner le racisme que l'expression du racisme. Relevant l'affinité qui existe entre la théorie raciale critique et « l'industrie de la remise sur pied, elle-même en plein boom », Gates conclut qu'« au centre nerveux du mouvement qui s'en prend aux discours de haine, il y a la vision séduisante de l'État thérapeutique. » Pour le citer encore : « Le paradigme remise sur pied/groupe survivant aboutit à une contradiction déroutante. On nous dit que les victimes de discours racistes sont guéries — autrement dit, mises en situation de pouvoir — quand elles apprennent qu'elles ne sont « pas seules » dans leur subordination, mais subalternes en tant que groupe. Mais ailleurs on nous dit que ce qui rend le discours raciste particulièrement blessant est qu'il véhicule précisément le message selon lequel vous êtes membre d'un groupe subalterne. Comment la suggestion d'une subordination collective peut-elle être le poison et l'antidote ? »

GEERTZ, Clifford : « Ideology as a Cultural System. » *The Interpretation of Cultures*. New York, 1973.

Pour l'auteur, les idéologies sont nécessaires, utiles même. La critique de l'idéologie repose sur une confiance naïve dans la science, qui est censée promettre l'éradication de toute trace de pensée idéologique. Geertz soutient que l'attaque contre l'idéologie rappelle l'attaque positiviste contre la religion. Il nous rappelle que la religion s'est avérée également résistante aux prédictions qui annonçaient sa mort.

GLEASON, Philip : « Minorities (Almost) All : The Minority Concept in American Social Thought. » *American Quarterly* 43 (1991), pp.392-424.

GOODRICH, Samuel (sous le pseudonyme de Peter Parley) : *Recollections of a Lifetime*. New York, 1856.

GOULDNER, Alvin : *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York, 1979.

GREEN, Martin : *The Problem of Boston*. New York, 1966.

Précieux entre autres pour son analyse du retrait de la bonne société, prenant ses distances par rapport aux préoccupations civiques pour tomber dans le détachement cynique dont Henry Adams, Charles Eliot Norton et leurs amis ont donné le type.

GREGORY, Frances W., et Irene D. NEU : « The American Industrial Elite in the 1870's. » Dans William Miller (sous la direction de), *Men in Business*. Cambridge (Massachusetts), 1952.

GRIFFEN, Clyde : « Making It in America : Social Mobility in Mid-Nineteenth Century Poughkeepsie. » *New York History* 51 (1970), pp.479-499.

— : « The Study of Occupational Mobility in Nineteenth-Century America ; Problems and Possibilities. » *Journal of Social History* 5 (1972), pp.310-330.

HANSON, F. Allan : *Testing Testing : Social Consequences of the Examined Life*. Berkeley (Californie), 1993.

« Les tests d'intelligence sont en partie conçus pour promouvoir l'égalité des chances, mais il se trouve que les résultats des tests sont parfaitement corrélés avec les moyennes des revenus familiaux : ceux qui ont les meilleurs résultats aux tests ont les revenus familiaux les plus élevés et ceux qui ont les plus bas résultats proviennent des familles qui ont les revenus moyens les plus faibles. » Autrement dit, le système des examens renforce la répartition existante de la fortune et du pouvoir au lieu de promouvoir une méritocratie réelle. Comme beaucoup d'autres, Hanson se contente de s'en prendre aux privilèges héréditaires au lieu de demander si la méritocratie n'est pas encore pire.

HELLER, Erich : « Man Ashamed. » *Encounter* 42 (février 1974), pp.23-30.

HOBSBAWM, E. J. : *The Age of Revolution, 1789-1848*. Londres, 1962.

Des éléments utiles sur « le libre champ ouvert au talent » et le nationalisme de la classe moyenne.

HOFSTADTER, Richard : *The American Political Tradition*. New York, 1948.

[*Bâtisseurs d'une tradition*. Paris, Seghers, 1966.]

L'opinion qu'a l'auteur de Lincoln est évidente dans le titre qu'il a donné à l'article qui est ici en cause : « Abraham Lincoln and the Self-Made Myth ». Hofstadter a été suivi, en ceci comme en tant d'autres choses, par un grand nombre d'autres historiens.

HOPKINS, Richard : « Occupational and Geographical Mobility in Atlanta, 1870-1890. » *Journal of Southern History* 34 (1968), pp.200-213.

HORNEY, Karen : *The Neurotic Personality of Our Time*. New York, 1937. [*La personnalité névrotique de notre temps*. Tr. fr. de Jean Paris. Paris, L'Arche, 1955.]

HOWE, Frederic C. : *The City : Hope of Democracy*. New York, 1905.

HOWE, Irving : *The World of Our Fathers*. New York, 1976.

JACOBS, Jane : *The Death and Life of Great American Cities*. New York, 1961.

Selon Jacobs, la santé d'une grande ville dépend de la vitalité de ses quartiers et quand les modèles informels de systèmes D sont remplacés par des experts professionnels, la capacité de ces quartiers à prendre soin d'eux-mêmes s'en trouve affaiblie.

JACOBY, Russell : *The Last Intellectuals*. New York, 1987.

Suit le déclin des intellectuels publics et la montée des spécialistes qui ne communiquent qu'entre eux.

— : *Dogmatic Wisdom : How the Culture Wars Have Misled America*. New York, 1994.

À la différence de la plupart des études consacrées à l'enseignement supérieur, ce livre ne borne pas son attention aux institutions de l'élite, quoiqu'il ait beaucoup de choses à dire sur l'arrogance de ceux qui travaillent dans ces endroits.

JAMES, William : *The Varieties of Religious Experience*. New York, 1902. [*L'expérience religieuse*, Paris, 1910.]

Le meilleur ouvrage de William James, celui qui était le plus cher à son cœur, il confirme sa remarque selon laquelle la religion était l'intérêt central de sa vie. Il fait la jonction entre ses premières études sur la psychologie et sa formulation finale de la philosophie du pragmatisme. Quiconque aura maîtrisé L'expérience religieuse ne sera plus troublé par le sens de la formule apparemment philistine de James, selon laquelle on doit juger des idées selon leur « valeur en liquide ».

JAY, Martin : « Class Struggle in the Classroom ? The Myth of American "Semi-narmarxism". » *Salmagundi* 85-86 (hiver-printemps 1990), pp.27-32.

JUNG, Carl Gustav : *Modern Man in Search of a Soul*. New York, 1933.

Comme Freud, Jung était moraliste aussi bien que psychanalyste ; mais sa religion gnostique, ésotérique, n'avait rien de commun avec le stoïcisme de Freud. Jung croyait qu'en puisant dans l'inconscient collectif, cette source de pensée cachée conservée dans la mythologie, le folklore et la sagesse de la Kabbale, l'homme moderne pourrait obtenir les consolations de la religion sans cesser d'être moderne.

KAELBLE, Hartmut : *Social Mobility in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Dover (New-Hampshire), 1985.

KAREN, Robert : « Shame. » *The Atlantic* 269 (février 1992), pp.40-70.

KAUS, Mickey : *The End of Equality*. New York, 1992.

L'auteur fait la distinction entre égalité civique et « l'égalité financière » et demande que l'on mette davantage l'accent sur la première.

KAZIN, Alfred : *A Walker in the City*. New York, 1951.

KERCKHOFF, Alan C. : « The Current State of Social Mobility Research. » *Sociological Quarterly* 25 (1984), pp.139-154.

KIMBALL, Roger : *Tenured Radicals : How Politics Has Corrupted Higher Education*. New York, 1990.

Polémique utile, mais partielle, contre la gauche universitaire, s'appuyant sur une défense du « fondationnalisme ».

KLEIN, Mélanie : « Love, Guilt, and Reparation » dans *Love, Hate, and Reparation*. Londres, 1937. [« L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation », dans *L'Amour et la haine*, tr. fr. d'Annette Stronck. Paris, Payot, 1968.]

— : *Envy and Gratitude*. Londres, 1957. [*Envie et gratitude et autres essais*. Paris, Gallimard, 1978.]

L'œuvre kleinienne a révélé les riches implications morales inhérentes aux concepts psychanalytiques. C'est pour cette raison qu'il a été difficile de l'assimiler dans la culture thérapeutique popularisée par des révisionnistes freudiens tels que Karen Horney et Lawrence Frank. La psychanalyse porte une grande part de responsabilité dans le « triomphe du thérapeutique », mais elle contient aussi des intuitions profondes, comme nous pouvons le voir dans le cas de Mélanie Klein, sur la base desquels il est possible d'arriver à un point de vue critique de cette même culture thérapeutique.

KRUTCH, Joseph Wood : *The Modern Temper*. New York, 1929.

La déploration de la magie perdue chez Krutch se fondait sur la prémisse erronée que la religion apportait autrefois un système moral complet et intégral et qu'elle soutenait l'illusion flatteuse qui mettait les êtres humains au centre de l'univers.

LERNER, Michael : *Surplus Powerlessness*. Oakland (Californie), 1986.

Une des premières formulations par Lerner de sa « dimension politique du sens » — autrement dit, de sa compassion pour les victimes.

LEVINE, George (sous la direction de) : *Speaking for the Humanities*. New York, 1989.

LEWIS, Helen Block : *Shame and Guilt in Neurosis*. New York, 1958.

LEWIS, Michael : *Shame : The Exposed Self*. New York, 1992.

— : *The Liberator* (numéros du 19 mars, 26 mars, 9 juillet et 1^{er} octobre 1847)
Garrison et Wendell Phillips sur « l'esclavage salarial ».

LINCOLN, Abraham : *Collected Works*, édition de Roy P. Basler. New Brunswick (New-Jersey), 1953.

L'importante allocution à la Société agricole de l'État du Wisconsin se trouve au volume 3, pp.471-482.

LIPPMANN, Walter : *Liberty and the News*. New York, 1920.

— : *Public Opinion*. New York, 1922.

C'est dans ce volume et dans d'autres études consacrées au même sujet que Lippmann soutient que l'opinion publique est émotionnelle et irrationnelle — et qu'elle constitue donc un piètre guide pour décider des orientations politiques.

— : *The Phantom Public*. New York, 1925.

— et Charles MERZ : « A Test of the News. » *The New Republic* 23 (supplément au numéro du 4 août 1920).

LIPSET, Seymour Martin et Richard BENDIX : *Social Mobility in Industrial Society*. Berkeley (Californie), 1959.

LYND, Helen Merrell : *On Shame and the Search for Identity*. New York, 1958.

LYND, Robert S. et Helen Merrell LYND : *Middletown in Transition*. New York, 1937.

MANNHEIM, Karl : « The Democratization of Culture » (1932). Dans *From Karl Mannheim*, sélection de Kurt H. Wolff. New York, 1971.

L'élimination de la « distance verticale » nous laisse, selon Mannheim, un monde aplati, désenchanté et donne naissance au « problème de l'extase »

— l'incapacité à nous intéresser à quoi que ce soit qui dépasse notre horizon immédiat. Mannheim pense qu'elle peut aussi assurer des relations plus authentiques, non médiatisées, entre les hommes et les femmes, mais cette correction in extremis n'est guère convaincante.

MEAD, Margaret : *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. New York, 1937.

MEYROWITZ, Joshua : *No Sense of Place*. New York, 1985.

L'une des meilleures études sur la télévision et son influence destructrice sur le sentiment du lieu.

MILLER, Mark Crispin : *Boxed In : The Culture of TV*. Evanston (Illinois), 1988.

MILLER, William : « American Historians and the American Business Elite in the 1870s. » Dans, William Miller (sous la direction de), *Men in Business*. Cambridge (Massachusetts), 1952.

MILLS, C. Wright : « The American Business Elite : A Collective Portrait. » *Journal of Economic History* (décembre 1945), supplément 5, *The Task of Economic History*, pp.20-44.

MORRIS, Herbert (sous la direction de) : *Guilt and Shame*. Belmont (Californie), 1971.

NATHANSON, Donald L. : *Shame and Pride : Affect, Sex, and the Birth of the Self*. New York, 1992.

Illustration de la laïcisation de la honte, ce sentiment est ici dépouillé de toutes ses associations morales et religieuses et réduit à un déficit de bonne opinion de soi.

NEWMAN, Charles : *The Post-Modern Aura*. Evanston (Illinois), 1985.

NICHOLS, Michael P. : *No Place to Hide : Facing Shame So We Can Find Self-Respect*. New York, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich : *Menschlich, allzu menschlich* (1878-1886). [*Humain, trop humain : un livre pour esprits libres*. Tr. fr. de Robert Rovini Paris, Gallimard, 1968.]

O'CONNOR, Flannery : *Collected Works*, édition de Sally Fitzgerald. New York, 1988.

Dans une lettre datée du 6 septembre 1955, O'Connor observe que « le monde entier semble traverser une nuit obscure de l'âme ».

OLDENBURG, Ray : *The Great Good Place : Cafés, Coffee Shops, Community Cen-*

ters, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hangouts and How They Get You through the Day. New York, 1989.

ORTEGA Y GASSET, José : *La rebelión de las masas* (1925). [*La révolte des masses.* Paris 1930]

PACKARD, Vance : *The Hidden Persuaders.* New York, 1957.

PARKER, William Belmont : *The Life and Public Services of Justin Smith Morrill.* Boston (Massachusetts), 1924.

PESSSEN, Edward (sous la direction de) : *Three Centuries of Social Mobility in America.* Lexington (Massachusetts), 1974.

PHILLIPS, Kevin : *The Politics of Rich and Poor.* New York, 1991.

PIERS, Gerhart et Milton B. SINGER : *Shame and Guilt : A Psychoanalytic Study.* New York, 1953.

PODHORETZ, Norman : *Making It.* New York, 1967.

RANTOUL, Robert : « An Address to the Workingmen of the United States of America. » Dans *Memoirs, Speeches, and Writings of Robert Rantoul, Jr.*, édition de Luther Hamilton. Boston (Massachusetts), 1854.

REICH, Robert B. : *The Work of Nations.* New York, 1992.

Précieux pour son analyse de la « sécession » de la classe savante, l'ouvrage de Reich est vicié par le portrait excessivement rose, presque adulateur, qu'il donne de cette même classe.

RIEFF, David : *Los Angeles : Capital of the Third World.* New York, 1991.

Une analyse convaincante de la perméabilité des frontières nationales et des implications dérangeantes de cette évolution, y compris la perte du sentiment de lieu.

— : « Multiculturalism's Silent Partner. » *Harper's* (août 1993), pp.62-72.

« Les deux camps ont fait exactement la même erreur de lecture sur le pouvoir du multiculturalisme : ils y ont vu une menace contre le système capitaliste. » Rieff affirme qu'il s'agit en fait d'une idéologie particulièrement bien adaptée aux besoins du capitalisme dans un monde sans frontières. Elle représente spécifiquement « l'abdication du jugement » moral et esthétique en faveur des « règles du marché ».

RIEFF, Philip : *Freud : The Mind of the Moralist* (1959). Chicago (Illinois), 1979.

Qualifier Freud de moraliste, c'est le placer dans une longue tradition d'investigation morale et religieuse — cette même tradition humaniste que, comme le montre Rieff ici et ailleurs, la psychanalyse a tant fait pour subvertir.

- : *The Triumph of the Therapeutic*. New York, 1966.
- : *Fellow Teachers* (1973). Chicago (Illinois), 1985.
- : *The Feeling Intellect : Selected Writings*. Textes choisis par Jonathan Imber. Chicago (Illinois), 1990.

Certains thèmes persistants courent dans toute l'œuvre de Rieff au fil des années : le déclin de la religion ; la substitution d'une vision du monde thérapeutique à une vision du monde religieuse ; la faillite intellectuelle et morale de cette vision du monde thérapeutique. Avant les Lumières, l'essence de la culture occidentale trouvait son incarnation matérielle et symbolique dans la cathédrale, selon Rieff ; au dix-neuvième siècle, c'était dans le palais du gouvernement ; et à notre époque, c'est dans l'hôpital.

RIEZLER, Kurt : « Shame and Awe. » *Man : Mutable and Immutable*. New York, 1951.

RORTY, Richard : « Post-Modernist Bourgeois Liberalism. » *Journal of Philosophy* 80 (1983), pp.583-589. [« Le libéralisme bourgeois post-moderne » et « Sur l'ethnocentrisme : réponse à Clifford Geertz », tr. fr. par Jean-Pierre Cometti d'une version revue et corrigée de l'article dans *Objectivisme, relativisme et vérité*. Paris, P.U.F., 1994.]

Le monde comme « bazar kuweïti ».

ROSS, Edward Alsworth : *Social Control : A Survey of the Foundations of Order*. New York, 1901.

ROTENSTREICH, Nathan : « On Shame. » *Review of Metaphysics* 19 (1965), pp.55-86.

RYAN, William : *Blaming the Victim*. New York, 1971.

SCHNEIDER, Carl D. : *Shame, Exposure, and Privacy*. Boston (Massachusetts), 1977.

SIRACUSA, Carl : *A Mechanical People : Perceptions of the Industrial Order in Massachusetts, 1815-1880*. Middletown (Connecticut), 1979.

L'ouvrage projette dans le passé, au dix-neuvième siècle, la tendance actuelle qui confond concept d'opportunité et mobilité. Siracusa suppose que les Américains du siècle dernier identifiaient les deux choses comme nous le faisons aujourd'hui.

SLEEPER, Jim : *The Closest of Strangers : Liberalism and the Politics of Race in New York*. New York, 1990.

Sleeper affirme que le discours politique centré sur l'identité a encouragé les poses raciales et idéologiques et a créé une situation bloquée dans laquelle les classes privilégiées maintiennent leur pouvoir aux dépens des gens ordinaires de toutes races.

— : « The End of the Rainbow. » *The New Republic* (1^{er} novembre 1993), pp.20-25.

À nouveau des réflexions sur le discours politique de l'identité raciale et le programme de la « Rainbow Coalition » qui « présuppose une position de victime du fait du racisme blanc ». En changeant la composition raciale des grandes villes, la nouvelle immigration va peut-être, pense Sleeper, mener à une vie politique plus authentiquement multiraciale, à une vie politique qui ne sera plus dominée par l'opposition polarisée entre Noirs et Blancs. « La plupart des nouveaux arrivants se méfient de la tare et de la polarisation qui vont souvent avec le discours politique et les programmes basés sur la race, tels que les écoles mono-ethniques pour les Noirs, les redécoupages de circonscriptions sur des critères raciaux, les quotas communaux de discrimination positive et les programmes scolaires multiculturels. »

— : « A Sociologist Looks at an American Community », article non signé dans *Life* (12 septembre 1949).

Basé sur le travail de W. Lloyd Warner, ce reportage sur Rockford (Illinois) a contribué à populariser le concept de mobilité sociale.

STEINEM, Gloria : *Revolution from Within : A Book of Self-Esteem*. Boston (Massachusetts), 1992. [*Une Révolution intérieure : essai sur l'amour-propre et la confiance en soi*. Tr. fr. de Gérard Merlo. Paris, Inter Editions, 1992.]

Critiqué par certaines féministes comme étant en retrait de la vie politique, le nouveau programme de Steinem prête aussi le flanc aux critiques qui l'accusent de banaliser le concept de honte et de remplacer un cadre de références moral et religieux — le seul qui nous permette de donner un sens à des choses telles que culpabilité et honte — par une construction thérapeutique.

TAWNEY, R. H. : *Equality*. Londres (édition révisée), 1931.

L'un des rares ouvrages qui saisit la différence entre égalité et méritocratie.

THERNSTROM, Stephan : *Poverty and Progress : Social Mobility in a Nineteenth-Century City*. Cambridge (Massachusetts), 1964.

Une historicisation de la théorie de la mobilité sociale formulée par Lloyd Warner.

— : « Working Class Social Mobility in Industrial America. » Dans Melvin Richter (sous la direction de), *Essays in Theory and History*. Cambridge (Massachusetts), 1970.

— : *The Other Bostonians*. Cambridge (Massachusetts), 1973.

TURNER, Frederick Jackson : *The Frontier in American History*. New York, 1958.

Ce recueil comprend l'article de 1903 : « Contributions of the West to American Democracy » où (pour autant que j'aie pu le déterminer) le terme de « mobilité sociale » fait sa première apparition dans les sciences sociales américaines.

WALSH, W. W. : « Pride, Shame, and Responsibility. » *Philosophical Quarterly* 20 (1970), pp.1-13.

WARNER, W. Lloyd : *American Life : Dream and Reality* (1953). Chicago (Illinois), 1962.

Les études de Warner sur la mobilité sociale ont eu une très grande influence, et ont contribué au malentendu qui identifie mobilité et démocratie — erreur décisive aux larges répercussions.

—, Marcia MEEKER et Kenneth EELS : *Social Class in America*. Chicago (Illinois), 1949.

Dans ce livre et dans d'autres ouvrages, Warner a avancé sa thèse selon laquelle « aujourd'hui l'éducation fait concurrence à la mobilité économique [c'est-à-dire, du travail] comme voie principale de la réussite... L'homme mobile qui veut se montrer sage aujourd'hui doit se préparer par l'éducation s'il désire occuper un travail important et fournir à sa famille l'argent et le prestige nécessaires pour obtenir « les meilleures choses de la vie ». »

—, et autres auteurs : *Democracy in Jonesville*. New York, 1949.

WEBER, Max : *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. (1904) [*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Tr. fr. de Jacques Chavy, revue par Louis Dumont et Eric de Dampierre. Paris, Plon, 1964.]

WESTBROOK, Robert : *John Dewey and American Democracy*. Ithaca (New York), 1991.

WHITMAN, Walt : *Democratic Vistas*. Washington (D.C.), 1871.

WILDE, Oscar : *De Profundis*. Londres, 1905.

— : « The Soul of Man under Socialism. » *Intentions and the Soul of Man*. Londres, 1911. [*L'âme de l'homme*. Paris, 1993.]

WOLFE, Alan : *Whose Keeper ? : Social Science and Moral Obligation*. Berkeley (Californie), 1989.

À la recherche d'une solution qui échappe à l'alternative marché/super-État, Wolfe tente, pas toujours avec succès, d'insuffler une nouvelle vie au concept de « société civile ».

WOOD, Gordon S. : *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill (Caroline du Nord), 1968.

— : *The Radicalism of the American Revolution*. New York, 1992.

WRISTON, Walter : *The Twilight of Sovereignty*. New York, 1992.

« Ceux qui participent pleinement à l'économie de l'information en profitent le plus.... Ils se sentiront plus d'affinités avec leurs interlocuteurs dans la conversa-

BIBLIOGRAPHIE

tion mondiale qu'avec ceux de leurs compatriotes qui ne font pas encore partie de cette conversation mondiale. »

WURMSER, Leon : *The Mask of Shame*. Baltimore (Maryland), 1981.

La meilleure des nombreuses études psychanalytiques sur ce sujet.

YOUNG, Michael : *The Revolt of Meritocracy*. Londres, 1958.

Roman distopique, c'est encore la meilleure description d'un sujet étrangement négligé, et qui fait ressortir les implications profondément anti-démocratiques de l'idéal méritocratique.

Adams, Henry	74	Cadbury, Henry	231
Adams, John	103	Calvin, John	117, 232
Adams, John	21	Carey, James W.	177, 178
Alger, Morris	68, 81, 83	Carver, Dale	201
Alman	12	Chametzky, Jules	186
Anderson	112	Channing, William Henry	68
Arnold, Hannah	87, 228	Cheney, Lyman	184
Arvin, Raymond	158, 194	Chesley, Elv	65, 70
Asquith, Stanley	65	Choate, Rufus	87
Bach, A. Dallas	138	Clark, Christopher	28, 80
Baker, E. Wight	30, 64	Clason, Bill	50
Bell, Daniel	11, 168, 193	Cooms, James Bryant	84-86
Bellah, Robert	110, 116, 120, 129	Cooley, Ch. Horton	33, 93, 95, 224
Bender, Thomas	138	Couder, Gustave	188
Bennett, James Gordon	169	Cox, Harvey	211
Bennett, William	104	Cody, Herbert	91
Berry, Wendell	81, 86-88	Craig, Harold	195
Bersabe, Michael	183	Cullen, Jonathan	186
Bloxer, Allan	184, 229	Cutlip, Scott	129
Bourne, Randolph	95	Dani, James	12
Bowles, Samuel	169	Derrida, Jacques	194
Boyer, Robert	228	Descartes, René	25, 70
Bowley, Tawana	164	Desoy, John	25, 26, 93, 95,
Burke, Peter	186		59, 164, 176-178, 193, 229
Burton, Norman O.	143, 221	Diamond, Stanley	144
Brownson, Charles	72, 76, 79, 95,	Dickens, David	147
	149, 163, 164	Dinneen, E. J.	119-121
Brown, William Jennings	21, 173	Dinsh, Benjamin	234
Bush, George	15	Douglas, Lord Alfred	235
		Douglas, Stephen A.	176

Il est intéressant de noter que les deux auteurs ont écrit ces deux ouvrages pendant la même période (1970-1971).

WATSON, John : *The Moral of the American Revolution* (New York, 1971).
 La morale des révolutions est un thème récurrent dans la littérature américaine. Watson, dans son livre, explore ce thème à travers l'histoire de la révolution américaine. Il soutient que la révolution n'est pas seulement un événement historique, mais aussi un processus continu qui se poursuit dans la vie sociale et politique d'un pays. Il conclut que la morale de la révolution américaine est celle de la liberté, de la justice et de l'égalité.

WATSON, John : *The Moral of the American Revolution* (New York, 1971).
 Dans ce livre, Watson explore la morale de la révolution américaine. Il soutient que la révolution n'est pas seulement un événement historique, mais aussi un processus continu qui se poursuit dans la vie sociale et politique d'un pays. Il conclut que la morale de la révolution américaine est celle de la liberté, de la justice et de l'égalité.

WATSON, John : *The Moral of the American Revolution* (New York, 1971).

WEBER, Max : *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904).
 [L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Tr. fr. de Jacques Chazy, revue par Louis Duménil et Léon de La Broquerie. Paris, 1964].

WESTEROCK, Robert : *John Dewey and American Democracy* (New York, 1961).

WHITMAN, Walt : *Democratic Visions* (Washington D.C., 1971).

WILDE, Oscar : *De Profundis* (London, 1901).

WILDE, Oscar : *The Soul of Man under Socialism* (London, 1911). [L'Âme de l'homme sous le socialisme. Paris, 1973].

WILSON, Alan : *White Kites : Social Science and Moral Obligation* (Berkeley, 1993).

À la recherche d'une vision qui échappe à l'alternance marche/arrêt. Une telle vision, par exemple, peut être celle d'un monde où la morale est au service de la justice.

WOOD, Gordon S. : *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (Chapel Hill, 1968).

WOOD, Gordon S. : *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (Chapel Hill, 1968).

WHITMAN, Walt : *Democratic Visions* (Washington D.C., 1971).

C'est une vision qui échappe à l'alternance marche/arrêt. Une telle vision, par exemple, peut être celle d'un monde où la morale est au service de la justice.

Index

Adams, Henry, 74
 Adams, John, 103
 Addams, Jane, 21
 Alger, Horatio, 66, 81, 83
 Altman, 12
 Anderson, 117
 Arendt, Hannah, 97, 228
 Aron, Raymond, 193, 194
 Aronowitz, Stanley, 65
 Bache, A. Dallas, 138
 Bakke, E. Wight, 30, 64
 Bell, Daniel, 11, 168, 193
 Bellah, Robert, 110, 116, 120, 129
 Bender, Thomas, 138
 Bennett, James Gordon, 169
 Bennet, William, 184
 Berry, Wendell, 81, 86-88
 Berube, Michael, 183
 Bloom, Allan, 184, 229
 Bourne, Randolph, 95
 Bowles, Samuel, 169
 Boyers, Robert, 228
 Brawley, Tawana, 144
 Brooks, Peter, 186
 Brown, Norman O., 142, 221
 Brownson, Orestes, 72, 76, 79, 95,
 149, 163, 164
 Bryan, William Jennings, 21, 173
 Bush, George, 15

Cadbury, Henry, 211
 Calvin, John, 117, 232
 Carey, James W., 177, 178
 Carnegie, Dale, 201
 Chametzsky, Jules, 186
 Channing, William Henry, 68
 Cheney, Lynne, 184
 Chinoy, Ely, 65, 78
 Choate, Rufus, 67
 Clark, Christopher, 78, 80
 Clinton, Bill, 50
 Conant, James Bryant, 84-86
 Cooley, Ch. Horton, 33, 93, 95, 224
 Courbet, Gustave, 188
 Cox, Harvey, 211
 Croly, Herbert, 91
 Cruse, Harold, 190
 Culler, Jonhatan, 186
 Cutlip, Scott, 179
 Dean, James, 12
 Derrida, Jacques, 194
 Descartes, René, 25, 70
 Dewey, John, 23, 26, 93, 95,
 99, 164, 176-178, 193, 229
 Diamond, Stanley, 144
 Dinkins, David, 147
 Dionne, E. J., 119-121
 Disraeli, Benjamin, 224
 Douglas, Lord Alfred, 235
 Douglas, Stephen A., 170

- Douglass, Frederick, 190, 191
 Du Bois, W. E. B., 140, 190
- Edwards, Jonathan, 247, 248
 Ellison, Ralph, 190
 Ellul, Jacques, 12
 Emerson, Ralph Waldo, 95, 126, 128
 Enzensberger, Hans Magnus, 112
 Etzioni, Arnitai, 118, 120
 Evans, George Henry, 81
- Fink, 13
 Fish, Stanley, 194
 Fishman, Robert, 22
 Follett, Mary Parker, 21, 129, 132, 135
 Foner, Eric, 79, 81
 Foucault, Michel, 194
 Frank, Lawrence, 211, 222, 223
 Freud, Anna, 210
 Freud, Sigmund, 201-203, 210, 211, 214, 220, 221, 224, 225, 227, 230-232, 238-240, 243, 248, 249, 252
 Fried, Michael, 188
 Friedman, Milton, 103, 111
 Fulbright, William, 51
- Garber, Marjorie, 252
 Garrison, William Lloyd, 72
 Garvey, Marcus, 141
 Geertz, Clifford, 193-195
 Gleason, Philip, 30
 Godkin, E. I., 90, 169, 172
 Goodrich, Samuel Griswold, 71, 78
 Gouldner, Alvin, 46
 Gramsci, Antoni, 195
 Greeley, Horace, 169
 Guinier, Lani, 50
 Gutmann, Henning, 13
- Hackett, Buddy, 207
 Hawthorne, Nathaniel, 95
 Heckscher, Gunnar, 112
 Heller, Erich, 205
 Hofstadter, Richard, 78
- Horney, Karen, 210
 Howe, Frederic C., 21
 Howe, Irving, 139
 Hughes, Langston, 190
 Hume, David, 102
- Imber, Johathan, 224
 Ingersoll, Charles, 69
- Jacobs, Jane, 107, 108
 Jacoby, Russell, 182-184, 187
 Jameson, Frederic, 183
 Jay, Martin, 186, 187
 Jones, Jesse, 72
 Jung, Carl, 238-241, 245
- Kaplan, E. Ann, 186
 Kant, 230
 Kaufmann, David, 183
 Kaus, Mickey, 31, 34, 45
 Kazin, Alfred, 139
 Kennedy, Paul, 42
 Kierkegaard, Sören, 231
 Kimball, Roger, 187-189, 191-193, 195-197
 King, Martin Luther, 50, 92, 146
 Klein, Melanie, 220
 Kohut, Heinz, 202
 Kotkin, Joel, 57
 Kramer, Hilton, 187
 Krutch, J. Wood, 242, 243, 245, 247, 248
 Kuhn, Thomas, 193
 Kunstler, William, 144, 145
- La Follette, Robert, 173
 Leach, 13
 Lee, Spike, 146
 Lewis, Michael, 30, 117, 211, 212
 Lieser, Tom, 57
 Lincoln, Levi, 67, 76-81, 84, 170
 Lippmann, Walter, 23, 92, 173-179, 229
 Longfellow, 196
 Luce, Henry, 64
 Lynd, Robert et Hélène, 64

INDEX

- | | | | |
|-------------------------|--|--------------------------|---------------------------|
| Maddox, Alton, | 144, 145 | Royce, Josiah, | 95 |
| Malcolm X, | 141, 146 | Sandel, Michael, | 111 |
| Mann, Horace, | 17, 22, 76, 149-166 | Schiller, Friedrich von, | 237 |
| Mannheim, Karl, | 237, 238 | Scott, Joan, | 179, 183 |
| Marx, Karl, | 75, 194, 233, 236 | Sharpton, Al, | 144, 145 |
| McKinley, | 21 | Shawcross, Sir Hartley, | 54 |
| McNeill, John T., | 228 | Shils, Edward, | 193, 194 |
| Mead, Walter Russell, | 42 | Siracusa, Carl, | 67, 75 |
| Melville, | 196 | Sleeper, Jim, | 126, 137-139,
142-148 |
| Merz, Charles, | 174 | Smith, Adam, | 87, 110, 149,
156, 157 |
| Miller, Hillis, | 87, 186, 224 | Sombart, Werner, | 31 |
| Miller, Kelly, | 224 | Spring, Joel, | 150, 151 |
| Morrill, Justin Smith, | 87, 88 | Steinem, Gloria, | 212-214 |
| Nathanson, Donald, | 202, 206-209 | Stimpson, Catharine R., | 186 |
| Nichols, Michael P., | 201, 209, 211 | Sygulla, Sam, | 62 |
| Nietzsche, Friedrich, | 205 | Tappan, Henry, | 138 |
| Nozick, Robert, | 111 | Tawney, R. H., | 31, 53 |
| Nygren, Anders, | 228 | Taylor, John, | 13, 103 |
| O'Connor, Flannery, | 248 | Tomkins, Silvan, | 207 |
| Oldenburg, Ray, | 133, 135 | Turner, Frederick J., | 82-84 |
| Oppenheimer, J. Robert, | 224 | Tyson, Mike, | 50 |
| Orill, Robert, | 228 | Vann, Richard, | 186 |
| Ortega y Gasset, José, | 37-39, 41, 52 | Vasconcellos, John, | 213 |
| Orwell, George, | 53, 224 | Voltaire, | 102 |
| Packard, Vance, | 179 | Walzer, Michael, | 33, 34 |
| Parsons, Talcott, | 193, 194 | Warner, Lloyd, | 61-64 |
| Peale, Norman Vincent, | 201 | Weber, Max, | 231, 232, 237-239 |
| Penzias, Arno, | 167, 168 | Webster, Daniel, | 67 |
| Perot, Ross, | 50 | Whitman, Walt, | 95, 100, 196 |
| Phillips, Wendell, | 72, 73 | Wilde, Oscar, | 241, 249 |
| Podhoretz, Norman, | 139 | Wilson, James, | 103, 173 |
| Ramsay, David, | 69 | Wilson, Woodrow, | 103, 173 |
| Rantoul, Robert, | 67 | Wolfe, Alan, | 110-112 |
| Rawls, John, | 111 | Wright, Richard, | 87, 190 |
| Reagan, Ronald, | 43 | Yankelovich, Daniel, | 118 |
| Reich, Robert, | 47-51, 58, 59 | Yeats, W. B., | 26 |
| Rieff, David, | 57, 58 | Young, Michael, | 53-56 |
| Rieff, Philip, | 13, 27, 208, 217,
219, 221, 223-232 | | |
| Roosevelt, Theodore, | 172, 173 | | |
| Rorty, Richard, | 135, 136 | | |

Table des matières

Lasch, mode d'emploi	9
Remerciements	13
<i>INTRODUCTION</i>	
1. Le malaise dans la démocratie.....	15
<i>PREMIERE PARTIE</i>	
L'INTENSIFICATION DES DIVISIONS SOCIALES.....	35
2. La révolte des élites	37
3. Opportunités dans la terre promise <i>Mobilité sociale ou démocratisation de la compétence ? ...</i>	61
4. La démocratie mérite-t-elle de survivre ?	89
5. Communautarisme ou populisme ? <i>Éthique de la compassion et éthique du respect</i>	101
<i>DEUXIEME PARTIE</i>	
LE DÉCLIN DU DISCOURS DÉMOCRATIQUE	123
6. La conversation et les arts de la cité	125
7. Politique et race à New York <i>La remise en cause de critères communs</i>	137
8. Les écoles pour tous <i>Horace Mann et la guerre à l'imagination</i>	149
9. L'Art perdu de la controverse	167
10. Le pseudo-radicalisme universitaire <i>La pantalonnade de la « subversion »</i>	181
<i>TROISIEME PARTIE</i>	
L'ÂME DANS SA NUIT OBSCURE	199
11. L'abolition de la honte	201
12. Philip Rieff et la religion de la culture	217
13. L'âme humaine sous le règne de la laïcité	233
Bibliographie	251
Index	267