

Self-gouvernement et pragmatisme ; Jefferson, Thoreau, Tocqueville, Dewey

Joëlle Zask

Université de Provence

Département Philosophie

joelle.zask@free.fr

ABSTRACT

The main idea of this paper is that self-government should be regarded as a principle whose basic meaning is that people, in order to fulfill their aspirations and pursue a life worth living, must have the right and power to influence their individual and social circumstances. When applied to political theory such principle allows to draw the outlines of what John Dewey called “radical liberalism” or “radical democracy”, a political culture that presents some fundamental differences when compared to the two dominant contemporary alternative standpoints, liberalism and communitarism. Considering the works of Jefferson, Thoreau, Tocqueville and Dewey as belonging to a same political family the paper traces its main constitutive traits.

0. Introduction

Il existe parmi les pays libres des différences de culture politique, de conception de la liberté et d’institutions importantes. Depuis une trentaine d’années, la division la plus couramment réalisée est celle qui sépare le libéralisme du “communautarisme”, le républicanisme et l’humanisme civique constituant deux variantes qui sont associées tantôt à l’un, tantôt à l’autre¹. Le but de cet article est de montrer que le principe du self-gouvernement², s’il est pris au sérieux, aboutit à une conception distincte de celles par lesquelles on définit habituellement les alternatives et ressources des sociétés démocratiques modernes. Il repose en particulier sur l’idée que la liberté consiste à fixer les conditions de sa propre existence, sens qui est distinct de la liberté comme faculté de choisir ses fins au sens libéral, ou de la liberté comme exercice d’une citoyenneté acquise à la reconnaissance du bien commun au sens communautaire. Cette conception a pour nom “libéralisme radi-

¹ Pour un exemple de typologie des régimes libres, voir J. F. Spitz, “Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme”, *Le Banquet*, n°7, 1995/2 ; J. Rawls, *The priority of Right and ideas of the good in Political Liberalism*, New York, 1993. Philippe Chaniel, “Société civile, société civique? Associationnisme, libéralisme et républicanisme”, dans *Association, démocratie et société civile* (La Découverte, 2001)

² *Self-government* n’a pas d’équivalent exact en français, ce qui explique que l’expression en anglais soit parfois utilisée telle quelle, ou légèrement francisée : “self-gouvernement”. C’est cette forme qui est choisie ici, de préférence à autonomie gouvernementale, auto-gouvernement, auto-gestion, ou gouvernement de soi.

cal”, une expression que J. Dewey a forgée pour signifier que la liberté (qui est toujours liberté des activités) est une fin que seuls des moyens eux-mêmes libres permettent d’atteindre, sans toutefois prétendre inventer une nouvelle théorie politique, mais en affirmant au contraire qu’il ne faisait qu’analyser l’héritage qu’il avait reçu des pères fondateurs de son pays, notamment de Thomas Jefferson, dont il réédite et préface un ensemble de textes en 1940³, et que Tocqueville, qui est également convoqué dans cet article, considérait comme le “plus grand démocrate”⁴ et comme une de ses sources d’inspiration majeure.

En première analyse le self-gouvernement signifie que quiconque est affecté ou concerné par telle ou telle situation doit jouir du pouvoir d’influer sur cette situation. S’il doit disposer d’un tel pouvoir ce n’est pas parce qu’il est naturellement libre, ni parce qu’il fait partie du souverain, lequel serait le dépositaire du bien commun, mais parce qu’il n’y a de sens à développer des activités pour modifier les situations problématiques qu’à la condition que ces activités soient le fait des individus subissant le trouble ou le préjudice. Je présenterai les raisons légitimant cette affirmation en insistant d’abord sur les notions de compétence et de concernement, puis sur la continuité et l’analogie fonctionnelle entre le plan individuel et le plan collectif quand il est question de self-gouvernement. Cette continuité est ici essentielle et restreint considérablement la littérature sur le sujet : en effet, si les partisans de l’autonomie gouvernementale sont légions, et peuvent d’ailleurs se trouver dans n’importe quel camp politique, ceux qui sélectionnent la forme d’un gouvernement commun en fonction de la priorité que constitue la sauvegarde du gouvernement individuel forment une très petite famille dont les membres les plus significatifs sont Jefferson, Thoreau, Tocqueville et Dewey.

1. *La compétence de l’intéressé, meilleur juge de ses intérêts*

S’il y a un principe sur lequel tous les défenseurs du self-gouvernement s’accordent, c’est que l’intéressé est le meilleur juge de ses intérêts, non dans la mesure toutefois où il pourrait être juge et partie dans les situations conflictuelles, mais au sens où la connaissance qu’il a de la situation dont il fait l’expérience est relative à cette expérience et irremplaçable à ce titre. La personne dont le pied est

³ J. Dewey, “Presenting Thomas Jefferson” (1940), LW, vol. 14, pp. 201-223. L’édition de référence est John Dewey, *Early Works* (1882-1898), *Middle Works* (1899-1924), *Later Works* (1925-1953), édités par Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press (1977), paperbound, 1983. L’expression “radical liberalism” combat en priorité le libéralisme économique et sa défense de la liberté d’entreprise capitaliste. On la trouve par exemple dans 1935 *Liberalism and Social Action* (1935), *Later Works*, Vol. 11 et dans “Democracy is Radical” (1937), *Later Works*, vol. 11.

⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 1, livre 2, chap. 5, ed en ligne, http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/, p. 40

blessé est dans la meilleure position pour identifier un défaut de la chaussure et la nature de sa douleur. Certes la connaissance de l'intérêt personnel n'est pas innée. Elle est acquise, souvent avec effort et exercices répétés. Mais, quel que soit son degré de complexité, elle ne peut être élaborée que par celui ou ceux qui sont directement concernés, et même affectés, par une situation problématique par rapport à laquelle les connaissances techniques ou théoriques qu'ils acquièrent ou inventent sont des tentatives de résolution.

Que la compétence au gouvernement de ses affaires, donc de type politique, accompagne naturellement toute compétence particulière, était une conviction Thomas Jefferson ; quiconque s'adonne à une activité, quelle qu'elle soit, acquiert une compétence la concernant, l'habitude, le métier, l'usage, la familiarité, se sédimentant progressivement. Une activité est une expérience qui, comme le remarque Dewey, forme un tout unitaire pouvant s'étendre sur plusieurs années, mais qui est distinct tout autant du continuum de l'existence, où les diverses expériences se mêlent, que des autres expériences particulières. La compétence n'est donc pas une qualité générale, naturelle et incontestable. Elle est toujours acquise, qu'il s'agisse des affaires proches ou lointaines. Elle est par conséquent idiosyncrasique et localisée. Le cordonnier a une compétence qui ne confond pas avec celle de celui qui a la chaussure à son pied et sait si elle lui va ou non, quoi qu'en disent les autres.

Ces précisions confèrent au self-gouvernement une tonalité particulière, très présente chez Jefferson : la liberté qui doit être accordée aux hommes est celle de leur entreprise car, en cette matière, quiconque est engagé dans une activité sait déterminer quelle est la meilleure manière de la mener à bien, quels sont les buts qu'elle permet d'atteindre, ou qu'elle représente, et quels sont les meilleurs moyens pour y parvenir. La position affirmant que l'activité des individus devrait être placée sous le contrôle d'une autorité extérieure est aberrante non seulement d'un point de vue éducatif et humain (point qu'on retrouvera plus loin) mais aussi du point de vue de l'efficacité et du succès des entreprises humaines. Le self-gouvernement signifie que chacun gouverne les affaires qui relèvent de sa compétence, qui lui incombent, auxquelles il est nécessairement confronté, ou qui, comme un loisir, sont de son choix.

On sait que Jefferson, ami à la fois d'un certain élitisme et du principe de la participation politique du peuple, a oscillé entre deux discours sur la compétence : dans certains cas, notamment lorsqu'il défend les prérogatives d'une "aristocratie naturelle", celle qui lui paraît essentielle consiste en le choix judicieux des représentants destinés à siéger dans les divers conseils de la communauté politique⁵. Mais dans d'autres, comme dans cette célèbre lettre adressée à Joseph Cabell, la compétence est celle que nous avons mentionnée un peu plus haut, celle de tout individu qui s'adonne à une tâche particulière dont le succès est de sa responsabi-

⁵ Thomas Jefferson, Letter to John Adams, Monticello, 28 octobre, 1813.

té⁶. Il serait tout autant abusif de subordonner la lucidité politique à un savoir-faire technique, que de réserver la première au citoyen et le second, à la personne privée. Jefferson les distingue sans les hiérarchiser, ce qui implique qu'il considère que l'art de juger, d'évaluer, de comparer, de raisonner ou de rationaliser sont autant impliqués par l'exercice du droit de vote que par la conduite de la ferme, par le négoce ou par telle ou telle activité spécialisée et, réciproquement, que l'art que requiert la politique n'est pas fondamentalement différent de celui que requiert n'importe quelle pratique. Ce que tous les arts ont en commun est qu'ils s'acquièrent par l'intermédiaire d'une pratique assidue, d'exercices répétés, d'application, le tout doublé du goût de le faire, ce que précisément la participation populaire et une éducation appropriée sont destinées à assurer en politique. Soit dit en passant, l'absence d'une hiérarchie entre les pratiques est une bonne raison, à condition de tirer les conséquences du principe d'égalité entre toutes les compétences (il n'y a pas de sot métier), de soutenir que la démocratie populaire a certes besoin de spécialistes, qui plus est de spécialistes qui savent communiquer avec ceux qui ne sont pas de leur domaine, mais qu'elle n'a aucun besoin d'experts.

Quoi qu'il en soit Jefferson écrit ceci : "C'est en divisant et subdivisant les républiques du niveau national aux plus petites unités, jusqu'à atteindre le niveau où chacun administre lui-même sa ferme et ou ses affaires : c'est en plaçant sous la responsabilité de chacun ce que son œil peut superviser, que tout sera fait pour le mieux. je pense sincèrement que si le Tout-Puissant n'avait jamais décrété que les hommes ne seraient jamais libres (et c'est un blasphème de le croire), la solution serait de faire de chacun le dépositaire de ses pouvoirs propres, dans la mesure où il est compétent pour les exercer, et d'opter pour la délégation en ce qui ne concerne que les affaires qui sont au-delà de sa compétence."⁷

La compétence n'est donc en rien relative à une hiérarchie des activités suivant tel ou tel critère traditionnellement admis (complexité, niveau de bénéfices à la clé, hauteur intellectuelle) ; elle accompagne normalement la conduite des activités qui sont "placées sous nos yeux". Les affaires qui le sont, quelle que soit par ailleurs leur complexité ou la difficulté d'acquérir les méthodes qui permettent de les diriger, sont celles qui sont familières. Contre le reproche souvent adressé à Jefferson affirmant que sa conception politique convenait à la mentalité agraire qui était celle d'un cultivateur jaloux de son indépendance, courageux et obsédé par sa seule localité, et serait devenue tout à fait inopérante, et même conservatrice, dans le contexte de la "Grande Société"⁸, on peut opposer que "ce que l'œil peut super-

⁶Thomas Jefferson to Joseph Carrington Cabell, Monticello, 2 février, 1816, <http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/Jef1Gri.html>

⁷Thomas Jefferson to Joseph Carrington Cabell, Monticello, *ibidem*.

⁸"*Great Society*" est une expression de Graham Wallas qui étudie les effets mentaux de l'érosion des relations en face-à-face sous l'effet de l'industrialisation. Voir *The Great Society ; A Psychological Analysis*, 1914.

viser” dépend surtout de la position qu’on occupe dans l’espace et des connaissances qu’apportent les activités attenantes à cette position⁹. Même s’il est vraisemblable que Jefferson ait adhéré au modèle en partie mythique du pionnier fermier, il reste que ses apports concernant la théorie démocratique ne s’y réduisent pas. La proximité géographique et le savoir-faire peuvent certes coexister, mais ne se conditionnent en aucune manière. Les affaires familières ne sont pas nécessairement proches : en théorie les relations internationales par exemple devraient être autant “placées sous les yeux” des membres du gouvernement fédéral que la question de d’ensemencement ou des récoltes devraient l’être sous ceux du fermier, les finances publiques, sous ceux des membres des conseils, ou l’entretien de la route, sous ceux des membres de la commune. Les raisons pour lesquelles le cultivateur délègue au député d’Albany ou de Washington telle ou telle affaire sont les mêmes que les raisons pour lesquelles les particuliers, dans un État de droit, sont “laissés tranquilles”, c’est-à-dire libres de vaquer à leurs affaires, dans certaines limites. Quels que soient par ailleurs les arguments mobilisés contre l’interventionnisme étatique (mise sous tutelle, dépression des individus, concentration des pouvoirs, administration tentaculaire) c’est bien l’incompétence des représentants lointains à l’égard des affaires locales qui est mise en exergue. L’indépendance dans la conduite des affaires, l’indépendance économique et l’indépendance intellectuelle, notamment en matière de croyances religieuses, sont autant des conquêtes contre l’immixtion des gouvernements que l’indépendance de certaines portions du gouvernement l’est à l’égard de l’opinion publique et des autres pouvoirs organisés, notamment étrangers. La continuité entre les plans individuels et collectifs et leur réciprocité fonctionnelle est ici manifeste.

La compétence à diriger ses affaires ne repose donc ni sur certaines facultés individuelles innées, ni sur tel ou tel statut socioculturel, mais seulement sur le fait que les questions que posent ces affaires, les problèmes sur lesquels elles achoppent (par exemple une sécheresse pour le fermier, un fil qui casse pour le tisserand, un problème de physique trop difficile pour l’élève, etc.) et les solutions pour y faire fasse sont soit des éléments procurés par l’environnement existant, soit des variables que l’usage des éléments existants permet de découvrir. En revanche, on le verra avec Dewey, l’acquisition d’une compétence pour évaluer des activités qui nous sont étrangères, auxquelles on ne prend pas directement part, qui ne sont pas “placées sous nos yeux”, mais qui pourtant nous affectent gravement, pose des problèmes spécifiques auxquels sa théorie du public est une manière de répondre.

Faire dépendre, comme je le suggère ici, la compétence au gouvernement de l’usage des ressources environnementales et non d’un statut, d’une prétendue faculté naturelle ou d’une quelconque possession individuelle, va à contre-courant

⁹ On trouve ces critiques par exemple chez W. Lippmann, R. Dalh, Charles Wright Mills. Pour une présentation je me permets de citer J. Zask, *L’opinion publique et son double* (2 vol.): Livre II : *John Dewey, philosophe du public*, Paris, l’Harmattan, 2000, Collection “La philosophie en commun”, chap. 3, “Société et communauté”.

d'une longue tradition qui, ayant commencé avec Platon et se poursuivant aujourd'hui, développe une critique nourrie de la démocratie et prétend que l'exercice du gouvernement repose sur une science dont les gens ordinaires, pour diverses raisons, sont structurellement dépourvus. L'inégalité naturelle que suppose la notion d'aristocratie naturelle très en faveur au XVIII^e siècle, même si on la trouve aussi chez Jefferson, vient donc contredire une autre de ses convictions, à savoir qu'il y a une excellence en chacun, que celle-ci advient si l'éducation est appropriée et si l'expérience ordinaire est elle-même éducative, c'est-à-dire si celui qui la mène la conduit librement, "sans un maître".

2. *La question de l'accès du public à la compétence gouvernementale chez Dewey*

La doctrine du self-gouvernement se situe donc dans une région où les questions traditionnelles de la compétence comme science, de la séparation entre l'ordinaire et l'exceptionnel, entre les "bien nés" et les gens ordinaires, ou de la hiérarchie des affaires suivant un degré d'importance ou de complexité, n'ont plus aucune pertinence.

Or c'est là une conviction très profonde dans la philosophie de Dewey et qui d'une manière générale va alimenter la philosophie américaine pragmatiste. On ne peut aborder ici ses apports concernant la revalorisation de l'ordinaire (notamment de "l'expérience ordinaire" et de "l'individu moyen") sinon pour rappeler que cette philosophie, qui, dans les termes de Dewey, était destinée à exprimer la spécificité historique de la culture américaine, y est parvenue en formalisant ce qui, dans la pensée démocratique n'était encore qu'une vague intuition (ce dont les détracteurs n'ont pas manqué de se moquer en dénonçant fantasmes, mythe, ou optimisme béat¹⁰) à savoir le constat que les "mœurs" ne peuvent devenir démocratiques et les institutions démocratiques, viables et fortes, que si chaque membre de chaque union politique, de chaque association, et même de chaque famille, prend part au gouvernement, c'est-à-dire subordonne son accès à la majorité non au fait de "penser par lui-même", mais au fait d'être aux commandes de cette phase de l'expérience qui consiste à articuler une ré-action aux éléments du milieu provoquant pour lui l'émergence d'une situation problématique. Si l'ordinaire devient un élément clé de la philosophie américaine, c'est parce qu'il est la condition du développement d'une culture démocratique qui, eu lieu de s'enfoncer dans ces excès de l'égalité dont Tocqueville annonce le danger, se traduise par ce "goût inexpugnable de la liberté" qui pour Jefferson et Tocqueville était l'unique rempart contre la dégénérescence des hommes et de leur gouvernement.

¹⁰ W. Lippmann et J. Schumpeter sont deux bons représentants des auteurs ayant critiqué "le mythe de la démocratie".

Chez Dewey, le divorce entre la compétence et la condition de l'individu (sociale, économique, ou morale peu importe) est total. La distinction la plus significative qu'il établit ne se situe pas entre l'intelligence et l'abrutissement, mais entre les situations problématiques dont la solution est à portée de ceux qui s'en ressentent et celles qui au contraire sont ou paraissent privées des ressources pour les réunifier. Or ces dernières sont caractéristiques des sociétés modernes. Ce sont elles qui font écrire à Dewey qu'il y a trop de public, que ceux-ci sont trop chaotiques et dispersés¹¹. Il ne faudrait pas comprendre par là que les affaires publiques sont devenues irrésistiblement trop inextricables et complexes pour les citoyens ordinaires (ce qui est le point de vue de Walter Lippmann¹², critique du principe de "l'omnicompétence du citoyen" qui se trouverait d'après lui au fondement de l'idée démocratique), mais que la culture dominante, l'idéologie libérale, les habitudes intellectuelles ou les conduites traditionnelles, au lieu de conduire spontanément à la production et à la distribution des moyens intellectuels ou matériels pour réduire les situations problématiques, font au contraire obstacle à leur découverte et à leur diffusion dans toutes les parties de la société.

L'incompétence, si tant est qu'on puisse s'exprimer en ces termes, ne provient donc pas d'une déficience individuelle ou de classe, mais de l'inadaptation des moyens culturels disponibles par rapport aux finalités sociales que représentent les projets de réforme, les lois et décrets, les changements institutionnels, et ainsi de suite. On peut dire que toute la philosophie sociale de Dewey est destinée à combler ce manque, donc à répondre à la question de savoir comment doter les citoyens ordinaires du pouvoir de produire *eux-mêmes* les connaissances grâce auxquelles ils pourraient agir sur les situations qui les "troublent", qui les font souffrir, qui produisent de l'exclusion ou de la détresse, bref qui les constituent comme "public" au sens passif du terme.

On présentera certaines réponses un peu plus loin. Ici ce qui importe est de remarquer que quand Dewey écrit dans les deux derniers chapitres du livre *Le public et ses problèmes* que le "problème de la réémergence d'un public actif dans les démocraties modernes" est essentiellement un "problème intellectuel" qu'on peut aborder à travers des problématiques de méthode d'enquête, de constitution de l'information, de diffusion des connaissances, ou de programme scolaire, il n'implique pas que la théorie et la pratique devraient être séparées (au contraire), qu'il faudrait éduquer des gens qui ne le sont pas, élever le niveau général, ou qu'il faudrait diffuser la science et la méthode scientifique telle qu'elle est dans la population générale ; ce qu'il signifie est que la situation actuelle, qui peut être décrite dans les termes d'une interdépendance croissante, impose de *changer* les mentalités concernant la science, de modifier par exemple les manières de la pratiquer et de l'enseigner, bref de développer une nouvelle culture scientifique qui d'un côté

¹¹ Sur ce point et les suivants voir *Le public et ses problèmes* (1927), Folio, Gallimard, 2010, et mon introduction qui précède la traduction.

¹² Walter Lippmann, *Public Opinion* (1922), NuVision Publications (16 septembre 2007).

tourne le dos à cette épistémologie fondationnaliste dont les sciences physiques se sont débarrassées depuis longtemps (ce qui explique leur prodigieux développement) mais qui continue à prévaloir dans les théories de l'homme et de la société, et d'autre part, qui accorde une attention particulière aux conséquences spécifiquement sociales des inventions modernes, quelle qu'en soit la nature.

Autrement dit, la complexité croissante des affaires humaines sous l'effet d'une intrication entre elles de plus en plus grande et de l'irruption dans le domaine public des conséquences de pratiques spécialisées, notamment industrielles, financières et technologiques, n'impose pas un changement de croyance politique, un abandon de la théorie démocratique et sa relégation au magasin d'antiquités, comme le pense un grand nombre des contemporains de Dewey¹³. Ce que l'émergence des sociétés industrielles impose est un changement des conceptions concernant d'une part les possibilités de l'intervention libre et volontaire des individus pour réguler, juguler, maîtriser, canaliser, les changements sociétaux qui sont en cours ou les affectent, d'autre part pour produire méthodiquement et médiatiquement les connaissances requises pour exercer le "contrôle social" désormais nécessaire, et enfin pour subordonner la structure de ces deux activités à la restauration d'un contrôle démocratique.

3. Le self-gouvernement compris comme la contribution de chacun à l'établissement de ses conditions d'existence

On peut affirmer que les processus qu'envisage Dewey afin de "faire sortir le public de son éclipse" sont sous-tendus par la tradition du self-government, et ce pour des raisons très sérieuses. En effet, s'il est indispensable de transformer la culture de sorte que la société dans son entier adhère à la finalité démocratique représentée par la distribution et la production des connaissances nécessaires au rétablissement des actions publiques effectives (ce que Dewey appelle "*organized intelligence*"), c'est en raison du fait que c'est là le seul moyen de revitaliser la citoyenneté contemporaine.

3.1. Continuité entre les activités sociales et politiques

Du point de vue du self-gouvernement, il est normal que quiconque est engagé dans une activité en commun avec d'autres prennent part aux décisions concernant la communauté, ses choix, sa finalité, les moyens de la renforcer, etc. Coopérer à la régulation des conséquences des activités générées par un groupe dont on est membre définit une situation que Dewey appelle "privée": les personnes

¹³ C'est ce qui fait écrire à Robert Westbrook que Dewey a été une voix très minoritaire et radicale, dans *John Dewey and American Democracy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991.

concernées gouvernent en toute indépendance le groupe qu'elles forment¹⁴. La situation "publique" est différente : elle apparaît selon Dewey quand les gens sont affectés ou concernés par les conséquences des activités des autres, auxquelles ils ne prennent pas part directement, mais qu'ils subissent *indirectement*. Dans ce cas la formule juridique du self-gouvernement est que quiconque est troublé sérieusement par les conséquences des activités d'autrui a le droit d'exercer un contrôle sur elles pour s'en délivrer. Enfin, en marge du privé et du public interhumain, on peut aussi considérer la transaction s'établissant entre l'individu et son environnement sous la forme d'un effort pour "unifier" une situation problématique (instance qui aujourd'hui pourrait être utile dans les débats concernant la question de savoir si l'environnement a des droits).

La différence entre les activités publiques et privées, bien que fluctuante, est certainement essentielle pour comprendre l'apparition du groupe social qu'on appelle un État, lequel s'occupe spécifiquement des situations produites par l'impact indirect d'activités multiples. Mais elle est relativement marginale concernant le principe du self-gouvernement : en effet, que l'individu dirige ses propres affaires, par exemple qu'il observe une colonie d'insectes, qu'il participe au gouvernement de son groupe privé ou qu'il participe comme citoyen aux décisions de sa République, cela ne fait pas de lui trois individus. Contrairement à ce que pensait Marx, qui traçait une ligne de rupture entre l'auto-gouvernement des sphères privées dont l'intérêt est local et le gouvernement par un pouvoir extérieur et indépendant, (l'extériorité étant la condition d'accès à "l'intérêt général"¹⁵), ici la participation de l'individu à la conduite de ses activités, quelle qu'en soit la nature, est formellement la même : dans les trois cas, il s'agit d'une part d'intervenir sur les circonstances de sa propre vie afin de la rendre meilleure ou, du moins de la rapprocher de son "idéal concret"¹⁶ et, plus généralement encore, en un sens existentiel et éthique, de contribuer (apporter une part) à la production d'une situation (personnelle ou collective, peu importe) qui porte en quelque sorte la marque de son intervention, qui puisse être perçue comme résultant, au moins en partie, de ses choix volontaires, de ses efforts personnels, d'un engagement et d'une prise de responsabilité, d'un intérêt ou d'une vocation. Le self-gouvernement implique une personnalité qui projette son passé dans le futur et qui, par conséquent, au lieu de se résigner au destin, de s'en remettre à une quelconque providence, ou de se soumettre à une autorité extérieure, entre dans une histoire qu'elle identifie comme étant la sienne.

¹⁴ Voir J. Dewey, *Le public et ses problèmes*, chap. 1.

¹⁵ Sur la critique chez Marx de l'auto-gouvernement de la société civile assimilé à un corporatisme, voir Hélène Desbrousses "l'apport de Marx à la théorie de l'État", *Nouvelles Fondations*, 1/2007 (n° 5), p. 71-84.

¹⁶ Ernst Bloch, *L'esprit de l'utopie* (1918), Paris, Gallimard, 1977. C'est dans l'exercice d'une influence sur les situations dans lesquelles l'individu se trouve pris que se trouve pour Bloch le ressort du "principe espérance".

Le self-gouvernement est le principe juridique qui authentifie et garantit la dimension constructive d'historicité de l'expérience humaine.

3.2. *Le self-gouvernement comme condition de reprise d'activité individuelle*

Il existe une deuxième raison qui explique la proximité entre le self-gouvernement et la position politique de Dewey : on a vu que le projet de Dewey de “reconstruire la philosophie sociale” et de “démocratiser l'intelligence” a pour but de restituer aux citoyens ordinaires au moins une partie du contrôle sur leur propre vie, ce à quoi ils parviennent s'ils identifient les causes de leur détresse et ensuite s'organisent pour les évincer. Mais ce n'est là que leurs activités politiques. Celles-ci, si importantes qu'elles soient pour que, de passifs, les membres du public redeviennent actifs, ne sont tout de même qu'un moyen ou, plus exactement, n'auraient aucune valeur et guère d'utilité si elles n'étaient en même temps le moyen par lequel une liberté d'action, une autonomie, un self-gouvernement, et ce dans ses affaires privées, pouvaient être retrouvés. La réglementation des activités des autres (ce à quoi est dévolue la communauté politique) n'est utile que si elle conduit à restituer à chacune des personnes affectées, parfois dans le détail de sa vie, la capacité d'entreprendre des choses et d'être aux commandes des affaires dans lesquelles elle projette ses buts et par lesquelles elle façonne son identité.

Dans un fort état d'interdépendance, la liberté et l'action politiques sont donc les moyens de la liberté et de l'action privée. Et réciproquement, ce n'est que quand la réglementation politique des activités d'autrui est contrôlée par ce but (restituer aux personnes lésées la possibilité de sortir, en partie par eux-mêmes, de leur état de victime et de revenir aux commandes de leur vie) qu'elle échappe au risque d'être arbitraire et abusive, bref qu'elle est démocratique. Le fait que, pour Dewey, l'État, loin d'être une association parmi d'autres (comme pour les pluralistes), soit doté d'une autorité supérieure, n'implique nullement qu'il soit l'unité où devraient s'absorber tous les intérêts et toutes les activités, ni que les activités politiques seraient plus “spécifiquement humaines” ou plus excellentes que les privées. Bref la priorité des prérogatives de l'État par rapport aux prérogatives des associations privées n'empêche pas que l'action publique soit intrinsèquement subordonnée à cette finalité, mentionnée plus haut, d'assurer à tous et à tous les niveaux le self-gouvernement.

Dans la perspective du self-gouvernement, on se trouve donc face à la visée d'établir un continuum entre les activités individuelles, sociales et politiques, continuum dont la démocratie est précisément la condition de possibilité et la méthode utilisée pour le consolider. Une action démocratique, quel qu'en soit le niveau, apparaît comme un trait d'union et une redistribution entre des éléments individuels et des éléments extérieurs à l'individu dont il fait une expérience d'altérité.

Thoreau, adepte radical du self-gouvernement individuel, est utile ici dans la mesure où il isole de tout impératif d'utilité sociale le moment particulier où l'individu, confronté manifestement, voir brutalement, à des conditions qui lui échappent, identifie une nouvelle donne, reprend en main les rênes de sa conduite et découvre ce faisant que la composition de son identité personnelle se modifie. À lire par exemple *Walden* sous l'angle qui nous occupe ici, il apparaît que la formation du "caractère" résulte des efforts qu'un individu prodigue pour restaurer la continuité de son existence dans des conditions d'altérité, voire d'adversité. Partant, comme l'a suggéré tout ce qui précède, il n'est pertinent que je tente de me gouverner moi-même que si je suis travaillé, changé, par l'altérité, fusse celle de la nature (par exemple celle du tronc d'arbre que je fends), et c'est dans la mesure où je fais l'exercice d'un contrôle sur mes réactions à ce qui m'affecte, donc que j'organise personnellement ma propre conduite, que j'accède au gouvernement.

Par conséquent, les activités dont la caractéristique majeure est que la question de savoir *quoi faire ?* à leur sujet ne se pose pas, – comme dans le cas du travail spécialisé, a fortiori parcellisé, tel que l'envisageait par exemple Adam Smith – sont relatives à un contexte dont la possibilité du self-gouvernement est évacuée, et ce plus sûrement que par la domination politique ou l'allégeance aux normes de l'époque. Ce qu'exprime constitutivement le self-gouvernement n'est ni l'autonomie, ni la souveraineté, mais le fait de se donner des principes de conduite nouveaux à chaque fois que l'environnement met en cause la conduite passée ou habituelle. Si je domine l'environnement de manière à supprimer ses effets, ou si je m'immunise à leurs égards, alors la source même du gouvernement qui réside en une réaction contrôlée à ce qui n'est pas soi, à ce qui vient du dehors, à ce qui provoque une surprise ou un risque, est supprimée.

4. *Le self-gouvernement et la constitution du soi (self)*

4.1. *Le soi et l'expérience*

On doit ici mentionner un autre motif de placer le pragmatisme en continuité par rapport au self-gouvernement, motif qui découle des deux premiers. C'est que le self-gouvernement est la condition de la formation du soi humain et, par conséquent, s'assortit d'une conception du soi et de l'individuation foncièrement divergente par rapport à celles que véhicule l'anthropologie aussi bien libérale que communautarienne. Il s'agit là d'un vaste sujet dont il n'est pas possible ici de traiter sérieusement. Il suffira j'espère de pointer quelques aspects déterminants, comme celui-ci : on peut voir dans la philosophie pragmatiste la clarification conceptuelle du rôle du self-gouvernement, conçu comme *expérience*, pour la formation du sujet humain. De même que pour Thoreau, se gouverner sans un maître est une chose, mais n'implique pas que la condition du gouvernement de soi réside

en priorité dans la suppression des contraintes extérieures, dans l'affranchissement à l'égard d'une autorité constituée, bref, dans cette sorte de liberté négative qui prédomine chez les libéraux. Et, contrairement à la conception communautarienne du soi (qui est vu comme le résultat de la reconnaissance par l'individu de ses liens constitutifs avec son groupe social et culturel), le self-gouvernement fait jouer, et non reconnaître, les conditions données, sans bien sûr les nier ou les considérer comme accessoires – ou indifférentes, à la manière libérale – il accompagne l'effort d'un individu pour influencer sur les conditions de sa propre existence. On a vu qu'il apparaît au moment où la continuité existentielle de l'individu est perturbée, et qu'il consiste en la tentative que celui-ci fait pour réorganiser sa conduite et reprendre le cours de ses activités. Se gouverner soi-même signifie donc rediriger sa propre conduite, et c'est précisément cela qu'exprime chez les auteurs pragmatistes la notion d'*expérience*¹⁷. Il y a expérience, explique Dewey, quand l'individu sélectionne une action en réponse à quelque chose qu'il identifie comme empêchant son action. Bien sûr, il ne peut s'agir de l'action habituelle ou prévue, et s'il s'agissait d'une agitation, c'est-à-dire d'une activité déboussolée, la reprise du cours de l'existence sur un mode actif et libre ne pourrait s'effectuer.

Or, chez Dewey, comme chez Georges Herbert Mead, la formation du sujet humain repose sur des opérations de type expérientielles ; pour Mead, jouer un rôle social, peu à peu apprendre à anticiper les attentes des autres et à prévenir leur réprobation, se projeter dans diverses situations sociales, éprouver les effets de ces prises de rôle par l'intermédiaire des réactions d'autrui, réajuster sa conduite, unifier les diverses facettes du "moi social"¹⁸. Par contraste avec Mead, chez Dewey la formation du soi n'est pas nécessairement enchâssée dans des processus de socialisation : l'expérience de l'autre est certes décisive (elle l'est d'ailleurs davantage que pour Thoreau ou Rousseau) mais n'est pas inclusive. Il existe en effet une expérience directe de l'altérité au cœur de l'expérimentation, laquelle consiste en le fait que l'individu adapte sa composition interne (par exemple son but, son hypothèse, ses observations, ses choix et ses opérations inductives de validation) aux circonstances caractéristiques du matériau qui fait l'objet de son expérimentation. Par exemple, le sculpteur dont l'outil ne parvient pas à imprimer au morceau de bois la forme qu'il projette prend acte de son échec, fait des observations, rassemble des données et conçoit un nouveau plan d'action.

En bref, l'idée que le sujet est constitué progressivement par les diverses phases dont l'ensemble forme une expérience au vrai sens du terme (par opposition à la routine, la passivité ou l'agitation) se trouve pleinement assumée et c'est elle qu'on trouve sempiternellement au centre de nombreuses analyses des pragmatistes concernant l'éducation (par exemple par le jeu chez Mead) ou l'ancrage social de la constitution de la personnalité psychique : c'est par l'intermédiaire d'une

¹⁷ Sur la notion d'expérience chez Dewey, voir par exemple *L'art comme expérience*, Folio, Gallimard, 2010.

¹⁸ G.H. Mead *Mind, Self, and Society*, ed. Charles W. Morris, University of Chicago Press, 1934.

participation à l'environnement, naturel ou social, que se produit ce va-et-vient entre subjectivation et objectivation qui donne lieu à l'individuation. Chez Dewey, l'exclusion hors des conditions de participation ou la raréfaction des expériences sont pensées dans les termes de la régression, de la stagnation, de la mort. À l'inverse, faire une expérience, au sens où l'individu connecte une action à quelque chose qui l'affecte, est une condition de "croissance", de maturation, bref du "développement de l'individualité"¹⁹. Un "soi" (self) n'est ni un substrat permanent sur lequel viendraient s'articuler les diverses variations issues de l'expérience accumulée, ni le produit de son environnement, mais ce qui résulte d'un dialogue, d'un échange, d'une adaptation réciproque, entre des éléments individuels, organiques ou culturels, et des éléments du milieu extérieur. En gros, l'individuation correspond à ce processus par lequel le soi coordonne ses activités en fonction de la définition d'un but qu'il découvre comme la promesse de la réalisation d'une possibilité que recèle son environnement. Agir n'est pas se conformer aux conditions, ni suivre un vouloir inconditionnel et autonome, mais identifier des fins propices à la création d'un environnement favorable à sa propre individuation, ce qui suppose bien sûr de se coordonner aux autres, voire d'agir en commun avec eux.

4.2. *Distinction entre le sujet auto-gouverné et l'entrepreneur de soi-même*

On peut conclure ces remarques sur l'auto-gouvernement individuel par deux précisions de nature à mettre en évidence la singularité d'une politique issue de l'application du principe du self-gouvernement par rapport à celles qui sont mieux connues, le libéralisme et le communautarisme. La première concerne le fait que si la définition de l'auto-gouvernement telle qu'elle a été proposée est acceptée, alors le développement du sujet démocratique se distingue franchement de celui du sujet "entrepreneurial" qui est volontiers associé au libéralisme moderne et critiqué à ce titre. Foucault a écrit à ce sujet des passages bien connus : ce que requiert d'après lui le libéralisme industriel est moins la liberté que cette souplesse adaptative, énergique et concurrentielle qui se trouve incarnée dans le moi "hautement gouvernable", qui se gouverne lui-même puisqu'il est devenu "entrepreneur de lui-même"; "étant à lui-même son propre capital, étant pour lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de ses revenus"²⁰. Origine absolue de ses actions, transparent à lui-même, rationnel, capable d'utiliser toutes ses ressources et d'actualiser efficacement ses virtualités, le soi entrepreneur assume entièrement ses échecs comme ses succès. Son sentiment de responsabilité excessive le précipite finalement dans cette forme de dépression qui augmente considérablement sa vul-

¹⁹ Sur tous ces points je me permets de renvoyer à mon ouvrage *John Dewey, philosophe du public*, op. cit.

²⁰ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France (1978-1979)*, p. 232.

néralité aux techniques modernes du gouvernement, voire qui le rend accueillant à ces techniques²¹.

Or, contrairement à la version qu'en propose Foucault, et qui convient bien à une certaine conception libérale, le sujet démocratique ne se gouverne pas comme un maître gouverne son serviteur. Le fait qu'il gouverne ce qui l'affecte et ses affaires n'implique pas qu'il gouverne en priorité sa propre conduite et ses émotions indépendamment de ses activités. Le gouvernement est moins de soi que par soi. La sélection judicieuse des moyens en fonction des fins qu'il poursuit épuise d'autant moins sa condition que, comme Dewey y insiste largement, le sujet de l'expérience est aussi un sujet d'expérience pour lui-même, au sens où l'évaluation des effets sur lui-même de ses propres activités est la phase de l'expérience au cours de laquelle il met à l'épreuve la pertinence de ses fins et en même temps le critère d'après lequel il réoriente éventuellement ses visées. Au sens dégagé par le principe du self-gouvernement, la direction que prend le sujet ne relève pas d'une domination sur lui-même et, par voie de conséquence, sur le monde extérieur, mais d'une adaptation continue, "dans les intérêts de la vie", en fonction des circonstances qui sont toujours au moins en partie, y compris celles qui proviennent des conséquences de ses activités antérieures, imprévisibles. Le découplage entre l'évaluation, morale ou matérielle, des moyens et des fins, qui aboutit à soutenir que "la fin justifie n'importe quel moyen", de même que la célébration de fins pour la réalisation desquelles aucun moyen n'est disponible, sont deux attitudes qui condamnent aussi sûrement le self-gouvernement qu'une éthique démocratique. Sur ce point la différence entre le libéralisme et le communautarisme ne réside pas dans une conception différente du rapport entre moyen et fin, les fins étant posées et substantialisées dans les deux cas, mais dans le fait que les libéraux les pensent comme "naturelles" et inhérentes à la nature humaine, tandis que les seconds les considèrent comme incarnées dans l'État et la communauté politique. Par contraste une mentalité démocratique ferait rejeter des moyens trop coûteux, elle inviterait à retravailler continûment la hiérarchie des fins et à choisir une fin s'inscrivant dans une pluralité de fins individuelles de préférence à une fin prétendument unitaire ou inclusive, ou à une fin résolument marginale ou sectaire.

4.3. *Antagonisme entre le self-gouvernement et l'individualisme*

En outre, il faut préciser que l'auto-gouvernement s'accompagne d'une conception non individualiste du sujet, ce qui là encore confère à une politique fondée sur sa pratique une spécificité remarquable. Gilles Lipovetsky, par exemple, fait du self-gouvernement la marque de fabrique de l'individualisme : "la seconde révolution individualiste est celle qui a concrétisé, dans la vie quotidienne, l'idéal libéral de

²¹ Alain Ehrenberg analyse les pathologies issues de la responsabilité exorbitante dont l'idéologie libérale leste les individus aujourd'hui, notamment celle du gouvernement de soi.

l'auto-gouvernement de soi, là où autrefois les valeurs et institutions travaillaient à en conjurer le déploiement"²².

En effet, au sens individualiste le sujet est un, unifié et unique à la fois. La source du soi réside dans un mouvement de réflexivité au terme duquel le sujet coïncide avec lui-même. Le sujet dont le libéralisme classique affirme les droits est l'individu capable de choisir toutes les déterminations qui en viennent à le particulariser, cette faculté persistant alors même qu'aucun choix particulier n'est fait, et qu'aucune conséquence des choix n'est ressentie. Si donc, par individualisme, on entend l'idée d'un sujet autonome dont les éléments essentiels ne sont pas le produit de l'expérience mais sont les conditions préalables de toute expérience, alors l'individualisme et le self-gouvernement s'excluent mutuellement. En effet, comme on l'a vu, d'une part ce dernier n'est requis que quand l'individu éprouve un éclatement ou une menace d'éclatement de son unité, et d'autre part quand il sort de lui-même pour entrer en contact avec des conditions qui, tout en l'affectant, lui sont extérieures et irréductibles. Même si le sujet n'est pas structurellement divisé, il le devient au fur et à mesure qu'il rencontre des situations risquées, menaçantes, ou simplement qui ne vont pas de soi. Par exemple, Thoreau préconise le self-gouvernement non pour exprimer le vrai soi qui serait d'être libre mais pour que l'individu devienne le "gardien" de son esprit, qui est "comme un enfant", perméable et manipulable, aussi bien dans les sciences qu'en toute croyance. Le gardien toutefois ne se borne pas à écarter les influences, il sélectionne avec soin "les objets et les sujets qu'il soumet à son attention"²³. À l'inverse, comme le montre par exemple la psychologie sélectionnée par la théorie du choix rationnel, un être qui est dirigé par son intérêt personnel, qui se représente clairement le but qu'il poursuit, qui calcule au plus juste les moyens d'y parvenir et n'utilise sa faculté de délibération que pour mieux revenir à soi, inchangé et confirmé dans ses tendances, présente une compacité qui rend nul et non avenu cet effort de restauration, de réunification et de continuité entre les diverses parties du soi, ou entre le soi et son environnement, qui forme le plus clair de l'auto-gouvernement.

5. *Le self-gouvernement et la communauté*

L'analyse du self-gouvernement au plan collectif ferait sortir des limites de cet article. Ici on peut se limiter à signaler que l'un des intérêts les plus notables des pensées l'adoptant comme principe est qu'elles envisagent des solutions de continuité, d'analogie et de renfort mutuel entre le plan individuel et le plan collectif,

²² G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, Folio, [1983], [1993], p. 316.

²³ H. D. Thoreau, *Walden, Economy*. Voir aussi Ruth Lane, Standing "Aloof" from the State: Thoreau on Self-Government, *The Review of Politics*, Vol. 67, No. 2 (Spring, 2005), pp. 283-310.

tandis que le point de vue libéral tend à réserver le self-gouvernement aux individus et le point de vue communautarien, à la communauté organisée. Afin de bien marquer la différence entre ces formes et le “libéralisme radical” dont il est question ici, on peut remarquer “commun” est un terme qui convient mieux que “collectif”, car ce dernier désigne des groupes dont le principe de formation est indifférent (il peut s’agir aussi bien d’un groupe statistique, que d’une collection d’individu), tandis que “commun” qualifie un groupe constitué par des individus distinctifs, ayant chacun leur personnalité, mais qui partagent quelque chose (une activité, une croyance, un goût). Par conséquent leurs intérêts personnels incluent les intérêts qu’ils ont en commun avec d’autres. Par exemple les randonneurs forment un groupe dont l’intérêt commun est à la fois intégré dans les motivations ou les projets de chacun et inhérent au fait d’être en compagnie des autres. L’intérêt de chacun peut alors être dit personnel plutôt qu’individuel, si l’on veut insister sur le fait que bien que partagé, cet intérêt se distribue sous des formes particulières en fonction des attentes, des modes d’engagement, de l’histoire, etc., de chacun. Inversement, n’est commun qu’un intérêt de nature à permettre que chacun de ceux qui le partagent le personnalise, ou qui est de nature à donner lieu à des reprises plurielles, comme cela arrive nécessairement dans le cas de l’appréciation commune d’une œuvre d’art. Par contraste, l’intérêt individuel est un intérêt réputé prendre naissance dans l’individu et y séjourner indépendamment de ses expériences sociales, sous la forme par exemple d’instincts, de *conatus*, de tendances innées ou encore de comportement de base.

La compatibilité entre un intérêt personnel et un intérêt commun est le motif principal de la continuité entre l’individu dirigeant librement ses affaires et celui qui contribue librement, sans être ni empêché ni contraint, à la direction d’affaires qu’il a en commun avec d’autres. L’un des problèmes de la théorie libérale classique est que l’individu est complet, doté d’intérêts intrinsèques, souvent antagonistes par rapport à ceux des autres et qu’ensuite il doit faire un compromis et parvenir à un accord. En revanche, dans une communauté, au sens démocratique du terme, l’intérêt commun, contrairement à un intérêt “collectif”, ne peut par définition Être contraire à l’intérêt personnel : si je fais partie d’un groupe, mon intérêt concernant la bonne existence de ce groupe n’est pas “désintéressé” eu égard à mon existence personnelle; il inclut mes goûts et mes désirs qui se sont développés du fait que je fais partie de ce groupe²⁴. Le fait d’entreprendre quelque chose en commun avec d’autres (fût-ce une promenade ou un dîner au restaurant) provoque l’émergence de circonstances qui contribuent à façonner l’identité de

²⁴ Ces remarques ne signifient pas qu’il faudrait subordonner la démocratie au règne d’intérêts communs, au sens défini ici, à l’exclusion de tout autre processus de formation des intérêts. On peut concevoir la coexistence entre des intérêts communs, des intérêts collectifs, et des intérêts agrégés, sans que la forme démocratique du régime politique soit en cause. Mais, au plan d’une démocratie conçue comme culture et mode de vie, seule la formation d’intérêts inhérents à des situations de partage et de communication est significative et valable.

l'individu, qui font naître en lui des motivations, des tendances, des habitudes, qui loin d'être superficielles par rapport à des éléments prétendument plus profonds ou individuels, sont constitutives de sa personnalité et le fruit d'une interaction avec son environnement.

Or telles sont les circonstances qui sous-tendent l'exercice communautaire du self-gouvernement. On le trouve chez Jefferson dans le contexte des Républiques miniatures dont il avait fait le premier degré de la vaste division administrative qu'il avait imaginée, depuis la circonscription (*ward*) à l'Union fédérale, en passant par la commune et le comté. Jefferson avait d'abord destiné cette division à porter son projet de création d'une éducation publique, du niveau élémentaire à l'université. Mais il la destine également à porter les mœurs démocratiques de participation, à les conserver, les transmettre et les valoriser. L'habitude de prendre soin de ses affaires est le ferment et en même temps le garant de la démocratie. Dans la lettre à John Adams déjà citée, Jefferson réitère l'espoir que son projet de division administrative et législative sera adopté, car il forme "la clé de voûte de l'arche de notre gouvernement." : "Lorsqu'un homme prend part à la direction de sa république-circonscription, ou dans des plus élevées, et sent qu'il est un participant dans le gouvernement des affaires, pas seulement le jour du vote une fois par an, mais chaque jour ; quand il n'y aura pas un seul homme dans l'État qui ne sera membre d'un de ses conseils, grand ou petit, il se laissera déchirer le cœur hors de son corps plus volontiers qu'il ne laissera son pouvoir lui être arraché par un César ou un Bonaparte"²⁵. La participation au gouvernement local, fut-il celui de la ferme, n'est pas exclusive d'une participation à d'autres niveaux de l'union, mais elle est le creuset où se consolident "l'esprit public", l'inclination à prendre part aux décisions communes et la répugnance à confier son pouvoir à autrui. La culture démocratique dont il a été question plus haut prend naissance dans le soin qu'apporte l'individu à diriger sa vie et se poursuit par sa contribution aux décisions des groupes auxquels il est lié. On trouve la même idée chez Tocqueville : la démocratie n'est pas sûre sans ce sentiment de pouvoir et de liberté que procure le fait d'exercer une influence sur la conduite de sa vie, personnelle ou commune. Et comme cette influence est plus tangible lors des activités proches et familières, c'est dans la participation au gouvernement local que sont réunies les meilleures conditions de la démocratie, c'est "l'intervention individuelle" dans les petites affaires particulières, plus que dans les "grandes choses" que se trouve l'obstacle majeur au despotisme et à l'abdication de la liberté²⁶. L'exercice de la liberté dans la

²⁵ Jefferson, Lettre à Joseph C. Cabell du 2 fev 1816

²⁶ Tocqueville, DA, II, 4, chap. VI: "Créer une représentation nationale dans un pays très centralisé, c'est donc diminuer le mal que l'extrême centralisation peut produire, mais ce n'est pas le détruire. Je vois bien que, de cette manière, on conserve l'intervention individuelle dans les plus importantes affaires; mais on ne la supprime pas moins dans les petites et les particulières. L'on oublie que c'est surtout dans le détail qu'il est dangereux d'asservir les hommes. Je serais,

pensée comme dans l'action est la condition à la fois du perfectionnement individuel, d'une ville sociale heureuse, et de la valorisation extrême des conditions rendant un tel exercice autonome et permanent.

Que le gouvernement le plus à portée des gens soit local (ce qui n'est plus si vrai aujourd'hui) n'implique pas que la démocratie ne puisse être que locale. Jefferson avait critiqué Montesquieu pour cette raison. Il n'y a aucun obstacle à ce modèle de participation qu'on rencontre au plan individuel soit transposé à n'importe quel niveau de gouvernement, même national ou planétaire. Le self-gouvernement pas conditionné par la taille de l'union, mais seulement par ce lien formateur et éducatif entre d'un côté la participation et de l'autre l'acquisition d'une compétence et d'un goût pour la liberté, qu'on a présenté plus haut. En outre, la division administrative que préconise Jefferson n'a de sens que si elle épouse les limites qui spécialisent certains groupes d'activités et les distinguent des autres. Cette division n'est pas géographique mais pratique et professionnelle, ou alors elle ne devient géographique que dans la mesure où la localité détermine certaines activités, comme "le soin des pauvres, des routes, la police, les élections, la nomination des jurés, l'administration de la justice dans les cas sans grande gravité, les exercices élémentaires de la milice." Bref, conclut Jefferson, il s'agit de toutes les affaires qui "étant placées sous leurs yeux (des habitants) sont mieux conduites par eux que par les plus grandes républiques du comté ou de l'état"²⁷.

Comme l'auto-gouvernement individuel, celui qui concerne un groupe, petit ou grand, repose non sur l'exercice de cette pleine souveraineté du peuple soutenue par les théories classiques de la démocratie, mais sur l'engagement dans une réflexion quant à la conduite à tenir concernant des situations, quelle qu'en soit la nature, qui ne vont pas de soi, et ne peuvent être abordées que par l'intermédiaire d'un choix, d'un projet, d'hypothèses et de la quête d'une entente avec les autres. La continuité entre le plan individuel et le plan communautaire permet en outre d'insister sur le fait que la communauté n'est pas caractérisée par cette relation quasi autiste à elle-même que l'on trouverait si on adhérait aux théories de la communication. En effet, de même que le fermier à l'égard de ses récoltes, que le promeneur perdu dans une forêt, que l'ouvrier exploité, ou qu'un malade en lutte contre sa maladie, la communauté est une communauté de pratiques qui se trouve confrontée à des difficultés pratiques et doit aborder techniquement les obstacles à sa conduite. La description des *wards* par Jefferson n'est ni juridique (il se borne à affirmer que chaque unité administrative de l'Union devrait fonctionner "on the basis of law", sur la base du droit) ni communicationnelle, mais pratique au sens le plus concret. De même que Thoreau, acquis au principe du self-gouvernement individuel, tient pour fondamental que chacun "mind his own business" (la nature de ses affaires dépendant du cours d'action dans lequel il est engagé et des métho-

pour ma part, porté à croire la liberté moins nécessaire dans les grandes choses que dans les moindres, si je pensais qu'on pût jamais être assuré de l'une sans posséder l'autre. "

²⁷ Jefferson, *To John Adams Monticello, Oct. 28, 1813*

des pour les identifier), Jefferson solidarise l'autonomie gouvernementale avec le soin d'identifier des affaires communes, d'y faire face, d'entreprendre quelque chose en commun dont la réalisation est importante pour l'union, voire est sa condition.

Ni Jefferson ni Tocqueville ne se penchent pas sur les caractéristiques requises du système de communication publique, sinon pour affirmer, comme le fera Gabriel Tarde, que plus on discute, plus on est libre, et que pour supprimer la liberté, il suffit d'interdire aux gens de converser les uns avec les autres²⁸. La discussion publique, que Tarde d'ailleurs fait dériver de la conversation et des correspondances, ne repose sur aucun système de règles contraignantes, et l'argumentation n'en est qu'un aspect. Ce qui importe pour ces grands défenseurs de la démocratie conçue comme un exercice de self-gouvernement à tous les niveaux de l'association humaine, est la quantité des contacts et des échanges, plus que leur qualité. La "communication", avant d'être utile à la résolution des conflits et à la prise de décision, est avant tout un indice de cette sociabilité dont on a pointé l'avènement et la valeur irremplaçable dans les phénomènes de sortie hors de soi, d'accueil de l'altérité, d'échanges avec les autres, de participation et de formation d'un esprit public.

On connaît bien l'admiration de Tocqueville pour le système communal américain, car "c'est dans la commune que réside la force des peuples libres". Or si la commune est importante, c'est moins en raison de ses aspects institutionnels que du fait qu'elle est la forme dans laquelle les individus sont unis les uns aux autres par l'intermédiaire d'une association libre et volontaire. Ce qui fascine l'auteur est que "les Américains de tous les âges, de toutes les conditions, de tous les esprits, s'unissent sans cesse"²⁹. À la socialité contrainte qui domine partout en Europe, où les associations elles-mêmes ressemblent à des milices dont les membres "répondent à un mot d'ordre comme des soldats en campagne" et "professent le dogme de l'obéissance passive", se substitue ici la sociabilité, c'est-à-dire, le penchant à s'associer avec d'autres par plaisir, par goût, par inclination, par efficacité, sentiments qui ne tardent pas à prendre le dessus quand s'associer est continu, et alors même que c'est "l'intérêt bien entendu" qui parfois au départ suscite la décision d'entrer en association avec d'autres. Dans cette association pure qu'est la commune, on trouve donc tous les ingrédients sans lesquels le self-gouvernement perd sa substance : l'individu est lié personnellement aux autres en vertu d'activités en commun avec d'autres ("il se mêle à chacun des incidents de la vie communale"), il aime sa commune, il se sent concerné "parce qu'il concourt à la diriger", son intérêt personnel et l'intérêt commun sont eu égard au créneau de son association identique, il s'y épanouit et y est heureux : "il (l'habitant de la Nouvelle Angleterre) place en elle son ambition et son avenir". C'est enfin dans l'expérience de l'association libre que se révèle le plus clairement le fossé séparant

²⁸ Voir G. Tarde, *L'Opinion et la foule* (1901), Paris, PUF, 1989.

²⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, livre II, chap. 5.

une union fondée sur l'unanimité et l'identité, et celle qui est conditionnée par la sociabilité et l'inclination à faire des choses en commun avec d'autres. En une association, écrit Tocqueville, "tous les hommes marchent en même temps vers le même but ; mais chacun n'est pas tenu d'y marcher exactement par les mêmes voies. On n'y fait point le sacrifice de sa volonté et de sa raison ; mais on applique sa volonté ou sa raison à faire réussir une entreprise commune"³⁰. Des relations interpersonnelles qui ne discréditent ni le développement individuel, ni celui du groupe, la participation de chacun au gouvernement, la continuité entre les activités amicales, sociales et politiques, tous ces éléments provoquent l'acquisition par chacun d'une bonne connaissance de ses droits et de ses devoirs, tandis que l'inverse n'est pas vrai: une instruction civique et morale qui n'est pas couplée avec l'exercice concret et personnel d'un auto-gouvernement ne peut être que dogmatique et à ce titre éloigner encore davantage de la liberté.

L'idée qu'une "communauté" se constitue par la production d'un intérêt commun, puis par un effort pour promouvoir cet intérêt, est chez Dewey si fondamentale que c'est à partir d'elle qu'il postule les conditions de possibilité d'un public. Rorty a insisté à juste titre sur cette position antifondationaliste (et l'a reprise) qui rejette ces conceptions d'après lesquelles le bien commun, quel qu'il soit, résiderait sous la surface des préjugés, des différences, des langues ou des croyances, et que pour l'identifier il serait requis de les écarter. Ainsi apparaîtrait en pleine lumière ce qui constitue le fond commun de l'humanité, ou, dans une perspective communautarienne, le fond commun de tel ou tel groupe défini par telles "appartenances" culturelles et par telles habitudes sociales particulières³¹. Au cours de son entreprise de "reconstruction de la philosophie sociale", John Dewey a consacré une grosse partie de ses efforts à démontrer non seulement la fausseté de l'approche des phénomènes sociopolitiques par l'intermédiaire de la quête de leur fondement (rejetant ainsi dos à dos individualisme ancien et organicisme) mais aussi la nocivité éthique et politique d'une telle approche. Or tous ces défauts viennent en pleine lumière quand l'angle de vue suggéré par le self-gouvernement est adopté. En effet, une communauté ne peut être véritablement démocratique que si elle s'autoproduit, au sens où le rythme et la nature de sa constitution sont en phase avec ceux du commun qu'elle dégage peu à peu. La communauté désigne moins un "vivre-ensemble" qu'un ensemble de pratiques, de discussions, d'échanges et de contacts pour amender la vie commune, pour la rendre meilleure et la faire durer. C'est pourquoi Dewey, contrairement à Ferdinand Tönnies par exemple qui conçoit la communauté comme un tout organique et naturel, insiste bien davantage sur les processus, d'ailleurs très complexes et contingents, de mise en commun, que sur le fonctionnement d'une communauté constituée, comme une famille ou un village. Dewey admet que nous sommes intimement liés les uns aux

³⁰ Vol 1, chap. 4.

³¹ Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy" (1988), repris dans *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991.

autres, notamment dans l'enfance, qu'aussi bien nos habitudes que nos croyances sont conditionnées par notre socialisation, et que plus les sociétés s'industrialisent, plus l'interdépendance grandit. Mais ces liens irrépessibles, en partie constitutifs de ce que nous sommes, même en privé, ne font pas pour autant de nos associations des communautés. Loin d'être "naturelle" et immédiate, une communauté est à l'inverse toujours le résultat d'un effort de mise en commun, c'est-à-dire de la création de pratiques signifiantes qui, par l'intermédiaire d'activités partagées, d'informations, d'ouverture, de discussions, de contacts en tous genres, donnent lieu à divers usages personnels et convergents et, à terme, à des options stabilisées à partir desquelles explorer à nouveaux frais d'autres possibilités de communalisation, dès lors que l'ancienne formule n'est plus satisfaisante. Cette logique est celle que Dewey trouve à la base du développement des sciences de la nature, et à la promotion de laquelle, dans les domaines des pratiques sociales et politiques, il consacre sa philosophie sociale.

6. Conclusion

L'énoncé des motifs justifiant qu'on puisse voir en effet dans une communauté de chercheurs un modèle moderne de la communauté auto-gouvernée déborde le cadre de ce travail. Il convient simplement de rappeler, pour conclure, qu'une communauté de ce genre ne peut exister, d'une part, que si elle se forme autour du difficile problème de l'identification d'un commun (ce à quoi par exemple contrevient fortement une politique publique de la science tombée d'en haut, avec son cortège de programmes fléchés, d'incitations, de financements récompensant l'obéissance du chercheur, etc.) et, d'autre part, que si chaque membre de la communauté s'associe volontairement et librement tout en jouissant d'une autonomie individuelle dans l'équipe. On peut admettre qu'un groupe constitué de manière à fédérer des démarches individuelles et à subordonner l'émergence du commun (lequel fluctue) à la découverte d'un point de convergence entre ces démarches est plus un idéal concret qu'un fait. Toutefois, en matière de politique, même s'il semble illusoire d'espérer un self-gouvernement universel, une telle communauté où la compétence dépend de la communalisation, où l'énergie commune dépend de l'implication personnelle de chacun, où le commun et l'individuel sont conditions l'un de l'autre, et où les objets fédérant les approches, au lieu d'être imposés par un pouvoir politique ou par des traditions, sont le fait d'une élection, est la matrice où se condense un système de critères et de normes qui conditionne les phénomènes de démocratisation. En situant dans le self-government la clé de la démocratie "comme mode de vie", Jefferson, Tocqueville et Dewey ont ébauché une conception politique distinctive, un "libéralisme radical".