

Philippe CHANIAL

LA CULTURE PRIMAIRE DE LA DÉMOCRATIE

Communautés locales, publics démocratiques et associations

« La démocratie doit commencer à la maison, et sa maison, c'est la communauté de voisinage. »

John Dewey

En relisant cette formule de Dewey dans *The Public and its Problems*, je me suis souvenu du slogan « Bonjour voisin ! » qui, sur des affiches placardées ici ou là dans ma ville de Saint-Denis, invitait les citoyen(ne)s dyonsien(ne)s à participer aux conseils consultatifs de quartier mis en place récemment dans cette municipalité. L'objet de cette contribution n'est pourtant pas d'étudier les expériences de démocratie participatives dyonisiennes, mais d'interroger théoriquement cet idéal deweyien d'une démocratie de voisinage.

On aurait tort de voir là un vestige un peu folklorique et suranné d'une tradition politique proprement américaine, indissociable d'un mode de vie rural et communautaire où, comme le suggère J. Zask (2001 : 64), « le jugement politique des individus se cantonnait dans le choix du tracé d'une route communale ou d'un nouvel instituteur ». Dewey ne défend en aucun cas un communautarisme de clocher, nostalgique d'un âge d'or perdu. Ce qu'il nous dit avant tout – en 1927, au moment où, progressivement la communauté politique prend la forme d'un « vaste monde invisible » (Lippmann, 2001) – c'est que la démocratie doit commencer quelque part, en un lieu tangible, sensible, où les hommes et les femmes nouent déjà concrètement des relations d'un certain type et partagent certaines expériences communes. Un lieu qui, en quelque sorte, en serait le site originel, et à partir duquel elle pourrait se déployer dans

des espaces plus vastes et plus abstraits. Suggérant que ce lieu pourrait bien être la communauté de voisinage, Dewey semble affirmer que celle-ci pourrait bien incarner l'espace naturel de la démocratie.

Dans la tradition pragmatiste américaine, Dewey n'est pas le seul à chercher le fondement de l'expérience démocratique dans les sphères pré-politiques de la sociabilité communautaire « primaire ». Son collègue et ami Charles Cooley (1963) ne proposait-il pas de définir les groupes primaires comme les nurseries ou les pouponnières de la démocratie ? Mead, quant à lui, ne suggérait-il pas que l'exigence démocratique est posée dans la structure même des interactions ordinaires et dans les formes requises par la coopération sociale quotidienne (1977) ? Et au-delà de la tradition pragmatiste américaine, près d'un siècle plus tôt, Tocqueville (1992a, 1992b) n'avait-il pas démontré que la vivacité de la démocratie américaine reposait sur le fait que le dogme de la souveraineté populaire y était inscrit non seulement dans les lois mais plus encore dans les mœurs elles-mêmes, mises en pratique quotidiennement au sein de la famille, dans les jeux d'enfants et bien sûr dans ces multiples associations formelles et informelles où se manifesterait, sous une forme épurée, la singularité même de la sociabilité démocratique ?

Pour ces trois auteurs, la démocratie n'est pas avant tout une forme de gouvernement. Elle ne s'épuise dans aucune « machinerie politique » (Dewey, 1927 : 143). Elle n'est pas quelque chose d'institutionnel ou d'extérieur à soi. Elle désigne avant tout une forme de vie, incarnée dans nos pratiques et formes de coopération les plus ordinaires. En ce sens, la démocratie est d'abord une réalité et une expérience locale, c'est à dire en fait sensible (Chaniel, 2001). Pour autant, si la démocratie se nourrit bien de ces « attachements essentiels » qui « ne naissent que dans l'intimité de relations qui sont nécessairement de portée restreinte » (Dewey, 1927 : 212), si elle s'identifie à l'idée même de communauté qui, pour Dewey, doit rester une affaire de face-à-face, elle ne s'y résout pas pour autant. La démocratie politique suppose des institutions, des règles, des procédures. Comment alors s'articulent « démocratie primaire » et « démocratie secondaire » ? À travers quelles médiations l'expérience démocratique ordinaire, pré-politique, peut-elle générer des normes et des institutions politiques générales, elles-mêmes démocratiques ? Quel rôle y jouent l'opinion publique (Cooley), les associations (Tocqueville) ou les publics démocratiques (Dewey) ?

C'est cette hypothèse d'une continuité entre démocratie primaire (communautaire) et démocratie secondaire (institutionnelle ou fonctionnelle), ou plutôt de cette gradation entre groupes primaires, publics et associations, et institutions politiques, que je voudrais ici questionner en compagnie de ces trois auteurs. Je vais tout d'abord rappeler la démarche de Cooley, la plus radicale

dans cet éloge de la « démocratie primaire » et questionner la place qu'il accorde à l'opinion publique dans le processus de généralisation, voire d'universalisation « des idéaux primaires » qui émanent de nos expériences familiales. Je ferai alors retour à l'analyse toquevillienne de la démocratie pour souligner tout d'abord dans quelle mesure elle permet d'historiciser l'argument naturaliste de Cooley dans sa propre analyse de la sociabilité démocratique mais surtout d'accorder aux associations volontaires un rôle de médiation essentiel dans cette articulation du primaire et du secondaire. Enfin, je tenterai de montrer en quoi la théorie du public de Dewey permet d'intégrer ces deux approches dans une synthèse nouvelle qui permet d'articuler avec une plus grande systématisme notre triple articulation.

CHARLES COOLEY : LES GROUPES PRIMAIRES COMME NURSERIE DE LA DÉMOCRATIE

Si Cooley est considéré comme l'initiateur de la théorie des groupes primaires, la dimension proprement politique de son œuvre – comme celle de Mead d'ailleurs – est rarement reconnue. Pourtant on peut lire dans cette théorie l'esquisse d'une conception originale de la démocratie qui repose sur un double processus de naturalisation, à la fois des idéaux moraux et des idéaux démocratiques.

Groupes primaires, idéaux primaires et nature humaine

En désignant par groupes primaires « les groupes qui se caractérisent par des relations de coopération et d'association de face-à-face, marqués par la familiarité » (1963 : 23), Cooley ne vise pas avant tout à établir une morphologie sociale, spécifiant les différents paliers de l'action ou de l'intégration sociale, des plus élémentaires aux plus complexes. Si ces groupes primaires sont qualifiés de « primaires », ce n'est pas en raison de leur taille, réduite. La famille, les groupes de jeux enfantins, la camaraderie, les groupes de voisinage, etc. constituent des groupes primaires tout d'abord au sens où ils jouent un rôle fondamental à la fois dans la formation de l'identité sociale des individus et des relations sociales plus complexes (et plus éphémères) qui se développent à partir d'eux. La singularité de la démarche de Cooley repose ainsi, notamment à la différence de celle de Tönnies, sur l'affirmation d'une hypothèse de continuité entre l'identité personnelle, les groupes primaires (la « communauté ») et les institutions sociales (la « société »), entre ce que nous pourrions aujourd'hui nommer les niveaux micro-, méso- et macro-. Cette hypothèse de continuité ne peut être saisie dans toute sa portée si l'on ne rappelle pas combien sa théorie des groupes primaires est indissociable de sa théorie des idéaux primaires et, à

travers elle, de sa conception de la nature humaine. Cette articulation est d'autant plus essentielle qu'elle va permettre à Cooley de poser une autre hypothèse, celle de la naturalité même de la démocratie.

Cooley ne cesse de le rappeler, les groupes primaires constituent des formes universelles, que l'on retrouve dans toutes sociétés et à toute époque. Si la religion ou les formes de gouvernement d'autres civilisation nous paraissent souvent bien étranges, la famille, les groupes d'enfants, les communautés locales nous ramènent toujours en terrain familier. Or, parce que les individus nouent dans ces groupes des relations de face-à-face peu ou prou identiques en raison de leur similitude même, ces groupes, souligne l'auteur, « constituent, dans l'expérience même, la base d'idées, de sentiments semblables dans l'esprit humain ». C'est au sein de ces groupes que, dans toute société, l'individu acquiert le sentiment du « nous », bref forme son identité sociale en s'identifiant, par la sympathie, à la vie commune et aux buts du groupe. Il y apprend à subordonner son intérêt personnel à l'intérêt commun et ainsi ces groupes donnent-ils à l'individu sa première et plus complète expérience de l'unité sociale et morale. Cette capacité à se percevoir soi-même et à percevoir nos proches comme les membres d'un « nous », cette capacité à s'immerger dans ces différentes totalités sociales et cette volonté que ce « nous » soit harmonieux relèvent de l'expérience pratique de chacun. Cet idéal d'unité morale, tel qu'il s'éprouve dans la famille, l'amitié, mais aussi sur le terrain de jeu dans l'esprit d'équipe, constitue pour Cooley la matrice même de tous les idéaux sociaux.

Ainsi la vie menée dans les groupes primaires donne naissance à des idéaux sociaux qui, parce qu'ils émanent d'expériences similaires, présentent des caractéristiques communes à l'humanité dans son ensemble. Dès lors, ces idéaux qui trouvent leur origine au sein de ces associations familiales universelles ne manifestent rien d'autre que l'identité générique de la nature humaine. La nature humaine désigne ainsi les innombrables sentiments régis par la sympathie, par cette capacité à s'identifier à autrui et à se percevoir comme partie prenante de totalités communes. Or de tels sentiments n'existent pas à l'état séparé chez l'individu. L'homme ne les possède pas à sa naissance. Il ne les développe qu'en communauté. C'est donc dans ces groupes que la nature humaine prend naissance. Elle désigne ainsi une nature de groupe, une « phase primaire de la société ».

Les groupes primaires constituent la pouponnière de la nature humaine, et cela en un double sens. Non seulement c'est en leur sein que s'opère le processus conjoint de socialisation et d'individuation, mais également c'est par l'expérience familière de ces associations primaires que se développent tous les idéaux moraux. Ces deux aspects sont bien sûr indissociables. Si la formation de l'identité sociale suppose cette capacité à s'identifier à une totalité, à

manifester loyauté à son égard, elle exige également que chacun reconnaisse dans la bienveillance, la bonne foi, l'entraide mutuelle, les principes mêmes qui doivent présider aux relations au sein d'un groupe social. Mettre en œuvre ces principes, c'est pour Cooley se réaliser soi-même, s'ouvrir à une vie plus profonde et plus riche. À l'inverse, manquer à ces principes, c'est manquer de respect pour soi. L'égoïsme, comme le suggérait Mead (1962: 388) à la suite de Dewey, « consiste à préférer un soi borné à un soi épanoui », c'est-à-dire à un soi toujours plus large, plus humain, donc plus heureux.

La démocratie ou l'élargissement des idéaux primaires

Cette hypothèse de la naturalité des idéaux moraux constitue donc le cœur de sa théorie des groupes primaires. Cooley note ainsi :

« D'où tenons-nous nos notions d'amour, de liberté, de justice etc. que nous appliquons aux institutions sociales ? De philosophies abstraites ? Non. Bien davantage, à l'évidence, de la vie effective que nous menons dans ces formes de société élémentaire et largement répandues, dans la famille et les groupes de jeux. » (Cooley, 1963 : 32.)

Cette naturalisation de la morale sociale¹ le conduit ainsi à naturaliser la démocratie elle-même, tant ces idéaux moraux sont cela même qui définit l'idéal démocratique. Ainsi, reprenant l'étude de Miss Buck, *Boys Self-Governing Clubs*, il souligne combien les jeux des adolescents représentent en miniature les conditions d'une société au sein de laquelle prévaut un idéal de justice, de liberté et d'égalité. Non seulement les enfants y apprennent les vertus de la coopération et de l'entraide mutuelle (l'esprit d'équipe), l'exigence d'équité (chacun doit prendre son tour) et de fair-play, mais également ils y expérimentent concrètement la pratique de l'auto-gouvernement. Ainsi le jeu peut-il être interprété comme une « école de citoyenneté ».

Bref, « égalité des chances, équité, dévouement et allégeance de tous au bien commun, libre discussion, bienveillance à l'égard des plus faibles : les aspirations à une démocratie idéale – ce qui inclut le socialisme et bien d'autres doctrines – jaillissent naturellement du terrain de jeu et de la communauté de voisinage » (*Ibid.*: 51). Ces aspirations n'ont pas attendu les philosophes. Elles « s'actualisent et se renouvellent chaque jour dans le cœur des hommes car elles émanent et sont corroborées par nos expériences ordinaires et familières ». Cooley suggère même, d'une façon polémique, que la théorie des droits dits naturels, formulée différemment par Hobbes, Locke ou Rousseau, ne résulte en fait que de l'expérience et de la connaissance que ces philosophes avaient des

1. Cooley n'hésite pas également à affirmer que la Règle d'or émane directement de la nature humaine ainsi définie.

activités humaines qui se déploient au sein des groupes primaires. Si la démocratie ne s'oppose pas mais suppose les groupes primaires, c'est donc en raison du fait que les principes démocratiques de liberté, d'égalité et de solidarité constituent moins des droits naturels abstraits que des sentiments concrets dont chaque individu fait l'expérience concrète au sein de ces groupes. « Une démocratie véritable, ne cesse-t-il de souligner, n'est autre que l'application à *grande échelle* des principes que nous considérons universellement justes de mettre en œuvre dans les petits groupes » (*Ibid.* : 119). Elle suppose donc la généralisation, voire l'universalisation « des idéaux primaires » qui émanent de nos expériences ordinaires et familières, l'approfondissement, l'élargissement continu de cette « culture primaire de la démocratie ».

Opinion publique et démocratie

Et tel est bien pour Cooley le sens de l'histoire, du moins de l'histoire des sociétés occidentales². Cooley l'énonce dans des termes qui rappellent d'ailleurs Tocqueville. Le mouvement démocratique n'est rien d'autre que le processus d'élargissement continu du sentiment de la sympathie humaine. La « démocratie moderne du sentiment » (Cooley, 1964, chap. 4) repousse sans cesse les limites de la sympathie, la libère des traditions, des appartenances locales, l'affranchit des différences de richesses et de position sociale. En témoigneraient notamment notre sentiment d'équité et de bienveillance croissant, notre culte des qualités féminines, notre respect pour le travail manuel et notre tentative d'organiser la vie économique. D'un point de vue psychologique, le mouvement démocratique s'identifie ainsi à un processus d'élargissement de la conscience sociale, donc de la nature humaine elle-même jusqu'au sentiment d'une fraternité universelle, au-delà même des nations.

Cet élargissement de la conscience sociale – et, à travers elle, l'extension des espaces où prédominent la coopération et la communication –, Cooley l'identifie à une démocratie pleinement accomplie, soit au « pouvoir organisé de l'opinion publique »³ (Cooley, 1963 : 118) qui, en permettant aux institu-

2. L'auteur suggère même que le processus historique qui a conduit à la démocratie moderne fut initié au sein des communautés villageoises d'Europe du Nord, où dominait la pratique de l'auto-gouvernement local, pour se poursuivre avec les révolutions anglaise, américaine et française et s'approfondir et se généraliser aux XIX^e et XX^e siècles, notamment par la reconnaissance du suffrage universel.
3. Un autre théoricien important de l'opinion publique, Gabriel Tarde, référence constante de la sociologie de Cooley, analyse en ces termes l'élargissement graduel du « public moral » : « Je ne veux pas dire que le sentiment de fraternité, et aussi bien de l'égalité, de la liberté, de la justice, c'est-à-dire le germe premier et l'âme de la vie morale, soit une découverte moderne. Ce qui est moderne, c'est l'étendue énorme du groupe humain où l'on prétend faire régner ce sentiment supérieur qui, d'ailleurs, a existé de tout temps, mais dans des groupes de plus en plus étroits à mesure qu'on remonte le cours de l'histoire. » (Tarde, 1911 : 376).

tions d'exprimer les impulsions les plus hautes de la nature humaine, vient humaniser la vie collective. Cooley ne prétend pas pour autant que seules les sociétés démocratiques modernes connaissent une opinion publique. « Lorsque nous affirmons que l'opinion publique est moderne, *souligne-t-il*, nous ne désignons ainsi que ses formes les plus larges et les plus complexes. À une échelle plus réduite, elle a toujours existé dès lors que les hommes avaient la possibilité de discuter et d'agir sur toute question d'intérêt commun » (*Ibid.* : 108).

Sous cette forme-là, elle se manifestait par exemple chez les peuples amérindiens et se manifeste quotidiennement aujourd'hui sur les terrains de jeux des enfants. Cooley affirme seulement que ce n'est qu'avec les progrès de la sympathie humaine qu'elle dépasse son enclavement dans des communautés restreintes, régies par le face-à-face.

Pour résumer la théorie finale de la démocratie de Cooley, on pourrait transposer cette fameuse formule de Lénine selon laquelle le communisme, ce serait les soviets plus l'électricité. Pour Cooley, la démocratie, ce sont les groupes primaires plus les technologies de communication moderne.

« Les changements qui s'opèrent aujourd'hui dans le transport ferroviaire, le télégraphe, la presse quotidienne, le téléphone et le reste ont conduit à une révolution dans les différentes phases de la vie ; dans le commerce, la politique, l'éducation, et même dans la sociabilité ou la conversation, cette révolution a toujours consisté en un élargissement et une accélération de la vie de chacun. » (1964 : 83.)

Par cette révolution dont la base est mécanique, les contacts sociaux non seulement sont facilités, mais ils s'étendent dans l'espace et le temps. Nos conversations ne sont plus restreintes au cercle de nos proches. Grâce notamment à la presse populaire quotidienne, nous rions des mêmes blagues, nous nous passionnons pour les mêmes matchs. Ceux qui nous étaient étrangers nous deviennent familiers. Et ainsi se développent un sens de la communauté toujours plus large, un sentiment de commune humanité désormais universel.

Cette révolution de la communication⁴ s'identifie, pour Cooley, à la véritable révolution démocratique. En effet, celui-ci rappelle, à la suite de J. Bryce dans *The American Commonwealth* (1888), que la Constitution américaine n'a pas été conçue à l'origine comme accordant le pouvoir au Peuple. Il s'agissait d'une république représentative, monopolisée par des élites, et non d'une démocratie. Néanmoins, si la démocratie s'est affirmée, si l'orientation

4. Il faut ici rappeler que la thèse d'économie politique soutenue par l'auteur en 1894 avait pour titre *Theory of Transportation* et avait pour objet l'étude des conséquences à la fois politique, économique et culturelle du développement des modes de communication moderne (du transport ferroviaire au téléphone).

aristocratique de la constitution américaine a été subvertie, c'est grâce au pouvoir de l'opinion publique telle que la communication moderne l'a rendue possible. « Lorsque les gens disposent d'information et s'adonnent à la discussion, ils formeront une volonté commune, et celle-ci tôt au tard se saisira des institutions sociales. » (Cooley, 1964 : 86.) Le règne de l'opinion publique annoncerait ainsi le déclin des formes d'organisation les plus mécaniques et les plus arbitraires. Si la coopération libre est naturelle à l'humanité, la tendance démocratique et humaniste des sociétés modernes, dont la facilité de communication constitue la base, conduit à écarter les formes de coopérations les plus grossières pour leur substituer des formes rationnelles et réflexives, conformes à nos impulsions naturelles telles qu'elles s'expriment dans les groupes primaires, et pour expérimenter des modes d'action commune plus libres, tant dans le domaine de l'éducation, de la religion, de l'industrie, de l'assistance, de la famille ou du gouvernement politique.

L'opinion publique constitue ainsi, dans la théorie de la démocratie de Cooley, la figure de médiation assurant, par la communication, le passage entre les groupes primaires et leurs idéaux d'une part et les institutions sociales, notamment politiques, d'autre part. La théorie « primaire » et naturaliste de la démocratie de Cooley se prolonge ainsi dans une théorie « secondaire » et communicationnelle. Bien sûr, l'auteur évoque d'autres médiations, d'autres mécanismes d'élargissement de la conscience sociale et de la sympathie. L'éducation mais aussi, à l'instar de Walt Whitman, l'art et à travers lui toute l'importance du travail de symbolisation qu'il opère et qui favorise l'approfondissement du travail de la sympathie (Cooley, 1966 : chap. 35). Il souligne aussi le rôle fondamental des associations volontaires qui prolongent, entre quasi-étrangers, les idéaux issus de la socialité primaire, traçant parfois allusivement l'esquisse d'une démocratie pluraliste et associationniste. C'est cette centralité du fait associatif qui est au cœur de l'hypothèse de continuité défendue avant lui par un auteur qui lui était familier, Alexis de Tocqueville.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE : LES ASSOCIATIONS COMME ÉCOLE DE LA DÉMOCRATIE

« Un embarras survient sur la voie publique, le passage est interrompu, la circulation est arrêtée; les voisins s'établissent aussitôt en corps délibérant; de cette assemblée improvisée sortira un pouvoir exécutif qui remédiera au mal, avant que l'idée d'une autorité préexistante à celle des intéressés se soit présentée à l'imagination de personne. » (Tocqueville, 1992a : 213.)

Il est tentant d'interpréter cette anecdote, réelle ou fictive comme la description de la constitution *in statu nascendi* d'un public, au sens de Dewey. Un public (de voisins) s'institue du fait même de l'identification d'un problème

commun qui résulte de l'interdépendance des activités de chacun (l'encombrement de la voie publique) et qui les affecte tous. Une assemblée informelle s'improvise ainsi et délibère sur ce qui doit être fait. Puis elle mandate directement quelques-uns de ses membres, générant ainsi un « pouvoir exécutif » (des *officials* au sens de Dewey) chargé de régler pratiquement ce problème.

Tocqueville décrirait ainsi, à travers cette brève chronique de la démocratie de voisinage américaine, une expérience publique furtive certes, mais exemplaire. Mais exemplaire de quoi ? En quoi cette chronique d'un embouteillage malencontreux permet-elle de saisir les ressorts et la singularité de la sociabilité démocratique américaine ? Telle est bien la question que soulève Tocqueville à travers cette anecdote. Celle-ci condense en quelque sorte le mystère américain que l'auteur tente de percer. Comment en effet expliquer cette facilité et cette spontanéité avec laquelle les citoyens américains pratiquent quotidiennement la démocratie ? Comment expliquer cette capacité sans égal à former d'éphémères publics, à s'assembler, en tous lieux, à tout moment, à toutes occasions qu'il s'agisse de décider de bâtir une église, de discuter le plan d'une école ou d'une route, de lutter contre l'intempérance etc. ?

S'il nous faut brièvement faire retour sur l'analyse de Tocqueville, c'est en raison du fait qu'il est l'un des premiers auteurs à avoir systématiquement défini la démocratie non comme un état politique, une forme de gouvernement, mais comme un état social, une forme de société. Plus encore, parce que cet état social suppose des idées, des sentiments, des mœurs qui le caractérisent et le distinguent en tout point de l'état social aristocratique, il est indissociable d'un certain « état moral ». Cet état moral démocratique désigne, conformément à la notion classique de *mores*, tout à la fois les « habitudes de l'esprit » et les « habitudes du cœur ».

Dans cette perspective, le mystère américain doit être élucidé en enquêtant sur la singularité des idées, des mœurs et des sentiments démocratiques. Si la démocratie est si vivante en Amérique, c'est d'abord parce qu'elle y constitue une réalité locale, concrète et surtout sensible, bref une forme de vie. On trouve chez Tocqueville tout à la fois cette thèse de la naturalité de la démocratie – ou plutôt l'analyse historique de sa naturalisation – et cette hypothèse de continuité entre la « démocratie primaire » et « démocratie secondaire » dans laquelle il accorde un rôle de médiation non pas à l'opinion publique, mais aux associations volontaires.

La démocratie comme réalité locale

L'argument de Tocqueville se présente tout d'abord sous la forme d'un argument historique. Si l'auteur trouve l'épure de la démocratie américaine, son principe, sa source, en bas, c'est parce qu'aux États-Unis la révolution a

commencé en bas de la société et non à son sommet. Comme le souligne H. Arendt,

«Ceux qui reçurent pouvoir de constituer, de rédiger des constitutions, étaient des délégués dûment élus des corps constitués; ils recevaient leur autorité d'en bas, et s'ils restaient fermement attachés au principe romain selon lequel le siège du pouvoir est le peuple, ils n'avaient pas en tête une fiction et un absolu [...] mais une réalité vivante.» (Arendt, 1967 : 244.)

La longue tradition d'autonomie des communes, la longue pratique des associations faisaient de la république démocratique une réalité locale, fortement enracinée dans les esprits et les mœurs. C'est dans cette indépendance des communes, «état primitif» du peuple anglo-américain, dans cet «esprit communal», que la vie politique américaine a pris naissance, dans ces communes où, comme en Nouvelle-Angleterre, «c'est sur la place publique et dans l'assemblée générale des citoyens que se traitent, comme à Athènes, les affaires qui touchent aux intérêts de tous» (Tocqueville, 1992a : 44).

L'esprit public de l'Union n'est alors en quelque sorte qu'un prolongement du patriotisme communal. «C'est ce même esprit républicain, ce sont ces mœurs, ces habitudes d'un peuple libre qui, après avoir pris naissance dans les divers États, s'appliquent sans peine à l'ensemble du pays.» (*Ibid.* : 183.) L'«association fédérale», unissant les États américains, leurs comtés et leurs communes, s'est ainsi constituée sur cette base vivante d'une citoyenneté déjà active : «la révolution démocratique éclata. Le dogme de la souveraineté du peuple sortit de la commune et s'empara du gouvernement» (*Ibid.* : 60).

La république comme état naturel

Cependant, cette hypothèse de continuité entre démocratie locale et institutions fédérales ne permet pas encore de saisir en quoi la démocratie constitue en Amérique véritablement une forme de vie. Tocqueville suggère alors une autre hypothèse, qui dépasse le strict argument historique.

Si la démocratie est en Amérique une réalité sensible, c'est en raison du fait que la République, cette «action lente et tranquille de la société sur elle-même», est l'état naturel des anglo-américains. Cette naturalité de la république résulte du fait que son principe générateur, le dogme de la souveraineté du peuple, y est non seulement proclamé par les lois, mais surtout reconnu par les mœurs et mis en œuvre spontanément dans les pratiques quotidiennes. Tocqueville souligne ainsi combien «l'habitant des États-Unis apprend dès sa naissance qu'il faut s'appuyer sur soi-même pour lutter contre les maux et embarras de la vie» (*Ibid.* : 213), à se défier des autorités constituées pour n'y recourir que lorsqu'il n'est pas possible de s'en passer. Ceci commencerait

d'ailleurs dès l'école, où les enfants mettent spontanément en pratique ce principe républicain de l'autogouvernement, lorsqu'ils « se soumettent, dans leurs jeux, à des règles qu'ils ont établies et punissent entre eux des délits par eux-mêmes définis » (*Ibid.*). Mais plus généralement, ce dogme de la souveraineté du peuple régit, quotidiennement, la plupart des actions humaines, « le père de famille en fait l'application à ses enfants, le maître à ses serviteurs, la communes à ses administrés, la province aux communes, l'État aux provinces, l'Union aux États » (*Ibid.* : 462).

Si la démocratie, selon la formule fameuse de Tocqueville, a brisé cette longue chaîne qui, en aristocratie, remontait du paysan au roi, et mis chaque anneau à part, le dogme de la souveraineté du peuple, « dernier anneau d'une chaîne d'opinions qui enveloppe le monde anglo-américain tout entier », permet de restaurer un sens de la communauté entre des individus qu'aucune structure hiérarchique ne réunit plus. C'est donc parce que ce dogme républicain de la souveraineté du Peuple y est en quelque sorte naturalisé, parce que l'idéal de *self government* y est immédiatement pratique, que la démocratie « primaire » en Amérique peut se prolonger vertueusement et soutenir des institutions politiques libres, tant au niveau local que fédéral.

Le travail et de l'égalité et la sympathie démocratique

Si la démocratie, ainsi incarnée dans les mœurs, constitue l'état naturel des anglo-américains, Tocqueville me semble suggérer un dernier argument afin de rendre compte de cette naturalisation de la démocratie. Il concerne cette fois les sentiments « naturels » propres à la démocratie. L'analyse minutieuse des « habitudes du cœur » joue en effet un rôle essentiel dans son interprétation de la démocratie américaine. Si la singularité de l'état social démocratique est qu'il définit une société qui ne repose plus, à la différence de la société aristocratique, sur des différences héréditaires de condition, des distinctions d'ordre, de corps, de classe ou de caste, la « grande révolution démocratique » constitue moins une révolution proprement politique que morale. Le processus d'égalisation des conditions qui sous-tend cette grande révolution ébranle en premier lieu les sentiments humains. L'état moral démocratique, produit du travail de l'égalité, se caractérise ainsi par la diffusion d'un sentiment de sympathie qui brise peu à peu toutes les différences, par l'affirmation et la mise en œuvre d'un principe sensible de commune humanité.

Dans les sociétés aristocratiques, sociétés de l'altérité et de la différence, les hommes ne partagent pas les mêmes façons de penser et de sentir, à tel point que « c'est à peine s'ils croient faire partie de la même humanité ». Ainsi, « il n'y a de sympathies réelles qu'entre gens semblables », et comme « on ne voit ses semblables que dans les membres de sa caste » (Tocqueville, 1992b : 677),

ce sentiment de sympathie ne peut qu'être de caractère exclusif. À l'inverse, dans les sociétés démocratiques, sociétés de l'identité, l'autre n'est jamais totalement autre. Dès lors que les rangs s'égalisent, les hommes se rapprochent et plus ils se rapprochent, plus ils deviennent et se reconnaissent comme semblables. La sympathie démocratique se caractérise alors par son caractère spontané et inclusif. « Tous les hommes ayant à peu près la même manière de penser et de sentir, chacun peut juger en un moment des sensations de tous les autres : *il jette un coup d'œil sur lui-même, cela lui suffit.* » (*Ibid.* : 680).

Cette capacité d'empathie n'a plus guère de limite, elle s'applique même aux étrangers, voire aux ennemis. L'imagination ainsi libérée permet de se mettre à leur place et de souffrir ou de jouir à leur place.

L'un des traits de l'état moral démocratique, l'une de ses habitudes du cœur, c'est donc ce « sentiment de compassion généralisé pour tous les membres de l'espèce humaine ». Or ce sentiment n'est pas pour Tocqueville sans conséquence sur cette singulière capacité des Américains à s'entraider et à agir en commun en se prêtant mutuellement concours, bref à former des publics. Ainsi note-t-il,

« Lorsque les hommes ressentent une pitié naturelle pour les maux les uns des autres, que des rapports aisés et fréquents les rapprochent chaque jour sans qu'aucune susceptibilité les divise, il est facile de comprendre qu'au besoin ils se prêteront mutuellement leur aide. Lorsqu'un Américain réclame le concours de ses semblables, il est fort rare que ceux-ci le lui refusent et j'ai observé souvent qu'ils le lui accordaient spontanément avec un grand zèle. » (*Ibid.* : 688.)

La sociabilité démocratique ordinaire – la façon dont les hommes se rapportent quotidiennement les uns aux autres –, parce qu'elle est placée concrètement sous le signe de l'égalité, génère ainsi des sentiments et des idéaux qui favorisent la solidarité et l'action commune. « Plus les conditions deviennent semblables, et plus les hommes laissent voir cette disposition réciproque à s'obliger », et c'est « leur sympathie [qui] leur fait une loi de se prêter au besoin une mutuelle assistance » (*Ibid.* : 689).

La naturalisation de la démocratie, le fait qu'elle constitue en Amérique une forme de vie, se soutient donc également de ce sentiment naturel de sympathie. Mais la force de ce sentiment de « sympathie démocratique » permet aussi de renforcer l'hypothèse de continuité défendue par Tocqueville. Si en démocratie, comme dans toute autre forme de société, ce sentiment s'éprouve d'abord auprès de nos proches ou de nos semblables, ce n'est qu'en démocratie qu'il peut s'étendre à des inconnus⁵. Ces nouvelles chaînes de la sympathie, comme

5. « Survient-il quelque accident imprévu sur la voie publique, on accourt de toutes parts autour de celui qui en est victime ; quelque grand malheur inopiné frappe-t-il une famille, les bourses de mille inconnus s'ouvrent sans peine ; des dons modiques, mais fort nombreux, viennent au secours de sa misère. » (Tocqueville, 1992a : 688.)

celle de l'opinion, renforcent ainsi le sens de la communauté, en rendant sensible l'appartenance de chacun à une même communauté politique. Elles permettent donc elles aussi d'articuler démocratie primaire et démocratie secondaire.

Les associations ou la démocratie naturalisée

Ce double argument de la naturalisation du dogme de la souveraineté du peuple et de la force du sentiment naturel de sympathie en démocratie permet enfin de justifier le statut matriciel (« science mère ») que l'auteur attribue aux pratiques associatives en démocratie⁶.

Emblème d'une culture de la citoyenneté au cœur de la société civile moderne, l'association⁷ serait l'expression sensible, familière, incarnée dans les mœurs quotidiennes du principe de la souveraineté du Peuple. Si, pour Tocqueville, ces « associations permanentes » que constituent les institutions communales « sont à la liberté ce que les écoles primaires sont à la science », parce qu'elles la mettent à la portée de tous, lui en font goûter l'usage et l'habituent à s'en servir (Tocqueville, 1992a : 65)⁸, les associations volontaires sont tout autant et peut-être plus encore – dans la mesure où elles se manifestent dans toutes les sphères de la vie sociale – des écoles de la liberté et de la démocratie. Dans ces écoles permanentes (et gratuites), l'apprentissage de la liberté démocratique s'ouvre des petites choses (associations civiles) aux grandes (associations politiques). La nature de leurs objets, commerciale, religieuse, morale, intellectuelle, ou de leurs revendications, graves ou futiles, générales ou particulières, importe peu. Par la pratique associative, s'exprime avant tout cette capacité à agir en commun sans en appeler à l'Etat, à faire lien, à instituer concrètement, au quotidien, une communauté d'individus égaux. La pratique de l'action en commun devient grâce à elle une habitude, pour s'inscrire durablement dans les mœurs.

Écoles de la liberté démocratique, les associations sont également des écoles de la solidarité. « Les sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur

6. Pour une analyse moins allusive des sociologies de l'association de Tocqueville, cf. Chaniel (2001 : 125-146).
7. Comme les institutions communales que Tocqueville qualifie d'« associations » (1992a : 64), comme d'ailleurs les partis politiques (p. 199). De même, la liberté de la presse constitue le premier degré dans l'exercice du droit d'association, le second étant le pouvoir de s'assembler (p. 213). Toutes ces institutions et pratiques relèvent de la même logique, « l'action libre de la puissance collective des individus ».
8. Dans le chapitre de *Social Organization* consacré aux groupes primaires, Cooley citait et faisait sienne cette autre formule de Tocqueville (1992a : 64) : « C'est l'homme qui fait les royaumes et crée les républiques ; la commune paraît sortir directement des mains de Dieu. »

ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres » (Tocqueville, 1992b : 623). Et, poursuit Tocqueville, en démocratie, « c'est ce que les associations seules peuvent faire ». À l'école de l'association, les individus « apprennent à soumettre leur volonté à celle de tous les autres, et à subordonner leurs efforts particuliers à l'action commune », bref à mettre en œuvre et à élargir leurs sentiments de sympathie. De la même façon qu'elles permettent d'approfondir et de généraliser la pratique de l'autogouvernement, les associations constituent des transformateurs de la « sympathie primaire » en une « sympathie secondaire », puisque ses membres y côtoient des inconnus et s'engagent auprès d'étrangers pour des causes qui, même pour les plus étroites, exigent de s'arracher à l'exclusive préoccupation de ses intérêts privés ou domestiques.

Ainsi pour Tocqueville, l'« esprit de liberté », l'« esprit de cité », semblent se résumer, se condenser, comme l'« esprit communal », dans l'esprit associatif. L'association serait l'expression même de cette sociabilité démocratique où s'unissent pratiquement l'indépendance individuelle et le souci du bien commun. Dans une société qui ne reconnaît plus aucune hiérarchie naturelle, dans une société libérée de son organicités, ne reposant plus que sur la volonté autonome des individus au sein d'une société civile égalitaire, le cœur, le poumon de la démocratie se situeraient dans ses formes infra-institutionnelles. Forme pure, presque cristalline de la liberté démocratique, l'association résumerait la démocratie en acte, la démocratie vivante, une démocratie « naturalisée »⁹.

On peut alors mieux comprendre l'exemplarité de la petite chronique par laquelle nous avons débuté ce développement. Exprimant combien la science de l'association constitue une science profane, quotidiennement appliquée, s'y résument les deux puissants ressorts de la sociabilité démocratique américaine : la naturalisation du principe républicain de l'auto-gouvernement et la diffusion d'un sentiment de sympathie virtuellement universel. Si la démocratie selon Tocqueville constitue bien d'abord une réalité locale et sensible, « l'art de poursuivre en commun l'objet de leur commun désir » ouvre la démocratie et la solidarité « primaires » à ses formes « secondaires ». Dans ce pays sans histoire et sans tradition, où les hommes sont étrangers les uns aux autres et n'éprouvent aucun sentiment spontané du lien qui les unit, seule la participation quotidienne aux affaires communes permet de « réveiller cet instinct vague de la patrie », de « transporter l'intérêt que lui inspire sa petite république dans l'amour de la patrie commune » (*Ibid.* : 683). C'est en ce sens que les associations – communes, associations civiles ou politiques – constituent les écoles de la démocratie.

9. Cf. la lecture phénoménologique, inspirée de Lefort, de la théorie tocquevillienne de la démocratie proposée par Legros (1990, chap. III).

JOHN DEWEY : LE PUBLIC COMME POUVOIR CONSTITUANT DES INSTITUTIONS DÉMOCRATIQUES.

À l'instar de Tocqueville et de Cooley, la question de la démocratie, du moins telle que Dewey la pose dans *The Public and Its Problems*, semble se résumer à cette même quête d'articulation entre primarité et secondarité. Selon Dewey, la communauté constitue le milieu naturel où se développe la culture démocratique, l'espace familial où chacun apprend à lier ses désirs au besoin et aux valeurs du groupe. C'est donc parce que démocratie s'identifie à l'idée même de communauté (Dewey, 1927 : 148), qu'elle doit « commencer à la maison », dans ces laboratoires naturels du sentiment communautaire que constituent les groupes primaires : famille, voisinage. Certes, ces communautés locales, régies par le face-à-face, sont exclusives et limitées. Néanmoins le local, comme le suggère Dewey, contient déjà l'absolu, l'universel (*Ibid.* : 215). C'est donc à partir des expériences concrètes dont ces communautés restreintes sont le foyer que pourra se déployer la « Grande Communauté », inclusive et intégrante.

Si la grande communauté – et donc les institutions politiques chargées de la régir – suppose bien ces petites communautés locales et familiales, l'hypothèse de continuité défendue par Dewey est cependant plus complexe que celle défendue par Cooley. Elle suppose un échelon intermédiaire, le public, qui se distingue de la notion d'opinion publique définie par Cooley et prolonge davantage le rôle accordé par Tocqueville aux associations. En effet, pour Dewey, l'opinion publique ne saurait être le simple produit mécanique du développement des technologies de communication. Elle suppose des relations locales, sensibles, de face-à-face, où les membres du public dialoguent directement entre eux pour envisager, à partir de leur situation concrète, des actions communes et se doter d'organisations politiques pour les mettre en œuvre. Les publics démocratiques se nourrissent en ce sens des expériences sociales partagées de la vie ordinaire. Mais en même temps ils les transforment, ils les politisent puisque le public est pour Dewey la source même des institutions gouvernementales. En ce sens, le public deweyien, à la différence des associations toquevilliennes, ne constitue pas seulement une école de la liberté démocratique. Il est bien davantage le pouvoir constituant des institutions démocratiques.

La théorie du public comme généalogie de l'État

Cette théorie du public est en effet ambitieuse puisqu'elle vise établir une généalogie de l'État. L'État n'est rien d'autre pour Dewey que l'organisation du public, donc de la communauté. Dans la perspective naturaliste qu'il oppose aux théories politiques classiques, Dewey (1927 : 12-13) suggère d'opérer

cette généalogie à partir d'une théorie de l'action humaine et de ses conséquences. Il rappelle tout d'abord ce fait universel et objectif selon lequel les hommes n'existent qu'en association, qu'en interaction avec leur environnement naturel et humain. Dès lors, les actions humaines, parce qu'elles se développent sous la forme d'interaction, produisent des conséquences qui affectent autrui. Ces conséquences sont de deux ordres : celles qui n'affectent que les personnes engagées directement dans de telles transactions et celles qui, à l'inverse, en affectent d'autres, au-delà de celles qui sont immédiatement concernées. Ainsi lorsque A et B mène une discussion, leur action constitue bien une « trans-action ». Cette conversation n'est pas sans effet. A, par exemple, peut être réconforté ou blessé par l'action de B. Néanmoins ces conséquences ne s'étendent pas généralement au-delà de A et B. Il s'agit donc pour Dewey d'une transaction *privée*. Par contre, lorsque les conséquences de ces actions conjointes s'étendent à des individus non immédiatement et directement concernés, ces transactions prennent un caractère *public*. Dès lors, dans la mesure où ces conséquences sont perçues, émerge chez ceux-ci le besoin de contrôler ensemble ces actions, de manière à assurer certaines conséquences et à en éviter d'autres. Le *public* désigne alors tous ceux qui sont affectés par les conséquences indirectes de telles transactions et qui ont donc un intérêt commun dans le contrôle de ces conséquences. Et lorsque ce public d'abord informel s'organise afin de veiller et de mettre en œuvre cette régulation en se dotant de mandataires, de représentants (le « gouvernement ») mais aussi de ressources matérielles (le « bien commun »), il forme un *État*. « Un public articulé et opérant par des fonctionnaires représentatifs est l'État ; il n'y a pas d'État sans gouvernement, mais il n'y en a pas non plus sans public ». L'État est donc constitué par le gouvernement et l'État pris ensemble (1927: 27-28).

Le public ainsi défini constitue pour Dewey une formation intermédiaire qui se distingue et s'articule d'une part aux communautés locales (les groupes primaires) et aux institutions gouvernementales (les groupes secondaires). Dans cette gradation, le premier échelon représente les activités sociales ordinaires, l'échelon intermédiaire celui des activités publiques d'identification des effets des activités sociales, et le dernier les activités gouvernementales de régulation de leurs conséquences (Zask, 1999: 168). Le gouvernement prend donc sa source dans le public dans la mesure où il n'est autre que le mandataires des intérêts du public, de l'ensemble des personnes affectées par les conséquences des transactions humaines.

Le public comme pouvoir constituant

Quel modèle de démocratie se dégage alors de cette construction à trois niveaux ? Tout d'abord une théorie singulière de l'État démocratique. Si l'État

n'est pour Dewey qu'une « forme secondaire d'association », c'est en raison du fait qu'il émane de ces associations que constituent notamment les publics démocratiques. En ce sens, les institutions et les procédures politiques ne sont qu'un moyen par lequel ces publics tentent de parvenir à une résolution rationnelle des problèmes qui résultent de la coordination des actions sociales. Plus encore, celles-ci sont les garants de l'autonomie des publics puisqu'elles assurent les conditions concrètes grâce auxquelles les individus pourront définir, de façon libre et égale, leurs intérêts. Ces deux fonctions sont indissociables puisque l'État ne pourra parvenir à résoudre efficacement ces problèmes que dans la mesure où les publics pourront librement les identifier et en dégager les solutions possibles. Si donc un État démocratique suppose un gouvernement de type représentatif, c'est au sens où celui-ci est fondé sur les intérêts publics *tels qu'ils ont été identifiés librement et préalablement par le public lui-même* (Dewey, 1997 : 181). Si le public ne gouverne pas, c'est néanmoins lui et lui seul qui appelle, à partir d'intérêts directs et sensibles, les institutions gouvernementales à intervenir, sous une certaine forme, dans tel secteur social pour le soumettre à une régulation politique. Les formes même de l'État – ses mécanismes institutionnels et juridiques – résultent des exigences du public.

En ce sens, il n'est pas illégitime de suggérer que le public incarne le pouvoir constituant. En identifiant les problèmes publics, bref en s'instituant lui-même, il institue l'intérêt ou le bien public et constitue les organes destinés à le mettre en œuvre. Comme le souligne Zask (1999 : 176),

« Le bien public ne réside pas uniquement dans le maintien d'une organisation politique stable, mais dans un arrangement social et politique si souple que, dans la société, chacun puisse contribuer à fixer ses conditions d'existence et que, dans l'État, chacun puisse saisir le gouvernement suivant ses priorités découvertes dans l'expérience sociale. »

Le public peut donc légitimement mettre en cause, voire briser, les institutions existantes, notamment par la révolution. La constitution de l'État est ainsi pour Dewey une tâche pratique et continue, bref « un processus expérimental » qui « doit toujours être recommencé » car « l'État doit toujours être redécouvert ». Elle relève donc d'un « processus de recherche » collectif par lequel la société, à travers ses publics, s'efforce d'identifier et de traiter les problèmes qu'engendrent concrètement les actions humaines.

Démocratie et coopération quotidienne : une théorie de l'infrapolitique

Or ce processus de recherche ne saurait se satisfaire de la mise en œuvre de simples procédures institutionnelles, ni même de la garantie juridique de droits. Il ne peut être effectivement mené que si les individus manifestent une orienta-

tion commune vers des méthodes démocratiques de résolution des problèmes collectifs. L'État, grâce au(x) public(s), ne pourra donc garantir démocratiquement les conditions de la coopération sociale que si la société elle-même est une société coopérative et démocratique. Cette expérimentation continue doit donc reposer sur une expérience partagée, pré-politique, de la coopération dans laquelle les individus ont déjà intégré les principes et les procédures démocratiques comme éléments normatifs de leurs habitudes quotidiennes (Honneth, 1999). Sans cette expérience et cette conscience infrapolitique d'une nécessaire participation coopérative avec autrui en vue de la réalisation d'objectifs communs, les individus ne sauraient manifester une quelconque motivation – ou un quelconque intérêt – à contribuer à la formation d'une opinion et d'une volonté *publiques*.

C'est donc en ce sens que les publics démocratiques supposent les communautés locales et les groupes primaires. Car c'est bien dans ces formes de l'association humaine que les individus prennent conscience pratiquement des conséquences de leurs actions conjointes. Ils font ainsi l'expérience concrète des liens qui les unissent pour définir ensemble et mettre en œuvre des fins et des intérêts communs. Dewey (1927 : 149) note ainsi :

« Il y a communauté dès lors qu'il y a une action conjointe dont les conséquences sont considérés comme un bien par toutes les personnes qui y prennent part et que la réalisation de ce bien commun a pour effet de susciter désir et effort afin de le soutenir pour la seule raison qu'il constitue un bien partagé par tous. » Et, poursuit-il, « la conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications, constitue l'idée même de démocratie. »

Ce qui distingue la communauté d'autres modalités de l'association humaine, ce n'est donc pas seulement que ses membres ont un objectif ou un intérêt en commun mais qu'ils perçoivent et se communiquent cette fin commune et surtout participent activement à sa définition et à sa mise en œuvre. Le bien commun ne préexiste moins qu'il ne s'institue à partir d'expériences pratiques partagées et partageables. Ainsi, ce qui est collectivement reconnu comme un bien résulte avant tout de la coopération volontaire, implique la participation de tous et la consultation réciproque de chacun dans des relations de face-à-face. Partager un bien en commun, c'est pour Dewey y prendre part, y jouer un rôle, y engager librement ses désirs et ses fins. L'institution d'un bien commun implique tout à la fois communication et participation directe. Si l'expérience démocratique suppose l'appartenance communautaire – la primarité – c'est parce que seules les communautés locales, en raison principalement des relations, notamment dialogiques, qui s'y tissent peuvent produire et transmettre les significations et les symboles et ainsi donner lieu à des expériences partagées sans lesquelles le ou les publics démo-

cratiques ne pourraient s'identifier et s'instituer et par là même contribuer à mettre en œuvre des institutions politiques.

La démocratie ne peut donc être un idéal politique que si elle est déjà un idéal social, bref un « idéal primaire », incarné dans nos relations communautaires ordinaires. Elle suppose un *ethos*, une éthique démocratique pratique. Il repose pour Dewey sur la sympathie. Sans cette capacité à se mettre en imagination à la place d'autrui et à adopter son point de vue, aucune fin commune ne pourrait être définie et aucune entreprise de coopération ne saurait être menée. De plus, grâce à ce travail de la sympathie, l'expérience menée au sein des communautés locales et de ces formes de communication et de coopération vivantes peut être étendue en imagination au-delà de ces sphères affinitaires et exclusives jusqu'à cette « Grande Communauté » que Dewey appelle de ses vœux. Si ici Dewey rejoint Cooley, l'autre dimension de cette éthique démocratique le rapproche de Tocqueville. En effet cet *ethos* repose tout autant sur la participation libre et égale de chacun à la définition du bien commun. En ce sens, l'idéal démocratique d'auto-gouvernement se manifeste pratiquement dans les formes même de coopération qui se déploient au sein des communautés locales. Et c'est à ce titre que celles-ci rendent possibles l'institution de ces « petites républiques » que constituent les publics démocratiques.

La dynamique communautaire essentielle à la vitalité de la démocratie prend donc sa source non dans la communauté politique elle-même, mais dans ces formes d'associations pré-politiques, régies par le face-à-face. Ce sont ces interactions coopératives ordinaires qui génèrent cette « culture primaire de la démocratie » (Cooley), c'est par et grâce à elles que l'orientation démocratique dans la résolution des problèmes s'incarne déjà dans les mœurs et les sentiments avant de se formaliser dans des institutions.

CONCLUSION

Dewey, mais aussi Tocqueville et Cooley, dans l'interprétation que nous avons suggérée, nous invitent ainsi à repenser d'une façon assez singulière la question de la démocratie et de la communauté politique (Chanial, 2001). Dans cette perspective, la question démocratique n'est autre que celle de l'articulation du proche et du lointain, de l'intime et de l'inconnu. Parce que la démocratie relève de cette nécessaire et improbable invention d'un monde commun entre étrangers, elle exige paradoxalement que les liens qui nous rattachent à nos voisins soient renforcés afin que l'idéal démocratique puisse se déployer de la « petite » à la « grande société » – pour reprendre les formules de Tocqueville – et ainsi s'ouvrir de ces espaces infrapolitiques vers des espaces

plus vastes et plus abstraits, où justement nous ne rencontrons plus seulement nos parents, enfants, amis ou voisins mais aussi et surtout des étrangers.

Dans cette perspective, la communauté politique semble pouvoir être considérée comme le prolongement de communautés antérieures. Néanmoins la communauté politique ne se déduit pas génétiquement d'un processus naturel qui, selon la gradation qui ouvre *La Politique* d'Aristote, débiterait avec l'union conjugale pour conduire à la famille puis au village, « communauté première » composée de plusieurs familles jusqu'à la cité, « communauté achevée » formée de plusieurs villages. Bien sûr, la communauté politique n'existe pas sans ces autres formes de communauté. Elle est donc bien dans une certaine mesure naturelle. Mais elle est également artificielle car elle résulte bien d'une institution humaine proprement politique.

Et c'est bien ici que le public – ou l'espace public – joue un rôle essentiel et dynamique. Il suppose et à la fois institue du commun. Le monde commun en est tout à la fois la condition et l'enjeu ou la visée (Tassin, 1992). La communauté politique ne constitue donc pas une grande famille. Mais elle n'exige pas pour autant de s'arracher à nos attachements constitutifs. Le public constitue l'instance de conversion pratique des petites communautés en une « Grande Communauté ». Dans nos propres termes, de la démocratie primaire, infrapolitique, en une démocratie secondaire. Si le public est bien le médium, le catalyseur des engagements publics, son institution repose alors sur la mobilisation de nos engagements ordinaires. S'il contribue à produire du commun entre des étrangers, des inconnus, c'est dans la mesure où il s'appuie sur nos compétences morales les plus quotidiennes, qu'il favorise l'élargissement des idéaux qui jaillissent des groupes primaires, et la généralisation des pratiques infrapolitiques de coopération, de communication et de participation déjà mises en œuvre dans nos relations de face-à-face. Car le public, lui aussi, doit bien commencer quelque part.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt H. (1967). *Essai sur la révolution*. Paris : Gallimard.
- Bryce J. (1888). *The American Commonwealth*. Londres et New York : Macmillan & Co.
- Chanial P. (2001). *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*. Paris : La Découverte.
- Cooley C. H. (1964). *Human Nature and the Social Order*. New-York : Schocken Books [1902].
- Cooley C. H. (1963). *Social Organization. Study of the Larger Mind*. New-York : Schocken Books [1909].

- Cooley C. H. (1966). *Social Process*. Carbondale : Southern Illinois University Press [1918].
- Dewey J. (1997). *The Public and its Problems*. Athens : Ohio University Press [1927].
- Honneth A. (1999). « La démocratie, coopération réflexive : John Dewey et la théorie contemporaine de la démocratie ». *Mouvements*, 6.
- Legros R. (1990). *L'Idée d'humanité*, Grasset.
- Lippmann (2001). « Le public fantôme ». *Hermès*, 31 [1925].
- Mead G. H (1962). « Fragments on Ethics », in *Works of G. H Mead*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Mead G. H (1977). « Cooley's Contribution to American Social Thought », in *Id.*, *On Social Psychology*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Tarde G. (1911). *Les lois de l'imitation*. Paris : Alcan.
- Tassin E. (1992). « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité ». *Hermès*, 10.
- Tocqueville A. de (1992a). *De la démocratie en Amérique*, livre I [1835].
- Tocqueville A. de (1992b). *De la démocratie en Amérique*, livre II [1840]. *Œuvres*. Paris : Gallimard (« Pléiade »).
- Zask J. (1999). *L'opinion publique et son double*. II. *John Dewey, philosophe du public*. Paris : L'Harmattan.
- Zask J. (2001). « Pourquoi un public en démocratie ? Dewey versus Lippmann ». *Hermès*, 31.

