



CHRISTOPHER  
LASCH

La révolte  
des élites

et la trahison  
de la démocratie

PRÉFACE DE JEAN-CLAUDE MICHÉA

Champs essais

**CHRISTOPHER LASCH**

**La révolte des élites**  
et la trahison de la démocratie

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

Dans ce livre testament, Christopher Lasch montre comment le détachement social, économique et géographique d'élites hédonistes et mondialisées est à l'origine du malaise de nos démocraties modernes.

Cet essai brillant viendra nourrir la réflexion de ceux qui s'inquiètent de l'évolution d'un espace public et médiatique gouverné par des classes privilégiées, coupées du reste de la population.

Historien de formation, penseur anticonformiste, **Christopher Lasch** (1932-1994) est l'auteur de nombreux ouvrages, parmi lesquels *La Culture du narcissisme*, *Les Femmes et la vie ordinaire* et *Le Moi assiégé*.

**Précédé d'un avant-propos de Jean-Claude Michéa.**

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Christian Fournier.

En couverture: d'après des images  
© Vereshchagin Dmitry/Shutterstock;  
© Picsfive/Shutterstock.

**Flammarion**

LA RÉVOLTE  
DES ÉLITES

## DU MÊME AUTEUR

*La Culture de l'égoïsme*, avec Cornelius Castoriadis, Climats, 2012.

*Culture de masse ou culture populaire ?*, Climats, 2011.

*La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Climats, 2000 ; « Champs », 2018.

*Le Moi assiégé*, Climats, 2008.

*Les Femmes et la vie ordinaire : amour, mariage et féminisme*, Climats, 2006 ; « Champs », 2018.

*Le Seul et Vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et ses critiques*, Climats, 2002 ; « Champs », 2006.

Christopher Lasch

LA RÉVOLTE  
DES ÉLITES

et la trahison de la démocratie

*Traduit de l'anglais par Christian Fournier*

Avant-propos de Jean-Claude Michéa

**Champs essais**

Ouvrage traduit avec le concours  
du Centre national du livre.

Titre original :

*The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*

© Éditions Climats, 1996, pour l'édition française.

© Héritiers de Christopher Lasch, 1995.

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

© Éditions Flammarion, 2007.

© Éditions Flammarion, 2020, pour la présente édition.

ISBN : 978-2-0815-1857-5

*À Robert Westbrook*



*Lasch, mode d'emploi*  
par Jean-Claude Michéa

« IL FUT un temps où ce qui était supposé menacer l'ordre social et les traditions civilisatrices de la culture occidentale, c'était la "révolte des masses". De nos jours, cependant, il semble bien que la principale menace provienne non des masses, mais de ceux qui sont au sommet de la hiérarchie <sup>1</sup>. »

Profondément enracinées dans l'économie planétaire et ses technologies sophistiquées, culturellement libérales, c'est-à-dire « modernes », « ouvertes », voire « de gauche », les nouvelles élites du capitalisme avancé – « [celles] qui contrôlent les flux internationaux de l'argent et d'informations <sup>2</sup> » – manifestent en effet, à mesure que leur pouvoir s'accroît et se mondialise, un mépris grandissant pour les valeurs et les vertus qui fondaient autrefois l'idéal démocratique. Enclavées dans leurs multiples « réseaux » au sein desquels elles « nomadisent » perpétuellement, elles vivent leur enfermement dans le monde humainement rétréci de l'économie comme une noble aventure « cosmopolite », alors que chaque jour devient plus manifeste leur incapacité dramatique à comprendre ceux qui ne leur ressemblent

---

1. Cf. chapitre 2.

2. *Idem.*

pas : en premier lieu, les gens ordinaires de leur propre pays <sup>1</sup>.

Dans ce livre-testament <sup>2</sup>, Christopher Lasch a tenu à placer sa critique des nouvelles élites du capitalisme avancé sous le signe du « populisme », c'est-à-dire conformément au sens historique du mot, d'un combat radical pour la liberté et l'égalité mené au nom des vertus populaires. On sait à quel point, depuis quelques années, les médias officiels travaillent méthodiquement à effacer le sens originel du mot, à seule fin de pouvoir dénoncer comme « fascistes » ou « moralisateurs » (à notre époque, le crime de pensée suprême) tous les efforts des simples gens pour maintenir une civilité démocratique minimale et s'opposer à l'emprise croissante des « experts » sur l'organisation de leur vie. Autant dire que beaucoup, parmi ceux que le système a préposés à la défense médiatique de ses nuisances, s'empresseront de faire courir le bruit – pour affecter de s'en réjouir ou pour s'en lamenter – que ce livre est « réactionnaire ».

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

ON SAIT qu'en américain le mot « libéral » est ambigu puisqu'il s'applique aussi bien aux partisans de l'économie de marché (qu'on classe généralement « à droite ») qu'aux

---

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

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

défenseurs des « idées nouvelles » et de la « libération des mœurs » (qui sont supposés incarner « la gauche »). Bien entendu, cette ambiguïté frappe surtout ceux qui, refusant d'admettre « l'obsolescence du clivage droite-gauche <sup>1</sup> », s'obstinent à croire que l'esprit du capitalisme contemporain s'accommoderait encore de l'éthique protestante ou de la défense de « l'ordre moral ». Pourtant, lorsque l'imaginaire dominant d'une société est devenu celui du « cybermonde » et de la surconsommation généralisée, il est vraiment difficile de ne pas remarquer que la forme de sensibilité exigée par l'ordre établi est désormais cet « hédonisme » libéral-libertaire que doivent perpétuellement célébrer les secteurs les plus mensongers du spectacle moderne : la publicité, le show-biz et la prétendue « information ».

Naturellement, « l'hédonisme » ainsi encouragé est une marchandise très frelatée, comme c'est maintenant le cas pour une part croissante des produits de l'industrie moderne ; elle n'a que peu de rapports avec ce qu'on désignait autrefois sous ce nom. C'est même, comme le souligne Lasch, l'erreur fondamentale de Daniel Bell, auteur par ailleurs si perspicace, que d'avoir mis « un signe d'égalité entre le consumérisme et l'hédonisme véritable <sup>2</sup> ». En réalité, « l'état d'esprit qui correspond au monde de la consommation est bien plutôt un état d'insatisfaction et d'anxiété chronique [...]. L'individu s'y trouve en permanence observé, non par des contre-maîtres et des surveillants, mais par des experts en marketing et des techniciens du sondage, qui lui disent ce que les autres préfèrent et ce qu'il doit, par voie de conséquence, lui aussi préférer, ou encore par des médecins et

---

1. Cf. Ch. Lasch, *The True and Only Heaven*, New York, Norton, 1991.

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

des psychiatres qui l'examinent dans le but de découvrir en lui quelques symptômes de maladies qui auraient pu échapper à un œil non exercé<sup>1</sup>. » Telle est bien, en définitive, l'aliénation spécifique dans laquelle se débat de nos jours l'individu libéral-libertaire, prototype humain désormais fabriqué en série, dont la gauche n'a pas le monopole, bien qu'elle constitue à l'évidence son refuge de prédilection.

Cet individu, en effet, doit s'imaginer en permanence qu'il est dans la marge afin de pouvoir continuer à se tenir dans la norme<sup>2</sup> ; il lui faut croire à tout instant qu'il vit dans la transgression, le libertinage et la volupté épicurienne – modes de vie bien évidemment au-dessus de ses pauvres moyens – pour demeurer le pantin pathétique qui s'agite désespérément dans l'univers ennuyeux, tyrannique et puritain de la consommation obligatoire et de ses changements incessants<sup>3</sup>. On pourrait presque

---

1. *Idem.*

2. De nombreux militants de gauche « s'insurgent encore contre la famille autoritaire, le moralisme anti-sexuel, la censure littéraire, la morale du travail et autres piliers de l'ordre bourgeois, alors que ceux-ci ont déjà été sapés ou détruits par le capitalisme avancé. Ces radicaux ne voient pas que la personnalité autoritaire n'est plus le prototype de l'homme économique. Ce dernier a lui-même cédé la place à l'homme psychologique de notre temps – dernier avatar de l'individualisme bourgeois. » (Ch. Lasch, *Le Complexe de Narcisse*, Paris, 1981, p. 11). Cette forme d'aliénation avait déjà été remarquablement décrite par Jacques Ellul, l'un des maîtres de Lasch, dans *L'Exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, Calmann-Levy, 1966. On en trouvera également une description féroce et particulièrement réussie dans le film de Robert Altman *Prêt-à-Porter*, description qui lui a valu la critique que l'on sait.

3. Si l'on veut bien mettre à part le monde sans égal de la mode, c'est en général dans l'univers de la « culture rock » et de son romantisme de bazar que la nécessité de vivre la soumission à l'ordre marchand comme une révolte sans concession (Cf. le mythe fondateur de James Dean) produit ses effets les plus caricaturaux et les plus

dire, en employant l'ancien langage, qu'il doit s'épuiser à être « de gauche » pour que le monde continue à être « de droite ».

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

---

faciles à manipuler. C'est pourquoi, de *Libération* à Skyrock ou Fun Radio, des armées d'éducateurs s'emploient, avec une patience infinie, à convertir la rage improductive de l'adolescent œdipien en énergie utilisable par l'industrie culturelle.



## REMERCIEMENTS

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

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

Certains des chapitres de ce livre ont paru sous des formes différentes dans diverses publications : « L'abolition de la honte » et « Philip Rieff et la religion de la

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

## INTRODUCTION

## Le malaise dans la démocratie

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

même temps que la conviction secrète que les vrais problèmes sont insolubles.

L'étonnement de George Bush voyant pour la première fois un lecteur de codes-barre à la caisse d'un supermarché a révélé spectaculairement l'abîme qui s'est ouvert entre les classes privilégiées et le reste de la nation. Il y a toujours eu une classe privilégiée, même en Amérique, mais elle n'a jamais été aussi dangereusement isolée de son environnement. Au XIX<sup>e</sup> siècle, le cas de figure typique était celui d'une famille riche installée depuis plusieurs générations dans un lieu immuable. Dans une nation sans cesse en mouvement, la stabilité de ce lieu de résidence assurait une certaine continuité. Les vieilles familles n'étaient reconnaissables en tant que telles, en particulier dans les villes historiques de la côte Est, que parce que, à contre-courant de la manie migratoire, elles s'étaient enracinées. Le primat accordé au caractère sacro-saint de la propriété était modéré par le principe selon lequel les droits de propriété n'étaient ni absolus ni inconditionnels. La fortune était comprise comme comportant des obligations civiques. Bibliothèques, musées, parcs publics, orchestres, universités, hôpitaux et autres aménagements publics, ces fondations étaient autant de monuments à la magnificence des classes supérieures.

Il ne fait pas de doute que cette générosité avait un versant égoïste : publiant le statut seigneurial des riches, elle attirait de nouvelles industries et contribuait à promouvoir la ville qui servait de base à telle famille contre ses rivales. Les équipements et le progrès urbains équivalaient à de l'intérêt bien compris dans une époque de concurrence virulente entre grandes villes, où chacune aspirait à la première place. Toutefois l'important était que la philanthropie impliquait les élites sociales dans la

vie de leurs prochains et dans celle des générations à venir. La tentation de se retirer dans un monde à part, qui leur serait réservé, se trouvait battue en brèche par le sentiment persistant, qui dans certains cercles devait survivre même à l'esprit de facilité débridée de l'Âge du toc (1870-1896)<sup>1</sup>, que « tous ont tiré des avantages de leurs ancêtres », selon la formule d'Horace Mann en 1846, et que, pour cette raison, « tous sont engagés, comme par un serment, à transmettre ces avantages, et même dans un état amélioré, à la postérité ». Seul un « être isolé, solitaire [...] qui n'avait aucune relation avec une communauté autour de lui », pouvait souscrire à la « doctrine arrogante de la possession absolue » d'après Mann, qui en cela ne parlait pas pour lui seul mais représentait un corpus d'opinions considérable dans les grandes villes historiques du pays, dans la plus grande partie de la Nouvelle-Angleterre et dans les dépendances culturelles de la Nouvelle-Angleterre dans les vieux États du Nord-Ouest.

Grâce au déclin des vieilles fortunes et de l'éthique de responsabilité civique qui leur était propre, les allégeances locales et régionales se retrouvent aujourd'hui pitoyablement affaiblies. La mobilité du capital et l'émergence d'un marché planétaire concourent au même effet. Les nouvelles élites sociales, où ne figurent pas seulement les dirigeants des entreprises mais toutes les professions qui produisent et manipulent l'information – le sang et la vie de ce marché mondial –, sont bien plus cosmopolites, ou du moins plus vagabondes et migrantes, que

---

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

leurs prédécesseurs. De nos jours, il faut pour progresser dans les affaires et les professions intellectuelles être disposé à suivre le chant des sirènes de l'opportunité partout où il voudra nous mener. Ceux qui restent dans leurs pantoufles abdiquent toute occasion d'ascension sociale. Jamais la réussite n'a été plus étroitement associée à la mobilité, concept qui ne figurait que marginalement dans la définition de l'opportunité au XIX<sup>e</sup> siècle (cf. chapitre 3 : « Opportunités dans la terre promise »). Son avènement au XX<sup>e</sup> siècle est en soi une indication importante de l'érosion de la démocratie : la perspective n'est plus en gros l'égalité des conditions sociales, mais simplement la promotion sélective des non-élites dans la classe professionnelle-managériale (*professional-managerial class*<sup>1</sup>).

Les ambitieux comprennent donc que le prix à payer pour l'ascension sociale est un mode de vie itinérant. C'est un prix qu'ils sont heureux de payer puisqu'ils associent l'idée de domicile fixe aux parents et aux voisins inquisiteurs, aux commérages mesquins et aux conventions hypocrites et rétrogrades. Les nouvelles élites sont en rébellion contre « l'Amérique du milieu » (*Middle America*) telle qu'elles se l'imaginent : une nation technologiquement arriérée, politiquement réactionnaire, répressive dans sa morale sexuelle, petite-bourgeoise dans ses goûts, repue et contente d'elle-même, ennuyeuse et ringarde. Ceux qui aspirent à appartenir à la nouvelle aristocratie des cerveaux tendent à se regrouper sur les deux côtes, tournant le dos au pays profond, et cultivant

---

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

leurs attaches avec le marché international par l'argent hyper-mobile, le luxe, la haute couture et la culture populaire. On peut se demander s'ils se pensent encore comme Américains. Il est clair en tout cas que le patriotisme ne se situe pas très haut dans leur échelle de valeurs. D'un autre côté, le « multiculturalisme » leur convient parfaitement, car il évoque pour eux l'image agréable d'un bazar universel, où l'on peut jouir de façon indiscriminée de l'exotisme des cuisines, des styles vestimentaires, des musiques et de coutumes tribales du monde entier, le tout sans formalités inutiles et sans qu'il soit besoin de s'engager sérieusement dans telle ou telle voie. Les nouvelles élites sociales ne se sentent chez elles qu'en transit, sur le chemin d'une conférence de haut niveau, de l'inauguration de gala d'un nouveau magasin franchisé, de l'ouverture d'un festival international de cinéma, ou d'une station touristique encore vierge. Leur vision du monde est essentiellement celle d'un touriste – perspective qui a peu de chances d'encourager un amour passionné pour la démocratie.

Dans mon dernier livre, *The True and Only Heaven*, j'ai essayé de récupérer une tradition de pensée démocratique – que l'on appellera populiste, faute d'un meilleur terme – qui est tombée en désuétude. J'ai été surpris par un critique qui trouvait que l'ouvrage n'avait rien à dire sur la démocratie (j'espère bien avoir fait justice de ce malentendu dans le chapitre 4 du présent livre, intitulé « La démocratie mérite-t-elle de survivre ? »). Que l'on puisse à ce point se méprendre sur le sens du livre en dit long sur le climat culturel qui règne en ce moment. Nous voyons en effet combien la signification de la démocratie s'est brouillée, combien nous nous sommes éloignés des prémisses sur lesquelles ce pays a été fondé. Le mot en

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

Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la plupart des gens réfléchissant un peu à la question supposaient que la démocratie devait reposer sur une large distribution de la propriété. Ils comprenaient bien que des écarts extrêmes entre riches et pauvres seraient mortels pour l'expérience démocratique. Leur peur de la populace, que l'on a pu interpréter à tort parfois comme du dédain aristocratique, se basait sur l'observation selon laquelle une classe laborieuse dégradée, à la fois servile et pleine de ressentiment, manquerait des qualités d'esprit et de caractère essentielles à la citoyenneté démocratique. Ils

pensaient que la meilleure manière d'acquérir des habitudes démocratiques – autonomie et confiance en soi, responsabilité, initiative – était d'exercer un métier ou de gérer un bien de petite taille. Le mot de « compétence » qu'ils employaient couramment dans ce contexte désignait à la fois ledit bien et l'intelligence ainsi que l'esprit d'entreprise nécessaires à sa bonne gestion. Il était donc logiquement évident que la démocratie fonctionnait au mieux quand les biens se trouvaient répartis aussi largement que possible entre les citoyens.

Il est possible de formuler cette idée en termes plus généraux : la démocratie fonctionne de manière idéale quand les femmes et les hommes agissent par et pour eux-mêmes, avec l'aide de leurs amis et de leurs proches, au lieu d'être dépendants de l'État. Non que la démocratie doive être identifiée à un individualisme pur et dur. Autonomie et confiance en soi ne signifient pas autarcie et autosuffisance. Ce que je soutiens dans les chapitres 5 (« communautarisme ou populisme ? »), 6 (« La conversation et les arts de la cité ») et 7 (« Politique et race à New York »), c'est que ce ne sont pas les individus qui constituent les unités de base de la société démocratique, mais les communautés se gouvernant elles-mêmes. C'est le déclin de ces communautés qui, plus que tout le reste, remet en cause l'avenir de la démocratie. Les centres commerciaux de la périphérie résidentielle ne peuvent se substituer aux quartiers d'autrefois. La même formule de développement s'est répétée ville après ville avec, à chaque fois, les mêmes résultats décourageants. La fuite vers les banlieues résidentielles, suivie par l'exode de l'industrie et des emplois, a laissé nos grandes villes dans le dénuement. Avec le rétrécissement de la base fiscale, les services publics et les installations municipales disparaissent. Les tentatives pour faire revivre la ville en y

édifiant des palais des congrès et des installations sportives visant à attirer les touristes ne font qu'accroître le contraste entre richesse et misère. La ville devient un vaste marché, mais les produits et les services de luxe exposés dans ses boutiques, ses hôtels et ses restaurants réservés aux privilégiés sont hors de portée des moyens de la plupart des habitants. Certains se tournent vers la délinquance comme unique moyen d'accéder à ce monde scintillant que l'on vend avec tous les procédés du marketing moderne sous l'étiquette du rêve américain. Pendant ce temps, ceux dont les aspirations étaient restées plus modestes se trouvent exclus par les loyers inabordables, les campagnes de réhabilitation qui homogénéisent vers le haut la population et des politiques qui se fourvoient en croyant contribuer à défaire des quartiers à population mono-ethnique, censés faire obstacle aux progrès de l'intégration raciale.

Dans la vision que j'en ai, le populisme n'a jamais été uniquement une idéologie agrarienne<sup>1</sup>. Il envisageait une nation composée non exclusivement de paysans mais aussi d'artisans et de commerçants. Et il n'était pas non plus implacablement opposé à l'urbanisation. Dans le demi-siècle qui va de la guerre de Sécession à la Première Guerre mondiale (1865-1917), la croissance accélérée des grandes villes, l'afflux des immigrants et l'institutionnalisation du travail salarié constituèrent pour la démocratie

---

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

un défi redoutable mais des réformateurs urbains de l'aune de Jane Addams, de Frederic C. Howe et de Mary Parker Follett avaient la conviction qu'ils pourraient adapter les institutions démocratiques aux nouvelles conditions de la vie urbaine. Howe saisit ce qui était l'essence du mouvement qu'il est convenu d'appeler « progressiste » en qualifiant la grande ville d'« espoir de la démocratie ». Il paraissait que les quartiers de la grande ville recréaient les conditions de vie de la petite ville, associées à la démocratie par le XIX<sup>e</sup> siècle. La grande ville soutenait des formes nouvelles d'association qui lui appartenaient en propre, en particulier le syndicat ouvrier, ainsi qu'un ardent esprit civique.

Le conflit entre ville et campagne, exploité par les démagogues nativistes qui peignaient la grande ville sous les traits d'un cloaque d'iniquité, était pour une bonne part illusoire. Les meilleurs esprits ont toujours bien compris que la ville et la campagne sont complémentaires, et que c'est un salutaire équilibre entre l'une et l'autre qui constitue la condition préalable à la société idéale. C'est seulement quand, après la Seconde Guerre mondiale, la grande ville est devenue mégalopole que cet équilibre s'est rompu. La distinction entre ville et campagne est devenue inopérante, quand la forme dominante d'habitat n'a plus été ni urbaine ni rurale, et encore moins une synthèse des deux, mais un conglomérat amorphe et démesuré sans frontières clairement identifiables, sans espace public ni identité locale. Robert Fishman a soutenu de façon convaincante que l'on ne pouvait même plus adéquatement décrire la nouvelle configuration comme suburbaine puisque le faubourg (*suburb*) qui était auparavant une annexe résidentielle de la grande ville a maintenant récupéré la plupart de ses fonctions. Les grandes villes conservent une importance

résiduelle comme domiciliation de grands cabinets juridiques, d'agences de publicité, de sociétés d'édition, d'entreprises de loisirs et de musées, mais les quartiers de la classe moyenne, qui entretenaient une culture municipale vigoureuse, sont rapidement en train de disparaître. Simples reliquats, nos grandes villes se polarisent de plus en plus ; les membres des professions intellectuelles de la riche bourgeoisie, avec les employés de services qui pourvoient à leurs besoins, maintiennent une emprise précaire sur les beaux quartiers dont l'immobilier flambe, en se barricadant contre la misère et la délinquance qui menacent de les submerger.

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

peut-être à expliquer la nature tiède, insipide et abrutissante de l'enseignement public aujourd'hui.

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

L'argumentation de Lippmann reposait sur une distinction bien tranchée entre opinion et science. Il pensait que seule cette dernière pouvait prétendre à l'objectivité. L'opinion, quant à elle, reposait sur des impressions vagues, des préjugés et des illusions consolantes. Ce culte

du professionnalisme a eu une influence décisive sur le développement du journalisme moderne. Les journaux auraient pu servir à prolonger et élargir les assemblées communales. Au lieu de quoi, ils ont adhéré à un idéal fallacieux d'objectivité et ont défini leur but comme la diffusion d'informations fiables – autrement dit, du type d'information qui tend non pas à promouvoir le débat mais à y couper court. Le trait le plus curieux de tout ceci est, bien sûr, que si les Américains se trouvent inondés d'informations, grâce aux journaux, à la télévision et aux autres médias, les enquêtes rapportent régulièrement que leur connaissance des affaires publiques est constamment en déclin. En cet « âge de l'information », le peuple américain est notoirement mal informé. L'explication de cet apparent paradoxe crève les yeux, même si on l'énonce rarement : une fois exclus effectivement du débat public pour motif d'incompétence, la plupart des Américains n'ont que faire des informations qui leur sont infligées en si grandes quantités. Ils sont devenus presque aussi incompetents que leurs critiques l'ont toujours prétendu – ce qui nous rappelle que c'est le débat lui-même, et le débat seul, qui donne naissance au désir d'informations utilisables. En l'absence d'échange démocratique, la plupart des gens n'ont aucun stimulant pour les pousser à maîtriser le savoir qui ferait d'eux des citoyens capables.

Cette distinction trompeuse entre savoir et opinion réapparaît, sous une forme quelque peu différente, dans les controverses qui ont récemment agité l'Université (chapitre 10 : « Le pseudo-radicalisme universitaire »). Ces controverses sont âpres et ne débouchent sur rien parce que les deux camps ont en commun la même prémisses implicite : que la connaissance doit reposer sur des

fondements indiscutables si elle doit avoir le moindre poids. L'une des factions – qui s'identifie à la gauche quoique son point de vue n'ait que peu de ressemblance avec la tradition qu'elle prétend défendre – adopte comme position que l'effondrement du « fondationnalisme <sup>1</sup> » permet pour la première fois de voir que la connaissance n'est qu'un déguisement du pouvoir. Les groupes dominants – les hommes blancs eurocentriques, pour reprendre la formulation habituelle – imposent au reste du monde leurs idées, leur corpus et leurs lectures intéressées de l'histoire. Le pouvoir qu'ils ont d'étouffer les points de vue concurrents est censé les mettre en mesure de revendiquer pour leur idéologie particulariste le statut de vérité transcendante universelle. La démolition critique du « fondationnalisme », selon la gauche universitaire, met à nu ce que ces prétentions ont de creux et permet à des groupes jusqu'à présent privés de statut de contester l'orthodoxie prévalente au motif qu'elle ne sert qu'à maintenir les femmes, les homosexuels et les « gens de couleur » à leur place. Ayant discrédité la conception du monde dominante, les minorités sont en position de la remplacer par une autre qui leur est propre ou du moins de s'assurer d'un temps de parole égal pour des *black studies*, des *feminist studies*,

---

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

des *gay studies*, des *Chicano studies*, et autres idéologies « alternatives ». Une fois que l'on a déclaré que savoir et idéologie étaient équivalents, il n'est plus nécessaire de débattre avec vos adversaires sur un terrain intellectuel ou d'entrer dans leur manière de voir. Il suffit de les diaboliser comme étant eurocentriques, racistes, sexistes, homophobes – autrement dit, politiquement suspects.

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

détaché du faire, la théorie de la pratique, l'esprit du corps.

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

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

moins pour ceux qui sont exposés à l'influence corrosive de la modernité) de prendre la religion au sérieux. Les défenseurs de la religion tendent à partir de la même prémisse. Ils disent que sans un ensemble de dogmes indiscutés, les gens perdent leurs repères moraux. Il devient plus ou moins impossible de distinguer le bien et le mal ; tout est permis ; et l'on défie en toute impunité les vieux commandements.

Il n'y a pas que des prédicateurs évangéliques qui avancent de tels arguments, mais à l'occasion des intellectuels laïques, que dérange la menace de l'anarchie morale (cf. chapitre 12 : « Philip Rieff et la religion de la culture »). À bon droit, ces intellectuels déplorent que la religion soit devenue une affaire privée, que les problèmes religieux aient disparu du débat public. Toutefois, leur argumentaire souffre de deux failles sérieuses. D'abord, il est impossible de faire renaître la foi religieuse pour la seule raison qu'elle est socialement utile. La foi vient du cœur ; elle ne peut être convoquée à la demande. En tout cas, on ne saurait attendre de la religion qu'elle fournisse un code de conduite général et final qui réglerait tous les différends et résoudrait tous les doutes. Assez curieusement, c'est ce postulat même qui conduit à réduire la religion à une affaire privée. Ceux qui veulent maintenir la religion hors de la vie publique soutiennent qu'il est de la nature des choses que la croyance religieuse lie le croyant à des dogmes indiscutables qui échappent à la compétence du débat rationnel. Eux aussi, ces sceptiques, voient la religion comme un corpus de dogmes en acier qu'il est interdit aux fidèles de mettre en doute. Les mêmes qualités qui rendent séduisante la religion à ceux qui regrettent son déclin – l'assurance qu'elle est censée offrir contre le doute et la confusion, le bien-être que ses adeptes sont

supposés retirer de son système étanche qui ne laisse rien au mystère – la rendent insupportable à l'esprit laïque. De plus, les adversaires de la religion soutiennent qu'elle nourrit nécessairement l'intolérance puisque ceux qui y adhèrent s'imaginent être en possession de vérités absolues, exclusives, qui ne peuvent être réconciliées avec d'autres prétentions à la vérité. Si on leur en donne l'occasion, ils chercheront invariablement à faire que tout le monde se conforme à leurs façons de voir. Bref, ceux qui méprisent la religion d'un point de vue cultivé soupçonnent que l'expression « tolérance religieuse » est une contradiction de termes – réalité que vient soutenir en apparence la longue histoire des guerres de Religion.

Il ne fait pas de doute que cette vision négative de la religion, qui n'a rien d'une nouveauté chez nous, renferme une part non négligeable de vérité. Mais elle ne voit pas le défi que la religion vient lancer à l'auto-satisfaction, défi qui constitue le cœur et l'âme de la foi (chapitre 13 : « L'âme humaine sous le règne de la laïcité »). Au lieu de décourager la recherche morale, une inspiration religieuse peut tout aussi aisément la stimuler en attirant l'attention sur la dissociation entre professions de foi verbales et pratique, en répétant que l'observance routinière de rituels prescrits ne suffit pas à assurer le salut et en encourageant les croyants à mettre en question leurs motivations à tout moment. Loin de mettre définitivement en sommeil les doutes et les angoisses, la religion a souvent pour effet de les intensifier. Elle juge plus durement celui qui professe sa foi que le non-croyant. Elle use à son égard de critères de conduite si exigeants qu'il est inévitable que bon nombre de ces croyants s'y montrent inférieurs. Elle n'a aucune patience pour ceux qui cherchent à se trouver des excuses – art dans lequel les Américains sont passés maîtres. Si elle

pardonne en dernier ressort à la faiblesse et à la folie des hommes, ce n'est pas parce qu'elle les ignore ou les attribue exclusivement aux non-croyants. Pour ceux qui prennent la religion au sérieux, bien loin d'être la revendication pharisenne d'un statut moral privilégié, la croyance est un fardeau. Il se peut bien, de fait, que le pharisaïsme soit plus à l'honneur chez les sceptiques que chez les croyants. L'essence même de la religion est de proposer une discipline spirituelle contre le pharisaïsme.

Parce qu'une société laïque ne saisit pas le besoin d'une telle discipline, elle se méprend sur la nature de la religion, qui est de consoler mais tout d'abord de contester et d'attaquer de front. D'un point de vue laïque, la préoccupation spirituelle primordiale n'est pas le pharisaïsme mais « l'estime de soi » (chapitre 11 : « L'abolition de la honte »). L'essentiel de notre énergie spirituelle est précisément consacrée à une campagne contre la honte et la culpabilité qui a pour objet de faire que les gens « aient bonne opinion d'eux-mêmes ». Les églises elles-mêmes se sont jointes à cet exercice thérapeutique, dont les bénéficiaires principaux sont, du moins en théorie, les minorités souffrantes que des siècles d'oppression acharnée ont privées systématiquement d'estime de soi. Ce dont ces groupes ont besoin, selon le consensus en vigueur, c'est de la consolation spirituelle que fournit l'affirmation dogmatique de leur identité collective. On les encourage à récupérer leur héritage ancestral, à faire renaître des rites abandonnés et à célébrer au nom de l'histoire un passé mythique. Que cette version euphorisante de leur passé particulier satisfasse ou non en réalité aux normes admises de l'interprétation historique est une considération secondaire ; ce qui compte, c'est de savoir si elle contribue à l'image de soi positive qui est supposée assurer une « (re)prise de pouvoir ». On croit que ces mêmes avantages qui étaient associés de manière erronée à la religion – sûreté, bien-être