

BARBARA STIEGLER

« Il faut s'adapter »

Sur un nouvel impératif politique

nrf essais

GALLIMARD

2019

Sommaire

Titre

Avant-propos

Introduction. Le retard de l'espèce humaine

Chapitre premier. Réadapter l'espèce humaine à la grande société

La cible spencérienne

L'influence pragmatiste

Le gouvernement des experts, entre socialisme fabien et nouveau libéralisme

Réadapter l'espèce humaine à la Grande Société

Chapitre II. Une démocratie darwinienne

Le contexte de l'après-guerre : l'échec de la démocratie wilsonienne

La caverne et les stéréotypes

La néo-démocratie lippmannienne : du gouvernement des experts à la manufacture du consentement

Le public fantôme ou le désenchantement de la démocratie

L'influence du darwinisme sur l'éducation politique du citoyen

Chapitre III. Les sources biologiques du conflit

Aux sources du nouveau débat sur la démocratie

Les sources biologiques du débat

Gradualisme et hétérochronie

Chapitre IV. Vers un nouveau libéralisme

L'autre débat entre Lippmann et Dewey : le désaccord sur le libéralisme

Vers un nouveau libéralisme

Chapitre V. La grande révolution : mettre l'intelligence hors circuit

De la grande révolution à la planification

La mise hors circuit libérale de l'intelligence : Adam Smith contre Dewey

La mise hors circuit évolutionniste de l'intelligence : Bergson contre Dewey

Chapitre VI. Réformer l'espèce humaine par le droit

Le droit comme « code de la route » : néolibéralisme ou pragmatisme juridique ?

Derrière le code de la route, statu quo sur la destination de l'espèce humaine

Le droit comme « règles du jeu » : de la loi qui ordonne à la réforme qui adapte

Chapitre VII. L'agenda néolibéral : vers un nouvel âge de la biopolitique

Une biopolitique disciplinaire

Le néolibéralisme comme action sociale ou comme économie sociale de marché ?

La « formidable réadaptation de l'espèce humaine »

Le retard culturel de l'espèce humaine

Vers une redéfinition néolibérale de l'éducation et de la santé

Conclusion. Gouverner la vie et les vivants. Vers de nouvelles conflictualités

Appendices

Bibliographie

Notes de fin

Index des noms

Index des notions

Copyright

Du même auteur

Présentation

Achevé de numériser

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage n'aurait peut-être pas vu le jour, il n'aurait en tout cas pas été le même, sans ma rencontre avec Jean Terrel. Depuis dix ans, nos multiples discussions sur la situation politique actuelle et les échanges plus académiques que nous avons eus dans le champ de la philosophie politique ont profondément nourri ma réflexion. De ce point de vue, l'année 2009, qui fut à la fois marquée par l'accélération des réformes néolibérales du monde de l'éducation, de l'enseignement et de la recherche et par une mobilisation inattendue et sans précédent de la communauté universitaire, a joué un rôle charnière, à la fois dans notre rencontre et dans la genèse de l'ouvrage. Du jour où il a eu connaissance du projet de ce livre en 2013, lors d'une fameuse journée d'études à Milan sur le réalisme politique où toute une délégation de Bordelais s'étaient déplacés pour l'occasion, la confiance de Jean dans ce projet, puis sa relecture très attentive et minutieuse de toutes les étapes du manuscrit m'ont apporté un soutien inestimable et m'ont aidée à maintenir l'effort jusqu'au bout.

Ma dette est également immense à l'égard de Claude Gautier. Sans notre rencontre à l'occasion d'un colloque mémorable à Gargnano, qui se tint en 2015 sur les rives du lac de Garde en Italie, la problématique qui constitue aujourd'hui le cœur de l'ouvrage aurait sans doute eu bien du mal à émerger. C'est lui qui a guidé mes premiers pas sur le continent si dépaysant des textes de Dewey et qui m'a généreusement mise sur la voie de nombre des hypothèses que je soutiens ici. Auprès de lui, j'ai également trouvé un lecteur idéal, à la fois minutieux et généreux, ne relâchant jamais la vigilance de la critique tout en sachant accueillir avec hospitalité et bienveillance le travail en train de se faire.

Que l'un et l'autre soient, pour tout ceci, chaleureusement remerciés.

Ce livre doit aussi beaucoup aux participants du Master « Soins, éthique et santé » de l'Université Bordeaux Montaigne. Mes échanges avec les professionnels de santé, collègues ou étudiants, m'ont initiée à des questions éthiques et politiques nouvelles qui ont renforcé année après année la problématique de ce livre. Et c'est ce formidable petit laboratoire de recherche qui m'appelle aujourd'hui à poursuivre l'enquête du côté de la santé, en confrontant les hypothèses avancées ici aux pratiques réelles des soignants et des

patients.

Quant à l'Institut universitaire de France, il m'a accordé les conditions idéales pour mener à bien ce travail, me procurant ce temps de stase et de clôture devenu si rare, y compris dans le milieu académique.

Je remercie également, du côté de la philosophie de la biologie, Jean Gayon et Maël Lemoine, et pour le champ social et politique, Franck Fischbach et Christian Laval, qui ont relu tout ou partie du manuscrit. Mes remerciements vont aussi à mon collègue et ami Olivier Dubos, pour son soutien de longue date aux thèses défendues ici, notamment sur la question du droit.

Christian Laval et Frédéric Gros ont apporté un précieux soutien à ce livre en m'encourageant à le soumettre aux Éditions Gallimard. Je souhaite également dire ici toute ma gratitude à Éric Vigne pour avoir accueilli mon ouvrage dans sa collection et m'avoir aidée à lui donner sa figure définitive.

Bordeaux, le 5 juillet 2018

Introduction

LE RETARD DE L'ESPÈCE HUMAINE

D'où vient ce sentiment diffus, de plus en plus oppressant et de mieux en mieux partagé, d'un retard généralisé, lui-même renforcé par l'injonction permanente à s'adapter pour évoluer ? « L'évolution », dit-on, réclame des « mutations » permettant de « survivre » et de « s'adapter » à un nouvel « environnement », désormais décrit comme instable, complexe et incertain, et par rapport auquel nos sociétés sont constamment accusées de prendre du « retard ». Comment expliquer cette colonisation progressive du champ économique, social et politique par ce lexique biologique de l'évolution ? Pour comprendre cet évolutionnisme diffus et pour expliquer son hégémonie, on ne peut se contenter d'invoquer l'accélération des innovations technologiques. Mais on ne peut pas non plus tout expliquer par la teneur révolutionnaire du capitalisme, ce « rôle éminemment révolutionnaire » de la bourgeoisie déjà décrit par Marx au début du *Manifeste du parti communiste*. Car ni la technologie ni le capitalisme ne produisent en effet de discours sur l'espèce humaine et sur son évolution. Derrière la déploration constante de notre supposé retard et derrière l'appel permanent à notre réadaptation, ce livre révèle qu'il existe autre chose : une pensée politique à la fois puissante et structurée, proposant un récit très articulé sur le retard de l'espèce humaine et sur son avenir, dépendant lui-même d'une certaine conception du sens de la vie et de l'évolution. Cette pensée politique dominante, c'est celle qui s'est donné à elle-même, depuis un fameux colloque qui s'est tenu à Paris en août 1938 autour de l'œuvre de Walter Lippmann, le nom de « néolibéralisme »¹.

Si le néolibéralisme est devenu hégémonique dans le champ politique contemporain, son histoire a été paradoxalement peu étudiée, et ses liens originels avec la révolution darwinienne ont été complètement oubliés. Alors que les doctrines néolibérales ont connu une irrésistible ascension depuis au moins un demi-siècle, il a fallu attendre la publication en 2004 des cours de Michel Foucault sur le néolibéralisme, donnés à la fin des années 1970 au Collège de France, pour que l'on commence à prendre enfin au sérieux ce qu'il y avait de véritablement nouveau dans

ce *néo-libéralisme*². Jusqu'à cette date récente, il a été systématiquement confondu tantôt avec l'économie néo-classique, tantôt avec le capitalisme financiarisé et dérégulé, tantôt avec l'ultra-libéralisme prônant l'État minimal et la privatisation marchande de tous les services. On doit à Michel Foucault d'avoir établi, contre toutes ces confusions, que l'un des points de rupture principaux entre le libéralisme classique et le « nouveau libéralisme » passait au contraire par le retour invasif de l'action de l'État dans toutes les sphères de la vie sociale. Tandis que les libéraux du XVIII^e siècle et les ultra-libéraux de la fin du XIX^e siècle prônaient un laisser-faire reposant sur la bonne nature de notre espèce et de ses penchants, censés contribuer spontanément au bon fonctionnement du marché, les néolibéraux ont émergé, suite à la Grande Dépression des années 1930, en rejetant justement ce naturalisme naïf pour en appeler aux artifices de l'État (droit, éducation, protection sociale) chargés de construire artificiellement le marché et d'assurer en permanence son arbitrage selon des règles loyales et non faussées.

Mais en s'intéressant principalement à l'ordo-libéralisme, cette variante allemande du néolibéralisme si profondément impliquée dans la construction européenne, Michel Foucault a cru pouvoir en conclure que le néolibéralisme était essentiellement un anti-naturalisme. Cela l'a conduit à ignorer les sources américaines et évolutionnistes du néolibéralisme, qui dépendaient directement de la révolution darwinienne. Ce faisant, il a laissé de côté la pensée de Friedrich Hayek, dont l'évolutionnisme s'était construit dans un dialogue permanent avec le darwinisme, mais aussi celle de Walter Lippmann, dont il avait néanmoins saisi le rôle central dans la naissance du néolibéralisme. Il y avait là, pourtant, les éléments pour cerner une nouvelle version, proprement néolibérale, de ce que Foucault avait lui-même appelé la « biopolitique » : une politique orientée, comme au XVIII^e siècle, vers la vitalité de l'espèce humaine, pensée en relation à son milieu de vie, mais s'appuyant cette fois sur les nouveaux acquis de la révolution darwinienne.

La nouvelle généalogie du néolibéralisme proposée ici repart de la centralité de l'œuvre de Walter Lippmann, grand inspirateur du colloque de 1938, mais en dévoilant tout ce que son nouveau libéralisme doit à la théorie de l'évolution. Diplomate, journaliste et essayiste politique américain, Lippmann (1889-1974) a eu une influence considérable, de la Première Guerre mondiale jusqu'à la guerre du Vietnam, sur l'histoire politique des États-Unis. Parmi la diversité de ses héritages,

c'est lui, en effet, qui a fourni au néolibéralisme sa matrice théorique, avec l'ouvrage de 1937 intitulé *The Good Society*, autour duquel convergeront tous les « nouveaux libéraux » au Colloque Lippmann de 1938. Or, cet ouvrage est lui-même le résultat d'une longue méditation politique sur la situation nouvelle de l'espèce humaine, que Lippmann juge complètement inédite dans l'histoire de la vie. Pour la première fois dans l'évolution de la vie et des vivants en effet, une espèce, la nôtre, se trouve dans une situation de désadaptation complète par rapport à son nouvel environnement. Pour Lippmann, cette situation s'explique par le décalage de rythme entre les penchants naturels de l'espèce humaine, hérités d'une longue histoire évolutive se modifiant au rythme très lent de l'histoire biologique, et les exigences de notre nouvel environnement, imposées brutalement par la révolution industrielle. Ce constat donne sa problématique à toute l'œuvre politique de Lippmann : comment réadapter l'espèce humaine à un environnement instable, constamment changeant et complètement ouvert, alors que toute son histoire évolutive l'a adaptée à un environnement stable et relativement clos, de la communauté rurale jusqu'à la Cité-État théorisée par les Grecs ? Comment concilier son besoin vital de stabilité et de clôture avec l'accélération de tous les flux et la destruction de toutes les frontières imposées par la mondialisation ? À quel rythme faut-il réformer l'espèce humaine pour concilier sa lente histoire évolutive et les exigences nouvelles de la « grande révolution » industrielle ? Sous l'influence de Darwin, les grandes philosophies de la vie et du vivant qui se déploient à la charnière des XIX^e et XX^e siècles méditent toutes la crise déclenchée par cette révélation d'un flux absolu, au regard duquel toute forme de permanence ou même de stabilité apparaît comme fictive³. La tension entre flux et « stase » — terme générique avec lequel je propose de désigner tout ce qui relève d'un effort des vivants pour ralentir ou stabiliser artificiellement le flux du devenir — alimente des questions inédites pour l'espèce humaine, et renouvelle complètement le champ du politique. Pour Lippmann, la question est au fond la suivante : comment éviter que cette tension nouvelle entre flux et stase, ouverture et clôture, n'alimente, du côté des masses, la montée des nationalismes, des fascismes et plus généralement de toutes les formes de repli qui cherchent, contre le sens de l'évolution, à restaurer les stases et à renforcer les clôtures ?

Cette nouvelle problématique politique, dont nous ne sommes semble-t-il pas sortis, et que Lippmann partage alors avec d'autres théoriciens politiques de premier plan, est explicitement dirigée contre le naturalisme de Herbert Spencer et ses

outrances ultra-libérales, reposant d'après eux sur une mauvaise compréhension de la révolution darwinienne. Pour Spencer et pour ceux qu'on appelle à tort les « darwinistes sociaux », qui triomphent dans l'Amérique du début du xx^e siècle, les lois de l'évolution sont censées assurer mécaniquement le passage de la matière inerte jusqu'à la société industrielle tout en sélectionnant automatiquement les plus aptes. Dans le champ politique, il suffit donc de laisser faire la nature, et avec elle les tendances naturelles du capitalisme, ce qui implique de refuser catégoriquement toute perturbation artificielle de l'État. Pour Lippmann, et pour nombre de ses contemporains progressistes qui entendent justement combattre ces ultra-libéraux, la révolution industrielle a créé au contraire cette situation complètement inédite de désadaptation, qui explique toutes les pathologies sociales et politiques de notre époque, aggravées par le laisser-faire. Il faut donc repenser l'action politique comme une intervention artificielle, continue et invasive sur l'espèce humaine en vue de la réadapter aux exigences de son nouvel environnement. Avec l'aide des nouveaux experts en sciences humaines et sociales, le gouvernement doit conduire un ensemble d'expérimentations de grande ampleur qui permettent de surmonter enfin le retard de l'espèce humaine sur sa propre évolution.

Or, dans cet effort pour repenser l'action politique à partir des questions d'évolution, de retard et de réadaptation à l'environnement, Lippmann a croisé sur sa route l'un plus grands penseurs américains du xx^e siècle : le philosophe pragmatiste John Dewey, lui aussi occupé à réfléchir aux conséquences politiques de la révolution darwinienne, mais pour en tirer des conclusions rigoureusement opposées. Tandis que Lippmann, et tous les néolibéraux après lui, théorisent une régulation de la société qui combine le savoir des experts et les artifices du droit, Dewey ne reconnaît d'expérimentation véritable qu'à la condition qu'elle soit conduite par l'intelligence collective des publics, elle-même inséparable de la dimension affective de toute expérience. Alors que pour Lippmann puis pour les néolibéraux américains, allouer ce rôle à la prétendue intelligence des publics nie la réalité des processus évolutifs, au regard desquels l'affectivité des masses et l'intelligence humaine apparaissent comme rigides, retardataires et inadaptées, pour les pragmatistes au contraire, c'est cette interprétation conjointe de l'affectivité et de l'intelligence collective comme organe fonctionnel de contrôle qui est au plus près de la logique de Darwin. Pour les uns, l'intelligence est une faculté planificatrice qui, parce qu'elle nie la réalité de l'évolution, doit être mise hors circuit. Pour les

autres, elle est l'organe par excellence du réajustement, qui seul sait se tenir dans la tension irréductible entre le flux du nouveau et les stases de l'ancien, ce qui lui permet de relayer tout en l'amplifiant la logique évolutive du vivant. De ce long débat entre Lippmann et Dewey, l'histoire américaine a surtout retenu le conflit sur la démocratie durant les années 1920, qui a resurgi dans l'Amérique contemporaine autour des années 2000, opposant les défenseurs d'une démocratie représentative, gouvernée d'en haut par les experts (Lippmann), aux promoteurs d'une démocratie participative, promouvant l'implication continue des citoyens dans l'expérimentation collective (Dewey). Or, en montrant que ce fameux « *Lippmann-Dewey debate* » a eu en réalité une ampleur beaucoup plus grande, puisqu'il a lié la question du devenir de la démocratie à celle de l'avenir du libéralisme, tout en les repensant à la lumière de la révolution darwinienne, la nouvelle généalogie du néolibéralisme que je propose ici révèle que la pensée politique de John Dewey fut la première grande critique philosophique du néolibéralisme.

Ce diagnostic lippmannien du désajustement de l'espèce humaine, qui le conduit à disqualifier l'intelligence des publics, réduits au statut de masses ineptes et dont il faudrait reprendre le contrôle par le haut, éclaire le sentiment actuel et diffus d'un perpétuel retard, susurré en permanence par le monde des dirigeants. Les injonctions à l'adaptation, à rattraper nos retards, à accélérer nos rythmes, à sortir de l'immobilisme et à nous prémunir de tout ralentissement, le discrédit général de toutes les stases au nom du flux et la valorisation de la flexibilité et de l'adaptabilité dans tous les champs de la vie trouvent peut-être ici leurs sources les plus puissantes, et les plus ambivalentes à la fois, de légitimation. Et leur force tient probablement à ce qu'elles s'enracinent, non pas dans une théorie économique abstraite du choix rationnel, mais dans une certaine conception de la vie, des vivants et de l'évolution. Or, sur ce plan, le conflit politique nourri entre Lippmann et Dewey ouvre une brèche dans laquelle il semble urgent de s'engouffrer pour renouveler la question des rapports entre flux et stase. Qu'est-ce qui retarde dans l'espèce humaine et qu'est-ce qui la fait retarder ? Faut-il penser que ce sont ses dispositions natives qui retardent sur l'environnement industriel (Lippmann) ? N'est-ce pas plutôt l'environnement industriel lui-même, tel qu'il s'est sclérosé et dégradé sous l'impact du capitalisme et de ses rapports de domination, qui retarde sur les potentialités de notre espèce (Dewey) ? À la lumière du conflit entre Lippmann et Dewey, l'appréciation négative du retard doit elle-même être problématisée. Tout retard est-

il en lui-même une disqualification ? Faut-il souhaiter que tous les rythmes s'ajustent et se mettent au pas d'une réforme graduelle de l'espèce humaine qui irait dans le sens de son accélération ? Ne faut-il pas au contraire respecter les irréductibles différences de rythme qui structurent toute histoire évolutive ? La question est au fond de savoir si le nouveau libéralisme a raison de vouloir liquéfier toutes les stases au nom du flux, ou si la tension entre flux et stase et avec elle la multiplication des situations de retard, de tension et de conflit ne sont pas constitutives de la vie elle-même. Elle est enfin de savoir comment, dans la seconde hypothèse, repenser le champ du politique comme celui où il s'agit d'affronter, non seulement le conflit des intérêts, mais aussi la divergence des rythmes évolutifs qui structure toute entité vivante.

Quoi qu'il en soit de la réponse à ces questions, on comprend mieux comment le néolibéralisme, sur la base d'un récit précis et puissant sur le sens de l'évolution, a pu s'accaparer à la fois le discours de la réforme et celui de la révolution, condamnant ses adversaires soit à la réaction, soit à la conservation des avantages acquis, soit à l'espérance nostalgique d'un retour (de l'État-Providence, de la communauté, de l'autosuffisance), et les enfermant dans tous les cas dans le camp du retard. Dans ce contexte politique très particulier, et alors que les conflits autour d'un gouvernement démocratique de la vie et des vivants n'ont jamais été aussi vifs, il est temps de s'interroger sur les forces respectives du néolibéralisme et du pragmatisme américains pour affronter les tensions de l'évolution et penser les retards de l'espèce humaine. Y a-t-il, dans ce long conflit oublié de notre histoire récente entre pragmatisme et néolibéralisme, des ressources politiques fécondes et non encore explorées pour construire une autre interprétation du sens de la vie et de ses évolutions ?

Chapitre premier

RÉADAPTER L'ESPÈCE HUMAINE À LA GRANDE SOCIÉTÉ

Le premier livre de Walter Lippmann, *A Preface to Politics*¹, cristallise les idées philosophiques les plus novatrices à l'époque en Amérique. L'originalité de l'ouvrage consiste à mobiliser les grands courants de l'évolutionnisme philosophique contemporain, incarné dans les années 1910 par William James, Henri Bergson et John Dewey, pour les mettre au service d'un complet renouvellement de la pensée politique, lui-même inspiré par ailleurs par ce qu'on a appelé le « progressisme américain ». Pour mener à bien cette rénovation, Lippmann entend repartir de ce qu'il appelle la « nature humaine » et des questions liées à son évolution, en s'inspirant d'un évolutionnisme renouvelé, clairement alternatif à celui que Herbert Spencer a essayé d'imposer dans le champ social et politique pendant toute la seconde moitié du XIX^e siècle. Car si toute l'entreprise intellectuelle de Spencer consistait bel et bien, déjà, à refonder la pensée politique et sociale sur les avancées de la théorie de l'évolution, elle le faisait sur de mauvaises bases. Pour la philosophie nouvelle qui s'impose alors en Amérique, il s'agissait encore d'une biologie pré-darwinienne, encombrée de présupposés mécanistes, postulant à tort la soumission du vivant aux lois de la physique et de la chimie, et de l'illusion téléologique consistant à fixer par avance le but ultime (*telos*) de tout le processus évolutif tout en niant par là même son imprévisibilité radicale. Ces deux grandes erreurs du spencérisme deviendront la cible explicite des évolutionnismes de James, Bergson et Dewey. Avec eux, Lippmann tentera de tirer les conséquences morales, sociales et politiques de cette conception renouvelée de l'évolution du vivant en général et de l'espèce humaine en particulier.

La première erreur de Spencer fut d'abord, pour ces philosophies nouvelles de la vie et de l'évolution, de chercher les fondements physiques et chimiques des « lois » prétendument constantes de l'évolution. À rebours de l'expression trompeuse de « darwinisme social », tout à fait impropre pour comprendre le spencérisme, il faut rappeler ici que la révolution darwinienne, qui a justement permis de faire l'économie de telles lois fondées sur un système de la nature, a plus gêné Spencer qu'elle ne l'a inspiré. Mais le choc intellectuel et scientifique de l'*Origine des espèces* fut si puissant que Spencer fut en quelque sorte contraint de ménager une place à l'hypothèse darwinienne de la sélection naturelle dans son vaste système de la nature, à cette idée selon laquelle un tri s'opérerait après coup parmi la multiplicité des variations aléatoires surgissant spontanément au sein du vivant. Les *Principes de biologie* s'efforcent justement d'intégrer l'hypothèse de Darwin dans la grande synthèse spencérienne². Mais pour Spencer, il s'agit là d'un mode d'explication trop partiel du processus évolutif. À côté de ce mécanisme indirect, sélectif et éliminatif, qu'il propose de renommer la « survivance des plus aptes » (*survival of the fittest*), il entend surtout valoriser les mécanismes lamarckiens par lesquels les vivants s'adaptent directement à leur environnement, par une amélioration progressive de leurs facultés qu'il croit encore transmissible aux générations suivantes grâce à une prétendue hérédité des caractères acquis³. Ces mécanismes le conduisent à défendre un déterminisme biologique strict, selon lequel les conditions extérieures déterminent de part en part la vie des organismes, ces derniers étant contraints d'orienter tous leurs efforts vers une adaptation de plus en plus adéquate à l'environnement et vers une soumission de plus en plus stricte aux conditions extérieures.

À ce strict mécanisme, qui retire toute marge de liberté, de créativité ou de résistance aux organismes, Spencer ajoute une dimension téléologique : « L'ajustement continu des activités vitales aux activités du milieu doit devenir plus précis et complet »⁴, jusqu'à ce qu'il prenne la forme, avec l'espèce humaine la plus civilisée, d'une division mondiale du travail, orientée vers une spécialisation complète et une coordination sans faille de toutes les activités des individus entre eux. La loi unitaire du processus évolutif que la grande synthèse spencérienne entend retrouver, de la matière inorganique jusqu'aux sociétés les plus « civilisées », ne

peut donc pas être celle de la sélection, car ce que Spencer comprend comme l'affirmation tautologique d'une survie des plus aptes et d'une élimination des inaptes ne donne aucune direction d'ensemble cohérente au processus évolutif. À la lumière de la loi beaucoup plus englobante du système spencérien, celle du passage d'une homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente, le terme téléologique qui oriente toute l'évolution ne peut être que celui d'une parfaite coopération, industrielle et pacifique, dans la division mondiale du travail. À la lumière d'un tel *telos*, les affaires de la compétition, avec l'élimination des inaptes et la sélection des plus aptes, appartiennent plutôt à un processus, certes nécessaire, mais transitoire, dans lequel Darwin a eu tort de voir le moteur principal de l'évolution.

À partir des années 1880, dans un contexte de retour en grâce des politiques publiques et du rôle de l'État en Angleterre, notamment sous l'impulsion de la politique libérale du gouvernement Gladstone (1868-1874) qu'il critique très violemment dans *The Man versus State*, les thèses politiques de Spencer entament un long processus de déclin⁵. S'exportant vers les États-Unis, la version spencérienne du laisser-faire est notamment diffusée, dans les années 1910, par le sociologue William Graham Sumner, qui propose d'assimiler, dans une même « course pour la vie », la compétition économique et la survie biologique des plus aptes⁶. Mais cette version triviale du spencérisme ne tient pas compte des critiques de Spencer lui-même contre la vision brutale, et à ses yeux typiquement américaine, de la compétition. À l'exaltation américaine d'une compétition « sauvage », Spencer oppose le *telos* d'une société industrielle pleinement « civilisée », définie par la coopération pacifique et volontaire des individus et par l'intégration parfaite de leurs activités dans la division du travail. Si la compétition est une transition nécessaire que l'État ne doit jamais entraver, le terme ultime de l'évolution consiste bien dans la coopération pacifique de tous les membres de la société, celle que la révolution industrielle réalisera quand elle sera parvenue à son point d'achèvement. Par « industrie », Spencer entend donc tout autre chose qu'une société où règnent des rapports sauvages de prédation. Il la définit au contraire comme une société de la coopération volontaire, conquise par la spécialisation et la coordination, et dans laquelle toute forme de lutte, de compétition ou de conflit est appelée à disparaître.

Mais même en Amérique, et même sous cette version « civilisée », le spencérisme rencontre dès le début du XX^e siècle de plus en plus de résistances. Sur

le plan politique d'abord, il se heurte à une revalorisation du volontarisme et du rôle de l'État, dans le contexte d'une montée en puissance du mouvement dit « progressiste », de plus en plus critique contre les effets délétères de la concentration inégale des richesses. L'Amérique éclairée ne croit plus que le laisser-faire en matière économique instaure automatiquement l'harmonie, l'égalité des chances et les libertés démocratiques. Sous l'impact des crises sociales et financières et des scandales de corruption qui se multiplient dans les grandes « machines » politiques dénoncées par les progressistes, elle est en train de réaliser qu'au contraire, la promesse américaine de démocratie et de liberté réclame une régulation collective, définie par la nation. Pour le dire dans les termes de l'époque, elle est en train de comprendre que le *Big Business* réclame un *Big Government*. Cette critique de plus en plus dominante du spencérisme ambiant aura une influence très profonde sur Lippmann, co-fondateur l'année suivante, avec Herbert Croly, du grand journal réformiste *The New Republic*.

Mais en Amérique, Spencer n'est pas seulement devenu une cible politique. Sur le plan philosophique, son grand système évolutionniste est également devenu la cible systématique des pragmatistes américains et de Bergson, dont les thèses se popularisent rapidement avec la traduction américaine de *L'évolution créatrice*. Réfutant à la fois le mécanisme adaptatif de Spencer et sa conception téléologique du processus évolutif, Bergson, James et Dewey s'efforcent chacun à leur façon d'élaborer une pensée radicalement renouvelée de l'évolution, largement inspirée par les avancées de la biologie contemporaine, et qui entend dépasser définitivement la grande synthèse spencérienne. Lippmann sera l'un des premiers qui, en Amérique, essaiera de tirer les conséquences politiques majeures de ce déclin du spencérisme.

Il aura été précédé sur cette voie par le théoricien politique britannique Graham Wallas⁷. C'est en suivant le séminaire que Wallas a donné à Harvard en 1910 que Lippmann s'est sensibilisé à la nécessité de refonder l'évolutionnisme en politique. Et c'est cette rencontre décisive avec Wallas qui l'a encouragé à tenter la synthèse novatrice de sa *Preface to Politics* entre les nouveaux naturalismes anti-spencériens de James, Bergson et Dewey et le champ social et politique, lui aussi en pleine recomposition sous l'impact des premières crises financières, sociales et politiques engendrées par la concentration du grand capitalisme industriel. Avec la réfutation de la biologie lamarckienne d'un côté et les premières crises de la civilisation

industrielle américaine de l'autre, tout était en place pour que l'on débarrasse l'évolutionnisme politique des illusions de Spencer.

De l'ouvrage de Wallas daté de 1908 et intitulé *Human Nature in Politics*, Lippmann reprend d'abord l'idée que la philosophie politique contemporaine a complètement perdu de vue l'étude de la nature humaine, qui constituait au fond le seul aspect valable et intéressant de l'évolutionnisme de Spencer. Tandis que les Anciens (des Grecs jusqu'à Machiavel) s'inscrivaient dans une tradition réaliste, ayant su prendre en vue la nature réelle de l'homme, avec ses affects et ses impulsions, la philosophie politique classique et contemporaine se serait édifiée, à partir du libéralisme du XVIII^e siècle, sur une idéalisation de la nature humaine, mise au service des principes rationnels et abstraits de justice, de liberté et d'égalité. Certes, reconnaît Wallas, il y a eu des tentatives contemporaines majeures pour réinscrire la nature humaine dans le champ politique, qu'il s'agisse de la psychologie utilitariste de Bentham ou de la sociologie évolutionniste de Spencer. Mais à ses yeux, les conséquences sociales de ces naturalismes, profondément inégalitaires, leur ont fait perdre tout crédit dans le champ politique, ce qui a largement contribué à « discréditer toute tentative de connecter la science politique avec l'étude de la nature humaine »⁸.

Pour Wallas comme pour Lippmann, cette approche à la fois idéaliste et rationaliste de la philosophie politique dominante n'a toujours cherché au fond qu'à conserver un équilibre, en stabilisant les rouages des institutions. La révolution darwinienne implique de rompre définitivement avec cette conception statique, conservatrice et routinière de la politique, en opposant de manière réaliste le dynamisme de la nature et de la vie à l'approche abstraite des sciences physiques classiques, qui servent encore trop souvent de modèle épistémologique dans le champ social, économique et politique. Puisque tout évolue, y compris l'espèce humaine et son environnement, le maître mot de la politique ne pourra plus être à l'avenir le respect de mécanismes régulés par des lois rationnelles, pas plus que l'idée abstraite d'égalité, de liberté ou de justice, mais la réalité dynamique de l'évolution. Toute la question devient, dès lors, de savoir comment importer les leçons de la théorie de l'évolution en politique, afin de conduire jusqu'à son terme « l'infusion du point de vue "évolutionniste" » dans les nouvelles pratiques politiques⁹.

À l'influence profonde de Graham Wallas sur la pensée politique de Lippmann, on a vu que s'ajoutaient aussi celles des grands philosophes pragmatistes américains William James et John Dewey. Son biographe raconte qu'alors qu'il était encore étudiant à Harvard, Lippmann eut l'honneur d'être invité toutes les semaines par William James à prendre le thé à son domicile d'Irving Street, l'étudiant adhérant sans réserve aux leçons du maître sur la valeur de l'expérimentation dans le champ social¹⁰. L'ouvrage de 1913 porte la marque de ces échanges et reprend notamment à James l'idée qu'aucun « credo » n'a de valeur absolue¹¹. N'étant jamais qu'un instrument temporaire visant à adapter une espèce humaine en constante évolution, toute idée — y compris morale ou religieuse — est nécessairement provisoire. Plus aucune vérité ne peut se targuer d'être éternelle.

John Dewey, dans sa conférence de 1909 sur « L'influence du darwinisme sur la philosophie », s'est à son tour efforcé de tirer les leçons morales et politiques de cette nouvelle approche évolutionniste de la vérité¹². Pour Dewey comme pour Wallas, le but est bien d'importer l'évolutionnisme darwinien dans le champ politique, et sur de tout autres bases que celles promues par Spencer, d'ailleurs déjà combattues par William James dans ses *Principles of Psychology*¹³. En soutenant une conception naturaliste de l'esprit, fondée sur les rapports biologiques entre l'organisme et son environnement, James puis Dewey se situent certes en partie dans l'héritage spencérien, qui entend rompre définitivement avec la vieille psychologie rationaliste. Mais en montrant que l'organisme ne se soumet pas passivement à son environnement, et qu'il y a au contraire entre eux une relation rétroactive, leur évolutionnisme continuiste n'a plus rien de commun avec le réductionnisme mécaniste de Spencer. Ils défendent plutôt un naturalisme de la rupture et de l'émergence, dans lequel tous les processus évolutifs sont nécessairement imprévisibles. De là découle une conclusion politique majeure. Loin d'être mécanique et passive, l'adaptation de l'espèce humaine à son environnement ne pourra être elle aussi, sur le plan social et politique comme sur le plan psychologique, que créatrice et interactive. Pas plus que les autres vivants, l'espèce humaine ne peut s'adapter mécaniquement à un environnement déjà donné. Elle doit au contraire le créer et le transformer continuellement pour le soumettre à ses propres besoins.

Cette critique à la fois biologique et politique de l'adaptation spencérienne semble, à première vue, reprise à son propre compte par Lippmann. Les véritables hommes d'État, nous met-il en garde, ne doivent pas être « les créatures mais les créateurs de l'environnement »¹⁴. C'est « ce pouvoir d'être agressivement actif envers le monde qui donne à l'homme l'assurance miraculeuse que le monde est quelque chose qu'il peut faire (*something he can make*) », le gouvernement devenant ainsi le vigile attentif d'un « processus continu de création, une invention incessante de formes rencontrant constamment des besoins changeants ». S'il ne cite pas ici le nom de Dewey, l'approche nouvelle de la politique que défend Lippmann, insistant sur le caractère instrumental du gouvernement et sur la création active d'environnements nouveaux semble, au moins partiellement, empruntée à l'instrumentalisme de l'École de Chicago. Comme Dewey et les pédagogues de Chicago, Wallas et Lippmann attendent en effet que la révolution pédagogique initiée par la théorie de l'évolution et la psychologie évolutionniste inspire une rupture équivalente dans le champ politique. Mais à partir de ce point de départ commun, Lippmann va avancer sa propre contribution à l'approche évolutionniste de la politique, à travers une théorie de la sublimation des impulsions qui le mènera, en réalité, à des conclusions incompatibles avec la philosophie pragmatiste.

Le premier constat que fait Lippmann, d'accord sur ce point avec James et Dewey, c'est que la philosophie politique classique est restée aveugle à la réalité des impulsions. Si toute l'histoire de la philosophie politique a bien voulu concéder que le citoyen était aussi un animal politique, son erreur fondamentale fut de croire que « les impulsions (*impulses*) non domestiquées pouvaient être détruites »¹⁵, et qu'elles feraient ainsi place nette à l'action civilisatrice de l'éducation, de la morale et de la vie en société. C'est sur cette illusion qu'a reposé l'arsenal répressif de la loi, fonctionnant exclusivement sur le mode du « tabou »¹⁶. Les impulsions et les désirs sont pourtant la seule source d'énergie véritable dont dispose notre espèce¹⁷. Potentiellement créateurs aussi bien que destructeurs, nos désirs ne sont en eux-mêmes « ni bons, ni mauvais ». Ayant la puissance explosive de la « dynamite », ils sont aussi la source unique de toute puissance. Plutôt que de chercher à les éradiquer par l'action répressive de la discipline et de la loi, toute la question est dès lors de savoir comment les civiliser : « L'idée est que chaque désir est capable d'une expression civilisée. » Reprenant à la fois la critique nietzschéenne de la

condamnation morale des pulsions et la notion freudienne de sublimation, Lippmann propose alors de redéfinir l'action politique, non plus comme la répression des pulsions par les interdits de la loi, mais comme leur détournement vers des buts plus élevés : « Au lieu d'imposer des tabous à nos impulsions, nous devons en changer la direction. [...] L'École freudienne de psychologie appelle cela la "sublimation". »

À la confiance spencérienne en une advenue mécanique de la civilisation, par le double jeu de la compétition et de la coopération et par l'action biologique conjuguée de la sélection et de la transmission des caractères acquis, prétendant fournir une caution scientifique au laisser-faire et au retrait de l'État, Lippmann objecte donc la nécessité d'un gouvernement fort, qui assume une politique active et volontariste de sublimation des pulsions :

« [...] le politicien créatif [...] se dévoue à inventer de belles expressions pour les besoins humains, [...] le travail d'un homme d'État consiste dans une large mesure dans sa capacité à trouver de bons substituts (*good substitutes*) aux choses mauvaises (*bad things*) que nous voulons. C'est là le cœur d'une révolution politique¹⁸. »

Mais toute la question est dès lors de savoir *qui* peut bien devenir l'opérateur politique d'une telle sublimation. À qui revient-il de déterminer quels sont les « bons substituts (*good substitutes*) » ? Et qui peut s'autoriser à condamner comme « mauvaises » (*bad*) « les choses [...] que nous voulons » ? Une telle évaluation, chargée de réorienter la direction des impulsions, doit-elle se produire sur un mode horizontal, par l'action spontanée des citoyens et de leurs interactions sociales, comme le soutiendra plus tard Dewey dans ses analyses du rôle du public en démocratie¹⁹ ? Relève-t-elle au contraire d'une logique verticale, l'État ayant à décréter d'en haut ce que seraient les « bons substituts », comme Lippmann semble ici le suggérer ? La question est, au fond, de savoir comment Lippmann parvient à concilier deux influences incompatibles : l'influence pragmatiste, qui tend plutôt à valoriser les expérimentations sociales horizontales, et une conception beaucoup plus verticale du pouvoir, fondée sur l'excellence des experts²⁰.

Une comparaison avec le thème deweyen de la sublimation des pulsions peut apporter des premiers éléments de réponse. Comme Lippmann, Dewey lui aussi accordera, dans *Human Nature and Conduct*, un rôle positif et créateur aux impulsions. Condamnant les « prohibitions » de la morale, lui aussi appellera à leur sublimation :

« [...] chaque impulsion [...] peut être sublimée. [...]. Une telle issue représente le fonctionnement

normal et désirable de l'impulsion²¹. »

Mais à la différence de Lippmann, Dewey ne conçoit pas l'impulsion comme une entité stable, qui se serait solidifiée par une longue histoire évolutive. Il présente au contraire l'impulsion nouvelle qui surgit de chaque nouveau-né comme une force de déviation, de rupture et de renouvellement de l'espèce humaine, n'ayant rien de commun avec la rigidité programmatique de l'instinct animal :

« Les impulsions sont les pivots autour desquels tourne la réorganisation des activités, elles sont les agents de la déviation, donnant de nouvelles directions aux anciennes habitudes²². »

Toute la difficulté de l'individuation par la socialisation, et en particulier par l'éducation, est dès lors de maintenir ouverte cette tension entre l'impulsion, novatrice et déviante par nature, et la nécessité d'habitudes stables et partagées grâce auxquelles l'individu s'incorpore l'environnement social qui lui est donné. Jusqu'à présent, la structuration verticale et oligarchique de nos sociétés, qui a presque toujours opposé l'élite des éducateurs à la masse des éduqués, a au contraire le plus souvent produit un dressage des impulsions, les contraignant à la « docilité » et à la « compliance »²³ :

« [...] les individus commencent leur vie comme nouveau-né. [...] [leur plasticité] semble faire d'eux un mastic qui peut être modelé pour s'accorder aux desseins actuels. Le fait que la plasticité veuille aussi dire le pouvoir de changer les coutumes dominantes est ignoré. C'est la docilité qui est recherchée²⁴. »

À lire ce texte de Dewey, on peut légitimement se demander si la sublimation promue par Lippmann échappe à cette conception autoritaire et verticale de l'éducation des pulsions. Dès 1913, il semble en effet que ni les individus, ni leurs interactions sociales ne paraissent aux yeux de Lippmann capables de produire d'eux-mêmes cette nécessaire sublimation des pulsions. Au lieu de défendre la logique horizontale des interactions sociales et de l'intelligence collective que soutiendra Dewey, Lippmann promeut au contraire la logique verticale d'un État « expert » :

« [...] afin de fondre l'opinion publique en une forme civilisée plus achevée, [l'homme d'État] aura besoin de plus de connaissance d'expert²⁵. »

C'est donc bien au dirigeant politique, et à lui seul, d'assurer l'advenue de la civilisation en sublimant d'en haut les pulsions irrépressibles et viciées de ceux qu'il dirige :

« [...] si le réformateur n'arrive pas à inventer quelque chose qui substitue aux vices attractifs des vertus attractives, il échouera²⁶. »

« Sublimier » et non manipuler, car loin d'être déterminés par l'arbitraire de son bon vouloir, les « bons substituts » imposés par le gouvernement doivent se fonder sur une véritable science de la nature humaine, que les experts en sciences humaines et sociales (psychologie évolutionniste, sociologie, psychanalyse, psychologie sociale et politique) sont de plus en plus à même de lui fournir :

« [l'homme d'État] n'a pas besoin d'être lui-même un spécialiste, à condition qu'il soit expert dans le choix des experts²⁷. »

Tandis que, chez Spencer, les progrès de la civilisation s'accomplissaient spontanément, par la loi de l'évolution et par le retrait de l'État, ils passent désormais, chez Lippmann, par les artifices du gouvernement et de l'expertise, coïncidant avec le retour de l'État, tant en Angleterre qu'en Amérique, dans le champ économique et social. Posant dès son premier livre le diagnostic d'une mauvaise orientation naturelle des impulsions, qu'il imagine figées par l'histoire évolutive, Lippmann en appelle déjà à une transformation profonde de l'espèce humaine par le gouvernement des experts. Or, dans ce face-à-face entre le laisser-faire spencérien et le retour d'un gouvernement fort, une troisième voie est laissée de côté : celle de la transformation sociale par l'intelligence collective, que Dewey opposera pendant près de deux décennies aux propositions politiques de Lippmann, d'abord sur la démocratie, puis sur le nouveau libéralisme.

LE GOUVERNEMENT DES EXPERTS,
ENTRE SOCIALISME FABIEN
ET NOUVEAU LIBÉRALISME

Dans sa valorisation de l'expertise, Lippmann reprend les idées de la *Fabian Society*, dont son maître Graham Wallas avait été, à la fin du siècle précédent, l'un des membres actifs. Le biographe de Lippmann rappelle opportunément que ce qui l'avait au départ attiré vers le socialisme fabien était moins la passion de la justice et de l'égalité que la nécessité de mieux administrer la société²⁸. C'est cette conviction anti-spencérienne et radicalement hostile au laisser-faire qui explique son attirance initiale pour les Fabiens avec leurs statistiques, leurs programmes très détaillés, et leur insistance sur une « direction par le haut » (*leadership from the top*). Puisque plus aucune « loi de l'évolution » ne nous mène mécaniquement vers la civilisation, la société doit être organisée et planifiée en s'appuyant sur la « méthode scientifique ». Lippmann réclame certes une réforme, un « programme constructif radical » selon ses propres mots, mais dès le début, il reste convaincu que ce programme ne peut venir que « d'en haut », libéré de l'ingérence de la masse²⁹. Pour le socialisme fabien ayant émergé dans les années 1880, à l'heure de la complexification des relations sociales par la révolution industrielle, seule une élite d'experts peut en effet conduire, par des réformes graduelles menées « d'en haut », la masse des citoyens vers des buts éclairés³⁰. Ces options nouvelles reflètent la montée en puissance du rôle des sciences sociales auprès des classes dirigeantes et leur collusion de plus en plus étroite avec le pouvoir sous la figure de « l'expert », dont Lippmann ne va cesser d'amplifier le rôle politique dans ses ouvrages ultérieurs.

Tout le problème, pour Lippmann, sera dès lors de concilier son attachement au programme fabien d'un gouvernement des pulsions par les experts avec la critique bergsonienne et libérale de toute forme de planification de l'ordre social par les outils de l'intelligence, aussi experte soit-elle. Disqualifiant toute ambition planificatrice, « l'évolution créatrice » décrite par Bergson nous enjoint d'après Lippmann à une innovation permanente, non seulement personnelle et intime, mais aussi sociale et politique³¹. Cette valorisation de l'innovation sur le mode d'une évolution ouverte, radicalement imprévisible et déjouant toute forme de planification par l'intelligence, constitue d'après lui le cœur de la pensée libérale, qui doit rester le principe cardinal du nouveau gouvernement. Mais comment peut-il célébrer cette évolution créatrice qu'il rapproche du libéralisme et promouvoir dans le même

temps un gouvernement centralisé des impulsions de l'espèce humaine, conduit depuis une conception verticale du « bon » et du « mauvais », que seule l'intelligence des experts serait en mesure de saisir ? Son premier essai en philosophie politique a-t-il réellement pour ambition politique de réhabiliter, par-delà le bien et le mal, l'énergie pulsionnelle de l'espèce humaine (Nietzsche) et son évolution créatrice (Bergson), contre l'erreur intellectualiste multiséculaire de la philosophie politique ? N'a-t-il pas plutôt le projet politique inverse de mettre la totalité de la vie humaine et de son évolution sous le joug de l'intelligence et de la science des experts ?

Le Lippmann pragmatiste, libéral et bergsonien des années 1910 semble ainsi osciller entre deux options incompatibles, et à travers elles, entre deux conceptions contradictoires de l'évolution. Pour la première option, fidèle à Wallas et très proche de ce que soutiendra Dewey, l'évolutionnisme en politique implique la création interactive d'environnements nouveaux, favorisant le déploiement des potentialités nouvelles qu'apporte avec lui chaque citoyen. Ici, l'évolution est comprise comme un laboratoire d'expérimentations, dont le déroulement est à la fois ouvert, imprévisible et buissonnant. Pour la seconde option, qui s'avérera progressivement incompatible avec les conceptions que Wallas et Dewey se font de l'évolution, les interactions se produisant librement à l'intérieur du public sont incapables d'aller dans la bonne direction. La création d'environnements nouveaux favorisant l'augmentation de la vie doit être confiée à la volonté des gouvernants et des dirigeants, éclairée par la science des experts, qu'il serait totalement illusoire de vouloir diffuser auprès des citoyens moyens, structurellement en retard sur les évolutions nouvelles. Là, l'évolution implique une reprise en main des gouvernés par les gouvernants, mieux à même de saisir le sens et le but de l'évolution et de conduire à son terme la réadaptation de l'espèce humaine à son nouvel environnement. Mais toute la question sera dès lors de savoir ce qui peut bien survivre, avec ce nouveau gouvernement de la vie et des vivants que Lippmann appelle de ses vœux, de l'idée libérale et du modèle démocratique.

RÉADAPTER L'ESPÈCE HUMAINE
À LA GRANDE SOCIÉTÉ

En 1914, Graham Wallas rend un hommage critique important au premier livre de Lippmann. En lui consacrant la dédicace de son nouveau livre, *The Great Society*, il salue clairement les thèses de son ancien étudiant. Mais il en pointe aussi à demi-mot les limites. La critique des postulats intellectualistes de la science politique, qu'il avait lui-même engagée dans *Human Nature in Politics* et que Lippmann a amplifiée en se référant à Freud, Nietzsche et Bergson appelle, comme contre-point indispensable, une reconstruction de la société par l'intelligence humaine³².

Dans le nouveau livre de Wallas, Lippmann retrouve le thème de son séminaire de 1910 à Harvard : celui de la « Grande Société » créée par la révolution industrielle. Pour Wallas, la Grande Société correspond à une situation complètement inédite dans l'évolution du vivant, qui implique de revoir de fond en comble les principes qui ont guidé la philosophie politique jusqu'à nos jours. Avec l'extraordinaire changement d'échelle de nos milieux de vie induit par la révolution industrielle, notre espèce, jusque-là caractérisée comme toutes les autres par l'adaptation de ses dispositions intérieures aux stimulations extérieures de l'environnement, se découvre pour la première fois complètement inadaptée à son milieu :

« Dans la Grande Société, les *stimuli* originaires auxquels nos dispositions étaient adaptées par le cours de l'évolution ont largement disparu et des *stimuli* inappropriés les ont souvent remplacés³³. »

La mécanisation produite par la révolution scientifique a en effet brutalement rompu la logique adaptative de l'évolution, lente et graduelle, décrite par Darwin, et qui prévalait encore dans les premières formes de communautés politiques, par exemple à l'époque où les Grecs inventèrent la Cité, et parmi les régimes politiques possibles, la Cité démocratique. Avec la révolution industrielle, la merveilleuse adaptation entre les vivants et leur milieu a laissé place à un conflit qui semble insoluble entre l'espèce humaine et son environnement. Au lieu d'être, comme le préconisait Aristote dans la *Politique*, cet animal politique parfaitement adapté à la taille de sa Cité, l'homme-citoyen de la Grande Société se découvre complètement débordé par son nouvel environnement qu'il n'est même plus capable, non seulement de connaître ou de comprendre, mais simplement de percevoir.

Or, une fois que la pensée politique s'est débarrassée des illusions intellectualistes de la science politique, érigeant *a priori* tout citoyen en sujet rationnel et omniscient, et une fois qu'elle a accepté de prendre en compte le bouleversement évolutif de l'espèce humaine que l'âge industriel produit sous ses yeux, comment peut-elle contribuer à surmonter cette situation pathologique de désadaptation ? Telle est la question politique nouvelle à laquelle Wallas entend s'atteler dans *The Great Society*.

Wallas, à son tour, repart de la réponse de Spencer, qui eut au moins le mérite de poser la question en termes d'évolution et d'adaptation. Mais c'est pour rappeler aussitôt que la réponse lamarckienne et mécaniste que le spencérisme a contribué à populariser pendant toute la seconde moitié du XIX^e siècle vient d'être brutalement récusée par la biologie contemporaine. Les découvertes récentes de la génétique, en niant la possibilité d'une hérédité des caractères acquis, ont définitivement ruiné les bases biologiques du système spencérien³⁴. Tandis que Spencer croyait en un processus mécanique et continu d'adaptation, le décalage entre notre héritage biologique, figé par une très lente histoire évolutive, et la transformation extrêmement rapide de notre environnement a créé une situation rigoureusement inverse à celle décrite par son système. Cette situation inédite, porteuse de crises profondes et sans précédent, c'est celle d'une complète désadaptation entre l'espèce humaine et son environnement industriel.

Prolongeant le programme qui était déjà le sien dans *Human Nature in Politics*, celui d'une refondation naturaliste de la science politique, Wallas propose à son tour une réponse évolutionniste, elle aussi fondée sur la notion d'adaptation. Mais en rupture avec Spencer, il en transforme en profondeur le concept, en soulignant sa dualité. L'adaptation peut en effet prendre un double sens :

« [On peut] soit éduquer, à chaque génération, les facultés [des hommes] pour qu'ils s'adaptent (*fit*) à leur environnement, soit changer l'environnement lui-même pour qu'il s'adapte (*fit*) à leurs facultés³⁵. »

La dualité du concept d'adaptation vient de ce qu'on peut l'entendre sur un mode passif ou actif. Pour surmonter la désadaptation de l'espèce humaine à la Grande Société, deux solutions adaptatives très différentes s'offrent en effet à nous. La première consiste à modifier « d'en haut » les dispositions de notre espèce. Soit par l'éducation — mais cela implique, si l'on tient compte de la non-hérédité des

caractères acquis, de recommencer l'effort « à chaque génération ». Soit par une politique eugéniste, visant à mieux adapter l'espèce à son nouvel environnement³⁶. Dans les deux cas, l'adaptation prend, pour la masse des hommes, un sens strictement passif. L'espèce humaine est considérée comme un matériau malléable, que l'on peut adapter sans résistance aux nouvelles exigences de la Grande Société. Mais une seconde solution peut consister au contraire à modifier l'environnement lui-même, afin de le rendre plus adéquat aux dispositions natives de notre espèce :

« La tâche principale de la civilisation est, par conséquent, de produire un nouvel environnement qui, par la stimulation de nos dispositions existantes, tende à la vie bonne³⁷. »

Ici, ce ne sont plus les dispositions existantes de l'espèce qu'il s'agit de modifier d'en haut. Ce sont au contraire, en rupture complète avec Spencer qui identifiait l'industrie au *telos* ultime de l'évolution, les nouveaux *stimuli* créés par la société industrielle qui sont déclarés « inappropriés » (*inappropriate*) à nos dispositions. Au lieu de produire de nouvelles dispositions, et au-delà, une nouvelle espèce humaine, c'est plutôt un « nouvel environnement » pour les « dispositions existantes » de notre espèce, plus approprié à l'état actuel de son évolution, qu'il s'agit de créer. La réadaptation à la Grande Société telle que l'entend Wallas ne conduit donc pas à disqualifier, comme le fait Lippmann, les dispositions natives de l'espèce humaine et ses prétendues déficiences. Elle implique au contraire une conception active et créatrice de l'adaptation, qui passe par une critique transformatrice des environnements industriels.

Par rapport à *Human Nature in Politics*, qui se focalisait sur les erreurs intellectualistes de la science politique classique (érigeant le citoyen en sujet rationnel ou en machine à calculer), le second livre de Wallas consiste à insister sur le rôle crucial de la pensée et de l'intelligence collective, à ses yeux indispensables pour réadapter les environnements aux besoins de notre espèce³⁸. En s'organisant, la pensée est en effet capable de modifier l'organisation sociale et politique de la Grande Société et, en ce sens précis, de créer « un nouvel environnement ». Sur le plan politique, la création de ce nouvel environnement peut consister par exemple à réduire la taille des corps représentatifs (parlements, conseils municipaux, comités directeurs), en vue de favoriser la délibération démocratique, dans un contexte où les interactions orales entre les individus sont menacées d'extinction et où l'opinion publique est de plus en plus souvent produite par la « lecture passive » des journaux³⁹. En insistant sur la nécessaire interaction entre l'espèce humaine et son

environnement, qui passe d'après Wallas par la coopération des esprits et l'intensification de la délibération, il s'agit de refuser l'idée d'une espèce malléable à volonté, s'adaptant mécaniquement et sans résistance aux besoins de la société industrielle.

Lippmann répondra sans attendre aux objections de Wallas, en faisant paraître la même année un second livre intitulé *Drift and Mastery* (Dérive et maîtrise)⁴⁰. À la suite de Wallas, il insiste lui aussi, d'un côté, sur la nécessité d'introduire plus d'interaction démocratique dans la société industrielle, en promouvant notamment la montée en puissance du pouvoir des syndicats dans la grande industrie, condition *sine qua non* d'une démocratisation réelle de l'Amérique⁴¹. Par rapport à l'ouvrage précédent, l'appel à la science ne renvoie plus seulement à une élite d'experts. Elle implique aussi une coopération collective, délibérative et démocratique, fonctionnant sur le mode de l'expérimentation collective et du test pragmatique, qui peut sembler très proche de ce que Dewey appelle de son côté « l'enquête » (*inquiry*) :

« Vous devez créer une éducation industrielle, qui transforme le travailleur, non pas en une machine intelligente, mais en un partenaire qui comprend et qui dirige les affaires (*business*). Vous devez encourager le long processus d'éducation de soi par soi en démocratie, grâce auquel les syndicats puissent développer un gouvernement représentatif et un *leadership* adéquat [...] C'est nécessairement un processus éducatif, un travail d'invention, d'exercice coopératif [...] »⁴².

En mettant l'accent sur l'éducation et la coopération, Lippmann rappelle aussi, à la suite du pragmatisme de James et Dewey, les limitations intrinsèques de tout savoir et de tout pouvoir :

« Quelque chose comme une autorité centrale pour nous guider est devenu impossible car aucune autorité n'est assez sage et car le gouvernement de soi (*self-government*) est devenu un désir effectif »⁴³.

Dans la situation de « dérive » (*Drift*) créée par la crise des absolus et des traditions, mais aussi par le faillibilisme épistémologique pour lequel aucune science ne peut jamais conquérir de certitude définitive, le seul guide qui peut nous redonner une certaine « maîtrise » (*Mastery*) sur les événements, c'est justement la science, mais comprise à nouveaux frais, comme travail collectif de coopération et test pragmatique par l'expérimentation : « la maîtrise, que cela nous plaise ou non, est une immense collaboration »⁴⁴. C'est cette conception anti-positiviste et démocratique de la science, débarrassée de toute prétention à l'absolu ou à l'omniscience, insiste Lippmann, qui seule peut permettre quelque chose comme un

« gouvernement de soi » (*self-government*) :

« Correctement comprise, la science est la culture qui permet à un peuple de vivre en avançant au milieu de la complexité, et de traiter la vie non pas comme quelque chose de donné, mais comme quelque chose à façonner. [...] Il n'y a rien d'accidentel dans le fait que la démocratie en politique soit le frère jumeau de la pensée scientifique. Ils doivent arriver ensemble. Quand l'absolutisme tombe, la science survient. Elle *est* le gouvernement de soi (*self-government*) »⁴⁵.

Mais à côté de cet appel à une démocratisation de la société industrielle par le test pragmatique et l'enquête scientifique, qui peut sembler très proche des conceptions sociales de Wallas, James et Dewey, Lippmann conduit dans le même ouvrage une critique très sévère de la politique des Démocrates américains qui, de Thomas Jefferson à Woodrow Wilson, ont toujours cherché à favoriser la petite échelle de la délibération politique contre les grands ensembles collectifs de la société industrielle, puis du *Big Business*⁴⁶. Il faut rappeler ici que ce débat entre une Amérique industrielle des grands ensembles, aux options plutôt fédéralistes, et une Amérique plus démocratique des petites communautés rurales, opposée au modèle fédéral, divise la pensée politique américaine depuis les Pères fondateurs. À la lumière de ce contexte, les thèses de *Drift and Mastery* se révèlent en réalité très éloignées des préoccupations démocratiques de Wallas et beaucoup plus influencées par le « *New Nationalism* » de Herbert Croly, que l'ancien président républicain Theodore Roosevelt tente au même moment d'incarner dans un programme de politique industrielle, d'ailleurs en partie élaboré par Lippmann lui-même⁴⁷. Car, quand on y regarde de plus près et quand on le resitue dans son contexte politique, le plaidoyer de Lippmann en faveur des unions syndicales ne doit pas s'entendre, pas plus que le *New Nationalism* de Roosevelt lui aussi favorable au *leadership* syndical, comme un appel à l'émancipation des travailleurs. Il faut plutôt y voir un plaidoyer en faveur de la concentration des pouvoirs par les *leaders*, le capitalisme ayant tout à gagner à être administré, non seulement par des dirigeants d'entreprises informés par les experts, mais aussi par les représentants syndicaux les plus éclairés de la masse des syndiqués.

Ce qu'il s'agit au fond de combattre, c'est la nostalgie incurable des démocrates pour les petites associations, celles des communautés rurales, des petites villes et des « petites entreprises » (*small business*), où la démocratie est censée s'accomplir à la fois par la libre délibération, par l'égalité des chances et par une compétition loyale entre petits entrepreneurs, — idéal politique que l'on retrouve parfaitement

résumé dans le programme d'une « *New Freedom* », porté par le futur président démocrate Woodrow Wilson, élu l'année suivante contre Roosevelt. À ces illusions démocratiques et libérales, Lippmann oppose, avec Herbert Croly et Theodore Roosevelt, mais aussi avec les socialistes Fabiens, que non seulement la « Grande Société », mais la concentration industrielle du *Big Business* sont désormais incontournables, et qu'il est inutile de chercher à les dépasser par des fantasmes nostalgiques animés par le « ressentiment »⁴⁸. Plutôt que de rêver à un retour aux petites communautés démocratiques des origines (Jefferson), et à un démantèlement des trusts au profit de la petite entreprise (Sherman Act, 1890), la seule réponse politique possible passe par la régulation du grand capitalisme industriel par un gouvernement fort, imposant à la fois le dialogue avec les syndicats, le management des grandes entreprises par une élite éclairée et la définition du bien public par la science. Ce qu'il s'agit de contrer, c'est finalement l'ensemble des convictions du parti démocrate :

« par tradition opposé [...] à une organisation nationale forte des affaires, — c'est un parti attaché aux droits locaux, au patriotisme villageois, à la petite entreprise humble mais ambitieuse ; son tempérament l'a toujours rendu hostile à la spécialisation et à la connaissance de l'expert, car il admire une démocratie d'homme à homme très primitive »⁴⁹.

À la démocratie libérale spontanée et bucolique des démocrates, Lippmann cherche à opposer une tout autre forme de démocratie et de « gouvernement de soi » (*self-government*), paradoxalement conduit par le pouvoir des experts. Telle est la ligne éditoriale dominante du nouveau journal *The New Republic*, que Croly et Lippmann lancent en novembre 1914, en même temps que paraît *Drift and Mastery*. Cette nouvelle ligne politique complique encore les difficultés dans lesquelles se débattait un an plus tôt *A Preface to Politics*. Car s'il s'agit toujours de défendre une évolution ouverte et créatrice, favorisant l'innovation et l'émergence du nouveau, l'appel de 1914 à un gouvernement fort, centralisé et planificateur, aux accents de plus en plus anti-libéraux, ne risque-t-il pas de figer par avance ce qu'il s'agissait d'ouvrir vers l'avenir ? La science, l'intelligence collective et la coopération censées assurer une « maîtrise » politique de l'évolution, ont-elles vocation à se diffuser et à se transformer, comme la démocratie telle que la comprend Dewey, à travers toutes les interactions sociales ? Ne sanctionnent-elles pas plutôt un nouveau pouvoir : le pouvoir des experts et des spécialistes, éclairant celui des dirigeants, pour se diffuser d'en haut vers les gouvernés ? Toute la question est au fond de savoir si Lippmann parvient à concilier ce nouveau pouvoir des experts, dont il

souhaite qu'il accroisse indéfiniment son emprise sur l'espèce humaine, et l'affirmation libérale des limites du gouvernement, garantes d'une évolution libre et créatrice, dont personne ne peut se targuer de connaître par avance le sens et le but.

Chapitre II

UNE DÉMOCRATIE DARWINIENNE

La pensée politique de Lippmann oscille ainsi entre deux directions profondément incompatibles. Selon la première voie, l'évolution de l'espèce humaine à l'ère de la Grande Société exige une réorganisation active de son environnement, qui ne peut passer que par une intensification des processus démocratiques d'enquête et d'expérimentation collective. Appréhendé sous cet angle, son évolutionnisme apparaît très proche à la fois de la conception pragmatiste de la démocratie et de la manière dont Dewey l'articule avec les apports du darwinisme. Mais selon la seconde voie, la même évolution exige une réadaptation massive de l'espèce humaine, conduite d'en haut par l'expertise des dirigeants et soustraite par principe au contrôle des citoyens. Dans les années 1920, cette ambivalence sera d'abord tranchée par Lippmann en faveur de la seconde voie. Ce premier moment le conduira à une critique frontale de la démocratie, constituant le point de départ de ce que qu'on appellera aux États-Unis, à partir des années 1990, le « *Lippmann-Dewey debate* »¹.

Mais il restera à comprendre comment la critique lippmannienne du modèle démocratique a pu aboutir, dans un second temps, à une nouvelle théorie de la démocratie, sorte de « néo-démocratie » permettant à Lippmann de se maintenir dans la tradition politique américaine. Ce nouveau modèle politique va rapidement soulever des questions du même ordre que celles que suscitera le « néo-libéralisme » une décennie plus tard. Avec cette nouvelle conception de la pratique démocratique, les principes fondateurs du libéralisme et de la démocratie se trouvent-ils renforcés ou au contraire fragilisés ? À cette première difficulté s'en ajoute une seconde. Si Lippmann a si clairement choisi la seconde voie contre la première, celle d'une direction de l'évolution par le haut, incompatible avec l'idée d'une évolution buissonnante, multi-directionnelle et imprévisible, comment comprendre qu'il ait continué à se référer pour repenser la démocratie, non seulement à la théorie de l'évolution en général, mais au darwinisme en particulier ?

Avant de répondre à ces questions, il faut rappeler que le basculement de Lippmann en faveur de la seconde voie s'explique en partie par le contexte historique. Entre les années 1910 et les années 1920, la Première Guerre mondiale a en effet traumatisé la communauté intellectuelle mondiale. Avec son cortège de destructions et de massacres à l'échelle industrielle, elle a achevé d'ébranler, non seulement la foi spencérienne et victorienne dans le mouvement de l'évolution et de l'industrie qui survivait du XIX^e siècle, mais aussi les perspectives d'avenir ouvertes au début du XX^e siècle par la critique progressiste du *Big Business*. Avec le déchaînement inouï des propagandes d'État, elle a notamment durablement affaibli la confiance des citoyens dans les démocraties, en révélant combien les opinions publiques étaient manipulables. Ce contexte, sur lequel il est nécessaire de revenir pour commencer, explique en partie la divergence originaire entre les pensées politiques de Lippmann et Dewey. Au-delà du débat entre Lippmann et Dewey sur la démocratie, il éclaire partiellement le conflit larvé, qui commence à apparaître dès les années 1920, entre le nouveau libéralisme qui se structurera au cours des années 1930 et le pragmatisme américain.

LE CONTEXTE DE L'APRÈS-GUERRE :
L'ÉCHEC DE LA DÉMOCRATIE WILSONNIENNE

En 1914, la guerre éclate en Europe. Le candidat qu'a ardemment soutenu Lippmann, l'ancien président républicain Theodore Roosevelt, a échoué aux élections de 1912, et c'est le démocrate Woodrow Wilson qui a été élu. À la faveur de l'extension du conflit en Europe, et grâce aux éditoriaux très influents qu'il rédige dans *The New Republic*, Lippmann va pourtant parvenir à se rapprocher du nouveau président élu, jusqu'à occuper une place très influente au sommet du pouvoir, qu'il retrouvera ensuite par intermittence pendant toute l'histoire du XX^e siècle. Dès 1915, la position qu'il défend est celle d'une rupture avec la « doctrine Monroe » — selon laquelle les États-Unis doivent s'isoler, sauf si leurs intérêts nationaux au sens le plus étroit du terme sont attaqués — et d'une entrée résolue de l'Amérique dans la guerre, en vue d'imposer à l'ensemble des nations la paix et la démocratie. Comme beaucoup d'autres progressistes, au premier rang desquels figure John Dewey, Lippmann soutient donc l'entrée en guerre au nom des principes démocratiques incarnés par l'Amérique.

Ayant gagné la confiance d'un des plus proches conseillers de Wilson, le colonel House, Lippmann se voit confié, lorsque les États-Unis entrent finalement en guerre en 1917, la coordination d'un bureau chargé d'élaborer la politique extérieure américaine². Il réussit à réunir autour de lui une centaine d'experts, essentiellement spécialisés en sciences humaines et sociales (économie, histoire, géographie, psychologie, etc.), qui ont pour mission de dessiner les grandes lignes du monde d'après-guerre dans lequel l'Amérique sera appelée à jouer un rôle central, celui de *leader* du monde libre. C'est dans ce cadre que Lippmann entre dans l'Histoire, en contribuant à la rédaction des « quatorze points » du président Wilson, chargés de récapituler la vision américaine de la sortie du conflit. Faut-il voir dans cette expérience une première forme de ce gouvernement des experts qu'il appelle de ses vœux depuis sa *Preface to Politics*, et qui s'opposera bientôt frontalement à la conception démocratique de l'enquête défendue par des pragmatistes comme Dewey ? Est-elle le symptôme des convictions déjà anti-démocratiques de Lippmann ? Ou atteste-t-elle au contraire son attachement à la démocratie, que le président démocrate entend incarner à la face du monde ?

La réponse à cette question est toujours aussi peu claire qu'avant la guerre. D'un

côté, on peut dire qu'en continuité avec ses convictions libérales et progressistes d'avant-guerre, Lippmann entend réformer la politique extérieure américaine en la refondant sur un idéal démocratique ambitieux, qui n'hésite pas à étendre le domaine d'exercice traditionnel de la démocratie vers de nouveaux territoires, passant de la société fermée de l'État-Nation à une Grande Société ouverte et mondialisée repensée comme une « Société des Nations » régie par l'État de droit. Comme John Dewey, Lippmann n'hésite d'ailleurs pas à se mobiliser, la même année, contre la restriction des libertés qu'essaie d'imposer la propagande de guerre officielle conduite par George Creel, le célèbre responsable du *Committee on Public Information* (CPI)³. Profondément démocrates et libéraux, Dewey et Lippmann rappellent avec force que l'entrée en guerre s'est faite pour favoriser la démocratie dans le monde, et non pour la menacer en Amérique en portant atteinte aux libertés publiques. Le nom que le groupe de travail de Lippmann se donne à lui-même, « l'Enquête » (*The Inquiry*), n'est d'ailleurs pas sans évoquer certaines pistes esquissées par Dewey, pour qui le concept d'« enquête » implique une participation massive des sciences humaines et sociales à la délibération politique. Dans ce contexte, on comprend mieux que Lippmann soit allé jusqu'à solliciter Dewey lui-même pour lui proposer de diriger une branche de l'*Inquiry* à Moscou⁴.

Mais d'un autre côté, on peut aussi considérer que le poids que la guerre donne aux « experts » inaugure une nouvelle forme de pouvoir qui va rigoureusement dans le sens inverse de ce que Dewey attend de l'expérience démocratique. Le caractère confidentiel du travail des experts, s'accomplissant en secret et hors de tout contrôle démocratique, ne conduit-il pas tout droit à la « manufacture du consentement » (*the manufacture of consent*)⁵ des opinions publiques par les techniques de propagande ? Et n'est-ce pas précisément dans la continuité de cette expérience qu'on va bientôt proposer à Lippmann de travailler à une nouvelle forme de propagande, indépendante et concurrente du *Committee on Public Information* dirigé par George Creel ?

Pour Lippmann, à cette époque, la réponse passe par la distinction entre une bonne et une mauvaise propagande. S'il accepte cette mission, c'est parce qu'il ne s'agit pas selon lui de « propagande dans un sens sinistre », mais d'une « campagne d'éducation des troupes allemandes et autrichiennes », visant à expliquer le caractère élevé et désintéressé des buts de guerre américains⁶. Se rendant en Europe sous le

grade de capitaine, Lippmann conduira donc bel et bien sa mission de « propagandiste » en inondant les territoires allemands de prospectus appelant à la désertion et en conduisant des entretiens avec les prisonniers sur le front. Pour l'auteur de la *Preface to Politics*, c'est l'occasion inespérée de tenter d'appliquer ses propres hypothèses politiques, en essayant de « sublimer » les pulsions des troupes ennemies vers de « bons substituts », redéfinis par les experts. Mais la commission Creel, dans sa propagande auprès des opinions publiques américaines, n'est-elle pas animée elle aussi d'excellentes intentions ? Et dans ces conditions, la conduite des opinions publiques par une bonne propagande, définie par des experts compétents, telle que l'expérimente l'Amérique grâce à la guerre, ne donne-t-elle pas le meilleur modèle à suivre en matière de gouvernement, y compris en tant de paix ?

Au moment de la grande Conférence de Paris (1919), chargée de négocier la paix entre les parties, son rôle de propagandiste conduira Lippmann à une rivalité frontale avec George Creel. Décidé à récupérer la gloire personnelle de la sortie de la guerre, le président Wilson débarque à Paris avec un millier de conseillers, incompetents pour la plupart, et créant une immense confusion pendant les négociations. L'image très positive que Lippmann se faisait jusque-là des impacts de la propagande sur la démocratie se retourne brutalement en son contraire. Tout le travail de « l'Enquête » et des « quatorze points » est piétiné par l'incompétence des « experts » officiels. Pour complaire aux Alliés, le traité de Versailles organise l'humiliation systématique et durable de l'Allemagne par les vainqueurs. Pour Lippmann, cela signe l'échec cinglant de l'engagement de l'Amérique dans la guerre et prélude à une période de « trouble sans fin pour l'Europe »⁷ — vision prémonitoire partagée par de nombreux observateurs à l'époque.

En décalage avec une représentation courante, qui présente l'entrée en guerre de l'Amérique comme le début de son glorieux *leadership* sur le monde, les années 1920 s'ouvrent ainsi sur une immense désillusion. La guerre n'a servi à rien, la politique idéaliste de Wilson a lamentablement échoué et les mouvements les plus conservateurs triomphent. La « peur des rouges » (*Red Scare*) suscitée par la révolution d'Octobre, la montée du Ku Klux Klan, encouragée par le cinéma de David Griffith et la prohibition prônant le retour de la censure et de l'ordre moral se diffusent un peu partout en Amérique. Dans l'Europe que Lippmann sillonne au début des années 1920 pour son nouveau journal, le *World*, les pays démocratiques comme l'Italie glissent rapidement vers des régimes autoritaires. Pour Lippmann, tous ces

phénomènes effroyables doivent nous inviter à réexaminer nos idées, et parmi elles, le *credo* démocratique selon lequel le citoyen serait compétent pour participer aux affaires publiques. À ses yeux, le naufrage politique des démocraties démontre tout l'inverse.

L'un des ouvrages aujourd'hui encore les plus influents de Walter Lippmann, *Public Opinion*, paru en 1922, porte la marque de cette profonde défiance envers la démocratie. C'est dans cet esprit que le livre s'ouvre sur une longue citation de Platon, tirée de l'allégorie de la caverne⁸. Les êtres humains y sont présentés comme prisonniers, « par [leur] propre nature », précise Platon, de leurs perceptions figées et partielles de la réalité⁹. Enchaînés par nature, leurs perceptions sont condamnées à la fixité (« ils ne peuvent pas bouger », « ils ne peuvent jamais bouger leur tête »), ce qui les rend incapables de percevoir la réalité dans son ensemble. Cette fixité indépassable des perceptions humaines constitue le contenu essentiel du célèbre concept de « stéréotype » popularisé par *Public Opinion*¹⁰. Par ce néologisme, Lippmann soutient que nos capacités cognitives sont condamnées à se faire une idée figée (*stereos*) de la réalité. Inversant le sens premier de la citation de Platon, pour qui la réalité permanente des Idées se tient au-dessus du flux du devenir, Lippmann reprend et amplifie sa thèse initiale d'un retard de l'espèce humaine sur le flux des événements. Ne saisissant rien de la nature mouvante de la réalité, l'espèce humaine est enfermée, du fait de son histoire évolutive et avant même l'émergence de la Grande Société, dans des stases stéréotypiques qui la condamnent à un retard structurel par rapport au flux toujours nouveau de ce qui arrive. La désadaptation diagnostiquée par Wallas trouve ici ses racines anthropologiques et naturalistes. Avec l'accumulation des stéréotypes que sa « nature » la pousse à produire, le retard structurel de l'espèce humaine sur le flux des événements ne peut, à l'époque de la Grande Société, que s'aggraver.

La seconde idée que Lippmann retient de Platon, c'est que la production de stéréotypes est à la fois naturelle et artificielle. Naturelle au sens où elle est inscrite dans la nature de notre espèce, elle donne aussitôt lieu à une fabrique artificielle d'images, à une production collective de fictions, évoquée chez Platon par la métaphore du spectacle animé par les sophistes, avec ses images figurées et son « écran » (*screen*)¹¹. Pour Lippmann, l'expérience toute récente que le monde entier vient de faire de la propagande de guerre donne une parfaite illustration de la métaphore platonicienne. Exploitant la nature stéréotypée des représentations de l'homme moyen, les propagandes nationales ont partout réussi à imposer, grâce aux artifices de la grande industrie du spectacle et à l'invention du cinéma, leurs propres

stéréotypes aux populations.

Mais si Lippmann reprend certains éléments de l'allégorie, il en détourne complètement le sens. C'est ce qui explique que toute la fin de l'histoire racontée par Platon, qui décrit la sortie de l'opinion vers la lumière des Idées, ne figure ni dans l'exergue, ni dans la suite de l'ouvrage. Cette amputation de l'allégorie de son dénouement s'explique par le fait que *Public Opinion* continue de soutenir, contre l'idéalisme platonicien et avec l'évolutionnisme pragmatiste, que toutes nos idées ne sont jamais que des fictions, à la fois provisoires et nécessaires pour notre adaptation à l'environnement¹². Parmi ces fictions nécessaires, les stéréotypes sont les stabilisations fictives produites collectivement par les cultures pour orienter les hommes dans ce que William James appelle la « grande confusion luxuriante et bourdonnante » de la réalité¹³. Incapables de saisir la réalité dans sa nouveauté et sa fluidité, chargés au contraire de projeter une stabilité fictive dans le flux du réel, les stéréotypes sont par définition figés (*stereos*). Obéissant à la logique de miniaturisation des cartes et des schémas, ces fictions collectives sont néanmoins indispensables aux capacités finies de perception et d'attention de l'espèce humaine :

« [...] le besoin d'économiser l'attention est si inévitable, que l'abandon de tous les stéréotypes pour une approche pleinement innocente de l'expérience appauvrirait la vie humaine¹⁴. »

Au-delà de la référence au pragmatisme, c'est cette interprétation de l'attention comme ressource rare, dont il faudrait penser l'économie au sens de la gestion économe et parcimonieuse, qui fournit le socle anthropologique de la pensée politique de Lippmann. Pensée sur le mode de la déficience et du retard, la nature défectueuse de l'espèce humaine apporte un démenti formel aux illusions métaphysiques de l'idéalisme platonicien. Mais elle questionne aussi la confiance d'un pragmatiste comme Dewey dans les potentialités de l'espèce humaine en général, et dans ses compétences politiques en particulier. En détournant la citation de Platon de son sens premier, elle prend pour cible la persistance de l'idéalisme métaphysique attaché à tout modèle politique démocratique, fondé sur l'omniscience du sujet citoyen et sur la prétendue sagesse de la volonté populaire. Dans l'histoire du pragmatisme américain, cette objection supposée « réaliste » de Lippmann jouera un rôle fondamental d'aiguillon, obligeant Dewey à faire la démonstration philosophique d'un idéal démocratique affranchi de l'idéalisme métaphysique. Ce

sera la tâche, quelques années plus tard, de son grand livre de philosophie politique, *Le Public et ses problèmes*¹⁵.

En 1922, Lippmann en finit donc avec ses hésitations antérieures, assumant désormais une critique frontale du modèle démocratique :

« [...] dans sa forme originaire, la démocratie n'a jamais sérieusement envisagé ce problème, qui provient du fait que les images dans la tête du peuple ne correspondent pas automatiquement avec le monde extérieur¹⁶. »

Niant tout retard des stases de notre espèce, produites par l'imaginaire politique, sur le flux du monde réel, le « dogme originaire de la démocratie » a affirmé au contraire que « la connaissance dont on avait besoin pour la gestion des affaires humaines surgissait spontanément du cœur humain »¹⁷. Si la métaphysique s'est édifiée sur la fiction d'une saisie adéquate des choses elles-mêmes par l'intellect (*adaequatio rei et intellectus*), la philosophie politique contemporaine se serait édifiée, avec l'idéal démocratique, sur la fiction parallèle d'une adéquation spontanée entre les représentations du citoyen et la réalité de son environnement.

Mais comment une telle fiction a-t-elle pu s'imposer, alors même que la réalité du désajustement ne faisait, sous la pression de la mondialisation de notre environnement, que s'aggraver ? Pour Lippmann, cela s'explique par le fait que la démocratie dans sa forme originaire, celle qui est née en Grèce et qui a été ensuite théorisée par Aristote, s'est efforcée de limiter l'environnement du citoyen à une petite échelle, imposant stase et clôture au nouvel environnement mouvant qui était au même moment en train de s'élargir :

« [...] la seule image de la démocratie qui pouvait marcher, même en théorie, était celle qui était basée sur une communauté isolée de gens, dont les facultés politiques étaient limitées, selon la fameuse maxime d'Aristote, à l'échelle de leur vision »¹⁸.

Pour nier tout écart entre le flux du monde réel et les stases de l'opinion, les théories grecques de la démocratie ont arbitrairement réduit la sphère du politique à la petite échelle du monde perçu : celle d'une Cité-État, la plus autarcique possible par rapport au reste du monde et où toutes les affaires publiques seraient débattues sur la même *agora*, à la portée de tous les citoyens et à égale distance de leurs capacités de perception. De manière très cohérente, c'est cette conception autarcique de la Cité que l'on a retrouvée ensuite dans les théories modernes de la démocratie,

et en particulier chez celui que l'imaginaire politique américain tient pour l'ancêtre des démocrates contemporains, Thomas Jefferson, dans son éloge des petites communautés rurales de Virginie :

« Jefferson avait raison de penser qu'un groupe de fermiers indépendants était plus près de remplir les exigences d'une démocratie spontanée qu'aucune autre société humaine [...]. [Il] en tira toutes [les] conclusions logiques. Il désapprouva la manufacture, le commerce extérieur et [...] toute forme de gouvernement qui n'était pas centré sur le petit groupe se gouvernant lui-même (*Self-Governing*)¹⁹. »

Tout cela explique, pour Lippmann, l'hostilité native des démocrates contre les signes avant-coureurs de la révolution industrielle, de l'urbanisation et de l'émergence de la Grande Société, tous symbolisés par la « manufacture ». Cela explique aussi le fait qu'ils aient toujours valorisé le contre-modèle bucolique d'une vie indépendante et autarcique, immergée dans une nature sauvage, encore vierge des effets délétères de l'industrialisation :

« Quand [le démocrate] ne pouvait pas trouver ces conditions dans le monde réel, il se plongeait passionnément dans la nature sauvage (*wilderness*) et fondait des communautés utopiques loin de tout contact avec l'étranger. Ses slogans révèlent ses préjugés. Il est pour le gouvernement de soi (*Self-Government*), l'auto-détermination (*Self-Determination*) et l'indépendance. [...] Le champ de l'action démocratique est une aire circonscrite. À l'intérieur de frontières protectrices, le but était de réussir l'auto-suffisance (*self-sufficiency*) »²⁰.

Or, tout le problème vient de ce que ce modèle revient à nier ce que Lippmann considère au contraire, et à la suite de Graham Wallas, comme inéluctable : l'accélération brutale, à l'époque industrielle, de l'élargissement progressif de l'environnement de l'espèce humaine jusqu'à la constitution d'une Grande Société.

Cet élargissement, s'il a été initié par les sciences et les techniques dès l'époque antique, s'est fait au départ à une échelle beaucoup plus modeste, qu'il était encore possible de contrer artificiellement par les stases et les clôtures de la Cité-État. Mais la révolution industrielle, qui se profile dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, est allée beaucoup plus loin. Poussant toutes les communautés politiques à l'interdépendance, elle a obligé l'espèce humaine à élargir son environnement social et politique à l'échelle du monde. Ce que Wallas n'avait pas compris en 1914, et que Lippmann s'emploie à souligner en 1922, c'est qu'un tel changement d'échelle, parce qu'il contredit en profondeur le modèle originare de la démocratie, organiquement lié depuis les Grecs (Aristote) et jusqu'aux Lumières (Jefferson) à la clôture et à la stabilité, doit nécessairement conduire à une crise de l'idéal démocratique. À

l'époque où le nouvel environnement politique a pris les dimensions d'un flux mondialisé, toutes les stases et les clôtures démocratiques se voient mécaniquement disqualifiées :

« La tradition démocratique a [...] toujours essayé d'envisager un monde où les gens étaient exclusivement concernés par des affaires dont les causes et les effets opéraient tous à l'intérieur de la région où ils habitaient. La théorie démocratique n'a jamais été capable de se concevoir elle-même dans le contexte d'un vaste environnement imprédictible²¹. »

Le nouvel environnement politique qu'impose la révolution industrielle, perpétuellement changeant, complexe et imprédictible, destitue définitivement le peuple de sa souveraineté et, avec lui, la validité du modèle démocratique traditionnel. Mais faut-il pour autant, d'après Lippmann, en finir avec la démocratie en général ? Avec le constat d'une crise inéluctable du modèle démocratique grec, puis de la « matrice »²² jeffersonienne, l'idéal démocratique est-il définitivement disqualifié à ses yeux par la mondialisation ? Ou entend-il au contraire, à la suite de la tentative wilsonienne, essayer de le refonder sur des bases nouvelles, compatibles avec la mondialisation économique, sociale et politique de notre environnement ?

LA NÉO-DÉMOCRATIE LIPPMANNIENNE :
DU GOUVERNEMENT DES EXPERTS
À LA MANUFACTURE DU CONSENTEMENT

La réponse s'annonce dès l'introduction de *Public Opinion*. La critique frontale du modèle démocratique y est immédiatement relayée par une reconstruction du modèle sur une double base, à la fois élective et élitiste :

« J'affirme que le gouvernement représentatif, que ce soit dans le domaine que l'on appelle ordinairement politique ou dans l'industrie, ne peut fonctionner avec succès, quelle que soit la base de l'élection, seulement s'il existe une organisation indépendante et experte, qui produise l'intelligibilité des faits invisibles à l'attention de ceux qui ont à prendre les décisions²³. »

Au modèle démocratique traditionnel, qui accorde la souveraineté politique au peuple lui-même, Lippmann substitue une nouvelle forme de démocratie, où subsiste certes une base élective, mais où la souveraineté est désormais entièrement partagée par les représentants et une organisation « indépendante » d'experts, censée éclairer les décideurs. À bien des égards, ce modèle n'a en réalité rien de très nouveau, puisqu'il prolonge celui traditionnel de la démocratie représentative, avec ses difficultés bien connues : comment le peuple (*demos*) peut-il se faire représenter, sans que ses représentants ne lui confisquent, au nom de leur vertu ou de leur savoir, son pouvoir (*kratos*) ou sa souveraineté ? Mais la nouveauté du modèle promu par Lippmann vient de ce que cette question ne se pose même plus. Le gouvernement représentatif doit au contraire incarner une rupture nette avec ceux qu'il représente, tant sur le plan du pouvoir que du savoir²⁴. Les représentants ne doivent surtout pas ressembler à la masse des représentés, structurellement ignorante et incapable de décision éclairée. Les décisions doivent se prendre à un tout autre niveau, se soustrayant par principe à tout contrôle démocratique : celui de la transmission du savoir par des experts non élus, qui échappent à toute validation élective, vers le pouvoir des dirigeants, court-circuitant systématiquement la souveraineté populaire.

De nombreux commentateurs ont déjà souligné cette difficulté, en insistant sur le défaut de légitimité démocratique de ce nouveau pouvoir des experts²⁵. À cette difficulté politique s'ajoute, pour beaucoup d'entre eux, une question d'ordre épistémologique. Car qu'est-ce qui peut bien préserver les experts et les dirigeants eux-mêmes de la production de stéréotypes et leur permettre de s'excepter de la condition de l'espèce humaine ? Pour Lippmann, le seul véritable privilège d'un

leader, quelles que soient ses limites, vient de ce qu'il peut tester ses propres fictions sur une plus grande échelle. Cette mobilité d'action le pousse à réviser ses propres stéréotypes, en constatant que « ce qui arrive effectivement » ne correspond pas toujours à ce qu'il « s'imaginait »²⁶. À l'épreuve de l'action, il y a toujours un moment où « les points aveugles d'une vision vont des marges vers le centre »²⁷, où l'obscurité qui enserre chaque stéréotype sur ses marges se met à atteindre le centre de l'image elle-même. Ainsi, le stéréotype optimiste de l'évolution spencérienne, qui a pu être utile pour rendre compte de la révolution industrielle, est-il devenu complètement aveuglant quand il s'est agi de saisir les aspects les plus négatifs du « désajustement » entre l'espèce humaine et son nouvel environnement. C'est cette confrontation à l'action et à ses effets rétroactifs sur le tissu des fictions qui fonde, aux yeux de Lippmann, le privilège du *leader*, défini comme homme d'action, sur l'opinion publique, qui se contente elle de penser et de sentir. Mais pour Lippmann, ce privilège ne peut s'exercer pleinement qu'à la condition qu'il s'allie à celui du chercheur. Lui seul, en effet, peut aider les dirigeants à remplacer une longue suite de stéréotypes, où le plus récent supplante les plus anciens, par une tout autre forme de fiction ou de schéma, beaucoup plus souple et adaptable à l'environnement mobile de la Grande Société. Reprenant une fois de plus la leçon des pragmatistes, Lippmann considère que les seuls schémas qui permettent de déjouer la fixité des stéréotypes sont les hypothèses testables de la science. Elles seules ont la souplesse nécessaire pour se mettre à la hauteur du nouvel environnement, toujours plus changeant et toujours plus vaste, de l'espèce humaine²⁸.

Cette nouvelle alliance que Lippmann promeut entre les dirigeants et les experts scientifiques conduit *Public Opinion* à redéfinir la démocratie sur des bases entièrement nouvelles, qui impliquent de suspendre purement et simplement la question de la source de la souveraineté. Reprenant la critique pragmatiste de la recherche de la causalité, de l'origine ou de la source, Lippmann réclame que l'on évalue la démocratie de façon pragmatique, par ses « effets » plutôt que par ses causes et par ses « résultats » plutôt que par sa source : « L'erreur démocratique a été de se préoccuper de l'origine du gouvernement plutôt que des processus et des résultats²⁹. » D'après lui, c'est l'augmentation de la qualité de vie des populations et de ses standards, qu'il faudrait d'ailleurs régulièrement évaluer par un « audit »³⁰, et non la capacité d'un peuple à se gouverner librement lui-même, qui définit un bon gouvernement démocratique à la fois efficace et pragmatique. C'est en ce sens précis

que la démocratie doit viser « la dignité humaine » :

« [...] si, au lieu de faire dépendre la dignité humaine de la seule présupposition d'un gouvernement de soi (*self-government*), vous insistez sur le fait que la dignité de l'homme exige un standard de vie, dans lequel ses capacités peuvent convenablement s'exercer, le problème est complètement différent. Les critères que vous appliquerez alors au gouvernement seront de savoir s'il produit un niveau minimum de santé, de logement décent, de biens de première nécessité, d'éducation, de liberté, de plaisirs, de beauté »³¹.

Foucault a montré que le libéralisme n'avait cessé, depuis le XVIII^e siècle, d'essayer de ménager à la fois ces deux voies, celle de l'augmentation biopolitique de la qualité de vie d'une part, menant tendanciellement à une emprise illimitée sur la vie et les vivants, et celle d'un gouvernement autonome de soi par soi d'autre part, impliquant au contraire d'affirmer les limites de tout gouvernement³². Liquidant cette tension constitutive du libéralisme classique, la démocratie libérale promue par Lippmann sacrifie clairement, et pour la première fois peut-être de son histoire, la revendication d'un gouvernement de soi libre et autonome à un nouveau gouvernement biopolitique de l'espèce humaine, indépendant de la souveraineté populaire et conduit d'en haut par les experts, sans que jamais leur définition de la « vie bonne » ne soit l'enjeu d'une délibération publique.

Rien d'étonnant dès lors à ce que cette conception de la dignité humaine réhabilite, contre les Lumières, l'image si vigoureusement disqualifiée par Kant d'une population traitée par ses gouvernants comme un troupeau domestique³³. Pour Lippmann, la population constitue bel et bien une « masse » informe, engluée dans la situation de dépendance de l'enfance à l'égard de l'autorité, et qui pour toutes ses décisions doit s'en remettre à ceux « qui sont à la tête des affaires »³⁴. Mesurée à l'aune de l'idéal libéral des Lumières, cette dépendance persistante envers l'autorité révèle une certaine ressemblance de la population avec un troupeau :

« [...] ce fait est souvent regardé comme intrinsèquement indigne, comme une preuve que notre nature est comme celle des moutons et des primates »³⁵.

Mais en rejetant cet idéal inaccessible d'autonomie, Lippmann inverse ce jugement péjoratif sur les masses en un constat censément réaliste sur la nature du peuple (*demos*) en démocratie. S'il est une population dont il faut augmenter la qualité de vie, le peuple est aussi une masse amorphe, incapable d'autodétermination, et auquel les dirigeants doivent imposer d'en haut une direction.

Une telle conduite des masses par l'autorité des dirigeants implique à nouveau la contribution des experts, pour lesquels s'ouvre ici un autre champ d'action. Il ne s'agit plus de l'expertise des sciences de la nature pour prolonger la révolution technoscientifique, ni de l'expertise des sciences sociales pour produire une augmentation globale de la qualité de vie. Il s'agit d'une nouvelle forme d'expertise, que seules peuvent fournir les sciences humaines en général et la psychologie en particulier. Son rôle est d'indiquer aux dirigeants comment gouverner la masse statique, amorphe et hétérogène de la population, rigidifiée par ses stéréotypes, en la conduisant dans la bonne direction : celle d'une réadaptation à son nouvel environnement, mobile, imprévisible et mondialisé.

Tandis que la théorie démocratique classique postule une « Volonté du Peuple »³⁶, censée émerger de la délibération de communautés plus ou moins indépendantes (la Cité grecque, les communautés rurales de Thomas Jefferson, l'État-Nation), la néo-démocratie lippmannienne se réclame d'une tradition républicaine aux accents souvent élitistes, incarnée dans l'imaginaire politique par un autre grand Père fondateur de l'Amérique, Alexander Hamilton : « dans la cristallisation d'une volonté commune, il y a toujours à l'œuvre un Alexander Hamilton »³⁷. Dans cette nouvelle conception de la démocratie, plus républicaine et élitiste que démocrate, la volonté ne vient jamais du peuple, tenu pour une « multitude » ignorante et incompétente, mais du sommet de l'élite, incarnée par le grand homme éclairé par la science. C'est ce modèle vertical que Lippmann a tenté de promouvoir auprès du président Wilson, au moment de la rédaction des « quatorze points »³⁸.

Dans ces exemples — « dans les quatorze points, dans le projet d'Hamilton » —, on emploie à chaque fois des « noms » ou des « mots » qui servent de « symboles »³⁹. Ces symboles (*symbols*) ont pour fonction précise de relayer l'autorité venue d'en haut, afin de rassembler (*sumballein*) la masse hétérogène en une volonté commune. Pour Lippmann, c'est là le rôle positif que doit jouer la propagande dans les démocraties modernes et mondialisées, en temps de guerre comme en temps de paix, et qu'il a lui-même cherché à illustrer lors de sa campagne de capitaine en Europe⁴⁰. Faisant contre-point aux trois caractéristiques les plus délétères de la masse — sa passivité, son inertie et son hétérogénéité —, l'action de la propagande permet de construire une grande machine du pouvoir hiérarchisée,

douée des caractéristiques inverses : volonté, mobilité et maintien d'une direction cohérente. Sur le plan politique, le rôle du *demoss* dans cette nouvelle démocratie est désormais plus clair : il n'a que le pouvoir « fractionné » de dire « oui » ou « non » au moment des élections⁴¹. Son rôle se borne à consentir ponctuellement aux symboles que lui envoient les *leaders*, à les valider comme signaux de ralliement efficaces, lui permettant de se rassembler en une masse homogène. Le consentement est certes un thème classique, autant pour l'idée républicaine que pour la démocratie américaine. Rien de très nouveau donc, ni de très problématique, à ce que « les sages *leaders* [...] recherchent un certain degré de consentement »⁴². Mais ce qui est radicalement nouveau, c'est l'idée d'une grande machine de pouvoir destinée à fabriquer, à une échelle industrielle, le consentement des populations. C'est le thème d'une « fabrique du consentement (*the manufacture of consent*) »⁴³ que Lippmann appelle de ses vœux pour rénover les démocraties modernes et les réadapter à la Grande Société.

Dans cette expression frappante, qui est restée jusqu'à nos jours l'une des plus célèbres de Lippmann, le terme de « manufacture » n'a pas été pas choisi au hasard. La manufacture, c'est le symbole de l'émergence de la révolution industrielle, tant combattue par les démocrates jeffersoniens, puis par les déplorations nostalgiques des progressistes contre la grande machine du pouvoir. « Manufacture » du consentement et non « manipulation » car pour Lippmann, la création du consentement par les artifices de la manipulation n'a absolument rien de nouveau :

« La création du consentement n'est pas un art nouveau. C'est un art très ancien, qui est supposé avoir disparu avec l'apparition de la démocratie⁴⁴. »

Ce qui est nouveau, ce n'est pas l'art de manipuler le consentement, c'est la nécessité de sa fabrication à l'échelle industrielle, qui devra dorénavant être assumée par les démocraties modernes comme leur tâche politique principale. L'expérience de la Première Guerre mondiale vient d'en faire la démonstration. Non seulement la démocratie n'a pas supplanté cet art, mais elle l'a considérablement développé, jusqu'à lui donner une dimension industrielle, sous la double impulsion de l'expertise scientifique des psychologues et des moyens modernes de communication :

« [L'art de créer le consentement] n'a pas disparu. Il s'est en fait énormément amélioré sur le plan technique, parce qu'il est maintenant basé sur l'analyse plutôt que sur de simples estimations. C'est pourquoi la pratique démocratique résultant de la recherche en psychologie, couplée aux moyens modernes

de communication, a pris un tournant. Une révolution est en train de se produire, infiniment plus importante que n'importe quelle modification du pouvoir économique⁴⁵. »

Pour Lippmann, cette transformation de la démocratie en une fabrication industrielle et technoscientifique du consentement des masses, sommées d'adhérer aux symboles de ralliement produits par le pouvoir, est une formidable révolution politique. Au regard de cette révolution, qui vient tout juste de commencer et dont on devine à peine les développements futurs, la transformation des rapports de forces économiques, sur laquelle se focalisent à tort les libéraux et les marxistes, apparaît à ses yeux comme une question secondaire.

Ici, plus clairement encore qu'ailleurs, on voit combien la pensée politique de Lippmann est irréductible à une approche strictement économique du politique. À cet égard, revenir sur les sources lippmanniennes du néolibéralisme permet, entre autres choses, de déconstruire l'idée désormais commune selon laquelle le néolibéralisme se réduirait soit à une doctrine économique, soit à une réduction arbitraire du politique aux logiques économiques de la marchandisation. Loin de consacrer une montée en puissance des sciences économiques dans la pensée politique, *Public Opinion* promeut un tout autre magistère des sciences humaines et sociales : celui des sciences sociales pour l'augmentation de la qualité de vie des populations et celui de la psychologie pour la fabrication politique du consentement. De *Public Opinion* à *The Good Society*, on verra que, pour Lippmann, la « révolution » néo-démocratique puis néo-libérale qu'il annonce ne porte ni sur les rapports de production ni sur la redistribution des richesses. Comme l'annoncent déjà ses premiers livres, cette révolution porte sur un tout autre champ : celui de la réadaptation de l'espèce humaine à son nouvel environnement, conduite par un nouveau type de pouvoir politique, et s'appuyant lui-même sur la compétence scientifique d'un nouveau type d'experts, au premier rang desquels figurent, non pas les économistes, mais les sociologues et les psychologues.

Pour toutes ces raisons, *Public Opinion* peut difficilement être classé dans la tradition libérale. Tandis que les sociétés libérales prétendent préserver la sphère privée (le for intérieur des consciences, la liberté de penser, la vie affective et intime des citoyens, mais aussi le cours spontané de leurs affaires sur le marché) des interventions invasives du gouvernement, la néo-démocratie électorale et très peu libérale promue par Lippmann en 1922 remet l'adaptation de l'espèce humaine entre

les mains des experts en sciences humaines et sociales et de leurs techniques de propagande, chargées de moduler dans le bon sens les manières d'agir, de penser et de sentir des populations.

Mais trois ans plus tard, lorsque paraît *The Phantom Public* en 1925, la position de Lippmann s'est sensiblement modifiée. S'il critique toujours la version traditionnelle de la démocratie libérale héritée des Lumières, tout son effort vise dorénavant à cantonner au minimum le champ d'action de la vie politique en général et celui de la propagande en particulier. Tandis que *Public Opinion* prônait un pouvoir inflationniste des experts et de leur emprise technique et symbolique sur les masses, *The Phantom Public* cherche au contraire à donner au consentement des publics le rôle, le plus ponctuel possible, d'ultime recours en cas de crise. Cette interprétation déflationniste de la démocratie conduit Lippmann à une rupture définitive avec son maître Graham Wallas, qui juge l'ouvrage profondément déconcertant pour tous ceux qui espèrent s'engager politiquement et œuvrer « pour le bien de l'humanité »⁴⁶. En renvoyant chacun, pour le cours normal des affaires, à sa propre perspective — celle de ses « désirs personnels » et de ses « intérêts particuliers »⁴⁷ —, Lippmann nie, selon Wallas, la possibilité même d'une visée commune de la « vie bonne » et, avec elle, le *telos* qui structure la vie politique depuis Aristote.

Tout l'enjeu de *The Phantom Public* est de disqualifier cette visée publique et collective de la vie bonne par la révolution darwinienne elle-même, à laquelle Wallas prétendait pourtant souscrire. Cette rupture darwinienne avec l'interprétation aristotélicienne, téléologique et maximaliste de la vie politique conduit Lippmann à une redéfinition complète du politique : déflationniste, minimaliste et strictement procédurale. Mais à partir de là, toute la question est de savoir si cette nouvelle voie, qui renoue avec le motif classique de la critique libérale de l'excès de gouvernement, va aller jusqu'à renoncer au programme biopolitique d'une réadaptation de l'espèce humaine par le pouvoir des experts. Si les démocraties modernes ne sont plus fondées à viser la vie bonne, sont-elles encore fondées à viser l'augmentation de la qualité de vie des populations et la réadaptation de l'espèce humaine à son nouvel environnement ? Comment, dans ses deux livres des années 1920 qui cherchent à repenser la démocratie libérale, Lippmann articule-t-il ces deux voies qui définissent, selon Foucault, le libéralisme depuis sa naissance au XVIII^e siècle : celle de la critique de l'excès de gouvernement d'une part et celle,

« biopolitique », d'un gouvernement illimité de la vie et des vivants d'autre part ?

LE PUBLIC FANTÔME
OU LE DÉSENCHANTEMENT
DE LA DÉMOCRATIE

Les premières lignes de *The Phantom Public* sont un écho déformé de l'exergue platonicien de *Public Opinion* où, comme dans la caverne de Platon, les citoyens sont encore présentés comme des spectateurs passifs et manipulés. Mais en rupture avec l'allégorie de la *République*, ces mêmes citoyens, que *Public Opinion* décrivait captivés par la mise en scène de la caverne, n'arrivent plus, trois ans plus tard, à suivre le spectacle. Mal installés, tout au fond du public, ils ont le plus grand mal à entendre et à voir ce qui se passe sur la scène. Tandis que les spectateurs platoniciens, comme les citoyens-spectateurs de la Première Guerre mondiale fascinés par l'industrie naissante de la propagande, croyaient dur comme fer à la réalité des idoles (« ne crois-tu pas qu'en nommant ce qu'ils voient ils penseraient nommer les réalités mêmes »⁴⁸), le citoyen-spectateur américain de 1925, envahi par l'ennui, n'arrive plus à suivre le spectacle des affaires publiques :

« Le citoyen privé d'aujourd'hui en est venu à se sentir un peu comme un spectateur sourd assis au dernier rang : il devrait se concentrer sur les mystères qui se déroulent là-bas sur la scène, mais il n'arrive pas tout à fait à rester éveillé⁴⁹. »

Parmi ces « mystères » qu'il n'arrive plus à suivre, il y a la mise en scène religieuse de sa propre souveraineté. Pour Lippmann, ce mysticisme démocratique est l'une des dernières ombres de Dieu, un résidu de la conception magique et religieuse du pouvoir de droit divin, condamné à plus ou moins long terme par le « désenchantement de la démocratie »⁵⁰ :

« Au XIX^e siècle, on a beaucoup répété qu'il y avait dans les majorités une profonde sagesse qui était la voix même de Dieu [...]. Il s'agissait en fait de rien d'autre que du transfert au nouveau souverain des attributs divins des rois⁵¹. »

Sur ce point, l'exergue du *Phantom Public* salue, une fois de plus, la lucidité prémonitrice d'Alexander Hamilton qui, dans l'imaginaire politique américain dont s'inspire Lippmann, aurait pourfendu dès l'origine le mysticisme démocratique du *self-government* popularisé par Thomas Jefferson. Ainsi Hamilton aurait-il déclaré à la Convention fédérale de 1787 :

« “On a dit de la Voix du Peuple qu'elle était la voix de Dieu. Et bien qu'on ait cru et qu'on ait cité si généralement cette maxime, elle n'est pas vraie dans les faits”⁵². »

Par rapport au siècle précédent, largement dominé par ce mysticisme démocratique, la nouveauté vient de ce que le citoyen américain du xx^e siècle ne croit même plus lui-même au « mystère » de sa propre souveraineté. Mondialisées, la scène politique et ses souverainetés réelles lui apparaissent désormais lointaines et confuses, relevant de « puissances anonymes »⁵³.

Lippmann s'appuie ici sur un phénomène massif, qui inquiète de plus en plus la science politique de son temps. En 1925, plus de la moitié des électeurs choisissent l'abstention, même aux élections présidentielles. C'est dans ce contexte que l'expert en sciences politiques Charles Merriam a tenté de déterminer les causes de cette démobilisation et les méthodes de contrôle permettant de remobiliser les électeurs. Mais si *Public Opinion* rendait hommage à Merriam, ainsi qu'à Taylor et à ses méthodes de réorganisation du travail industriel, en y voyant deux exemples possibles de réadaptation des populations conduite par les experts, *The Phantom Public* souligne désormais l'impuissance de l'expertise. Aucune étude de Charles Merriam, si savante soit-elle, ne peut en effet lutter contre le désintérêt croissant des citoyens pour les affaires publiques. Si ce phénomène est inéluctable, c'est parce que quelque chose d'irréductible résiste, dans la nature humaine, à toute modification par les experts — ce qui pourrait d'ailleurs constituer, même si Lippmann se garde bien de le souligner, un obstacle majeur au projet de réadapter l'espèce humaine à la Grande Société. Cet élément irréductible, c'est ce que les philosophes appellent la « finitude » et qui fait que l'espèce humaine ne dispose que d'un temps fini et d'une attention limitée :

« On exhorte [le citoyen] à conserver les ressources naturelles du pays, car elles sont en quantité limitée. On lui conseille de prendre garde aux dépenses publiques, les contribuables ne pouvant subir éternellement des augmentations d'impôts. Mais quant à lui, électeur, citoyen, souverain, il semble qu'on s'attende à le voir fournir en quantité illimitée esprit civique, intérêt, curiosité et effort. [...] [on] manque un fait décisif : le citoyen ne consacre que peu de son temps aux affaires publiques, [...] il ne peut [...] pas savoir tout sur tout en même temps⁵⁴. »

À l'ère de la mondialisation des affaires publiques, le temps fini de notre attention est littéralement submergé par un flux indéfini de nouvelles, qu'aucune attention humaine ne parvient plus à réunifier dans une synthèse cohérente :

« La société moderne n'est visible pour personne, pas plus qu'elle n'est intelligible de façon continue ou comme un tout [...]. Il est déjà assez pénible aujourd'hui [...] d'être condamné à vivre sous un déluge d'informations éclectiques, d'avoir fait de son esprit un réceptacle pour un tapage de discours, d'arguments et d'épisodes décousus. [...] la vie est trop courte pour qu'on poursuive l'omniscience, en

allant compter, dans un état d'excitation nerveuse, toutes les feuilles de tous les arbres⁵⁵. »

Cette disproportion entre les capacités limitées des citoyens et le flux illimité des affaires publiques, redoublé par le flot rhapsodique et décousu des informations, a été à la fois révélée et aggravée par la Grande Société mondialisée, qui a conduit au déclin de toutes les anciennes clôtures politiques (Cité-État, communautés rurales, État-Nation). À nouveau, *The Phantom Public* rappelle que la célèbre solution d'Aristote avait consisté à limiter la taille de la Cité pour « qu'elle convienne aux facultés de ses citoyens »⁵⁶. Les communautés démocratiques inspirées par Jefferson se sont efforcées de suivre les recommandations d'Aristote, mais elles se sont par là même mises à la marge de la Grande Société. C'est ce qui explique que, confrontés à l'impossibilité de lutter contre la mondialisation, « les démocrates orthodoxes » du XIX^e siècle « répondirent à la question d'Aristote en postulant que l'opinion publique possédait une capacité politique illimitée »⁵⁷. Mais c'était commettre une seconde erreur, en niant la limitation irréductible des capacités humaines d'attention. Aussi la question d'Aristote semble-t-elle insoluble : « nous ne pouvons ni rejeter la Grande Société comme le fit Aristote, ni exagérer les compétences politiques du citoyen comme l'ont fait les démocrates ».

Si *Public Opinion* se concentrait sur l'opposition entre stase et flux, en insistant sur le retard des stéréotypes statiques de la masse par rapport au flux permanent du changement, *The Phantom Public* insiste sur une nouvelle tension, centrée sur la limite et l'illimitation, qu'il interprète comme « la question d'Aristote »⁵⁸. *Public Opinion* avait certes déjà ménagé une certaine place à la question, en reconnaissant le besoin pour toute « vie humaine » « d'économiser l'attention »⁵⁹ par l'emploi de « stéréotypes » permettant de délimiter artificiellement le flux ouvert des événements. Mais en 1922, cette condition commune à toute vie humaine avait été vite recouverte par la hiérarchie entre les stéréotypes statiques de la masse et les fictions plus mobiles des *leaders* et des experts, ces hypothèses testables de la science expérimentale, bien plus aptes à s'adapter au flux du changement. L'opposition entre stase et flux permettait ainsi de restaurer la hiérarchie platonicienne (même sur un mode inversé) entre le haut et le bas. Mais en 1925, l'insistance sur ce nouveau couple d'opposition, entre la clôture psychique de l'attention (la limite) et la nouvelle société ouverte et mondialisée (l'illimitation), annule cette fois toute hiérarchie entre les gouvernants et les gouvernés. Car avec la finitude de l'attention, Lippmann rencontre une limitation universelle de la nature

humaine, qu'aucun expert en psychologie ne pourra jamais moduler⁶⁰. Faut-il en déduire que la Grande Société a rendu toute forme de démocratie obsolète, y compris celle, gouvernée par les experts, que Lippmann théorisait encore en 1922 ? Pour le savoir, il faut d'abord commencer par se demander si l'on peut s'affranchir, par l'eugénisme ou par l'éducation, des limitations de la nature humaine.

L'INFLUENCE DU DARWINISME SUR L'ÉDUCATION POLITIQUE DU CITOYEN

La solution eugéniste, couramment invoquée à l'époque pour améliorer les capacités de l'espèce humaine, est clairement rejetée par Lippmann⁶¹. Sa position s'explique notamment par son implication personnelle, dès 1922, dans la polémique autour des tests psychologiques chargés de mesurer le « quotient intellectuel » (dits « tests de QI »)⁶². Dans les débats animés par *The New Republic*, il s'était efforcé de démontrer que ces tests servaient surtout à justifier les hiérarchies sociales. L'idée qu'il était possible de mesurer une intelligence héréditaire ou biologique n'avait pour lui aucun fondement scientifique, car ce que mesuraient ces tests ne pouvait être qu'un mélange confus d'acquis et d'inné⁶³. Pour comprendre son rejet de l'eugénisme, il faut se souvenir que, à ses yeux, l'espèce humaine a accompli une double rupture avec son destin biologique. Sous l'impulsion des sciences et des techniques d'abord, qui ont considérablement élargi son environnement dès l'Antiquité, et qui ont contraint les Grecs à construire, en réponse à cet élargissement, un espace public fictivement clôturé. Puis sous l'impulsion de la Grande Société ensuite, qui a rendu l'espèce humaine définitivement désadaptée à son nouvel environnement, cette fois élargi aux dimensions du monde, et disqualifiant définitivement le mythe démocratique d'un citoyen éclairé. À la lumière de cette double rupture, s'imaginer que l'excellence démocratique pourrait relever de déterminations natives ou biologiques apparaît comme une insondable naïveté⁶⁴.

La réponse alternative par l'éducation est à la fois plus sérieuse et plus classique, et c'est ce qui explique que Lippmann s'y arrête plus longuement⁶⁵. Depuis les Lumières, rappelle-t-il, deux voies principales ont été explorées pour penser la formation du citoyen. La voie empirique de l'information encyclopédique d'abord, qui a consisté à initier le citoyen aux divers problèmes du monde. La voie universelle de la morale ensuite, qui a tenté de fonder le fonctionnement des républiques puis celui des démocraties sur des principes moraux universels. Dans la réfutation minutieuse de ces deux voies, on va voir que Lippmann reviendra à chaque fois aux sources évolutionnistes de sa pensée politique.

Parce que la voie empirique, celle de l'information encyclopédique illimitée imposée par la Grande Société, se heurte à une capacité d'attention nécessairement limitée, elle ne peut que conduire à une « visite touristique des problèmes du

monde »⁶⁶. La tension entre la limitation des capacités d'attention et le flux illimité des informations à assimiler se redouble d'une autre tension, entre les stases du savoir scolaire et le flux permanent du changement :

« L'appel habituel à l'éducation ne peut amener que des déceptions. Car les problèmes du monde moderne apparaissent et changent trop vite pour qu'une équipe d'enseignants ait le temps de les saisir, et plus vite encore pour qu'elle ait le temps de transmettre leur substance à une population d'enfants. Si les écoles tentent d'apprendre aux enfants comment résoudre les problèmes actuels, elles seront toujours en retard⁶⁷. »

Les problèmes de la Grande Société ne sont pas seulement beaucoup trop vastes et beaucoup trop complexes pour nos capacités limitées de perception et d'attention. Ils se transforment aussi à un rythme beaucoup trop rapide pour nos capacités statiques de compréhension. Ici, Lippmann articule les deux couples d'opposition repérés plus haut, celui de la stase et du flux, qui dominait l'ensemble des analyses de *Public Opinion*, et celui du limité et de l'illimité, qui s'impose désormais dans *The Phantom Public*. Le savoir scolaire, avec la stabilité que requièrent les connaissances académiques et le rythme lent que réclame la transmission pédagogique, ne peut être que structurellement « en retard » (*in arrears*) sur le rythme de l'évolution et dépassé par l'explosion des informations.

Au lieu d'exposer le futur citoyen au flux illimité, infiniment complexe et perpétuellement changeant des problèmes de la Grande Société, c'est plutôt une « base rationnelle pour fixer son attention » qu'il faudrait lui enseigner⁶⁸. Ce nouveau « schéma de pensée et de sentiment »⁶⁹ (*pattern of thought and feeling*), que la science politique doit inventer et que les écoles devront inoculer à la population, aura à tenir compte de ce fait majeur : étant donné la quantité limitée d'attention qui caractérise toute vie humaine d'une part et la quantité illimitée de problèmes que soulève la Grande Société mondialisée d'autre part, l'implication des citoyens dans les affaires publiques devra dorénavant être réduite au minimum. On verra plus loin que c'est le repli de l'individu sur son intérêt qui devra fournir le fil conducteur de cette nouvelle manière de sentir et de penser.

Quelques chapitres plus loin, Lippmann rend hommage à Malthus comme à celui qui a le mieux saisi ce qu'était « la nature d'un problème » et qui a le mieux compris pourquoi la Grande Société était condamnée à produire une quantité exponentielle de « problèmes »⁷⁰. À la lumière de Malthus en effet, tout problème surgit toujours du

changement et provient plus précisément des différences de rythmes qui composent le changement. Ainsi, dans l'exemple classique du malthusianisme, les ressources agricoles augmentent « trop lentement » par rapport à une population qui se reproduit « trop vite ». Au-delà de cet exemple, dont les données elles-mêmes n'ont pour Lippmann rien d'invariable, Malthus nous apprend que tout problème prend sa racine, non seulement dans le changement, mais dans les différences de rythmes qui le composent, ou dans ce que je propose d'appeler plus loin l'*hétérochronie* du changement évolutif⁷¹. À la lumière de cette redéfinition de ce qu'est un « problème », on comprend mieux pourquoi l'émergence de la Grande Société, qui se définit par la multiplication de changements interdépendants, ne peut que produire une croissance exponentielle des problèmes pour tous les vivants.

Cette référence à Malthus ne doit rien au hasard. S'il est crédité d'avoir si bien cerné la nature de tout problème, c'est aussi parce que Lippmann est en train de renouer avec les premières sources darwiniennes de sa réflexion politique. Tout commence en effet par une histoire darwinienne de chats et de trèfles, qui va permettre à Lippmann de congédier la deuxième voie explorée par les Lumières : celle de l'éducation morale des citoyens. « À qui il serait difficile de libérer son esprit de l'affirmation selon laquelle les notions de bien et de mal sont forcément universelles », Lippmann conseille en effet de réfléchir « à l'histoire de Darwin sur les chats et le trèfle »⁷². Cette histoire raconte comment l'augmentation de la population de chats favorise indirectement l'augmentation de la population de trèfles. Plus les vieilles dames nourrissent les chats, plus les chats éliminent les campagnols, plus les bourdons prolifèrent, plus le trèfle est fécondé et plus le bétail augmente. Du point de vue d'un « Occidental mangeur de bœuf »⁷³, on a là quelque chose comme un « ordre », intrinsèquement bon, que tous les acteurs impliqués devraient vouloir à conserver. Mais Lippmann propose, à la suite de Darwin, de faire varier les points de vue et d'adopter par exemple celui du campagnol :

« Mais si vous êtes un campagnol : comme les droits et les torts seront différents dans cette section de l'univers ! [...] que penserait un campagnol patriote d'un monde dans lequel les bourdons n'existent pas dans l'unique but de produire des larves blanches pour les campagnols ? Il lui semblerait qu'il n'y a ni loi, ni ordre dans un tel monde⁷⁴. »

Remarquons qu'un tel raisonnement implique que la perspective de l'Occidental mangeur de viande perde toute prétention à l'absolu. Produit de l'évolution parmi d'autres, l'homme occidental doit comprendre que son point de vue est une

perspective tout aussi partielle que celle du campagnol. Ce qui est « bon » pour le consommateur de viande est « mauvais » pour le campagnol et donc, peut-on supposer en extrapolant le texte, pour les autres vivants qui en dépendent. Aussi faut-il décaper ces termes de toute teneur morale ou absolue pour en retrouver le sens premier, utilitaire et purement relatif. Ce qui dans la lutte pour la survie est « bon », c'est-à-dire « utile » à tel organisme, est toujours en même temps « mauvais », c'est-à-dire « nuisible » à la survie de tel autre. Dans l'évolution du vivant, rien n'est donc jamais bon ou mauvais en soi. Le darwinisme, en révélant la pluralité des points de vue, porte définitivement atteinte à la morale en général, et avec elle, aux prétentions à l'absolu de toutes les valeurs morales sans exception, que celles-ci se réfèrent à la « patrie » du campagnol ou au « droit » des Occidentaux à consommer de la viande bovine.

À travers cette histoire, Darwin est implicitement salué comme celui qui a eu la lucidité de congédier la conception téléologique de l'évolution qui prévalait depuis Lamarck et qui permettait de sauver l'idée métaphysique d'un bien transcendant. Dès 1910, Dewey avait annoncé que cette révolution aurait des conséquences décisives dans le domaine moral et politique⁷⁵. Pour Lippmann à son tour, il s'agit de tirer toutes les conséquences politiques de cette révolution. Car ce qui vaut pour l'évolution du vivant vaut aussi pour l'évolution accélérée de la Grande Société. Aucun bien transcendant, aucune valeur permanente, ne peut lui donner son sens ou son but, fût-ce celle, auréolée de gloire depuis la Première Guerre mondiale, de la « patrie ». Tout au contraire. À la lumière de la révolution darwinienne, le patriote invoquant les vertus et les valeurs éternelles de la République est plutôt comparé à un campagnol en voie de disparition, incapable de soupçonner la multiplicité des perspectives qui excèdent son point de vue.

Parce qu'elle prolonge la critique darwinienne de la téléologie, Lippmann en profite pour rendre hommage à « l'évolution créatrice » de Bergson, qui conteste elle aussi, et cette fois en visant l'évolutionnisme téléologique de Spencer, l'idée d'un ordre transcendant⁷⁶. Un « campagnol très philosophe » (et bergsonien) se débarrasserait de sa conception patriotique du monde. Il comprendrait que du point de vue de l'évolution, dont le mouvement créateur est radicalement imprévisible, la prolifération des chats qui favorise le mangeur de viande américain et qui le défavorise lui-même n'est ni bonne, ni mauvaise en soi. Il réaliserait que, comme « l'ordre » et le « désordre », le bon et le mauvais ne sont que des attentes remplies

ou déçues, et que sa vision patriotique n'a de sens que pour lui-même, dissimulant dans une valeur morale, prétendument absolue et universelle, les intérêts étroits et provisoires de son espèce. Ainsi se trouve conduite à son terme, en quelques pages aussi denses que décisives, la critique de la deuxième voie empruntée par les Lumières, croyant pouvoir refonder la République puis la démocratie sur l'éducation morale du citoyen.

À partir de là, Lippmann va proposer une interprétation strictement darwinienne des conflits politiques, qui achèvera de conjurer sa propre tentation platonicienne de gouverner par le haut :

« Il faut une bonne dose d'esprit partisan et beaucoup d'aveuglement pour prétendre qu'il y a plus de droiture dans les revendications des fermiers que dans celles des industriels, dans celles des employeurs que dans celles des salariés, dans celles des créanciers que dans celles des débiteurs — et inversement. Ces conflits d'intérêts sont des problèmes. Ils réclament une solution. Mais il n'y a pas de schéma moral disponible, dont on pourrait déduire la nature précise de la solution ⁷⁷. »

Prolongeant la conception darwinienne de l'évolution dans le champ politique, Lippmann conteste toute approche morale des problèmes. La substance du politique, c'est précisément « le conflit des normes (*standards*) » ⁷⁸. C'est lui « qui engendre la politique et qui rend l'organisation politique nécessaire ». Or, le darwinisme nous apprend que ces conflits de normes n'expriment rien d'autre que des « conflits d'intérêts ». Les fermiers des États du Sud qui luttent contre les industriels des États du Nord prolongent la lutte biologique pour la survie que se livrent les chats et les campagnols. Une conception darwinienne de l'évolution politique nous permet de comprendre qu'il n'y a pas plus de légitimité morale dans les attentes des fermiers que dans celles des industriels, et plus généralement, dans les attentes d'un groupe social par rapport à un autre. De ce point de vue, prendre parti pour le patronat (et contre les ouvriers) est aussi inepte que prendre le parti inverse. Or ce refus de prendre parti constitue, dans la réflexion politique de Lippmann, un véritable tournant. Pour la première fois en effet, il remet clairement en cause l'idée d'un sens de l'évolution, au regard duquel les industriels du Nord seraient « en avance », tandis que les fermiers du Sud seraient « en retard ». C'est bien la différence de rythme entre le Sud et le Nord qui est à la source du « problème », tout problème dérivant toujours, pour Lippmann relisant Malthus, d'un désajustement des rythmes dans le changement évolutif. Mais de même que Darwin aurait refusé de penser que le point de vue du chat fût intrinsèquement supérieur à celui du campagnol, ou que

l'un fût plus « avancé » que l'autre, Lippmann s'efforce de considérer que le rythme du Nord industriel n'est en rien supérieur à celui des communautés rurales du Sud. Cette nouvelle conception du désajustement va le conduire à remettre en cause l'un des invariants de ses analyses politiques antérieures. Puisque, dans l'inévitable conflit des rythmes et des intérêts, les rythmes accélérés de l'industrie, avec ses intérêts particuliers, n'apparaissent plus comme étant intrinsèquement supérieurs à tous les autres, plus aucun « schéma moral » (*moral pattern*) ne semble en effet disponible pour déduire la solution de ces conflits. À la lumière de la révolution darwinienne, plus aucun expert ne peut donc se targuer de saisir, mieux que les individus poursuivant leurs propres intérêts, le sens et le but de l'évolution. Sur les ruines darwiniennes de la téléologie, plus aucun gouvernement ne peut prétendre déterminer, mieux que les populations elles-mêmes, en quoi consiste « la vie bonne ».

Mais comment comprendre alors que, dans les mêmes pages, Lippmann réclame que l'école transmette un « schéma de pensée et de sentiment (*a pattern of thought and feeling*) qui rende le citoyen capable d'approcher un nouveau problème de façon utile »⁷⁹ ? Ce schéma, il faut le comprendre comme un encouragement à replier les citoyens sur la sphère étroite de leurs intérêts :

« Les hommes n'essaient pas de saisir la société comme un tout. Le fermier décide s'il va planter du blé ou du maïs, le mécanicien s'il va prendre le travail qu'on lui propose en Pennsylvanie ou dans l'Érié, s'il va acheter une Ford ou un piano et, au cas où il choisit la Ford, s'il va l'acheter dans le garage d'Elr Street ou chez le concessionnaire qui lui a envoyé un prospectus. Ces décisions font partie de l'éventail relativement réduit de choix qui s'offrent à lui. Il ne peut pas plus choisir parmi toutes les possibilités de travail dans le monde qu'il ne peut envisager de se marier à toutes les femmes du monde⁸⁰. »

Cette description du citoyen contredit son idéalisation par les théories de la démocratie. Le citoyen est avant tout un homme luttant pour ses intérêts privés, qui ne vise ni la « vie bonne » (Aristote), ni l'intérêt général ou la justice universelle (les Lumières). Parce qu'il n'essaie jamais « de saisir la société comme un tout », il faut à la fois renoncer au modèle politique hérité d'Aristote et à l'idée contemporaine qu'il faudrait, pour remédier aux défaillances de la démocratie, intensifier le débat démocratique en généralisant le suffrage et en multipliant les consultations électorales. Pour remédier aux maux de la démocratie, on suppose qu'il faudrait plus de démocratie. Cette interprétation inflationniste se fonde sur une représentation idéalisée de l'animal politique, qui manque les comportements réels du citoyen. Avant d'être un citoyen, l'homme est d'abord et avant tout, si l'on suit la leçon de ce

texte, un travailleur et un consommateur, mais aussi, rappelle-t-il en filigrane avec l'évocation du mariage, un reproducteur. C'est dans ces trois domaines, ceux du travail, de la consommation et de la reproduction, que se manifeste véritablement sa liberté de « décider » ou de « choisir ». Or ces choix restent extrêmement contraints. Si la Grande Société a pris désormais les dimensions du monde, les choix individuels ne peuvent en aucun cas s'opérer à une telle échelle. Même à l'époque de la mondialisation, ils restent fatalement confinés à la sphère étroite de leur environnement immédiat.

Il reste dès lors à découvrir *qui*, au fond, peut bien gouverner la société à l'époque de la mondialisation. Faisant retour vers les principes fondateurs du libéralisme classique, Lippmann va résoudre le problème en concevant la lutte aléatoire de ces intérêts comme la véritable source du gouvernement de la société :

« Ces choix dans le détail sont, dans leur masse cumulative, le gouvernement de la société. Ils peuvent reposer sur des opinions ignorantes ou éclairées (*enlightened*), mais, que [chacun] y soit arrivé par accident ou par une instruction scientifique, ils sont spécifiques et particuliers, s'opérant dans le meilleur des cas parmi quelques alternatives concrètes, et menant à un résultat défini et visible ⁸¹. »

Inspirés par les Lumières écossaises, les libéraux nous ont en effet appris que c'était la logique aléatoire et aveugle des intérêts qui gouvernait, pour l'essentiel, la société. Destituant les experts de leur rôle de gouvernants, Lippmann redonne à la masse le pouvoir de gouverner. Mais cette masse n'est pas la majorité « éclairée » idéalisée par les théories de la démocratie. Elle est la capitalisation de tous les choix contraints, aléatoires et la plupart du temps aveugles des individus, dans leur lutte pour optimiser leurs intérêts. Au regard de cette lutte, la question de savoir si les citoyens sont éclairés ou ignorants est indifférente. Retrouvant à la fois le motif de la main invisible d'Adam Smith et celui de la sélection naturelle darwinienne de variations accidentelles, Lippmann cherche à rendre fondamentalement inopérants, dans ce gouvernement spontané de la société, le savoir et les Lumières du citoyen.

Par la lutte des intérêts, la société se gouverne donc très bien elle-même. Mais ce *self-government*, en s'opérant spontanément à travers les rapports de production, de consommation et de reproduction, ne passe ni par la médiation de la politique en général, ni par celle de la délibération démocratique en particulier. Lippmann en conclut que ce gouvernement spontané de la société, qui constitue le cœur du libéralisme classique, contredit les fondements de la théorie démocratique qui

idéalisent la volonté populaire. Car comment passer de la lutte des intérêts privés à la visée collective du bien commun ? Incapable de surmonter cette difficulté, la démocratie libérale s'est mise à invoquer la conscience politique de chacun, tournée vers une fin « cosmopolite, universelle et désintéressée »⁸². Mais elle n'a jamais su nous expliquer comment elle parvenait à convertir la limitation étroite de l'intérêt (celle du libéralisme économique) en un désintéressement universel et illimité (celui du libéralisme politique).

La critique est certes sévère. Mais il ne faudrait surtout pas y voir une disqualification définitive de la démocratie libérale. Car une fois déjouée cette contradiction interne, l'ambition de Lippmann va être, tout au contraire, de reconstruire une théorie de la démocratie qui soit enfin compatible avec la vraie doctrine du libéralisme, celle du gouvernement spontané de la société par la lutte des intérêts. Cette reconstruction passera par une révision complète du rôle de la démocratie. À l'interprétation inflationniste qui aurait dominé les théories classiques, en réclamant toujours plus de participation de la part des citoyens, Lippmann va opposer une conception inverse, déflationniste ou minimaliste, dans laquelle la consultation des électeurs ne jouera plus que le rôle d'ultime recours, une fois épuisées toutes les autres formes spontanées de régulation. L'enjeu sera dès lors de redéfinir le champ d'exercice de la démocratie, qui selon lui n'a pas cessé d'augmenter, afin de le restreindre au strict nécessaire.

Le rôle du « schéma (*pattern*) de pensée et de sentiment » que la science politique doit « tracer », et que l'école devrait enseigner aux futurs citoyens, est précisément de nous apprendre à bien distinguer ce qui relève de « l'opinion spécifique » et ce qui relève de « l'opinion générale »⁸³. L'opinion spécifique renvoie au désir et au pouvoir de l'individu de modifier son environnement immédiat, dans le sens de ses intérêts⁸⁴. Comme on l'a vu plus haut, c'est ce type d'opinions qui, en se traduisant dans les choix individuels (portant sur le travail, la consommation et la reproduction), participent au *self-government* de la société. Mais à l'époque de la Grande Société, il arrive de plus en plus souvent, non seulement que les règles en vigueur ne permettent plus l'ajustement spontané des intérêts, mais qu'aucune règle nouvelle n'arrive à émerger spontanément. Cette situation s'explique par la multiplication des « problèmes », elle-même liée à l'accélération des changements. Certains de ces problèmes finissent par dégénérer en « crises ». C'est précisément dans ce cas précis, et dans ce cas seulement, quand la règle commune ne

permet plus l'ajustement spontané des intérêts privés et quand menace la domination de forces arbitraires, que « l'opinion publique » a un rôle à jouer⁸⁵. Si le gouvernement politique de la société garde encore un sens et une fonction, c'est seulement dans ces conjonctures exceptionnelles : quand l'échelle des problèmes et l'hétérochronie des changements évolutifs deviennent si grandes que les affaires du monde ne fonctionnent plus et que les parties concernées n'arrivent plus à s'ajuster.

Or, dans ces moments d'urgence, quand la consultation démocratique d'ultime recours est requise, Lippmann continue de penser que la volonté générale ne peut émerger que d'en haut, par le travail symbolique des *leaders*. Ce travail consiste, pour l'essentiel, à « rassembler » (*to assemble, sumballein*) ce qu'il y a de plus commun à cette « masse hétérogène de désirs »⁸⁶. Détachée des idées claires et distinctes que produit la pensée, la masse continue et fusionnelle des émotions est en effet la matière idéale pour fondre la multiplicité des désirs en une volonté commune. Cette analyse de la fabrication émotionnelle de la volonté générale par les arts symboliques de la propagande conteste clairement que la Volonté du Peuple soit capable de penser quoi que ce soit. Défendant une conception à la fois minimaliste et verticale du gouvernement politique, jusque dans sa forme néo-démocratique, Lippmann va avancer que la source de la règle ne sera jamais l'opinion publique elle-même, mais l'homme fort d'une situation de crise, auquel l'opinion fait confiance pour cette raison. Privée de toute capacité de penser, l'opinion ne doit évidemment pas chercher à redéfinir elle-même la règle. Son rôle se borne à soutenir, avec enthousiasme et passion, le *leader* qu'elle sent se dresser contre les pouvoirs arbitraires, et qui lui semble chercher un ajustement viable pour surmonter la crise⁸⁷. L'opinion publique se trouve ainsi redéfinie comme une masse de *supporters*, qui « suit » (*follow*) ou qui ne suit plus, qui « s'aligne » ou qui ne s'aligne plus, derrière tel ou tel champion, selon qu'il restaure ou non le respect des règles mises à mal en temps de crise⁸⁸. La métaphore sportive, que Lippmann filera de plus en plus souvent dans sa réflexion postérieure sur le nouveau libéralisme, se prolonge par un ensemble de « métaphores militaires » qui lui permettent de renouer avec l'un de ses premiers thèmes de réflexion, celui de la « sublimation » des impulsions (*A Preface to Politics*), articulé dorénavant avec l'expérience de la propagande en temps de guerre (*Public Opinion*) :

« J'ai appelé l'acte de voter un "enrôlement", "un alignement pour ou contre", une "mobilisation". Ce sont des métaphores militaires, et je pense qu'elles sont justes car une élection [...] [est] une guerre civile

sublimée⁸⁹. »

La double erreur de la démocratie libérale a été de croire que ce gouvernement était continu et qu'il venait du peuple lui-même. La démocratie revue par Lippmann se veut au contraire discontinue et menée d'en haut par les *leaders* : par ceux qui savent imposer aux désirs contradictoires des masses les « bons substituts » (*A Preface to Politics*), permettant de les fondre ensemble par l'adhésion aux mêmes « symboles » (*Public Opinion*) et la restauration d'une « règle » commune (*The Phantom Public*).

Composée d'une multiplicité de rythmes, l'évolution selon Lippmann se caractérise ainsi par un ensemble de dyschronies, qui appelle des *leaders* capables de resynchroniser les rythmes en « reformant les rangs » :

« Les événements ne coïncident pas harmonieusement dans le temps. Certains se précipitent d'autres s'allongent. Certains se pressent, d'autres se traînent en longueur. Il faut toujours reformer les rangs⁹⁰. »

C'est là précisément que la politique en général, et l'opinion publique en particulier, ont un rôle à jouer, en « s'alignant » en colonnes bien disciplinées derrière ceux qui, mieux que tous les autres, arrivent à resynchroniser les rythmes. Une fois de plus, la métaphore disciplinaire et militaire joue à plein. Certes, en rupture avec les évolutionnismes rassurants du XIX^e siècle, l'hétérochronie du rythme évolutif est enfin reconnue. Mais elle est aussitôt interprétée comme un « problème » qu'il faudrait résoudre, comme une dyschronie ou comme un mal dont il faudrait guérir⁹¹ :

« Au lieu du vaste et unique système d'évolution et de progrès que le dix-neuvième siècle trouvait si rassurant, d'innombrables systèmes d'évolution apparaissent, s'affectant diversement les uns les autres, certains liés entre eux, d'autres en conflit, mais chacun se déplaçant, dans son aspect fondamental, à son propre rythme et selon ses propres délais. Les disharmonies de cette évolution irrégulière sont les problèmes de l'humanité⁹². »

Du côté des remèdes politiques à la dyschronie, la réforme procédurale de la règle, à laquelle doit se réduire toute intervention publique légitime selon Lippmann, imite parfaitement le rythme évolutif graduel décrit par Darwin⁹³. C'est cette mimétique du rythme uniforme darwinien, à égale distance entre l'accélération du flux absolu et le blocage du *statu quo*, qui explique la valorisation systématique, par Lippmann, de la *réforme* contre la révolution, du *gradualisme* contre la rupture et du

consensus contre le conflit. Au fond, la réforme darwinienne de la démocratie promue par Lippmann pourrait se résumer ainsi : discipliner l'hétérochronie du rythme évolutif de la Grande Société, porteuse de conflits, de ruptures et de révolution, par une réforme consensuelle et graduelle de la règle qui parvienne à « reformer les rangs ». C'est cet objectif militaire qui explique que le champ du politique doive être, pour Lippmann, purgé de tout conflit, de toute divergence de rythme et finalement de toute différence tout court :

« Bien que ce soit la coutume des partisans de parler comme s'il y avait des différences radicales entre eux et leurs opposants, [...] dans les sociétés stables et adultes les différences sont nécessairement peu profondes. Si elles étaient profondes, la minorité battue serait constamment sur le point de se rebeller⁹⁴. »

Si des différences s'esquissent, qui justifient la mobilisation électorale et le fait de s'aligner « pour » ou « contre », elles doivent être aussi graduelles et « légères » (*slight*) que les « petites variations » darwiniennes :

« [...] une élection apporte rarement ne serait-ce qu'une fraction de ce que les candidats ont annoncé pendant la campagne. Elle apporte [...] peut-être une tendance générale légèrement (*slightly*) différente dans la gestion des affaires. [...] Mais même ces différentes tendances sont toutes petites (*very small*) au regard de l'immensité de l'accord, de l'habitude établie et de l'inévitable nécessité. En fait, on pourrait dire qu'une nation est politiquement stable quand les élections n'ont aucune conséquence radicale⁹⁵. »

Loin de valoriser l'hétérochronie, en y voyant la source d'une évolution divergente et créatrice, le but de l'action politique selon Lippmann est bien de l'éliminer, en vue d'imposer un consensus qui remette tous les rythmes au même pas. C'est ce qui explique que les seules différences admises dans le champ politique doivent être de toutes petites variations, les plus neutres possibles, en permettant la réforme graduelle de la règle et en éloignant le spectre du conflit et de la révolution. Ainsi, quand les conflits de normes ne se résolvent pas spontanément par la lutte des intérêts (c'est le premier effet du darwinisme), ils doivent se résoudre politiquement, non pas en débattant de la « substance » des problèmes, mais en parvenant à un consensus procédural sur la réforme, la plus graduelle possible, de la règle elle-même, et c'est le deuxième effet du darwinisme, valorisant le gradualisme des petites variations, sur la pensée politique de Lippmann. Or comment ne pas voir, dans cette mise au pas disciplinaire de toutes formes de conflits, non seulement une restriction, mais une dépolitisation du champ politique lui-même ?

Ce second effet du darwinisme consacre, contrairement au premier, le retour en

force de la hiérarchie verticale entre gouvernés et gouvernants. Incapable de viser quelque chose comme un intérêt général, l'opinion publique ne peut rien faire d'autre en effet que se mobiliser derrière les meilleurs *leaders*, définis comme ceux qui proposent la réforme graduelle de la règle la plus conforme à la procédure. Mais n'y a-t-il pas une contradiction de fond entre cette conception hiérarchique de la réforme et la conception darwinienne de l'évolution, qui attribue au contraire la tendance à fournir des petites variations favorables à tous les organismes sans exception ? En réalité, et l'œuvre postérieure de Lippmann le confirmera plus clairement encore, l'évolutionnisme démocratique qu'il cherche à promouvoir s'avère largement dépendant de la conception téléologique que Spencer se fait du sens et du but de l'évolution. Car si les opinions publiques doivent se mobiliser derrière les bons *leaders*, c'est bien en suivant la logique de la division du travail, selon laquelle les mieux placés pour décider sont les meilleurs spécialistes de la question :

« Les zones de la société où il y a le moins d'anarchie sont celles où la séparation entre les fonctions est définie le plus clairement et où elles s'insèrent dans un ajustement ordonné⁹⁶. »

Car si la Grande Société, en multipliant les changements et en abattant des clôtures, fait exploser les problèmes sur un mode exponentiel, elle se charge aussi de les résoudre elle-même de mieux en mieux, par l'ajustement de plus en plus ordonné de la division du travail. Ici surgit, avec le retour des experts, un troisième et dernier argument en faveur d'une dépolitisation complète du gouvernement. La politique ne doit pas seulement être réduite aux situations d'exception. Elle ne doit pas seulement éliminer la divergence et le conflit. Elle doit aussi se réduire à la compétence, la plus spécialisée possible, des experts sur leur propre champ. Révisée par le gradualisme darwinien et par la téléologie spencérienne de la division du travail, la réadaptation de l'espèce humaine à son nouvel environnement, complexe et perpétuellement changeant, peut enfin faire l'économie d'une visée commune de la vie bonne. Mieux : elle conjure définitivement le risque qu'une telle visée collective de l'évolution du vivant en général et de l'avenir de notre espèce en particulier ouvre la voie à des divergences ou à des conflits — bref : à des « différences radicales »⁹⁷.

Chapitre III

LES SOURCES BIOLOGIQUES DU CONFLIT

Partant du diagnostic d'une crise de la démocratie dans les sociétés industrielles, Lippmann entend donc proposer un modèle politique radicalement nouveau, une nouvelle forme de démocratie où s'articulent trois mutations majeures, toutes en rupture avec le modèle démocratique dominant. Celle d'un gouvernement des experts d'une part, qui rompt avec le postulat d'omni-compétence des citoyens. Celle d'une manufacture du consentement ensuite, qui assume la fabrication de bons stéréotypes à travers une propagande bien orientée, visant la réadaptation de l'espèce humaine à son nouvel environnement mondialisé. Celle d'une démocratie minimaliste et purement procédurale enfin, qui prétend surmonter l'hétérochronie entre les rythmes évolutifs et évacuer toute forme de conflit par une réforme graduelle des règles, mimant le rythme homogène des petites variations darwiniennes et de leur sélection naturelle. La proposition de Lippmann aura une grande influence sur la pensée politique américaine et, plus largement, sur la formation des élites dans l'ensemble du monde. Mais elle va aussi donner lieu à un vif débat, encore vivant aujourd'hui, entre son modèle politique et la conception pragmatiste de la démocratie théorisée par John Dewey pendant toute la première moitié du xx^e siècle.

AUX SOURCES DU NOUVEAU DÉBAT
SUR LA DÉMOCRATIE

Pour Dewey, il serait certes abusif de présenter Lippmann comme un anti-démocrate dangereux¹. Sa critique de la conception classique de la démocratie, qui postule un citoyen capable de se prononcer sur toutes les affaires de l'État, est au contraire parfaitement légitime. Pour l'un comme pour l'autre, il est en effet urgent de reconstruire le modèle démocratique à la mesure des défis de la Grande Société industrielle et mondialisée. Mais à y regarder de plus près, de profondes lignes de fracture pointent déjà à l'horizon. Dans ses recensions des deux livres de Lippmann sur la démocratie, Dewey formule déjà contre lui une série d'objections de fond, parmi lesquelles une réflexion qu'il juge beaucoup trop superficielle sur « la publicité relative au public », ainsi qu'un complet contresens sur « l'organisation de la société »².

C'est sur la base de ce double désaccord que Dewey va lui opposer un tout autre modèle démocratique. Au gouvernement des experts, d'abord, il objectera que la démocratie implique l'usage systématique de l'« enquête », réinterprétée comme le partage social des connaissances et leur mise à l'épreuve collective. À la fabrication des symboles par la propagande ensuite, il opposera que les publics doivent se réapproprier les moyens de « communiquer » entre eux afin de reformer le tissu vivant, non seulement du social, mais de la « communauté ». À la conception minimaliste, procédurale et intermittente de la consultation démocratique, enfin, il objectera que la démocratie doit s'étendre au contraire à toutes les dimensions de la vie humaine, et qu'elle doit explicitement affronter la question des valeurs, des fins et des buts visés en commun par la communauté politique. Telles sont les grandes dimensions bien connues de ce que les Américains nomment désormais le « *Lippman-Dewey debate* », que Dewey initie en 1927 mais qui ne s'imposera que plus d'un demi-siècle plus tard, dans l'Amérique des années 1990.

C'est d'abord dans le domaine des *communication studies* que s'est constitué ce débat, dont on date généralement le lancement à la parution du livre de James Carey, *Communication as Culture* (1989)³. Cherchant à relancer le vieux conflit entre la recherche descriptive (se réclamant de Paul Lazarsfeld) et la recherche critique (revendiquant l'héritage d'Adorno et de l'École de Francfort), James Carey prétendait redécouvrir les sources américaines du débat⁴. Tandis que les théories de

Lippmann étaient accusées de cautionner une recherche « administrative » se prétendant « apolitique » sur les *mass media*, celles de Dewey étaient présentées comme la matrice de toute recherche critique et politiquement engagée. Dans cette reconstitution, Lippmann apparaissait comme le père fondateur des *communication studies* tout en étant celui qui en aurait biaisé, dès l'origine, les fondations théoriques. En se focalisant sur l'objectivité et la neutralité de l'information, il aurait en effet encouragé tous ses héritiers à manquer la dimension la plus essentielle de la communication, si bien comprise au contraire par Dewey : la communication comme *culture*⁵.

La discussion ouverte par James Carey a très vite débordé ces enjeux disciplinaires pour se diffuser à tout le débat politique contemporain. Une décennie plus tôt, et sans rien dire du débat entre Lippmann et Dewey, Noam Chomsky avait popularisé sur un mode très critique la notion de « manufacture du consentement »⁶. Lippmann y apparaissait déjà comme le défenseur d'une recherche neutre et objective, incapable de reconnaître les effets de domination liés à l'expertise. Un peu plus tard, et dans le contexte politique plutôt sombre des années 1990 (celle de la première guerre du Golfe et de ses grandes manipulations médiatiques), Christopher Lasch donnait une extension beaucoup plus grande au *Lippmann-Dewey debate*⁷. En reprenant les analyses de Carey, il soutenait que le modèle lippmannien d'une information neutre, objective et experte avait largement contribué à détruire les conditions mêmes du débat démocratique, au sens où l'entendait Dewey, et qui impliquait la participation vivante et active des citoyens eux-mêmes à l'enquête. À partir de là, les positions des uns et des autres ne cessèrent de se durcir, toute la question étant de savoir si la pensée de Lippmann était ou non celle d'un « vrai » démocrate⁸. Pour les opposants à James Carey, les termes du *Lippmann-Dewey debate*, qu'il avait en réalité créés de toutes pièces, étaient de part en part idéologiques. Ils s'expliquaient par le déclin de la théorie critique dans les années 1980, dans le sillage de la crise du marxisme, auquel Carey avait essayé de substituer à la va-vite un nouveau modèle critique, prétendument fourni par Dewey et artificiellement opposé à Lippmann.

À ces polémiques autour de l'expertise en démocratie s'est agrégée une seconde controverse. Dans le contexte du *pragmatic turn*, la question de savoir si Lippmann était un vrai démocrate s'est progressivement entremêlée avec celle de son

appartenance au courant pragmatiste — le pragmatisme étant lui-même de plus en plus considéré comme un marqueur idéologique positif⁹. Pour Carey, Lippmann commet l'erreur fondamentale de maintenir l'interprétation classique de la connaissance, qu'il continue de comprendre sur le mode passif d'un spectacle ou d'une représentation. Ce faisant, il manque la rupture épistémologique que représente le pragmatisme, tant avec l'idéalisme (avec son insistance permanente sur la vision chez Platon, puis la représentation chez Descartes) qu'avec l'empirisme classique, où le sujet de l'expérience n'est jamais qu'un spectateur passif. Il ne saisit pas que la philosophie de Dewey consiste justement à rompre avec cette conception de la connaissance fondée sur un sujet spectateur :

« Si nous voyons que le connaître n'est pas l'acte d'un spectateur se tenant en dehors de la scène naturelle et sociale, mais l'acte d'un participant, alors le véritable objet de la connaissance se situe au niveau des conséquences de l'action dirigée¹⁰. »

Il ne comprend pas que la connaissance, désormais replacée dans le champ beaucoup plus large de l'expérience, devient un rapport engagé d'interaction avec l'environnement, dont la spécificité consiste à viser le contrôle actif des conséquences. Mais les détracteurs du *Lippmann-Dewey debate* ont opposé à James Carey que Lippmann s'inscrivait justement dans cette conception pragmatiste de la connaissance et de l'expérience. Et, à première vue, l'examen des textes semble leur donner raison. Lippmann, on l'a dit, souligne très clairement que le savoir des experts est toujours provisoire et limité et qu'il doit, à ce titre, sans cesse être remis à l'épreuve par l'expérimentation. De ce point de vue, l'action politique doit être entièrement repensée, non plus à partir de ses causes (la souveraineté, la Volonté générale), mais à partir de ses conséquences¹¹. Avec cette proposition, Lippmann étend vers le champ politique une thèse qu'il avait déjà trouvée dans un livre de Dewey recensé en 1915, *German Philosophy and Politics* :

« Dans une philosophie expérimentale de la vie, la question du passé, des précédents, des origines, est tout à fait subordonnée à la prévision, au guidage et au contrôle parmi les possibilités futures. Ce sont les conséquences plutôt que les antécédents qui mesurent la valeur des théories¹². »

Avec cette approche pragmatiste de l'expérimentation politique, on est bien loin, protestent les adversaires de Carey, d'un dangereux « gouvernement des experts » qui prétendrait à l'objectivité et à l'omniscience.

Ces arguments sont certes recevables. Mais leur faiblesse vient de ce qu'ils ne

disent rien de ce qui constitue la divergence majeure du modèle de Lippmann avec celui de Dewey, et plus largement avec l'ensemble du courant pragmatiste. Tout le modèle politique de Lippmann repose en effet, on a commencé à le voir, sur la distinction entre les *leaders*, qui sont considérés comme les seuls agents véritablement actifs, et les masses produites par la Grande Société, qui sont tenues pour inertes, amorphes et passives. Certes, Lippmann prend le soin de ne pas essentialiser ces rôles, en rappelant que, selon chaque situation donnée, chacun d'entre nous est soit un *leader*, au sens où il est actif sur son champ, soit un membre passif de la masse, au sens où ce sont d'autres que lui qui possèdent l'expertise de la situation. Mais on va voir qu'un tel modèle suppose un dualisme d'origine métaphysique entre activité et passivité, auquel Dewey va s'employer à opposer de façon méthodique les sources biologiques de toute expérimentation et, avec elles, ce qu'il appelle la « logique génétique et expérimentale de Darwin »¹³.

LES SOURCES BIOLOGIQUES DU DÉBAT

Lippmann réduit systématiquement le public à « l'opinion publique », comprise comme une entité passive coupée de toute possibilité d'action. Dépourvu de toute « Volonté générale », le public doit être considéré comme une « masse » : un matériau malléable, qu'il s'agit à chaque fois de mieux réadapter à la situation. À l'échelle d'un grand pays, cela implique que la population devienne la cible passive et consentante du savoir des experts, chargés de la réadapter de manière optimale aux exigences de la révolution industrielle. À l'échelle d'une entreprise, cela signifie que toute expérimentation — la mise en place d'une organisation du travail de type tayloriste, pour reprendre un exemple invoqué par Lippmann (et critiqué par Dewey)¹⁴ — soit pensée puis contrôlée exclusivement par les dirigeants, eux-mêmes assistés par le conseil des experts qui, dans une entreprise bien structurée, comprendra également les représentants syndicaux les plus éclairés. Tout autre scénario se méprendrait sur les caractéristiques réelles de l'opinion, de la masse ou de la base, en leur prêtant de manière fantasmagorique la capacité d'articuler une volonté autonome et cohérente, dépassant le simple « consentement ». Si l'on suit la logique de Lippmann, on devrait retrouver la même division des rôles par exemple à l'échelle d'un établissement de santé, les patients devant se borner à « suivre » (*follow*) les prescriptions des soignants et à donner leur consentement passif aux expérimentations dont ils sont sans cesse l'objet¹⁵. Si son modèle pose en principe la nécessité politique, non seulement de recueillir le consentement des patients mais aussi de le « fabriquer », il exclut en revanche que les patients participent à la discussion collective sur les fins de l'expérience elle-même, pour lesquelles ils n'ont pas le savoir technique requis et que seule peut déterminer la délibération collective des experts¹⁶.

À chaque fois, la hiérarchie se justifie, on l'a vu, par la thèse du retard cognitif de l'espèce humaine sur sa propre évolution, désormais confrontée à un environnement ouvert, mobile et de plus en plus complexe. Tandis que la masse est enfermée dans l'inertie de ses stéréotypes, les dirigeants sont censés avoir, de par leur propre *leadership*, un aperçu beaucoup plus large sur la Grande Société, la rapidité de ses mutations et l'inadaptation des stéréotypes de la population. C'est cette différence de vue sur le flux de l'évolution qui justifie le gouvernement lippmannien des experts. Mais au lieu d'y voir, sur un mode quelque peu

complotiste, une chambre secrète où quelques conseillers décideraient clandestinement des destins du monde, il s'agit plutôt de la généralisation d'un mode de structuration des organisations sociales, où doit se restaurer à chaque fois, dans chaque situation locale donnée, la hiérarchie entre ceux qui dirigent l'expérimentation et ceux qui en sont la cible passive et compliant.

Ces différentes formes d'organisation sociale sont précisément celles que n'a pas cessé de déconstruire Dewey, considérant que c'étaient elles, au contraire, qui retardaient sur l'évolution. Pour Lippmann, on l'a vu, c'est la masse passive de l'espèce humaine qui retarde structurellement, de par sa nature stéréotypique, sur le flux de l'évolution, que seuls les plus actifs sont en mesure de saisir. Pour Dewey au contraire, c'est justement cette façon de penser le retard qui *retarde* sur l'évolution de l'espèce humaine et sur la libération de ses potentialités. Car à travers la distinction hiérarchique entre sujets actifs et sujets passifs de l'expérimentation, Lippmann déconnecte des deux dimensions, active et passive, de toute expérience vitale. Cette déconnexion réactive le dualisme métaphysique critiqué par Dewey, qui oppose la passivité de la sensation et l'activité de la pensée au lieu de penser leur articulation. Ce dualisme se renforce en outre d'une opposition inverse, celle qui associe la contemplation passive des fins (par le savoir des experts) et leur mise en application active (par le travail des masses laborieuses). Pour Dewey, cette approche triplement dualiste de l'expérimentation, qui sépare la pensée et les besoins du corps, qui oppose la connaissance et l'action et qui déconnecte la mise en œuvre par les moyens et la délibération sur les fins, relève de schémas de pensée ossifiés, tous hérités de la métaphysique, et qui ne sont pas à la hauteur de l'âge scientifique et technique de l'expérimentation.

Tous ces dualismes philosophiques héritent eux-mêmes d'une vieille hiérarchie sociale, déjà théorisée par les Grecs, entre les classes supérieures, qui ont le loisir de contempler des fins désintéressées (*otium*), et les classes inférieures, qui sont assujetties au travail de la matière et aux besoins du corps (labeur)¹⁷. On comprend mieux, dès lors, ce qui retarde dans l'évolution de notre espèce. La métaphysique en général, et celle de Lippmann en particulier, ne fait que cautionner de vieilles organisations sociales, devenues parfaitement inadaptées à ce que requiert l'expérimentation depuis la révolution scientifique des temps modernes et répondant très bien, à ce titre, à la définition lippmannienne du stéréotype. Pour Dewey, le retard n'est donc pas du côté des dispositions intrinsèques de la masse. Ce sont bien

plutôt ces vieilles façons dualistes et hiérarchiques de penser qui retardent, et en un double sens, sur l'évolution. Non seulement, on vient de le voir, sur ce qu'exige l'âge industriel de l'expérimentation, ouvert par l'évolution des sciences et des techniques. Mais aussi, on va le voir maintenant plus précisément, sur ce que la biologie nous a appris de l'expérience en général et de son rôle moteur dans l'histoire du vivant.

Car ce que Lippmann au fond a raté, ce sur quoi il a retardé, c'est non seulement l'évolution induite par la révolution industrielle, mais aussi la « logique génétique et expérimentale » que Dewey considère comme la grande leçon du darwinisme. Au-delà de l'invocation du modèle de l'expérimentation, inventée par la révolution scientifique au XVII^e siècle avec tout le raffinement méthodologique qu'on lui connaît, Dewey fait en effet un pas de plus. Il s'appuie sur la biologie elle-même pour affirmer que toute expérience en général implique, bien avant l'apparition des sciences expérimentales, l'articulation continue entre ses dimensions active et passive :

« L'organisme n'est pas un spectateur face à l'écran du monde qui le bombarderait de données brutes, il est un acteur qui prend part au monde. Le concept de "participation" a une origine biologique et il irradiera aussi bien dans les questions de connaissance [...] que dans les questions de valeur (la démocratie participative)¹⁸. »

À la lumière de ces analyses, c'est le dualisme métaphysique de nos vieilles manières de penser qui va apparaître comme ce qui bloque, non seulement l'évolution de l'espèce humaine (et ses expérimentations), mais l'évolution du vivant en général, en détruisant les conditions mêmes de toute expérience vitale.

Disqualifiant d'un même geste l'idéalisme et l'empirisme classiques, la biologie contemporaine nous a en effet appris, d'une part, que la connaissance était l'une des modalités fonctionnelles parmi d'autres de l'expérience vitale et, d'autre part, que l'expérience vitale elle-même était à la fois active et passive :

« Le développement de la biologie a eu pour effet d'inverser la perspective : là où il y a de la vie, il y a du comportement, de l'activité. [...] [l']ajustement adaptatif [...] n'est pas complètement passif. Il ne s'agit pas d'un simple modelage de l'organisme par l'environnement. Même un coquillage agit sur l'environnement et le modifie dans une certaine mesure. [...] Il fait quelque chose à l'environnement autant qu'il se fait quelque chose à lui-même [...] La créature vivante subit les conséquences de son propre comportement, et en souffre. Cette connexion étroite entre faire, souffrir et subir forme ce que l'on appelle expérience. Un faire déconnecté et un souffrir déconnecté ne sont, ni l'un ni l'autre, une

expérience¹⁹. »

En définissant l'expérience comme la connexion de l'activité et de la passivité, *Reconstruction in Philosophy* reprend quasiment à la lettre des analyses déjà développées dans *Democracy and Education* :

« On ne peut comprendre la nature de l'expérience que si l'on note qu'elle comporte un élément actif et un élément passif combinés entre eux de manière particulière. Du côté actif, l'expérience *essaie* — signification que le terme qui lui est associé, expérimentation, explicite plus nettement. Du côté passif, elle subit. Quand nous faisons l'expérience d'une chose, nous agissons sur elle ; puis nous souffrons des conséquences ou les subissons. Nous faisons quelque chose à la chose qui, en retour, nous fait ensuite quelque chose : c'est en cela que consiste cette combinaison particulière. La connexion de ces deux phases de l'expérience mesure la fécondité et la valeur de l'expérience²⁰. »

À l'expérience strictement passive et atomisée de l'empirisme classique, Dewey n'oppose donc pas le miroir inversé d'une expérience purement active, mais l'idée nouvelle d'une expérience *interactive*, où les phases actives et passives se connectent intimement les unes aux autres pour former une totalité continue et reliée :

« Comprendre l'expérience du point de vue biologique, c'est d'abord la considérer en termes d'interactions d'un organisme vivant avec son environnement, d'actions subies (*undergoing*) et d'actions faites (*doing*) [...]. Si l'enfant pourra apprendre de [l'] expérience, c'est précisément parce qu'elle est déjà une connexion d'actions faites et d'actions-subies-en-conséquence-des-actions-faites et non pas une suite d'événements ponctuels déconnectés les uns des autres²¹. »

Cette description de l'expérience comme interaction avec l'environnement, où les processus d'adaptation biologique ne sont ni purement passifs, ni seulement actifs, mais toujours à la fois actifs et passifs, s'inscrit pour Dewey dans ce qu'il appelle la « logique génétique et expérimentale de Darwin » :

« Précisément parce que la vie ne signifie pas seulement une existence passive (à supposer qu'une telle chose existe), mais une façon d'agir, l'environnement ou le milieu signifie ce qui conditionne cette activité en la soutenant ou en la contrariant²². »

C'est cette « logique expérimentale » qui constitue à ses yeux le noyau dur du darwinisme, et qui lui permet de repenser toute forme d'expérience en général, de la nature jusqu'à la société, sur un mode non métaphysique, lui-même porteur de transformations sociales inédites. On comprend mieux dès lors en quel sens Dewey a pu penser qu'en transformant la « logique de la connaissance », la révolution darwinienne devait aussi transformer les conceptions morales, politiques et religieuses :

« [...] *L'Origine des espèces* a introduit une manière de penser qui, finalement, ne pouvait que transformer la logique de la connaissance, et ainsi le traitement des questions morales, politiques et religieuses²³. »

Car, pour Dewey comme pour William James, la révolution darwinienne implique d'abord d'inscrire l'ensemble des activités humaines, et avec elles la connaissance, dans l'histoire évolutive. En ouvrant les portes du « royaume des plantes et des animaux » et, avec elles, celles « du jardin de la vie », c'est Darwin le premier qui a ramené la connaissance à sa véritable fonction : celle de mieux adapter les organismes les plus complexes à leur environnement²⁴.

Or, il faut rappeler ici que Spencer promouvait déjà une interprétation adaptative de la connaissance, et ce dès ses *Principles of Psychology* de 1855. En ce sens, l'imputation de cette découverte à Darwin peut paraître bien vague, puisqu'elle semble s'inspirer plutôt de l'air du temps, imprégné d'évolutionnisme et dominé par l'idée, déjà présente chez Lamarck, d'une nécessaire adaptation des vivants à leur milieu. Mais Dewey, qui reprend ici une leçon très ancienne de William James, est en réalité beaucoup plus rigoureux dans sa lecture de Darwin qu'on ne pourrait le croire au premier abord²⁵. Tandis que, pour Spencer, l'adaptation consiste en une soumission passive aux conditions du milieu, qui permet de reconduire tel quel, tout en le biologisant, le sujet passif de la connaissance, pour Darwin tel que l'interprètent James et Dewey, elle suppose au contraire une interaction complexe, impliquant une multiplicité de rétroactions entre l'organisme et son environnement. On comprend mieux, à partir de là, pourquoi Dewey impute la transformation de la logique de la connaissance à la théorie darwinienne de l'évolution et à elle seule :

« Le développement de la biologie [...] avec sa découverte de l'évolution [...] supprime l'idée que [la connaissance] est l'activité d'un simple contemplateur ou spectateur du monde [...]. Car la doctrine du développement organique signifie que la créature vivante fait partie du monde [...]. Si l'être qui vit et fait des expériences (*experiencing*) est un participant intime aux activités du monde auquel il appartient, alors la connaissance est un mode de participation²⁶. »

Les expressions de « biologie » et d'« évolution » ne doivent pas s'entendre ici en un sens vague et général. Un texte de 1911 tiré des *Contributions to Cyclopaedia of Education* permet d'établir qu'elles désignent très précisément l'influence de Darwin (et non celle de Lamarck ou Spencer) sur la philosophie. Car, contrairement à ce qu'affirme Spencer, l'organisme n'est en aucun cas modelé par l'environnement comme une pâte molle. C'est lui, au contraire, qui prend activement l'initiative, en

proposant une action nouvelle sur son environnement, soit de façon complètement aveugle (c'est la variation darwinienne aléatoire en général, et celle de l'instinct en particulier), soit sur un mode plus intentionnel :

« Chez les organismes inférieurs, cet essai de l'agent sur le monde des choses est aveugle et instinctif ; chez les organismes supérieurs, chez l'homme quand il progresse dans la civilisation, il est délibéré et intentionnel ; il implique une prévision des conséquences qui peuvent s'ensuivre et l'effort pour manipuler les moyens requis afin de produire ces conséquences. Mais dans les deux cas, il y a un effort de dépassement pour modifier l'environnement dans les intérêts de la vie²⁷. »

Cette dernière phrase est capitale. Elle signifie que, si la valeur de cette différence entre des organismes aussi rudimentaires qu'un mollusque et les êtres intelligents que nous sommes est immense aux yeux de Dewey, l'erreur serait de surestimer la différence entre variation aléatoire et prévision intelligente au point de sortir la seconde du règne de la nature et du modèle explicatif darwinien. Certes, une expérimentation scientifique est bien plus robuste qu'une démarche par essai et erreur, qui est elle-même bien plus efficace qu'une simple variation de l'instinct, aveugle et aléatoire. Mais dans tous les cas, la leçon essentielle du darwinisme est confirmée. Tout s'explique par l'effort (conscient ou non, intentionnel ou aveugle, peu importe ici) « pour modifier l'environnement dans les intérêts de la vie ». Telle est la véritable « nature de la transformation intellectuelle initiée par la logique darwinienne »²⁸.

En rappelant que « les choses », elles aussi, façonnent en retour toute intelligence particulière, Dewey indique en outre que la dimension active de l'expérience vitale ne suffit pas à rendre compte de la logique expérimentale de Darwin. Car ce qu'étudie la théorie darwinienne de l'évolution, c'est aussi l'ensemble des conséquences en retour (ou la dimension passive) de ces tentatives, dont l'organisme est au départ à l'initiative :

« L'organisme doit pour ainsi dire supporter les conséquences de ses actes. Ses actions en modifiant les choses qui le concernent modifient les conditions qui affectent sa propre existence ; ces changements peuvent être non seulement imprévus, mais aussi ne pas être en harmonie avec les directions de ses actions. Quoi qu'il en soit, l'agent doit souffrir ou subir ces résultats²⁹. »

Pour retranscrire les analyses de Dewey dans un vocabulaire darwinien bien connu, si c'est la variation spontanée de l'organisme qui est bien à l'initiative de l'expérience (assurant sa dimension active), l'organisme doit toujours subir en retour l'effet de la modification qu'il a proposée (et c'est la dimension passive de

l'expérience), au sens où sa « *fitness* » — sa capacité différentielle à se conserver et à se reproduire — aura plutôt tendance, soit à augmenter, soit à diminuer sous l'impact de l'effet en retour que les « choses » font sur lui. Tandis que la variation renvoie à la dimension active de l'expérience, la sélection naturelle renvoie à sa dimension passive. En ce sens, Darwin nous dit bien que tout organisme subit toujours en retour, et sur un mode passif, les conséquences des expériences qu'il initie lui-même, sur un mode actif, avec son environnement.

Par rapport à l'expérience vitale en général, la connaissance ne fait que moduler d'une autre façon la nécessaire rétroaction entre les phases actives et passives de l'expérience. C'est cette rétroaction qui interdit dorénavant toute interprétation dualiste de l'acte de connaître. À la lumière de la « logique génétique et expérimentale de Darwin », la philosophie a ainsi appris quelque chose d'essentiel sur la « logique de la connaissance »³⁰ elle-même : elle a dû reconnaître qu'il n'y avait de sujet ni purement actif, qui pourrait prétendre construire ou constituer souverainement les objets de son milieu (l'*ego* cartésien, puis toutes les versions du sujet transcendantal), ni simplement passif, qui se contenterait d'être impressionné par son environnement, comme une pâte molle prend la forme de son milieu (le sujet sensible de l'empirisme classique). Pas plus qu'il n'y a, comme le croit Lippmann, de société divisée entre sujets actifs, qui penseraient tout seuls les fins de l'expérience, et sujets passifs, qui se contenteraient de consentir passivement, sur le mode de la confiance, à l'expérimentation qu'on a pensée pour eux. Toute connaissance qui suit la logique expérimentale du darwinisme est bien plutôt à la fois active et passive, s'élaborant à travers des chaînes complexes de rétroaction entre activité et passivité.

Pour Dewey, l'intelligence des organismes supérieurs ne fait donc aucunement rupture avec la logique darwinienne. Elle ne fait que complexifier le filtre de la sélection, en introduisant la possibilité de contrer son effet (purement passif) par un nouveau test (relançant une nouvelle phase, active cette fois, de l'expérience). Par rapport à la variation aléatoire, l'intelligence animale permet juste de mieux remplir la dimension fonctionnelle et, en ce sens très précis, « téléologique » de toute adaptation³¹ :

« L'intérêt ne porte plus sur l'essence globale située derrière les changements particuliers mais concerne la manière dont les changements particuliers servent des buts concrets ou les font échouer. Il ne porte plus sur l'intelligence qui façonna les choses une fois pour toutes mais concerne les intelligences

particulières que les choses façonnent ici et maintenant³². »

Après la réarticulation des dimensions passive et active de l'expérience, c'est là la seconde conséquence majeure de la logique expérimentale darwinienne sur la philosophie. En substituant aux fins absolues de la métaphysique les fonctions de l'adaptation et ses « valeurs » (« utile », « nuisible », « bon », « mauvais »), elle ne connaît plus qu'un seul champ d'expérience : les fins toujours relatives, locales et situées du naturalisme, qui appréhende toute expérience (de celle du mollusque à celle du savant) comme celle d'un organisme lui aussi situé, toujours relativement à des fins locales et jamais en relation à une « fin en soi ». Tel est le gain principal de « l'influence de Darwin sur la philosophie » :

« La philosophie renonce à toute enquête sur les origines absolues et les finalités absolues, afin d'explorer les valeurs spécifiques et les conditions spécifiques qui engendrent ces valeurs³³. »

Pour Dewey, loin que l'intelligence fasse rupture avec la conception darwinienne de l'évolution, elle s'inscrit donc très exactement dans sa logique, qu'elle ne fait en un sens qu'amplifier. En contrôlant mieux l'effet en retour de la sélection naturelle, elle permet, si elle s'exerce, de prolonger sa logique « cumulative »³⁴. Celle-ci rend possible à la fois quelque chose comme une « amélioration » (Darwin)³⁵ ou comme un « accroissement » (Dewey), sans qu'il y ait pour autant un quelconque « progrès », au sens où l'entendent les conceptions téléologiques de l'évolution (Spencer, Lamarck), qui impliquent la fixation illusoire de fins transcendantes et absolues, censées donner par avance tout son sens au processus évolutif.

Si le Darwin de Dewey peut désorienter le lecteur d'aujourd'hui, c'est au fond parce qu'il marginalise la question de la non-hérédité des caractères acquis, qui fut si importante pour la Synthèse moderne, occupée à concilier l'hypothèse darwinienne avec les bases mendéliennes puis weismanniennes de la génétique moderne, reposant elle-même sur la stricte séparation entre le *germen* (le génotype) et le *soma* (le phénotype). Ce qui intéresse véritablement Dewey, ce n'est pas cette rupture entre ces deux modes de transmission (génétique d'un côté, somatique et/ou culturelle de l'autre), qui historiquement redonnera toute sa force à l'hypothèse de la sélection naturelle. C'est plutôt, et comme Darwin lui-même, la question de la transmission en général, dans la mesure où elle permet un processus cumulatif, conciliant la stabilité de l'ancien et l'émergence du nouveau. En pleine « éclipse du

darwinisme » (1890-1930)³⁶, Dewey rend moins hommage à Darwin pour l'hypothèse générale de la sélection naturelle, attaquée de toutes parts, que pour sa conception cumulative de l'évolution qu'il parvient à conjuguer avec une compréhension interactive, ouverte et multilinéaire des processus évolutifs. Aux chantres de la sélection naturelle, Dewey attribue d'ailleurs la même tentation réductionniste qu'aux psychologues déterministes qui croient ramener tous les processus psychologiques à des instincts premiers :

« C'est comme dire que la puce et l'éléphant, le lichen et le séquoia, le lièvre craintif et le loup vorace [...] sont de la même façon des produits de la sélection naturelle. L'affirmation peut, en un sens, être tenue pour vraie ; mais tant que l'on ne connaît pas les conditions environnantes spécifiques dans lesquelles la sélection a lieu, nous ne connaissons en réalité rien du tout³⁷. »

Plutôt que d'appréhender le vivant comme un matériau prévisible et calculable par la même formule générale, Dewey préfère retenir de l'hypothèse darwinienne de la sélection son sens écologique de la diversité, qui passe par une étude précise des interactions complexes et imprévisibles entre les organismes et la diversité de leurs milieux. Dans ce cadre élargi, la sélection naturelle couplée à la mutation génétique n'apparaît plus que comme un processus parmi d'autres, que les autres modes de transmission et de sélection que sont l'éducation et la culture ne font qu'enrichir et complexifier.

Cette réinterprétation de ce que Dewey appelle la « logique de Darwin »³⁸ permet donc de donner un sens nouveau à l'adaptation en général et à la réadaptation de l'espèce humaine à son nouvel environnement en particulier. Au lieu que les organismes se plient passivement aux exigences de leur environnement, toute réadaptation implique une interaction active et continue entre les organismes et leur environnement :

« la continuité de la vie signifie la réadaptation continue de l'environnement aux besoins des organismes vivants »³⁹.

Or, sur ce point, Lippmann décide de prendre le strict contre-pied de Dewey, s'enfermant, sans bien s'en rendre compte, dans les mêmes postulats métaphysiques que ceux qui sous-tendent l'évolutionnisme de Spencer. Pour lui, la vie implique au contraire la réadaptation passive des organismes aux exigences ultimes de l'environnement, dont le *telos* est posé par avance comme étant la division mondiale du travail, s'imposant à la façon d'une « fin en soi » de type métaphysique et se

soustrayant par principe, et pour cette raison même, à toute forme de discussion collective. C'est ce postulat spencérien qui permet à Lippmann de séparer ceux qui pensent l'expérience (les fins) et ceux qui l'appliquent (les moyens), comme il sépare ceux qui sont à l'initiative de l'expérience (les experts et les *leaders*) et ceux qui la subissent (la base, la masse des citoyens ordinaires). Pour Dewey, cette séparation produit nécessairement une coupure entre les experts et les besoins du corps social et, plus généralement, une déconnexion complète entre les phases actives de l'expérience et ses phases passives, sans cesse aggravées par les dimensions de la Grande Société :

« Une classe d'experts est inévitablement tellement coupée des intérêts communs qu'elle en devient une classe avec des intérêts privés et une connaissance privée, ce qui, en matière sociale, n'est pas une connaissance du tout. [...] Tout gouvernement par les experts dans lequel les masses n'ont pas l'opportunité d'informer les experts sur leurs besoins ne peut être autre chose qu'une oligarchie gérée en vue des intérêts de quelques-uns. Et l'information éclairée (*enlightenment*) doit se faire d'une manière qui contraigne les spécialistes administratifs à prendre en compte les besoins. Le monde a plus souffert des *leaders* et des autorités que des masses⁴⁰. »

Repensée à partir de la logique de Darwin, qui dévoile la nécessaire connexion entre ces deux phases de l'expérience, toute expérimentation sociale, et par exemple la mise en place de nouveaux rythmes de travail de type tayloriste, impliquerait au contraire que ce soit les intéressés eux-mêmes (ici, l'ensemble des travailleurs plutôt que leurs seuls représentants) qui mènent les différentes phases de l'expérimentation (conception, contrôle, évaluation, etc.). Les experts apportent certes une contribution technique indispensable à toute expérimentation, mais ils n'ont aucune légitimité pour se réserver la délibération sur ses fins et le contrôle de ses moyens. Si l'on reprend le modèle biomédical actuel, cela signifie qu'il faudrait abandonner le rapport vertical qui, à bien des égards, prévaut encore entre les experts qui, du haut de leur savoir, délivrent les lumières d'une « information éclairée » (*enlightened*), et le patient qui se borne à donner son « consentement », « éclairé » uniquement par les informations scientifiques venues d'en haut⁴¹. En lieu et place de ce modèle vertical, il s'agirait d'établir que la lumière vient aussi et peut-être d'abord du trouble lui-même : des « besoins » du patient, comme des « besoins et des troubles sociaux » du public, qui doivent mobiliser pour eux-mêmes et évaluer par eux-mêmes l'utilité collective des connaissances spécialisées élaborées par les experts⁴². Il ne s'agit ni d'exclure le savoir des experts, ni de le produire à leur place. Il s'agit plutôt de contrôler collectivement ses possibles usages politiques et sociaux :

« ce qui est requis, c'est [...] l'aptitude de juger le rapport de la connaissance fournie par d'autres avec les préoccupations communes.⁴³ »

On comprend mieux dès lors le lien organique, si surprenant au départ, que Dewey annonce entre la logique évolutive de Darwin et les formes les plus participatives de la démocratie :

« [*Democracy and Education*] associe la croissance de la démocratie au développement de la méthode expérimentale dans les sciences, aux idées de la théorie de l'évolution dans les sciences biologiques et à la réorganisation industrielle⁴⁴. »

Mais prenant à rebours le darwinisme dominant, ce n'est certainement pas, aux yeux de Dewey, le jeu de l'égoïsme et de l'altruisme, considérés comme des « instincts » ou comme des « traits » héréditaires, qui peut nous permettre d'inscrire la transmission culturelle et sociale à l'intérieur de la nature darwinienne⁴⁵. Dans *Human Nature and Conduct*, Dewey soutient en effet que les catégories d'égoïsme et d'altruisme, comme tous les instincts listés par la psychologie évolutionniste, mais aussi tous les mobiles figés que la science économique prête à ses agents, manquent l'indétermination ou ce qu'il appelle la « plasticité » native de « l'impulsion » (*impulse*) chez l'enfant humain. Cette dernière ne se stabilise que progressivement en « disposition », et elle le fait par la vertu de « l'habitude » (*habit*), émergeant elle-même des interactions complexes avec le groupe. Telle est la véritable tension constitutive de l'évolution de notre espèce. Plutôt que de résulter du choc atomique entre traits égoïstes et altruistes, elle passe par la double tendance à l'impulsion, déviante et novatrice, et à l'habitude, conservatrice et stabilisatrice. Pour Dewey, cette approche résolument interactive, en refusant de se donner des forces causales originaires, est beaucoup plus fidèle à la logique expérimentale de Darwin. Aussi est-ce bien plutôt le lien organique entre les phases active et passive de la logique expérimentale décrite par Darwin, relayée chez les animaux humains par la tension entre l'innovation de « l'impulsion » (*impulse*) des nouveaux venus et la stabilité des « habitudes » (*habits*) partagées avec le groupe, qui fonde le naturalisme deweyen et qui lui permet de disqualifier à la fois toute déconnexion sociale et politique entre ceux qui agissent et ceux qui subissent, mais aussi toute opposition hiérarchique entre l'innovation (qui serait réservée aux *leaders*) et la stabilité (qui serait le caractère archaïque de la masse).

Repensé sur ces bases darwiniennes, le rôle de la nouvelle démocratie doit dès

lors consister, selon Dewey, à faire très exactement le contraire de ce que préconise la néo-démocratie lippmannienne. Il doit être de réarticuler les dimensions passive et active de l'expérience politique en même temps que les tendances nécessaires à l'innovation et à la stabilité, que la Grande Société puis le gouvernement des experts n'ont justement pas cessé d'opposer. Or, une telle mission impose de considérer les décalages de rythme du temps évolutif, non plus comme des dyschronies à éliminer, mais comme une source de tension féconde, indispensable à l'émergence d'un nouvel espace politique de conflits et de dissensions. De ce point de vue, le retard de l'espèce humaine doit être complètement réévalué. Si, « dans la vie humaine, la force du retard (*the force of lag*) est immense »⁴⁶, elle n'est pas seulement ce qui signe la déficience de notre espèce. Elle est aussi la chance de l'espèce humaine, rendant à la fois possible et nécessaire ce nouvel espace politique de conflits, qui prolonge la lutte biologique entre la diversité des intérêts, des valeurs et des rythmes du changement, tout en la modifiant en profondeur.

Penser le retard de l'espèce humaine, non plus seulement comme une tare, mais aussi comme une chance pour son évolution, implique d'abord de réfuter, à la fois contre Lippmann et contre Darwin lui-même, la vision gradualiste du rythme évolutif. C'est dans ce contexte que Dewey va promouvoir ce que j'appelle les *hétérochronies* du temps évolutif, et que je propose d'entendre en un sens beaucoup plus élargi que celui, restreint, que lui donne la biologie du développement. Par « hétérochronie », on pourra entendre ici non seulement l'acception étroite du terme, dont la néoténie — soit le retard de développement d'un organisme par rapport à sa maturité sexuelle — est l'un des exemples les plus fameux, mais aussi toutes les formes de rupture dans les rythmes évolutifs désormais reconnues par la théorie de l'évolution, au premier rang desquelles figure la théorie des « équilibres ponctués », qui n'hésite pas à contester le gradualisme darwinien en soutenant que l'évolution oscille le plus souvent entre longue période de stase et courte période d'accélération⁴⁷. Si Dewey lui-même ne pouvait avoir connaissance de ces découvertes récentes, on va voir que, à la différence de Lippmann, il a parfaitement su anticiper cette polyphonie non gradualiste des rythmes évolutifs de l'histoire du vivant, allant même jusqu'à y voir le moteur de toute transformation sociale et politique. À travers le thème de l'hétérochronie, on va voir que Dewey pense le passage du biologique au politique à la fois en termes de continuité et de rupture. En continuité avec l'histoire de la vie, puisque le changement social et politique

suppose lui aussi une diversité de rythmes potentiellement en conflit. Et en rupture avec elle, puisque dans le cas de l'espèce humaine, les troubles aggravés de l'hétérochronie vont progressivement se constater et se traiter de manière inédite : par l'émergence d'une « attention » commune et d'une intelligence collective des publics, qui s'efforceront de répondre collectivement à la multiplication des « problèmes » (Malthus), c'est-à-dire des phénomènes de « désajustement » et de « désadaptation » (Wallas) que génère inévitablement l'évolution.

C'est ce qui explique que le premier chapitre de *The Public and Its Problems* définisse le public dans une double relation de continuité et de rupture avec la logique expérimentale darwinienne. La continuité vient ici de ce qu'on y retrouve les deux phases, à la fois passive et active, de l'expérimentation vitale :

« Le public consiste en l'ensemble de tous ceux qui sont affectés (*affected*) par les conséquences indirectes de transactions à un tel degré qu'il est jugé nécessaire de prendre soin (*care for*) systématiquement de ces conséquences⁴⁸. »

Comme tout organisme vivant, le public est lui aussi l'agent d'une expérimentation, impliquant à la fois une dimension passive (« le public consiste en l'ensemble de tous ceux qui sont affectés [...] ») et une réponse active (« [...] qu'il est jugé nécessaire de prendre soin systématiquement de ces conséquences »). Mais pour que quelque chose comme un public émerge, il faut que surgisse un élément tout à fait inédit par rapport à l'association biologique : il faut que les individus concernés ressentent que les interactions des autres agents les affectent de manière « durable » et « sérieuse » sans qu'aucune réponse satisfaisante au problème ne soit encore trouvée⁴⁹. Ce qui permet l'émergence d'un public, en effet, ce n'est pas seulement le fait que les transactions entre plusieurs organismes puissent affecter indirectement d'autres organismes extérieurs à la transaction. Une telle possibilité était déjà l'une des leçons principales de l'*Origine des espèces*, celle qui allait ouvrir la voie à une approche écologique des interactions biologiques⁵⁰. Pour qu'un public se constitue, il faut aussi que les organismes extérieurs à la transaction *se sentent eux-mêmes* affectés de façon « sérieuse », qu'ils éprouvent la phase passive de l'expérience sur le mode d'un « problème », d'un « conflit » ou d'un « trouble » (*trouble*), au point qu'ils ressentent le besoin d'une réponse active, dont ils remarquent ensemble le manque ou le retard à agir. C'est le fait d'être affecté passivement et indirectement par les interactions des autres (« le public consiste en l'ensemble de ceux qui sont affectés [...] »), doublé de la conscience corrélatrice d'un contrôle nécessaire et pourtant déficient des conséquences (« [...] qu'il est jugé nécessaire de prendre soin systématiquement de ces conséquences »), qui constitue pour Dewey la « différence » des associations humaines, et qui explique à la fois l'émergence de l'espace public et la naissance du politique :

« Quand nous considérons cette différence, nous en arrivons en même temps au fait que les

conséquences de l'action conjointe acquièrent une nouvelle valeur quand elles sont observées. Car remarquer les effets de l'action connectée force les hommes à réfléchir sur la connexion elle-même ; cela fait d'elle un objet d'attention et d'intérêt⁵¹. »

Tel est l'un des aspects du retard qui structure l'histoire évolutive de l'espèce humaine. En multipliant les décalages entre les phases passives et actives de l'expérience vitale, il rend à la fois possible et nécessaire le champ du politique, que Dewey analyse d'abord et avant tout comme un nouvel espace de réflexion pour l'intelligence des vivants, contrainte de se socialiser en attention commune et en intelligence collective.

Si l'expérience biologique commence par une activité aveugle (la variation aléatoire) dont l'organisme éprouve ensuite les conséquences sur un mode passif (par l'effet de la sélection), l'expérience sociale et politique commence par une phase indissolublement passive et active, où l'épreuve passive et commune d'un trouble et la recherche active et collective d'une solution sont dans une intime connexion, tout en faisant l'épreuve douloureuse de leur décalage. C'est ce qui explique, pour Dewey, que l'État ou le gouvernement ne soit jamais déjà là, mais soit toujours à rechercher et à reconstruire :

« Par sa nature même, un État (*state*) est quelque chose qui doit toujours être scruté, examiné, recherché. Presque aussitôt que sa forme est stabilisée, il a besoin d'être refait. Le problème consistant à découvrir l'État n'est donc pas un problème destiné à des enquêteurs s'occupant de théorie [...]. C'est un problème pratique qui concerne les êtres humains vivant en association les uns avec les autres [...]. Il exige le pouvoir de percevoir et de reconnaître les conséquences du comportement des individus joints dans des groupes et de faire remonter ces conséquences à leur source et à leur origine⁵². »

Dewey tire ainsi du darwinisme des conséquences politiques strictement inverses à celles que défend Lippmann. Pour le Lippmann du *Phantom Public* en effet, on se souvient que la part du politique, de la discussion publique et de l'expérimentation démocratique devait être désormais restreinte au minimum : à celle du respect procédural des règles en cas de crise. Tout le reste du temps, l'individu était renvoyé à ses choix privés en matière de consommation, de production et de reproduction, censés assurer un *self-government* optimal et spontané de la société. Cette définition déflationniste du champ d'extension du politique en général, et du gouvernement démocratique en particulier, revient pour Dewey à réactiver le fantasme libéral de « l'individu nu »⁵³, qui contribue à dissoudre les publics pour les atomiser en une pluralité de désirs et de choix individuels sans aucun lien entre eux.

À ses yeux, ce retour réactif au libéralisme classique, en empêchant la communication du public avec lui-même et en favorisant son atomisation, est une autre « vieille idée » qui retarde sur l'évolution. Loin que le public soit, comme l'affirme Lippmann, apathique par nature, c'est au contraire ce type d'idée dominante qui participe à la destruction de la dimension affective de l'expérience collective, au point de produire elle aussi la complète *a-pathie* de l'opinion publique :

« Au départ, [l'individualisme] était défendu par les “progressistes” [...]. Maintenant que le régime de la propriété industrielle a été établi, cette doctrine est devenue le rempart intellectuel des immobilistes et des réactionnaires. [...] L'ironie de l'histoire n'est nulle part plus sensible que dans le retournement de la signification pratique du terme “libéralisme” [...]. L'apathie politique [...] est un produit naturel des écarts entre les pratiques actuelles et la machinerie traditionnelle ⁵⁴. »

Ce que Lippmann au fond ne comprend pas, c'est que sans la transmission de l'expérience sociale et politique par la communication du public avec lui-même, l'espèce humaine sera condamnée à en rester au tâtonnement maladroit de l'essai et de l'erreur⁵⁵. Or, c'est précisément ce tâtonnement à l'aveugle que célèbre le darwinisme prétendument pragmatique de Lippmann dans *The Phantom Public*⁵⁶. La conception intermittente, minimaliste et procédurale de l'action politique empêche, en bloquant la production de l'enquête et sa diffusion, l'évolution cumulative et continue découverte par la logique expérimentale et génétique du darwinisme :

« L'opinion publique, même s'il lui arrive d'être correcte, est intermittente quand elle n'est pas le produit de méthodes d'investigation et de rapport constamment au travail. Elle n'apparaît que dans les crises. Sa “rectitude” ne porte donc que sur une urgence immédiate. Son manque de continuité la fait se tromper par rapport au cours des événements [...] Seule une enquête continue, continue dans le sens où elle est connectée autant que persistante, peut fournir le matériel d'une opinion durable sur les affaires publiques ⁵⁷. »

En réduisant le darwinisme à une conception gradualiste de l'évolution par petites variations, Lippmann n'en retient que l'un des postulats les plus fragiles et aujourd'hui les plus discutés dans le darwinisme contemporain⁵⁸. À la lumière de cette nouvelle divergence, il apparaît clairement que la présentation triviale du pragmatisme comme une série tâtonnante d'essais et d'erreurs, opérée par une multiplicité d'individus atomisés, tendanciellement libérés des entraves du politique et se gouvernant spontanément eux-mêmes par des ajustements locaux, repose sur un profond contresens. Une fois établi ce contresens, l'inscription de Lippmann dans le courant pragmatiste paraît définitivement compromise. Loin de valoriser les dyschronies déjà diagnostiquées par Malthus, pour y voir comme Dewey la source

d'une évolution divergente et créatrice, le but de l'action politique selon Lippmann est bien de les éliminer, en vue d'imposer un consensus gradualiste qui remette tous les rythmes au même pas. C'est ce qui explique que les seules différences admises dans le champ politique soient de toutes petites variations, les plus neutres possibles, celles qui permettent la réforme graduelle des règles et qui éloignent le spectre du conflit et de la révolution. Tel doit être, pour Lippmann, l'effet de la révolution darwinienne sur le champ politique : convertir la démocratie, réduite au minimum par le gouvernement darwinien des intérêts, en une simple procédure d'amélioration graduelle des règles, elle-même purgée des risques du conflit.

Pour Dewey au contraire, le retard des formes anciennes de l'organisation politique sur l'émergence des nouveaux publics rend inévitable l'accumulation des conflits et explique la survenue régulière de ruptures et de révolutions :

« Le progrès n'est pas régulier et continu [...]. Pour se former lui-même, le public doit briser les formes politiques existantes [...] Le public qui a donné naissance aux formes politiques est en train de disparaître, mais le pouvoir et la soif de possession restent entre les mains des officiers et des organismes que le public en train de mourir avait institués. C'est pourquoi il est si fréquent que le changement des formes des États ne soit effectué que par une révolution⁵⁹. »

On retrouve ici le refus de Dewey d'accuser le public, au nom de sa prétendue nature « statique » et « stéréotypique », de bloquer le flux du changement. Pour lui, ce sont au contraire les formes anciennes du pouvoir, auxquelles s'accrochent les gouvernants, qui empêchent l'auto-organisation d'un nouveau public et qu'il faut arriver à briser. Telle est, on s'en souvient, la première forme de « retard » que Dewey oppose à Lippmann. À ce retard des institutions et des organisations sociales sur les besoins du public, s'ajoute une deuxième forme de retard : celui des « idées », qui le plus souvent reflètent les rigidités hiérarchiques de l'organisation sociale. Or pour Dewey, il est clair que la pensée politique de Lippmann incarne très exactement ces deux modalités du retard.

Mais à ces variations péjoratives sur le thème du retard, on a commencé à voir que Dewey en ajoutait d'autres, affectées cette fois d'un coefficient positif et illustrant la thèse, elle aussi en rupture avec Lippmann, d'une « force du retard »⁶⁰. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la célèbre analyse deweyenne des habitudes. Réactivant les analyses de *Human Nature and Conduct* (1922), *The Public and Its Problems* (1927) rappelle d'abord que, dans le contexte d'une

accélération exponentielle des rythmes industriels, la stabilité des « habitudes » et l'enracinement des « attachements » restent indispensables à la formation d'un public qui communique avec lui-même :

« [...] une communauté doit toujours rester une affaire de relation en face-à-face. C'est pourquoi la famille et le voisinage, avec toutes leurs déficiences, ont toujours été les agents principaux de l'éducation (*nurture*), les moyens par lesquels les dispositions sont formées de manière stable et les idées sont acquises de sorte qu'elles aient une emprise sur les racines du caractère [...]. Seul un échange intime et forcément d'une portée réduite peut donner lieu à des attachements profonds et vitaux. [...] Rien ne remplace la vitalité et la profondeur des relations et des attachements proches et directs ⁶¹. »

Ici, ce qui se stabilise et qui retarde sur l'accélération des flux se révèle être vital pour la poursuite d'une quelconque expérience collective. Prolongeant l'analyse des habitudes, la revendication jeffersonienne d'un enracinement dans des « communautés » locales, où prévalent encore des relations vivantes de face-à-face permettant la « communication » autour de ce qui est « commun », s'impose, elle aussi, comme une figure positive du retard⁶². Loin de mépriser, comme le fait Lippmann, l'ambition démocratique que les Américains prêtent à Jefferson au bénéfice de la voie élitiste choisie par Hamilton et Madison, Dewey affirme que la poursuite d'une expérience politique dans le contexte de la mondialisation implique que des solutions soient trouvées pour articuler l'échelle mondiale de la Grande Société et celle, nécessairement locale, des communautés démocratiques. Cet ancrage dans l'échelon local, parce qu'il s'accompagne d'une quête de la « Grande Communauté »⁶³ à l'échelle mondiale n'a bien évidemment « rien à voir avec un retour passéiste et romantique vers la société pré-moderne »⁶⁴. Il signifie plutôt que la nouvelle voie ne pourra se chercher, et éventuellement se trouver, que dans l'articulation difficile, et qui reste certes à inventer, entre l'échelle locale et l'échelle globale des problèmes⁶⁵.

Une telle articulation passe nécessairement, à ses yeux, par l'affirmation d'un retard nécessaire des *stases* du ralentissement sur le *flux* du changement :

« [...] il y a quelque chose de profond dans la nature humaine elle-même qui pousse à des relations établies. [...] à des attaches avec les autres, qui atteignent à de telles profondeurs qu'elles vont sous la surface de l'expérience consciente pour former sa fondation imperturbable. Personne ne sait à quel point l'excitation écumante de la vie, la manie du mouvement, le mécontentement agité [...] sont l'expression d'une recherche frénétique pour trouver quelque chose qui comble le vide provoqué par le relâchement de ce qui lie les gens dans une communauté immédiate d'expérience » ⁶⁶.

Confirmant la solidarité des concepts de communauté et de communication, ce retard nécessaire de toute communauté sur le flux du changement se retrouve au cœur de l'analyse deweyenne de la communication, qui suppose des « signes » et des « symboles » qu'il interprète comme autant de stases, de stabilisations ou de ralentissements du flux :

« Ce n'est que quand existent des *signes* ou des *symboles* des activités et de leurs résultats que le flux peut être [...] arrêté afin d'être considéré et estimé, et qu'il peut être régulé⁶⁷. »

Alors seulement commence quelque chose comme la temporalité, stabilisée, scandée et régulée par les souvenirs et par les attentes de l'expérimentation collective⁶⁸.

Mais toute la difficulté de cette stabilisation du flux par les stases du monde symbolique vient de ce qu'elle doit l'arrêter sans pour autant chercher à le bloquer ou à s'y opposer. Si la stabilisation du flux, qui s'opère par ce nouveau *medium* interposé des signes et des symboles, prend naissance dans la tendance native à l'inertie et à la stabilité, il ne faut pas que cette tendance se coupe de l'environnement mobile avec lequel elle doit justement s'ajuster. La stabilisation du flux par les habitudes et par le monde symbolique, au lieu de chercher à le nier, doit au contraire nous servir à l'estimer et à le réguler⁶⁹. Sous la double contrainte de la stase et du flux, enjointe à la fois au retard et à l'accélération, l'espèce humaine se trouve ainsi prise entre deux dangers. Entre le danger d'un déni du flux par le monde des significations et des symboles, que l'histoire multiséculaire de la morale et de la métaphysique a si bien illustré. Et le danger inverse, mais tout aussi menaçant, d'un flux hostile à toute forme de stases, porté par l'émergence de la Grande Société industrielle et mondialisée :

« [...] l'organisation gigantesque est compatible avec la démolition des attaches qui forment les communautés locales, avec la substitution de liaisons impersonnelles aux unions personnelles, et avec un flux hostile à la stabilité »⁷⁰.

Un flux hostile à la stase, et une stase qui se met à refuser l'irréversibilité du flux, tel est le double écueil qu'il s'agit d'éviter. À rebours de ces oppositions délétères, l'affirmation d'une tension à la fois menaçante et nécessaire entre flux et stase constitue le fond tragique de la pensée de Dewey⁷¹.

En interprétant la tension constitutive entre flux et stase comme la condition à la

fois dangereuse et nécessaire, non seulement de l'espèce humaine, mais de toute forme de vie, Dewey complique donc considérablement la question de son retard :

« La nature se caractérise par un mélange constant de précarité et de stabilité. Ce mélange donne à l'existence son caractère poignant. Si l'existence était complètement nécessaire ou complètement contingente, il n'y aurait ni comédie, ni tragédie dans la vie [...]. L'importance de la morale et de la politique [...] a sa source et sa signification dans l'union, dans la Nature, du stable et de l'instable⁷². »

Tandis que Lippmann prend systématiquement parti pour un flux homogène et graduel, au regard duquel toute stase se voit disqualifiée comme archaïque et retardataire, et tout retard lui-même comme le symptôme négatif d'une déficience, l'évolution sociale et politique que Dewey appelle de ses vœux est au contraire foncièrement hétérogène, reconnaissant l'hétérochronie irréductible du rythme évolutif au sens élargi du mot, comprenant l'ensemble des décalages de rythme (ontogénétiques, phylogénétiques, sociaux et politiques) qui forment le tissu incertain et conflictuel de toute histoire évolutive. Ici peut-être, et par-delà la vision caricaturale d'un Dewey trop naïf, idéaliste et optimiste, s'ouvre une voie féconde pour saisir le tragique de la politique, s'enracinant lui-même dans le caractère poignant de toute forme de vie.

Pour conclure, c'est tout ce que Dewey a retenu de la « logique expérimentale » de Darwin qui se trouve au fond perdu par le gradualisme des petites variations. Or si, comme on l'a vu, il est de plus en plus ouvertement contesté par certains darwiniens, le gradualisme n'a en un sens pas cessé de se durcir dans la version la plus « orthodoxe » du darwinisme contemporain. Le postulat gradualiste comporte certes un avantage décisif, puisqu'il permet non seulement de répondre aux standards dominants des sciences de la nature, ce à quoi Darwin lui-même était très attaché, mais aussi de mobiliser leurs puissants outils de prédiction, en ouvrant la voie à une modalisation mathématique toujours plus fine du vivant. Mais pour Stephen Jay Gould, il tend aussi à faire de l'organisme une « pâte molle » soumise au mécanisme aveugle de la sélection. C'est cette conception qui triomphe aujourd'hui dans les outrances du néo-darwinisme de Richard Dawkins et Daniel Dennett, ce dernier n'hésitant pas à résumer ainsi « le cœur de l'idée darwinienne », en opposition frontale avec ce que Dewey a pu retenir de sa logique « génétique et expérimentale » :

« Une petite parcelle impersonnelle, butée, automatique et aveugle de la machinerie moléculaire est la source ultime de tout l'agir, donc de la signification, et donc de la conscience, dans l'univers⁷³. »

Niant la relation interactive de l'organisme avec son environnement, celle qui implique une dualité de phases, active et passive, au cours de l'expérimentation, et avec elles, une polyphonie de rythmes évolutifs en perpétuelle tension, cette version conquérante du darwinisme contemporain prend clairement parti pour une conception passive, mécanique et même automatique de l'adaptation. C'est ce qui explique que lorsqu'il prétend inscrire l'expérience humaine, avec ses fonctions téléologiques de contrôle et d'anticipation, dans la logique de Darwin, le néo-darwinisme la réduise à un mécanisme aveugle et strictement graduel de variation et de sélection, procédant sur un mode automatique et algorithmique. Parce qu'il remet en cause cette conception gradualiste du rythme évolutif et, avec elle, l'approche passive, mécaniste et automatisée de l'adaptation qu'elle présuppose, en même temps que le postulat atomiste qui se donne des individus déjà faits, Dewey anticipe ainsi à sa façon sur certains aspects du darwinisme révisé de Gould, qui proposera plus d'un demi-siècle plus tard d'élaguer l'*Origine des espèces* de ces trois postulats⁷⁴. De ce point de vue, on peut considérer que la conception deweyenne de l'évolution, qui résiste à la triple hégémonie du gradualisme, de l'adaptationnisme et du postulat libéral de l'individualisme, apparaît à bien des égards plus novatrice, et peut-être aussi plus solide, que le darwinisme dogmatique de Lippmann.

Au lieu de fixer par avance le *telos* de l'évolution, comme le fait finalement Lippmann à la suite de Spencer, dans une division mondiale du travail où toutes les activités humaines seraient censées s'ajuster mécaniquement les unes aux autres en obéissant à la cadence uniforme et graduelle des rythmes industriels, Dewey tire de la révolution darwinienne trois conséquences rigoureusement inverses. Buissonnante, l'évolution ne suit par avance aucun *telos*, mais explore tout au contraire une multiplicité de directions, à la fois cohérentes, cumulatives et divergentes. Hétérogène, elle ne se départira jamais de l'hétérochronie des rythmes évolutifs, incompatible avec le rythme uniforme exigé par les cadences industrielles et irréductible à une simple réforme graduelle et procédurale des règles. Imprévisible, son seul sens restera toujours de produire des « différences radicales »⁷⁵, en contribuant à libérer les potentialités nouvelles que chaque nouveau venu apporte avec lui, et en prenant pour cela le risque de la confrontation collective sur les fins que, ensemble, les publics peuvent espérer viser en commun.

Chapitre IV

VERS UN NOUVEAU LIBÉRALISME

Du débat entre Lippmann et Dewey, les *communication studies* américaines des années 1990 ont uniquement retenu la confrontation, toujours vivante aujourd'hui, entre deux modèles incompatibles de démocratie : l'une menée par les experts et les *leaders*, l'autre par les publics et leurs problèmes. Mais elles sont passées à côté de l'autre dimension du débat, celle portant sur l'avenir du libéralisme dans le contexte de la crise des années 1930, question redevenue pourtant, elle aussi, d'une brûlante actualité. Avec la Grande Dépression, le libéralisme connaît, comme chacun sait, l'une des crises les plus graves de son histoire. Mais cette crise vient en réalité parachever sa lente disqualification depuis la fin du XIX^e siècle. La crise financière de 1929, puis les crises économiques, sociales et politiques dans lesquelles, dans son sillage, le monde s'enfonce durant les années 1930, achèvent d'infliger un démenti cinglant à la croyance libérale en une harmonisation spontanée des interactions économiques et sociales. Conséquence de ce discrédit grandissant, l'échec massif du libéralisme économique conduit à un abandon progressif des idéaux émancipateurs du libéralisme des origines, au profit d'une reprise en main autoritaire des sociétés. C'est dans ce contexte inquiétant que Dewey publie *Individualism Old and New* (1930)¹ puis *Liberalism and Social Action* (1935)², tandis que Lippmann fait paraître deux ans plus tard *The Good Society* (1937), qui inspirera le grand « Colloque Lippmann » qui se tiendra à Paris l'année suivante. Ces trois livres et ce colloque ont une visée commune : critiquer le libéralisme en crise pour le reconstruire sur des bases entièrement nouvelles, inventer un *nouveau libéralisme*. Or, en lançant ce projet politique ambitieux, Dewey va aussi ouvrir une nouvelle étape du *Lippmann-Dewey debate*, dans laquelle c'est Lippmann, cette fois, qui sera contraint de répondre. À travers sa réponse, ce ne sont plus seulement deux modèles opposés de démocratie, mais deux conceptions opposées du libéralisme qui vont désormais s'affronter, clivant de l'intérieur et jusqu'à aujourd'hui, mais sans que nos contemporains en aient une claire conscience, le modèle dominant des démocraties libérales.

L'AUTRE DÉBAT ENTRE LIPPMANN ET DEWEY :
LE DÉSACCORD SUR LE LIBÉRALISME

Pour Dewey, Lippmann ne voit rien du « retournement » de signification que le libéralisme a subi au cours de son histoire. Alors que, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, le libéralisme s'était donné pour mission historique de promouvoir la libération du nouveau, il est en effet devenu, au cours du XIX^e siècle, l'instrument de domination par excellence des forces conservatrices³. C'est ce retournement qui a culminé à la fin du siècle, dans le *statu quo* défendu par le laisser-faire de Herbert Spencer et sa phobie de l'État. À la hiérarchie sociale entre classes de loisir et classes laborieuses, remontant à l'Antiquité grecque et à ses vieilles manières de penser, s'est ajoutée une version plus moderne du retard, où le conservatisme s'est progressivement dissimulé dans la célébration de la mobilité, de l'accélération et de l'innovation. Au nom de la libéralisation, tout s'est organisé pour que les classes dominantes conservent leurs avantages acquis grâce à la concentration industrielle. Tandis que, dans la plupart des pays, le terme de « libéralisme » s'est de plus en plus clairement associé à la défense des intérêts dominants, seuls les États-Unis qui, dans le sillage de Spencer, ont continué de l'associer au progrès social, se sont mis à retarder sur ce point, en continuant de désigner les « progressistes » comme des « libéraux ».

Reste à comprendre comment a pu s'opérer un tel retournement et à rendre compte du caractère paradoxal de la révolution industrielle, promouvant la libération du nouveau tout en provoquant le blocage du mouvement évolutif. Pour Dewey, c'est bien du côté de la conception libérale de l'individu qu'il faut chercher les raisons du blocage. Son analyse critique part du constat d'une incohérence profonde. La Grande Société industrielle, avec ses immenses forces impersonnelles favorisant la concentration, a rendu les individus incapables d'agir sur le cours des affaires sociales, et c'est pourtant précisément à ce moment-là qu'on leur a demandé de devenir les agents du progrès économique et social⁴. La révolution industrielle, au nom de l'innovation permanente, a créé à son tour, comme les anciennes dynasties de l'ancien régime, d'immenses stases collectives, figées dans « un nouvel ensemble de coutumes et d'institutions »⁵. Tout au long du XIX^e siècle, elle a recréé des stases tout aussi contraignantes que celles qu'elle avait liquidées, contrôlant désormais à la fois, comme les anciens « intérêts dynastiques », le pouvoir politique et les modes de

vie des populations. Les nouvelles stases se sont même révélées plus contraignantes encore puisque, en affectant « la pensée » et le « désir », ce sont elles qui ont imposé les processus de désindividuation et transformé les individus en « unités standardisées » et « interchangeables ». S'il a raison de les constater, la compréhension de ces processus de massification échappe complètement à Lippmann, qui ne voit pas que l'émergence des masses est un phénomène historique dans lequel le libéralisme a justement eu une responsabilité centrale. S'appuyer sur la croyance libérale en un « individu nu » pour lutter contre la domination des masses et de leur inertie, ce qui est au fond le programme politique de *The Phantom Public*, revient donc à commettre, pour Dewey, deux erreurs à la fois. La première nie le blocage évolutif induit par le libéralisme. La seconde nie le rôle du libéralisme dans les processus de désindividuation qui caractérisent la Grande Société. Tandis que Lippmann postule que tout public se réduit par essence ou par nature à une masse, Dewey lui oppose le rôle historique du libéralisme dans les processus de massification.

Ce dernier paradoxe, celui d'un individualisme désindividualisant, s'explique par une erreur majeure du libéralisme, que Lippmann reprend à son tour, et que l'on pourrait résumer comme le *postulat atomiste* de son naturalisme :

« [...] l'idée [est] qu'il y a quelque chose d'intrinsèquement "naturel" et soumis à la "loi naturelle" dans le fonctionnement des forces économiques, par contraste avec le caractère artificiel et fait de main d'homme des institutions politiques. L'idée d'un individu naturel, doté dans son isolement de besoins pleinement formés, d'énergies pouvant être déployées de son propre gré et d'une faculté toute faite (*ready-made*) de prévoir et de calculer avec prudence, est autant une fiction en psychologie que la doctrine selon laquelle l'individu possède des droits politiques antécédents est une fiction en politique »⁶.

Ici, Dewey vise à la fois le naturalisme du libéralisme classique et l'anthropologie utilitariste que Jeremy Bentham a progressivement imposée à la pensée libérale. Or on se souvient que Lippmann lui-même, dans le sillage de Graham Wallas, avait déjà entamé cette double critique⁷. Dès les années 1910, il critiquait aussi bien la croyance du libéralisme classique en une loi naturelle d'harmonisation que les postulats rationalistes de l'utilitarisme, prêtant à l'individu la capacité de calculer rationnellement ses plaisirs et ses peines. À cette fiction, il opposait en s'appuyant sur Freud le caractère obscur et largement inconscient du désir, dont seule la partie la plus superficielle pouvait éventuellement se résoudre à une visée consciente du plaisir. Pour toutes ces raisons, cette citation de Dewey ne peut, à première vue, viser Lippmann et semble même plutôt aller dans son sens. Sauf

que, dans *The Phantom Public*, lui-même revient, en dépit de sa critique initiale, vers les mêmes postulats que le libéralisme classique. S'il ne réduit certes pas l'individu à une machine à calculer rationnellement ses coûts et ses bénéfices, il lui prête une faculté toute faite (*ready-made*) d'opérer les bons choix en matière de travail, de consommation et de reproduction. L'individu lippmannien est donc bien finalement compris, comme dans le libéralisme classique, à partir d'un postulat atomiste : comme l'atome, il est une unité déjà faite (*ready-made*) et isolée, qui précède la société et ses interactions. Si l'opinion publique est une masse amorphe, les éléments premiers qui la composent — les individus et leurs préférences — précèdent la masse elle-même, comme les atomes précèdent leurs relations. Ce que Dewey critique dans le naturalisme libéral, ce n'est évidemment pas qu'il se réfère à la nature pour comprendre la société. Lui-même se réclamera jusqu'au bout d'un tel naturalisme. Ce qu'il rejette, c'est le naturalisme atomiste dont se réclament trop souvent les libéraux classiques, les utilitaristes et Lippmann lui-même, celui qui se donne des individus *ready-made* et obéissant à des lois, alors que le darwinisme nous enjoint d'abandonner de tels postulats⁸.

L'affrontement entre ces deux naturalismes est clairement explicité dans *Human Nature and Conduct*. Tandis que le naturalisme libéral part d'un individu atomique censé précéder ses interactions, le naturalisme de Dewey interprète l'individuation comme un processus qui implique une interaction continue avec l'environnement, — avec l'environnement naturel dans le cas des individus biologiques et avec l'environnement social dans le cas des individus humains. Pour les êtres humains, si l'environnement qui importe le plus est celui formé par les activités des autres humains, cela vient du fait de leur très grande dépendance pendant l'enfance⁹. C'est ce qui donne à « l'habitude » (*habit*) une place centrale, qui doit néanmoins se comprendre sur le fond d'une continuité avec la nature. Comme les fonctions biologiques, les habitudes de l'animal humain sont des moyens d'utiliser et d'incorporer l'environnement. Or, on a vu que l'interaction biologique entre la variation individuelle aléatoire et l'ajustement à l'environnement prenait, avec l'animal humain, une forme nouvelle : celle de l'interaction nécessaire entre *impulse* et *habit*, entre la tendance à la déviation et à la nouveauté (*impulse*) que tout enfant apporte avec lui et la tendance tout aussi nécessaire à s'ajuster aux habitudes de son groupe social (*habit*). Pour Dewey, les impulsions sont le pivot de la réorganisation, elles sont les agents de la déviation, qui seules peuvent donner de nouvelles

directions aux habitudes. Dans l'espèce humaine, ce sont elles, je l'ai rappelé, qui prennent le relais de la variation darwinienne et qui assurent le « renouvellement » évolutif de l'espèce et de ses transformations sociales.

Comme l'interaction darwinienne entre variation et ajustement à l'environnement, la tension entre *habit* et *impulse* se résout à chaque fois d'une manière singulière et imprévisible, qu'aucune loi de l'évolution ne pourra jamais ni calculer ni prévoir. C'est pour cette raison que Dewey peut dire que l'utilitarisme, avec sa mathématique des peines et des plaisirs, se donne un monde permanent qui nie la réalité évolutive de notre espèce¹⁰. De ces interactions imprévisibles entre *impulse* et *habit* émergent, ou non, des individualités singulières. Elles émergent lorsque variation et adaptation parviennent à s'articuler l'une à l'autre, permettant à la vie d'évoluer. Mais elles échouent lorsque la variation est inadaptée, et lorsque, chez l'humain, la tension nécessaire entre *impulse* et *habit* se transforme en un conflit ouvert, empêchant le nouveau venu de s'individuer. Pour que l'espèce humaine se renouvelle, il faut en effet que les habitudes soient suffisamment « plastiques par rapport à la touche formatrice de l'impulsion »¹¹. La morale, propre à l'espèce humaine, émerge justement de cette tension perpétuelle entre *habit* et *impulse*, toujours sur le point d'entrer en conflit, et qu'il s'agit pour cette raison même à chaque fois d'essayer de réarticuler¹². En extrapolant les analyses de Dewey, on peut aller jusqu'à dire que, avant même l'émergence de la politique, l'évolution prend avec l'animal humain un tour tragique, celui d'une tension jamais résolue entre flux et stase : si l'habitude tend à l'inertie, à la fixation de stases rigides, comment l'impulsion peut-elle jouer son rôle de renouvellement, ou de libération du flux évolutif¹³ ? À la lumière d'un tel naturalisme, l'individuation apparaît dès lors comme un résultat éminemment fragile et précaire, qui n'est jamais garanti à l'avance et qui implique l'articulation délicate d'une multiplicité de conditions. C'est ce que ne comprend pas Lippmann qui, en reconduisant le postulat atomiste du libéralisme classique et en se donnant des individus déjà faits, manque la tension tragique et constitutive de l'espèce humaine entre stase et flux, elle-même indispensable à l'émergence du politique.

Pour Dewey, c'est ce contresens du libéralisme classique qui a créé la fameuse antinomie entre l'individu et le social, dans laquelle s'est enfermée toute la pensée politique depuis le XIX^e siècle. C'est parce qu'il s'est donné, comme origine, cet

individu atomique que le libéralisme a rendu énigmatique l'émergence du fait social. Le fait de la société n'a pourtant rien d'une énigme. La société n'est qu'une modalité humaine de « l'association », phénomène lui-même universel puisqu'on le retrouve dans toute la nature, tant physique que biologique¹⁴. Le libéralisme procède à l'envers. Il se donne un individu tout fait et se demande ensuite comment émerge une association, alors que pour Dewey, l'association humaine est un fait évolutif et naturel déjà donné, toute la question étant justement de savoir à quelles conditions des individus peuvent émerger. Comme l'annonçait déjà *Human Nature and Conduct*, le problème n'est pas tant de savoir comment l'esprit individuel forme des groupes sociaux que de comprendre comment ces arrangements interactifs établis forment et nourrissent des esprits différents, c'est-à-dire individués¹⁵. Au fond, la question n'est pas de savoir comment les individus font des groupes, mais comment les groupes font des individus.

Loin d'être donnée à l'origine, l'émergence d'individus est donc toujours une conséquence, le résultat de processus complexes et fragiles d'individuation, qui sont justement l'enjeu de l'enquête pragmatiste. C'est ce qui explique que Dewey rejette dos à dos « l'individualisme » libéral et le « collectivisme » organiciste, qui commettent la même erreur symétrique : celle d'opposer l'individu et la société¹⁶. Si les individus ne parviennent plus à émerger, ce n'est pas le fait social lui-même qui est en cause, mais la domination d'un seul mode d'association, qui prive les nouveaux venus de l'expression de leurs potentialités. Ce risque ne menace pas seulement les sociétés anciennes, qui tendent à brider les potentialités innovantes des individus par le carcan de « la famille, [du] clan [ou de] l'église ». Il caractérise aussi, et peut-être bien plus encore, la société libérale, qui fait prévaloir « une seule forme d'association », l'association économique, sur toutes les autres formes d'interaction.

Cette domination de l'association économique est déjà critiquée dans *Human Nature and Conduct*. Le naturalisme libéral, en figeant l'*impulse* dans une série d'« instincts », à commencer par les instincts de propriété et de compétition, éventuellement complétés par l'instinct altruiste de coopération, manque complètement la plasticité de la nature humaine, qui s'invente à chaque fois dans la tension tragique entre *impulse* et *habit*¹⁷. Pour Dewey, cette liste d'instincts est un ensemble d'hypothèses *ad hoc*, destinées à justifier un mode d'organisation sociale,

qui ne correspond à rien de réel dans la nature de l'homme. On comprend mieux dès lors comment s'est opéré le funeste « retournement » du libéralisme en son contraire. En faisant prévaloir, au nom de prétendus instincts naturels, l'institution économique de la propriété et le goût pour la compétition sur toutes les autres interactions, le libéralisme a commis un contresens profond sur les potentialités beaucoup plus larges de l'*impulse*. Prétendant libérer le mouvement évolutif de l'innovation en émancipant les individus du carcan de la société, il les a progressivement entravés dans un carcan beaucoup plus contraignant encore, allant jusqu'à standardiser leurs façons de sentir et de penser. En ce sens, c'est le libéralisme lui-même, et non l'État ou la société, qui a contribué tout à la fois à la destruction de l'*impulse*, à la massification des individus et au blocage de l'évolution.

Ce long rappel permet de mieux comprendre pourquoi, avant même l'irruption de la crise de 1929, Dewey oppose deux individualismes, l'un « nouveau » et l'autre « ancien »¹⁸. *Individualism Old and New* perturbe d'ailleurs volontiers l'opposition. Tantôt, c'est l'individualisme du libéralisme classique, celui qui met l'accent sur le profit et la compétition, que Dewey présente comme un vieil individualisme obsolète. Dans ce cas, le vieil individualisme libéral doit être dépassé par un nouvel individualisme, libérant à nouveau les potentialités évolutives des individus. Tantôt au contraire, c'est le vieil idéal américain de « l'égalité des opportunités » que Dewey présente comme le vieil individualisme, celui qui s'épanouit justement par l'articulation des impulsions et des habitudes, et qui a été recouvert et perdu par le « nouvel individualisme » atomistique de la propriété et de la compétition.

Cette oscillation doit nous conduire à distinguer non pas deux, mais au moins quatre individualismes, ou si l'on préfère, quatre moments de l'histoire du libéralisme bien distincts les uns des autres, même s'ils s'hybrident plus ou moins à travers les époques. Le premier de ces moments, c'est celui de la conception médiévale de l'âme individuelle, dont s'inspirent en partie l'atomisme libéral et son individu « tout fait » (*ready-made*). Le deuxième, c'est celui de « l'égalité des opportunités », qui pour Dewey a si bien su saisir le rôle moteur de l'*impulse* dans l'évolution de l'espèce humaine, en particulier dans la pensée politique américaine des Pères fondateurs. Le troisième moment, c'est celui de l'individualisme libéral et atomistique de la compétition et du profit, qui a progressivement recouvert et finalement détruit ce libéralisme des potentialités. Le quatrième et le dernier moment, enfin, c'est le « nouvel individualisme » qui nous reste à inventer, celui qui rendra à nouveau possible l'articulation entre l'*impulse* des potentialités individuelles et les habitudes nous permettant d'incorporer notre nouvel environnement industriel. C'est là le « problème le plus profond de notre époque » : celui de « construire une nouvelle individualité qui consonne avec les conditions objectives dans lesquelles nous vivons »¹⁹.

À quelques jours du krach d'octobre (on est en septembre 1929), Dewey esquisse ici une idée nouvelle. Loin de prédire la fin du libéralisme, il en appelle plutôt à *l'invention d'un nouveau libéralisme*, qui reprenne le vieil idéal libéral d'une libération des opportunités tout en le rendant compatible avec notre nouvel

environnement industriel. Si l'idéal jeffersonien et libéral de « l'égalité des opportunités » doit rester de mise, le problème de sa conciliation avec le nouvel environnement industriel, totalement différent des petites communautés agraires dans lesquelles raisonnait Jefferson, reste en effet entier. Tandis que l'individualisme des pionniers devait lutter contre l'espace désert et sauvage de la *wilderness*, dans un environnement local et dans des relations de face-à-face, le nouvel individualisme doit consister dans « l'usage contrôlé de toutes les ressources issues de la science et de la technologie » qui ont créé la révolution industrielle²⁰. L'idée qui sous-tend ce « nouvel individualisme », ce n'est donc surtout pas de s'échapper du monde industriel pour cultiver notre propre jardin et restaurer les clôtures de l'autosuffisance²¹. C'est plutôt de comprendre que le seul jardin que nous avons à cultiver est « le monde industriel [...] dans lequel nous vivons » — un monde que nous ne devons plus accepter de subir passivement, mais avec lequel nous devons nous mettre enfin à interagir.

Cette nécessité d'inventer un nouveau libéralisme devient plus explicite encore cinq ans plus tard, dans *Liberalism and Social Action*²². L'appel à une refondation du libéralisme constitue en particulier l'objet du second chapitre de l'ouvrage, intitulé « La crise du libéralisme »²³. Ce qui tranche avec les analyses précédentes, c'est le programme maintenant détaillé d'une reconstruction du libéralisme. Mais ce nouveau programme confirme les analyses antérieures. Comme dans ses ouvrages des années 1920, Dewey continue d'interpréter les défaillances du libéralisme classique — qu'il distingue toujours soigneusement de sa version outrancière plus tardive, uniquement centrée sur le profit —, à partir de son contresens initial sur l'individuation, celui du postulat atomiste²⁴. Le naturalisme des anciens libéraux, en reprenant le modèle newtonien d'une « décomposition en atomes », eux-mêmes passivement soumis à des lois universelles, choisit un modèle qui convient certes, et jusqu'à un certain point, à la matière inerte, mais qui ne peut en aucun cas rendre compte de la vie et de ses processus évolutifs²⁵. Par contraste avec ce naturalisme obsolète, le nouveau libéralisme doit intégrer un modèle de compréhension du vivant plus adéquat, celui d'un laboratoire où se testent sans arrêt de nouvelles hypothèses, et dont il faut rappeler ici qu'il fut promu d'abord par la révolution darwinienne.

C'est précisément dans ce contexte, celui d'une saisie beaucoup plus rigoureuse à la fois de la nature et de sa méthode expérimentale, que Dewey avance la notion

centrale de « planification » (*planning*)²⁶. Cet appel à la planification s'explique en partie, bien sûr, par le contexte historique — celui d'une montée en puissance de la planification économique et sociale du fait de la Grande Dépression. Mais outre le fait que, comme on va le voir tout de suite, son jugement sur le *New Deal* de Roosevelt est globalement très critique, cette référence positive à la planification peut, de la part d'un pragmatiste comme Dewey, étonner au premier abord. Planifier, n'est-ce pas en effet prétendre prévoir ou calculer d'une part, ce qui peut rappeler les ambitions de mathématisation de l'utilitarisme, et imposer un gouvernement centralisé d'autre part, ce qui semble contredire le modèle de démocratie participative et décentralisée promu par Dewey ? En outre, que peut-il bien y avoir de libéral dans la planification si celle-ci impose le retour d'un État centralisé et autoritaire ? Ces différentes difficultés se résolvent si l'on saisit le sens précis et rigoureux que prend la notion de planification dans le contexte du pragmatisme. Pour Dewey, le plan ne s'apparente nullement à un calcul infaillible s'opérant avec une certitude mathématique. Il est plutôt le résultat d'une projection hypothétique de l'intelligence, dont le rôle est justement d'essayer, par une connaissance approchée des séries causales, de *contrôler* les conséquences. L'intelligence retrouve ici son sens darwinien et adaptatif. Sa fonction est de modifier et de reconstruire son environnement, plutôt que de s'y soumettre passivement comme des atomes obéissant aux lois de la nature. Au lieu de produire des certitudes mathématiques, le plan est la projection de « possibilités », ce qui est exactement le mode de fonctionnement de la méthode expérimentale²⁷. S'opposant à la fois au calcul mathématique de l'utilitarisme et au laisser-faire qui abandonne le contrôle expérimental des conséquences à une prétendue harmonie préétablie, la planification est donc une construction, la « construction d'un nouvel ordre social », qui doit être testée de manière expérimentale, comme on teste n'importe quelle hypothèse depuis la révolution scientifique de l'âge classique.

Ce second aspect du plan permet de répondre à la seconde objection. L'intelligence planificatrice à laquelle Dewey en appelle dans le domaine politique et social ne peut pas être celle d'un pouvoir vertical comme celui d'un État centralisé. En tant qu'intelligence expérimentale, elle ne peut être que collectivement mise à l'épreuve et, en ce sens, ne peut être opérante que sur un mode démocratique et décentralisé. Ce concept précis de la planification, très différent de celui promu par le *New Deal*, impose en effet de « séparer l'idée d'une planification sociale et

celle d'une étatisation de l'économie »²⁸. C'est cette dimension nécessairement collective, démocratique et décentralisée de la méthode expérimentale qui permet d'inscrire la planification ainsi corrigée dans la tradition libérale, tandis que la planification centralisée de Roosevelt s'apparente plutôt à un capitalisme d'État, lui-même fondé sur le gouvernement centralisé des experts.

Par contraste avec ce libéralisme planificateur, qui promeut l'intelligence collective comme le seul acteur légitime de toute planification, toute « la tragédie du premier libéralisme », dit Dewey, vient de son contresens sur l'intelligence, dont il a manqué la nature intrinsèquement collective :

« La tragédie du premier libéralisme, c'est qu'au moment précis où le problème de l'organisation sociale était le plus urgent, les libéraux n'eurent d'autre solution à apporter que l'idée que l'intelligence était une possession individuelle²⁹. »

Rompant avec cette conception atomiste de l'intelligence, la planification libérale promue par Dewey est celle d'une « intelligence expérimentale coopérative », impliquant elle-même une « intelligence socialement organisée »³⁰. Cette précision montre que, en la matière, Dewey ne cède nullement à un quelconque spontanéisme bucolique, celui d'une auto-organisation spontanée de la vie sociale qui pourrait se passer des structures collectives et des institutions politiques. L'intelligence socialement organisée doit nécessairement se soutenir, d'après lui, d'une « législation » et d'une « administration », et donc d'un ensemble d'« institutions »³¹ qui, non seulement aident les publics à mieux contrôler les conséquences des rapports de production (comme dans *The Public and Its Problems*), mais vont même jusqu'à rendre possible « l'appropriation collective des moyens de production », dont il n'était pas aussi clairement question dans le livre de 1927³². En combattant une législation favorable à la concentration des richesses, et en lui substituant une législation qui attaque le capitalisme d'État à la racine, le but est en effet d'assurer une sécurité matérielle pour tous, permettant de rendre réelles les « idées de liberté, d'individualité et d'intelligence libérée »³³. Loin de s'opposer au socialisme, arbitrairement réduit par Lippmann à un collectivisme autoritaire, le nouveau libéralisme promu par Dewey se rapproche ici de ce qu'il désignera plus tard comme « le noyau essentiel de la pensée socialiste » : à savoir que « seul un renversement du système économique de profits permettra la mise en place de la liberté de production et d'échange que [Lippmann] postule »³⁴. Aussi le nouveau

libéralisme doit-il conduire à la fois une critique du capitalisme économique et une critique de la concentration de ce qu'on appellera plus tard le « capital culturel » dans les mains des élites. Pour ce faire, il doit se servir des institutions politiques et juridiques en vue de favoriser de nouvelles formes de partage des richesses, à la fois matérielles et culturelles. C'est en ce sens précis que le libéralisme doit devenir « radical ». Au sens où il ne peut plus se contenter, comme l'a longtemps cru la social-démocratie et comme le croient encore aujourd'hui les partisans du « social-libéralisme », de simplement réguler les abus du capitalisme, mais où il doit bien plutôt reconstruire *collectivement* et *à la racine* le cadre institutionnel servant de base à l'organisation économique et cognitive. Ce qui implique, en premier lieu, de lutter contre toutes les institutions qui permettent au capitalisme d'État et au gouvernement des experts de se renforcer continuellement l'un l'autre.

Reprenant l'héritage socialiste de la critique du capitalisme tout en marquant ses distances avec la revendication marxiste d'une rupture révolutionnaire, Dewey continue de parler, comme Lippmann dans *The Phantom Public* puis comme Roosevelt et son *New Deal*, le langage gradualiste de la réforme³⁵. Mais par rapport à la réforme lippmannienne, procédurale et minimaliste, qui ne procède que par petites variations insensibles, comme par rapport aux demi-mesures palliatives du *New Deal*, qui cherchent à réguler les ravages du capitalisme pour mieux assurer sa perpétuation, les réformes du libéralisme radical assument l'irréductible hétérochronie des processus évolutifs, celle où se creuse régulièrement un « fossé » entre le réel et le possible³⁶. Si le libéralisme est bien au service de l'évolution, et si l'évolution elle-même est saisie dans toute son hétérochronie, alors il ne peut être que « radical » :

« Si l'on définit le radicalisme comme la perception du besoin d'un changement radical, alors un libéralisme qui aujourd'hui n'est pas en même temps un radicalisme est hors de propos et voué à l'échec³⁷. »

Le fait que l'hétérochronie soit irréductible impose en effet aux réformes libérales d'être, non pas procédurales, mais radicales et reconstructrices.

Dewey retrouve ici la tension que je qualifiais plus haut de tragique, au sens où elle est à la fois périlleuse, nécessaire et insoluble, entre stases et flux, et dans les catégories de son naturalisme, entre habitudes et impulsions. Cette tension rend le retard à la fois permanent et nécessaire, Dewey réactivant ici le thème de la « force

du retard » dans l'espèce humaine :

« Nous sommes toujours sous l'emprise d'habitudes et de coutumes, et ce fait signifie que nous sommes toujours influencés par l'inertie et par le dynamisme de forces dépassées temporellement, mais néanmoins toujours présentes en nous comme faisant partie de notre être. La vie humaine prend forme dans des schèmes (*pattern*) institutionnels et moraux. Mais le changement est aussi avec nous et il exige de refaire constamment nos vieilles habitudes et nos vieilles manières de penser, de désirer et d'agir³⁸. »

Contrairement à ce que pourrait laisser penser une lecture trop rapide de ces lignes, Dewey ne joue pas ici le nouveau contre l'ancien, pas plus qu'il n'affirme une supériorité de l'impulsion créatrice sur l'habitude routinière. Relier ces analyses à celles de *Human Nature and Conduct* permet de conjurer ce contresens. Si « le rapport effectif entre l'ancien qui stabilise et le nouveau qui perturbe »³⁹ se modifie continuellement, la dualité de cette double condition s'impose « toujours » : « L'ancien et le nouveau ont pour toujours à être intégrés l'un à l'autre⁴⁰. » Dans ce texte comme dans les textes antérieurs, stase et flux continuent d'être, comme l'habitude et l'impulsion, la double condition de toute vie humaine en général, et de la vie sociale en particulier : « ce qui se passe dans la société est le résultat de la combinaison des deux facteurs, l'un dynamique, l'autre relativement statique »⁴¹. Or ce rappel va permettre à Dewey d'avancer une toute nouvelle définition du libéralisme, dont la mission historique aurait justement été depuis ses origines « l'ajustement » de cette double condition :

« [...] il y a toujours un ajustement à faire, et dès que le besoin d'un tel ajustement devient conscient, le libéralisme a une fonction et une signification. [...] la nécessité de l'ajustement définit le rôle du libéralisme »⁴².

Telle serait en réalité, indépendamment de tout postulat atomiste et toute hypostase de l'instinct de propriété et de compétition, la véritable signification politique du libéralisme : celle de permettre à l'espèce humaine, qui prend pour la première fois conscience collectivement, au XVIII^e siècle, du fait de l'évolution, d'affronter les hétérochronies du rythme évolutif et de réajuster au mieux l'ancien et le nouveau. On se souvient que le terme d'« ajustement » se trouvait déjà sous la plume de Wallas et qu'on le retrouvera souvent sous celle de Lippmann. On se souvient aussi que, tandis que Wallas considérait que l'ajustement ne pouvait être produit que par l'intelligence collective, Lippmann en était finalement venu à soutenir, contre son maître, que l'ajustement s'opérait spontanément, par les interactions économiques en général et par la division du travail en particulier. Tel

fut, pour l'essentiel, le sens du retour de Lippmann au libéralisme classique. Pour Dewey au contraire, le libéralisme radical entre en scène quand il y a un problème d'ajustement qui, précisément, n'arrive plus à se régler tout seul ou spontanément, par les seules interactions économiques et sociales. C'est ce qui explique que le libéralisme soit apparu au XVIII^e siècle, quand l'évolution s'est à ce point accélérée qu'on a pris conscience du « désajustement », c'est-à-dire du retard de l'espèce humaine sur ses propres possibilités :

« Le retard des schèmes (*pattern*) mentaux et moraux fournit un rempart aux institutions plus anciennes [...]. Tel est le problème central du libéralisme aujourd'hui⁴³. »

Mais parce que le libéralisme classique n'a pas bien compris sa véritable mission, parce qu'il s'est enfermé dans un individualisme atomiste qui l'a conduit au laisser-faire, ce réajustement ne s'est jamais produit, le retournement du libéralisme en son contraire aggravant même le désajustement. C'est pourquoi le libéralisme radical « d'aujourd'hui » doit assumer enfin son propre rôle historique, en faisant de l'éducation sa première préoccupation :

« Quand [...] je dis que le premier objet du libéralisme renaissant est l'éducation, je veux dire que sa tâche est d'aider à produire les habitudes d'esprit et de caractère, les schèmes intellectuels et moraux, qui s'approchent autant que possible des mouvements réels des événements. C'est, je le répète, l'écart entre ces derniers, tels qu'ils sont survenus extérieurement, et les manières de désirer, de penser et de mettre émotions et objectifs à exécution qui est la cause fondamentale de la confusion actuelle des esprits et de la paralysie actuelle de l'action⁴⁴. »

À la lumière de ce texte, le réajustement libéral suppose d'abord une entreprise de rééducation. Or une telle redéfinition du libéralisme produit un choc frontal avec sa définition classique. N'y a-t-il pas, dans ce programme de rééducation des habitudes et des schèmes de pensée, dans ce projet de produire de nouvelles manières de penser, de désirer et de sentir pour l'espèce humaine, une transgression inquiétante de l'un des principes fondateurs des sociétés libérales, pour lesquelles le gouvernement ne doit sous aucun prétexte chercher à gouverner le for intérieur des consciences ? De plus, en affichant le programme d'une rééducation des schèmes de l'espèce humaine, Dewey ne retrouve-t-il pas le projet fabien puis lippmannien d'une réadaptation de l'espèce humaine aux exigences de la Grande Société industrielle, elle-même conduite d'en haut par le pouvoir des experts ? La question est, au fond, de savoir comment Dewey parvient à concilier ses deux définitions du libéralisme, comme réadaptation aux exigences de la Grande Société industrielle

d'une part, ce qui semble à première vue le rapprocher des premiers projets politiques de Lippmann, et comme libération des potentialités, des capacités et de l'impulsion créatrice des individualités d'autre part, qui entend se poser au contraire en rempart contre le gouvernement lippmannien des experts. S'agit-il, pour reprendre une alternative déjà théorisée par Wallas, de réadapter l'espèce humaine à son nouvel environnement industriel, ou plutôt de réadapter cet environnement lui-même aux potentialités créatrices des individus ?

La première question suppose que l'on définisse le libéralisme comme non-ingérence dans le for intérieur des individus. Or une telle définition reconduit le postulat atomiste critiqué par Dewey, qui fait comme si la pensée était une réalité déjà là, déposée dans le for intérieur de l'âme individuelle. En réalité, les individus et leur pensée émergent de conditions collectives, dans lesquelles l'éducation joue un rôle central. Celle-ci, comme l'intelligence dont elle est la condition de formation, n'a d'autre mission que de trouver la juste place entre deux dangers — celui de brider l'impulsion par la rigidité des habitudes du groupe, ou celui au contraire de laisser se débrider l'impulsion sans arriver à l'articuler aux habitudes :

« Le rôle de l'intelligence dans chaque problème [...] est d'effectuer une connexion qui fonctionne (*work*) entre les habitudes, coutumes, institutions et croyances anciennes et les conditions nouvelles. Ce que j'ai appelé la fonction médiatrice du libéralisme n'est autre que ce travail de l'intelligence. Ce fait est la racine, que cela soit réalisé de façon consciente ou non, de l'insistance du libéralisme sur l'intelligence libérée comme méthode pour guider l'action sociale⁴⁵. »

Si le libéralisme des origines a tant insisté sur la liberté de penser, ce n'était donc pas, contrairement à un contresens courant, pour replier l'individu sur son for intérieur, puis sur ses préférences atomiques, mais pour favoriser au contraire la socialisation de l'intelligence dans l'espace public, seule capable d'assurer le renouvellement de la société. Comme ce texte le montre, l'intelligence, l'éducation et le libéralisme occupent au fond exactement la même « fonction médiatrice » entre l'ancien et le nouveau, fonction qui ne prendra une forme clairement politique qu'avec le libéralisme, à partir du moment où, dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, l'espèce humaine commencera à se confronter collectivement à sa propre évolution.

Comme dans *Human Nature and Conduct*, l'articulation de l'ancien et du nouveau reste bien au service de la libération des potentialités créatrices des individus :

« Le changement social est [...] un fait [...]. Des changements aux effets révolutionnaires sont en cours dans toutes les phases de la vie. [Ils] [...] surviennent avec une telle rapidité que l'imagination est déconcertée dans sa tentative de les saisir. Le flux n'a pas à être créé. Mais il doit être dirigé. Il doit être contrôlé de telle sorte qu'il aille vers une fin en accord avec les principes de la vie, puisque la vie elle-même est développement. Le libéralisme s'engage pour une fin à la fois durable et flexible : la libération des individus qui les amène à faire de la réalisation de leurs capacités la loi de leur vie. Il s'engage à l'utilisation de l'intelligence libérée comme méthode pour le changement dirigé⁴⁶. »

Si le début du texte semble annoncer, comme dans le programme politique de Lippmann, une nécessaire réadaptation de l'espèce humaine à l'accélération des changements, la suite conclut à l'inverse sur un contrôle nécessaire du flux du changement par l'intelligence, lui-même au service de la réalisation des capacités des individus. La libération de l'*impulse* reste donc, en la matière, la seule « fin » qui vaille et la seule « loi » qui s'impose, Dewey n'hésitant pas à y voir l'unique fin en accord avec les « principes de la vie ». Tandis que Lippmann préconise la réadaptation passive de la masse de l'espèce humaine aux exigences de l'industrie, comme une pâte molle doit se plier à un cadre qu'on lui impose de l'extérieur, tout l'effort de Dewey consiste à rappeler au contraire que la révolution industrielle a d'abord été le fruit de l'intelligence collective. Comme pour « l'adaptation » et « l'adaptabilité », deux conceptions de la « flexibilité » s'affrontent ici, que notre époque actuelle, saturée par ce vocabulaire, aurait tout intérêt à méditer. Tandis que la version lippmannienne de la flexibilité suppose une masse passive d'individus inféodée à une fin déjà connue — l'accélération de tous les flux et la dissolution de toutes les clôtures héritées du passé au service d'une division du travail mondialisée —, sa version pragmatiste n'admet de fin que « durable et flexible », c'est-à-dire au service de la libération des potentialités créatrices inédites dont tous les individus sans exception sont porteurs, mais qu'ils ne peuvent révéler que dans un cadre collectif qui les soutient au lieu de les détruire. Tel est le véritable sens des « conditions nouvelles ». Loin d'être un cadre extérieur insaisissable pour l'individu moyen, qui déborderait ses capacités cognitives et que les experts auraient à lui imposer d'en haut, il faut toujours rappeler que « les forces nouvelles générées par la science et la technologie »⁴⁷ furent d'abord le produit de la socialisation de l'intelligence des individus eux-mêmes, elle-même au service de l'épanouissement de leurs capacités. Au fond, *Liberalism and Social Action* historicise les analyses anthropologiques de *Human Nature and Conduct* tout en restant fidèle à ses grandes lignes. L'articulation entre *habit* et *impulse* devient l'articulation entre les habitudes anciennes et les « conditions nouvelles », celles d'une expansion de l'intelligence

socialisée, qui rend justement possible, et mieux que jamais, la libération des capacités créatrices de l'*impulse*.

C'est ce qui explique que Dewey reprenne, à cet endroit du texte, sa critique virulente de la conception que Lippmann se fait de « l'individu moyen », compris comme élément passif d'une masse qu'il faudrait réadapter d'en haut :

« [...] le mépris souvent exprimé pour la confiance en l'intelligence comme méthode sociale [...] est dû à l'identification de l'intelligence aux dons innés des individus. En opposition avec cette idée, j'ai parlé du pouvoir des individus de s'approprier et de répondre à [...] un environnement dans lequel l'intelligence cumulative, celle d'une multitude d'individus coopérant entre eux, prend corps [...]. S'il y avait un *medium* social dans les institutions duquel le savoir disponible, les idées et l'art de l'humanité seraient incarnés, l'individu moyen atteindrait des sommets inespérés d'intelligence politique et sociale »⁴⁸.

On comprend mieux dès lors pourquoi la mission première du libéralisme passe par l'éducation, interprétée comme ce qui rend possible la socialisation de l'intelligence, et par une politique publique de mise à disposition du savoir dans un ensemble d'institutions et de médiations collectives qui l'incarnent et qui lui donnent corps. Et on comprend mieux aussi pourquoi, dans ces conditions, la lutte du nouveau libéralisme contre le capitalisme doit être d'abord une lutte contre la confiscation du savoir et du capital culturel par les élites ou par « l'oligarchie »⁴⁹. Car la lutte pour la réappropriation des moyens de production passe d'abord, et bien plus que ne l'a compris le marxisme, par une lutte pour la réappropriation du savoir, c'est-à-dire pour la *réappropriation des moyens d'expérimentation* :

« Le type d'organisation sociale qui permettrait à l'être humain moyen ne serait-ce que de partager l'intelligence sociale potentiellement disponible n'existe pas à l'heure actuelle. [...] Derrière l'appropriation par le petit nombre des ressources matérielles de la société, il y a l'appropriation par les mêmes, et pour leurs propres fins, des ressources culturelles et spirituelles qui sont, non pas le produit des individus qui en ont pris possession, mais du travail de coopération de l'humanité⁵⁰. »

Contestant le dualisme à l'envers du marxisme, qui oppose la réalité matérielle de « l'infrastructure » à l'inconsistance idéologique de la « superstructure », Dewey affirme ici que la racine de l'expropriation se trouve du côté du rapport hiérarchique au savoir, qui détruit les possibilités d'une intelligence socialisée. Ces analyses lui permettent de réhabiliter le modèle politique de la démocratie, et de reconstruire son lien avec le libéralisme sur des bases nouvelles, contre sa double disqualification par le marxisme et par Lippmann :

« Il est inutile de parler de l'échec de la démocratie tant qu'on n'a pas saisi la source de son échec et

qu'on n'a pas pris les mesures propres à faire éclore le type d'organisation sociale qui encouragera une expansion socialisée de l'intelligence⁵¹. »

La source de l'échec de la démocratie, ce n'est ni qu'elle se concentre idéologiquement sur les superstructures (Marx), ni qu'elle met au pouvoir l'incompétence cognitive des masses (Lippmann). Son échec vient bien plutôt de l'organisation collective des modes de production du savoir qui, au stade avancé du capitalisme, se concentre comme toutes les autres « richesses accumulées » dans les mains d'une minorité⁵². C'est cette concentration des richesses à la fois matérielles, cognitives, culturelles et spirituelles dans les mains de quelques-uns qui explique le funeste retournement du libéralisme en son contraire, conduisant à la destruction des conditions de possibilité de la révolution industrielle et, avec elle, au blocage de l'extraordinaire libération des potentialités qu'elle a rendue possible.

Pour toutes ces raisons, le nouveau libéralisme doit nécessairement passer par une nouvelle démocratie industrielle, dans laquelle les publics ne se contenteront en aucun cas d'assister à des débats rationnels respectueux des procédures, en « s'alignant » derrière tel ou tel « *leader* » jugé plus *fair-play* dans la compétition politique, pas plus qu'ils ne se borneront à « participer » eux-mêmes, comme on dit aujourd'hui, aux débats d'idées. La démocratie participative selon Dewey ne se réduit en aucun cas à sa version triviale actuelle, celle d'une « participation au débat » et ou d'une simple « consultation » préalable des citoyens en vue de la délibération finale des décideurs. Elle signifie, de façon beaucoup plus « radicale », que ce sont les publics eux-mêmes, et aucune autre instance à leur place, qui doivent mener l'expérimentation sociale :

« L'idée que le conflit entre partis, par les moyens de la discussion publique, fera ressortir des vérités publiques nécessaires constitue une version édulcorée de la dialectique hégélienne, dans laquelle on parvient à la synthèse par l'union d'idées antithétiques. La méthode n'a rien de commun avec la procédure de l'enquête coopérative et organisée qui a assuré les triomphes de la science dans l'étude de la nature⁵³. »

Dans ce contexte, on comprend mieux l'appel de Dewey à une nouvelle « planification », en même temps que l'inscription, à première vue très surprenante, du « contrôle » et du « plan » dans les missions historiques du libéralisme. La planification ici n'a rien de commun, on l'a vu, ni avec une étatisation de l'économie de type soviétique, ni avec une société administrée d'en haut par les experts à la façon de la *Fabian Society* ou du *New Deal*. Elle implique, avant toute autre

condition, la socialisation de l'intelligence sur le modèle de « l'enquête » (*inquiry*) et, à travers elle, l'émergence d'une société capable de se gouverner en se « planifiant continuellement » elle-même⁵⁴.

Toute l'erreur du libéralisme historique fut de croire que ce *self-government* pouvait être laissé aux interactions économiques aveugles, procédant par essais et erreurs à la façon des petites variations darwiniennes. Prenant le contre-pied de cette longue tradition libérale, dans laquelle n'ont cessé de s'hybrider les interprétations courantes de la main invisible d'Adam Smith et de la sélection naturelle de Darwin, le naturalisme de Dewey choisit, on s'en souvient, de laisser de côté cet aspect atomistique du darwinisme pour valoriser l'émergence de l'intelligence collective dans le contrôle des conséquences. Car loin de sortir l'espèce humaine de la nature, l'intelligence humaine amplifie et perfectionne le mouvement expérimental de la vie elle-même, que Dewey comprend à la suite de *l'Origine des espèces* comme un laboratoire où s'expérimentent sans cesse de nouvelles possibilités évolutives. C'est sur les bases de ce naturalisme que Dewey en vient, contre Lippmann et contre son retour au libéralisme aveugle des petites variations, à désigner l'intelligence socialisée, et avec elle ses efforts de contrôle et de planification en matière d'action sociale, comme le véritable sujet du nouveau libéralisme et de son *self-government*.

Dewey, comme Lippmann et comme les néolibéraux qui s'inspireront de *The Good Society*, se situe résolument à contre-courant de son époque. Tandis que les années 1930 consacrent la crise du libéralisme et la montée en puissance de modèles étatistes et centralisés, il n'hésite pas à annoncer un « libéralisme renaissant », qui se réclame pour partie du libéralisme des origines. Ce qu'il y a de classiquement « libéral », dans son nouveau libéralisme, c'est l'ambition de libérer les individualités, et avec elles, l'émergence créatrice du nouveau par le *self-government* de la société. Mais ce qu'il y a de profondément différent dans ce nouveau libéralisme, c'est qu'une telle libération des individualités passe, non plus par le repli de l'individu atomique sur lui-même, mais par le soutien politique aux processus d'individuation, qui implique une planification collective et démocratique de l'action sociale, assurant la socialisation du savoir et des méthodes expérimentales de l'enquête scientifique. En proposant une tout autre théorie de la planification, d'une part, et de la démocratie, d'autre part, on va voir maintenant que le « nouveau libéralisme » de Lippmann, celui qui inspirera les grands courants néolibéraux d'après-guerre, va s'employer à contester point par point le nouveau

libéralisme promu par Dewey depuis la crise de 1929 — contre-offensive que Dewey ne laissera pas sans réponse puisqu'il la critiquera à son tour, et lui aussi avec virulence, dans ses textes politiques de la fin des années 1930, produisant sans le savoir, et toujours au nom du « nouveau libéralisme », la première grande critique philosophique du néolibéralisme.

Chapitre V

LA GRANDE RÉVOLUTION : METTRE L'INTELLIGENCE HORS CIRCUIT

Après avoir longtemps hésité entre le modèle fabien d'un gouvernement fort, centralisé par les experts, et le modèle libéral du *self-government* de la société, on a vu que Lippmann avait finalement clairement choisi en 1925 la voie d'un retour au libéralisme, d'ailleurs compatible à ses yeux avec un gouvernement décentralisé des *leaders* et des experts. Mais quelques années plus tard, et dans le contexte créé par la Grande Dépression, il sera bien obligé de prendre acte, comme tous ses contemporains, de la crise profonde que traverse le libéralisme. Dans ses *Godkin Lectures* données à Harvard en 1934, il reconnaît publiquement que « le laisser-faire est mort », et que l'État moderne est « responsable de l'économie moderne entendue comme un tout »¹. L'intervention du gouvernement est désormais inévitable. Tout est seulement une question de degré. Si les États totalitaires pratiquent ce qu'il appelle le « collectivisme absolu » dans des économies « dirigées », l'alternative démocratique ne peut être que celle d'un « collectivisme libre ». Suivant les leçons de son ami John Maynard Keynes, il considère désormais que le salut passe par une économie « compensée », dans laquelle le gouvernement contrebalance les vicissitudes de la dépense et de l'investissement privés. Tandis que Dewey critique avec sévérité le *New Deal*, insuffisamment radical d'après lui du point de vue de la démocratie et de la critique du capitalisme, Lippmann se positionne donc dans un premier temps comme un ardent défenseur de la présidence de Roosevelt et comme un partisan des principes de l'économie keynésienne.

Mais à partir du second *New Deal* (1935-1938) qui jette les bases de l'État providence (*Welfare State*), Lippmann va commencer à juger que Roosevelt va trop loin. Conformément au modèle de démocratie intermittente défendu dans *The Phantom Public*, le président doit maintenant rendre le pouvoir à l'initiative privée, qui lui a été conféré uniquement pour résoudre la crise, désormais en partie surmontée, et il ne doit pas céder à la tentation d'une économie planifiée². Autour de

1935, Lippmann et Dewey sont donc tout aussi critiques l'un que l'autre vis-à-vis du *New Deal*. Même si leur opposition à Roosevelt repose sur des raisons différentes, tous deux rejettent la tentation d'une étatisation de l'économie, conduite d'en haut par ces nouveaux experts en sciences sociales que sont les économistes et par un pouvoir fort et centralisé autour du président. Ce contexte, qui est aussi celui de la montée de l'autoritarisme dans le monde, explique en grande partie leur revendication commune d'un *self-government* libéral de la société. À cette première convergence s'en ajoute une autre, héritée de leur commune référence à la problématique de Graham Wallas, campée magistralement dans *The Great Society*. Comme Dewey, on l'a vu, Lippmann interprète la mission historique du libéralisme comme le réajustement de l'espèce humaine et de la Grande Société. Comme lui, il constate le « retard » structurel de notre espèce et la problématique politique inédite à laquelle elle se trouve désormais confrontée, écartelée entre un *flux* en accélération constante et les *stases* mentales dont elle hérite par son histoire évolutive. Comme lui encore, il prône désormais l'importance cruciale de l'éducation, comme vecteur d'une nécessaire « adaptabilité » ou « flexibilité » de l'espèce humaine. Comme lui enfin, il fonde cette redéfinition sur un naturalisme en rupture avec celui des libéraux du XVIII^e siècle, renouvelé en profondeur par la théorie de l'évolution. À la lumière de toutes ces convergences, on en vient à se demander si Dewey n'a pas joué un rôle crucial dans la genèse du néolibéralisme, au point que la proximité thématique et lexicale des analyses de Dewey et Lippmann sur le libéralisme brouille le sens politique du pragmatisme contemporain. Le nouveau libéralisme défendu par Dewey aurait-il finalement, d'une manière ou d'une autre, inspiré le néolibéralisme ? En relisant *The Good Society*, qui a fourni sa matrice théorique au courant néolibéral, comme la dernière étape du *Lippmann-Dewey debate*, on va s'apercevoir très vite que, comme dans les phases précédentes du débat, le choc entre les thèses politiques de Lippmann et Dewey est clair et frontal. Tandis que le nouveau libéralisme promu par le pragmatisme américain entend imposer l'intelligence collective des publics comme le seul agent légitime de l'action politique, la grande révolution néolibérale cherchera à imposer la rupture inverse : celle d'une mise hors circuit définitive de l'intelligence collective.

DE LA GRANDE RÉVOLUTION
À LA PLANIFICATION

Rien d'étonnant dès lors à ce que la nouvelle étape du *Lippmann-Dewey debate* se cristallise autour de la planification. Pour Lippmann, la planification s'est désormais imposée comme « le dogme dominant de l'époque »³. En affirmant que ce dogme consiste en l'affirmation d'un nécessaire « contrôle » sur les affaires humaines, il reprend délibérément le terme utilisé par Dewey en 1935, qui plaidait justement pour un contrôle des conséquences par la planification. Mais en englobant la notion deweyenne de contrôle dans le « dogme dominant de l'époque », il s'agit justement de nier la spécificité de la planification libérale proposée par Dewey, tant par rapport à l'étatisation de l'économie pratiquée par le *New Deal* que par rapport à l'économie dirigée imposée en Union soviétique et dans les autres États totalitaires. Méprisant toutes les finesses de l'argumentation de Dewey, Lippmann réduit violemment toute forme de planification, y compris quand elle se veut « libérale », à une économie administrée d'en haut par l'État, qui lui-même se substituerait, tel un « État providentiel », à la Providence divine⁴.

Dans sa critique de la planification, Lippmann suit les analyses de Ludwig von Mises et de Friedrich Hayek, qui participeront un an plus tard au colloque de Paris⁵. Mais en réduisant le nouveau libéralisme de Dewey aux modèles dominants de la planification, il commet une série de coups de force. Il oublie de dire, d'abord, que la planification libérale et sociale, telle que l'entend Dewey, n'est pas menée « d'en haut » ou « par l'État » mais par les publics eux-mêmes, et que c'est là l'une des raisons principales de sa critique du *New Deal*. C'est d'ailleurs ce que Dewey lui objecte dans le compte rendu de son ouvrage, qui distingue très clairement le projet socialiste de ses formes autoritaires, marquées par le dirigisme étatique et la bureaucratie :

« [Lippmann] identifie étrangement toute forme de socialisme et de collectivisme à un socialisme étatique ou gouvernemental, et de là au contrôle surplombant d'une autorité bureaucratique sur les activités des groupes et des individus⁶. »

Lippmann suggère ensuite que la planification standardise par le haut les manières de vivre, qu'elle impose une « direction coercitive de la vie »⁷, alors que Dewey insiste au contraire sur la libération des potentialités divergentes que chaque nouveau venu apporte avec lui. Cette seconde critique permet à Lippmann de

reprocher à tous les modèles de planification, y compris celui promu par Dewey, de prétendre « diriger le cours de la civilisation » en en fixant providentiellement le *telos*. Or, si Dewey réclame explicitement que le flux soit contrôlé (« le flux [...] doit être contrôlé »⁸), ce n'est jamais en vertu d'un quelconque *telos* figé de l'évolution qui, comme la Providence divine, « [fixerait] la forme des choses à venir ». C'est bien plutôt, on l'a vu, justement au nom d'une théorie de l'évolution purgée de l'ombre de la Providence et en vue de libérer l'*impulse*, ce potentiel créateur et rigoureusement imprévisible des individualités, toujours menacé par la tendance des habitudes collectives à se rigidifier.

Enfin, en reprochant à toutes les formes de planification de contrôler l'activité économique, Lippmann sous-entend que les interactions économiques libèrent automatiquement les individualités du carcan de l'autorité collective⁹. Ce faisant, il commet deux autres erreurs déjà réfutées par Dewey dans sa réponse au *Phantom Public*. La première, c'est qu'il ne voit pas que l'association économique produit elle aussi une interdépendance qui peut virer au carcan. La seconde, c'est qu'il continue d'opposer l'individu atomique, réduit à ses comportements économiques, et la vie sociale et politique dont il faudrait limiter les interactions, réactivant le vieux dualisme entre individu et société que le libéralisme de Dewey entend de son côté définitivement dépasser.

La pièce centrale de l'ouvrage, le livre III consacré à la « reconstruction du libéralisme », permet d'éclairer les raisons de fond de la divergence entre Lippmann et Dewey sur la planification¹⁰. Elle montre que tout provient de leur interprétation respective de ce que Lippmann nomme « la grande révolution » (*the great revolution*)¹¹. Pour Dewey, la grande révolution a commencé au XVII^e siècle, avec l'invention des sciences expérimentales. C'est d'elle qu'ont découlé la révolution technologique et l'émergence de la Grande Société industrielle analysée par Graham Wallas. Mais pour Lippmann, la vraie révolution se situe un siècle plus tard, vers le milieu du XVIII^e siècle. Elle se définit, non pas par la révolution scientifique et technique, mais par un bouleversement de nature économique : l'apparition de « la division mondiale du travail » (*the world-wide division of labor*)¹². C'est là « l'expérience la plus révolutionnaire » de l'histoire :

« [...] la transition entre l'auto-suffisance relative d'individus dans des communautés locales et leur interdépendance dans une économie mondiale (*world-wide economy*) est l'expérience la plus

révolutionnaire que l'histoire a enregistrée »¹³.

C'est ce qui explique que Lippmann place l'ensemble de sa réflexion sous l'égide d'Adam Smith, dont la *Richesse des nations* s'ouvre précisément sur cette découverte : « La plus grande amélioration dans les puissances productives du travail [...] [semble] être [l'effet] de la division du travail¹⁴. » Ce que Lippmann commente ainsi :

« Adam Smith a discerné cette vérité essentielle, à savoir que la nouvelle technique industrielle consistait en la division du travail régulée par les marchés. Pour cette raison, [...] il fut un vrai [prophète]. Il a vu que la division croissante du travail était la révolution essentielle des Temps modernes¹⁵. »

Telle fut à la fois la grande découverte et la grande révolution du XVIII^e siècle, celle du lien entre la richesse des nations, la division du travail et sa régulation par le marché. Tandis que, pour Dewey, ce mode de production, qui n'est autre que celui du capitalisme avancé, est à la fois secondaire et contingent par rapport à la vraie révolution scientifique des Temps modernes¹⁶, pour Lippmann au contraire, c'est la révolution scientifique et technologique qui apparaît comme secondaire. La vraie révolution s'est produite au XVIII^e siècle, quand l'humanité a pris conscience que la division du travail devrait être sans cesse accrue et arbitrée par un marché en extension.

Or, loin d'être achevée, cette révolution doit continuer de nos jours à s'accomplir en exigeant, comme le suggérait déjà Adam Smith¹⁷, une « division du travail croissante dans des marchés toujours plus étendus »¹⁸. Aux yeux de Lippmann, cette mondialisation nécessaire de la division du travail par le marché implique la disparition de toutes les formes de stase et de clôture locale qui structuraient encore les sociétés traditionnelles. C'est cette disparition annoncée qui explique que la grande révolution déstabilise nécessairement toutes les sociétés à un rythme de plus en plus accéléré :

« [Cette révolution] a imposé à l'humanité un genre de vie (*a way of life*) radicalement nouveau et elle a, par conséquent, ébranlé les coutumes, les institutions et les traditions, transformant ainsi toute la perspective humaine. [...] Depuis plus de cent cinquante ans, la révolution qui a converti ces petites communautés locales relativement indépendantes et auto-suffisantes en membres spécialisés d'une grande économie (*great economy*) s'est poursuivie à un *tempo* accéléré¹⁹. »

N'hésitant pas à ériger la division mondiale du travail en *telos* de l'évolution, Lippmann en vient à englober toutes les grandes déstabilisations de la modernité et

toutes les grandes révolutions politiques depuis le XVII^e siècle dans sa propre définition économique de la révolution industrielle :

« La révolution industrielle est une révolution dans le sens le plus complet du terme. Elle est la grande révolution générale dont toutes les révolutions particulières depuis Cromwell n'ont été que des incidents²⁰. »

Cette interprétation strictement économique de la grande révolution le conduit à une tout autre définition du libéralisme. Tandis que Dewey définissait sa mission comme le nécessaire « réajustement » collectif de l'ancien et du nouveau, en vue de libérer les potentialités créatrices des individus et de rendre à nouveau possibles les processus d'individuation, Lippmann lui assigne la mission très différente de réadapter les populations à ce mode spécifique de production, qui ne peut se déployer qu'à un « *tempo* accéléré »²¹ : à une division mondiale du travail toujours croissante, impliquant une accélération exponentielle de tous les flux et une disqualification progressive de toutes les stases héritées du passé.

Cette disqualification morale de toutes les stases au nom du flux, qui s'oppose à la reconnaissance tragique de leur double nécessité et de leur nécessaire tension, confirme l'enracinement de Lippmann dans une conception téléologique de l'évolution. Alors que, au début du livre, il dénonçait avec la planification toute forme de téléologie « [fixant] la forme des choses à venir », il n'hésite plus désormais à fixer lui-même le terme téléologique de l'évolution politique et sociale, en le reprenant d'ailleurs, comme dans nombre de ses ouvrages antérieurs, à l'évolutionnisme de Herbert Spencer. Pour Lippmann comme pour Spencer en effet, toute l'évolution doit converger vers le capitalisme mondialisé, qu'ils interprètent tous deux comme une vaste coopération industrielle mondiale toujours mieux ajustée :

« [...] nous devons revenir au premier principe de l'économie dans laquelle nous vivons, et fixer clairement dans nos esprits que son caractère déterminant est l'augmentation des richesses par un mode de production qui détruit l'auto-suffisance des nations, des localités et des individus, et crée entre eux une interdépendance profonde et complexe [...]. Aucun Gandhi ne peut résister à cette marée [...]. Rien ne peut empêcher l'humanité tout entière d'être tirée de son isolement ancestral et entraînée vers l'économie mondiale des spécialistes interdépendants. Car le nouveau mode de production est incomparablement plus efficace dans la lutte pour la survie »²².

Hybridant les analyses d'Adam Smith sur la richesse des nations et celles de Herbert Spencer sur la lutte pour la survie, Lippmann insiste sur la croissance

exponentielle que génère la division mondiale du travail à l'époque du capitalisme avancé. Cette croissance de l'*optimum* lui permet d'en faire le premier principe de la « bonne société » (*The Good Society*), qu'il entend « fixer clairement dans nos esprits », la valeur de la bonne société étant ici soustraite à toute discussion collective ou démocratique, et maintenue dans un terme ultime et invariant censé donner son sens et son but à l'évolution dans son ensemble. Cette désignation du capitalisme mondialisé comme fin transcendante du processus évolutif rend nulle et non avenue toute tentative, comme celle qu'incarne la résistance de Gandhi contre la civilisation industrielle britannique, de recréer une forme d'indépendance locale et stable par rapport aux mutations permanentes du capitalisme mondialisé.

Pour Dewey, au contraire, on se souvient que la tension irréductible entre flux et stase doit être redoublée par celle, tout aussi nécessaire, entre l'ouverture mondiale de la Grande Société et l'échelle locale des communautés. Loin que la mondialisation et ses rythmes accélérés soient le *telos* qui nous ordonne de détruire définitivement toute forme de communauté locale et stable, toute la difficulté consiste au contraire, dans *The Public and Its Problems*, à articuler les deux échelles, globale et locale, des problèmes collectifs, une telle réarticulation prolongeant les hétérochronies du rythme évolutif et poursuivant l'évolution buissonnante de la vie et des vivants, dont personne ne peut prédire le sens et le but.

S'inquiétant de toute forme de contrôle des conduites par le pouvoir politique, Lippmann ne voit plus aucun problème à ce que ces mêmes conduites soient contrôlées par les fins transcendantes de l'économie mondialisée. Défendant une interdépendance mondiale et un collectivisme rigide quand il s'agit d'économie, il prône, exactement comme Spencer, un individualisme atomisé dès qu'il s'agit de tout le reste. Or, pour Dewey, cette alliance paradoxale d'atomisme et de collectivisme conduit tout droit à des processus massifs de désindividuation, produisant cette masse molle, docile et passive « du genre mollusque » requise par le capitalisme avancé :

« [...] nous avons aujourd'hui une espèce d'organisation du genre mollusque, des individus mous au-dedans avec une coquille dure et étriquée au-dehors. [...] Des personnes qui ont une conscience aiguë des dangers du fait d'être enrégimenté quand c'est imposé par le gouvernement oublient les millions de gens dont le comportement est enrégimenté par un système économique, sans lequel ils ne peuvent obtenir leurs moyens d'existence. [...] la façon de travailler ensemble qui en résulte ressemble trop au fonctionnement des parties d'une machine pour représenter une coopération qui exprime la liberté tout en y contribuant »²³.

Le caractère de « mollusque » requis pour la masse, telle que la comprend Lippmann, vient de ce qu'elle allie l'interdépendance rigide des rapports économiques, comparable à ceux de la machine, et une intériorité vide et atomique pour tout ce qui relève de la vie morale, sociale et politique. Car si Lippmann parle sans cesse de l'« interdépendance » créée par la mondialisation des échanges économiques, ce sont bien des postulats atomistes qui continuent de structurer son analyse de la régulation par le marché :

« Dans l'économie moderne, le mobile personnel de la production est le profit [...]. Les marchandises sont expédiées [...] à un marché éloigné et impersonnel. Les prix qu'un individu obtient sur ce marché pour ses produits déterminent s'il va prospérer ou échouer [...]. Le marché est donc le régulateur souverain des spécialistes dans une économie basée sur une division du travail hautement spécialisée. Il fait ce que la commission du plan est censée faire dans une économie planifiée²⁴. »

On retrouve ici le postulat atomiste des libéraux dans leur analyse du travail, critiqué en détail par Dewey dans *Human Nature and Conduct*²⁵. Réduisant le travail à un pur « labeur » (*labor*), son sens est réduit au seul profit atomique, que l'individu calcule pour lui seul. Au lieu de s'inscrire dans un processus dynamique où fins et moyens se constituent réciproquement, dans des interactions collectives et continues, le travail divisé par la « division du travail » est un simple moyen (ayant un coût, ou causant une « peine »), analytiquement séparé de sa fin (ayant un bénéfice, ou visant le « profit » et ses « plaisirs »).

Rejouant le grand partage dualiste entre fin et moyen, la conception libérale du travail réduit l'individu à une somme d'atomes de peine et de plaisir, ou de coûts et de bénéfices. Le travail étant déconnecté de la visée collective de son sens, et se dégradant en un « labeur » inféodé à la survie ou — dans le meilleur des cas — au profit, toute la question est dès lors de savoir quelle est l'instance qui peut réguler ces interactions atomiques. Pour Lippmann, reprenant là encore la leçon que la tradition libérale a retenue d'Adam Smith, seul le marché peut être le « régulateur souverain » d'une telle économie²⁶. En mettant en concurrence les produits du travail sur un grand marché mondialisé, les prix font le tri entre les choix atomiques des individus, en éliminant ceux qui échouent et en sélectionnant ceux qui prospèrent. Grâce à cette analyse Lippmann peut conclure qu'une telle régulation, qui se fait mécaniquement et sans l'intervention de l'intelligence humaine, disqualifie toute ambition de « contrôle ». L'enjeu de toutes ces analyses est au fond, alors que les

années 1930 sont marquées, y compris parmi les libéraux, par le retour de l'action sociale et de la planification, de *mettre l'intelligence hors circuit*.

LA MISE HORS CIRCUIT LIBÉRALE
DE L'INTELLIGENCE :
ADAM SMITH CONTRE DEWEY

Dans sa critique de la planification par l'intelligence collective, Lippmann s'inspire donc d'abord de ce que la tradition libérale a retenu d'Adam Smith et des Lumières écossaises, insistant sur l'éviction de la « sagesse humaine », et avec elle, de toutes les prévisions et de toutes les intentions visant l'horizon élargi d'une « utilité [...] étendue ». Comme l'écrit Adam Smith dans *La richesse des nations* :

« Cette division du travail, de laquelle découlent tant d'avantages, n'est pas originellement l'effet d'une sagesse humaine qui aurait prévu et qui aurait eu pour intention cette opulence générale qu'elle a occasionnée ; elle est la conséquence nécessaire, quoique lente et graduelle (*slow and gradual*), d'une certaine propension de la nature humaine qui n'a pas en vue une utilité aussi étendue : la propension à trafiquer, à faire des trocs et à échanger une chose pour une autre²⁷. »

La conception libérale du capitalisme, régulé de manière aveugle et automatique par le marché, est censée reposer sur cette « propension de la nature humaine » à se concentrer sur une utilité restreinte et à courte vue, celle de l'intérêt atomique visé par l'échange, plutôt que sur « l'utilité étendue » visée par l'intelligence humaine. Or cette conception de la division du travail tombe sous le coup de la critique deweyenne des postulats atomistes du libéralisme classique. Avec la célèbre phrase d'Adam Smith sur « la bienveillance du boucher, du brasseur et du boulanger » — et à condition qu'on laisse arbitrairement de côté tout l'apport de la *Théorie des sentiments moraux* —, *La richesse des nations* semble en effet interpréter l'interdépendance de l'espèce humaine (le besoin presque constant de « l'aide de ses semblables ») à partir d'individus recourbés sur eux-mêmes par « l'amour de soi » (*self-love*)²⁸.

Par « amour de soi », il ne faut certes pas entendre ici — comme le suggèrent encore malheureusement certaines traductions — le vice moral de « l'égoïsme », qui pousserait à l'appropriation excessive des richesses ou à la domination sociale²⁹. Adam Smith désigne par là le penchant naturel des membres de l'espèce humaine à poursuivre « leur propre avantage » ou « leur propre intérêt », s'expliquant lui-même par le penchant tout aussi vital et naturel à chercher sa propre préservation. Or, dans *Human Nature and Conduct*, Dewey entend rejeter explicitement cette conception de la nature humaine, et critique la notion smithienne de *self-love* comme l'une des premières tentatives de figer la nature humaine et de fixer la liste de ses instincts, qui

ne cessera de s'allonger par la suite³⁰. Tout l'effort du naturalisme de Dewey consiste au contraire, en lui opposant la tension originaire entre *impulse* et *habit*, à rejeter ce point de départ atomique d'un vivant d'abord préoccupé par sa propre conservation et à dénoncer la « mythologie [...] d'un *nisus* pour la préservation de soi (*self-preservation*) »³¹. Rejetant ce point de départ atomique, le naturalisme de Dewey entend montrer au contraire, contre le libéralisme classique, que la tension entre *impulse* et *habit* impose le travail médiateur de l'intelligence collective et avec elle la visée collective de cette « utilité [...] étendue » qu'Adam Smith cherche, d'après lui, à disqualifier.

Dans *The Phantom Public*, Lippmann reprenait déjà à son propre compte la disqualification libérale de l'intelligence collective et de sa visée d'une utilité étendue. C'était l'un des fondements de sa disqualification de l'opinion publique et de ses « opinions générales », à laquelle il opposait le repli des individus sur leurs « opinions spécifiques », c'est-à-dire sur leurs choix atomiques en matière de consommation, de production et de reproduction. L'enjeu était alors de transformer la démocratie, en la refondant sur ce modèle libéral de la régulation aveugle et spontanée des intérêts par le marché, afin de mettre hors circuit la prétendue sagesse de l'opinion publique. Mais à présent, c'est l'intelligence collective de la planification que le modèle d'Adam Smith et son interprétation de la grande révolution ont pour fonction de disqualifier :

« Le marché est la seule méthode possible par laquelle le travail, qui a été analysé en spécialités séparées, peut être synthétisé en un travail utile. [...] Ce rassemblement [...] conformément à l'aptitude à produire et au désir de consommer, ne peut pas être organisé et administré d'en haut par aucune puissance humaine. C'est une synthèse organique, et non fabriquée, qui ne peut être réalisée que par la continuelle mise en présence des enchères et des offres³². »

Si l'on assiste à une décomposition atomique du travail, de plus en plus divisé par l'extension du marché, et à une atomisation de l'activité économique en « aptitude à produire » et en « désir de consommer », le marché est censé compenser cette division en produisant la grande « synthèse organique » de toutes ces interactions — synthèse organique que Dewey juge au contraire, dans le passage de *Freedom and Culture* que je citais plus haut, bien mécanique. Dans la lignée du naturalisme d'Adam Smith et de tout le libéralisme classique, et à travers cette opposition entre « synthèse organique » et synthèse « fabriquée », Lippmann oppose ici, aux artifices de l'intelligence humaine, les mouvements naturels du marché, eux-

mêmes fondés sur les penchants naturels de l'homme à l'échange et à la conservation de soi, chargés de produire spontanément l'harmonie de toutes ces interactions.

Cette interprétation atomiste de la régulation organique permet à Lippmann de mettre hors circuit le rôle de l'intelligence humaine et de ses plans, non seulement dans le champ économique, mais dans toute forme de régulation. Le chapitre II de *The Good Society*, qui porte principalement sur la révolution technoscientifique, montre que la disqualification lippmannienne de l'intelligence ne s'arrête pas à la sphère économique. Elle est également au cœur de son interprétation de l'expérimentation scientifique et technique, qui contredit point par point les analyses de Dewey, en opposant au « contrôle » des conséquences par les plans de l'intelligence le tâtonnement aveugle de la démarche par « essai et erreur », elle-même imposée par la compétition :

« [...] le progrès technique, expérimental par nature, nécessite beaucoup d'essais et d'erreurs (*trial and error*). [...] Car ces grands contrôles centralisés [...] ne conviennent pas à un système de production qui ne peut avoir du profit par l'invention nouvelle qu'à la condition d'être flexible, expérimental, ajustable et compétitif. Les laboratoires dans lesquels la technique se développe ne peuvent pas produire des inventions suivant un plan dirigé de façon centralisé. On ne peut ni prédire, ni organiser, ni administrer une technique future [...] »³³.

Alors que Lippmann réduit la méthode expérimentale du laboratoire à une démarche par essai et erreur, elle-même régulée par la compétition, on a vu que Dewey valorisait l'émergence de l'intelligence expérimentale, avec ses capacités de contrôle et de planification, comme un perfectionnement révolutionnaire de la « logique génétique et expérimentale » de l'évolution du vivant, lui permettant justement de dépasser les premiers tâtonnements aveugles de l'essai et de l'erreur. Loin de généraliser la compétition entre petites variations atomiques et aléatoires à tous les champs de l'expérimentation, c'est la coordination consciente par l'intelligence collective et par le contrôle des conséquences qui, pour Dewey, signe la vraie révolution, celle qui porte à son point d'accomplissement la logique expérimentale de l'évolution dévoilée par Darwin. Tandis que les trois grandes révolutions de la modernité — la révolution darwinienne au XIX^e siècle, la révolution libérale au XVIII^e siècle et la révolution technoscientifique au XVII^e siècle — permettent à chaque fois à Dewey de donner à l'intelligence collective une fonction centrale, Lippmann s'appuie au contraire sur chacune d'entre elles pour la mettre hors circuit.

Cette mise hors circuit de l'intelligence semble reposer, pour Lippmann, sur le mécanisme providentiel de la compétition. La compétition entre les innovations pour le progrès technique, entre les agents du marché pour le capitalisme, et entre les organismes pour l'évolution du vivant ressemble à chaque fois à un mécanisme qui, comme la Providence, produit automatiquement l'*optimum*. Or, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que Lippmann ne souscrit pas complètement aux tendances providentialistes du naturalisme d'Adam Smith³⁴. Si ce dernier fut le « vrai prophète » de la grande révolution, sa prophétie fut en grande partie incomplète et limitée : « Adam Smith [...] fut un prophète incomplet et limité³⁵. » Car la « régulation organique » de la division du travail par le marché n'a pas seulement été source de l'amélioration, de la croissance et de la richesse des nations. Elle a aussi été une source perpétuelle de souffrances sociales et de destructions humaines, donnant en partie raison au procès du capitalisme par les « marxistes » :

« Dans l'économie moderne [de la division mondiale du travail], [...] il faut qu'il existe un pouvoir qui persuade ou oblige chacun à choisir une spécialité qui s'adapte (*fit*) aux autres spécialités. C'est exactement ce que font les prix du marché. Ils le font avec brutalité, et comme la plupart des marchés ne sont pas parfaits, ils le font avec beaucoup de frictions et de souffrances humaines. [...] l'accroissement progressif de la richesse (*wealth*) laisse derrière lui une cohorte de misères, d'échecs et de vies frustrées qui a choqué la conscience de l'humanité. Les statistiques d'amélioration (*improvement*) ne sont pas suffisamment impressionnantes [...] pour étouffer les cris des victimes. [...] le marché est, humainement parlant, un souverain impitoyable³⁶. »

Si le tableau du capitalisme avancé décrit par Adam Smith reste le *telos* de l'évolution, Lippmann reconnaît que la crise du libéralisme provient en grande partie de sa confiance naïve en une bonne nature du marché, capable d'une régulation automatique et providentielle des interactions économiques et sociales. À ses yeux, on ne peut plus penser que l'accumulation des souffrances et des misères causées par le capitalisme sera progressivement compensée par la « richesse des nations ». Cette dernière, il faut le concéder au marxisme, est bien incapable « d'étouffer le cri des victimes ».

C'est le constat de cette faillite que retiendra d'abord le Colloque Lippmann : « « En présence de la débâcle du libéralisme du XIX^e siècle, il serait vain [...] de croire que la mission [des libéraux] consiste à répéter les formules du siècle dernier³⁷. » C'est lui, aussi, qui donnera tout son poids à la critique du naturalisme par l'ordo-libéralisme allemand, si bien mise en exergue par les leçons de Michel

Foucault au Collège de France :

« [...] c'est là que les ordolibéraux rompent avec la tradition du XVIII^e et du XIX^e siècle. [...] lorsque de l'économie de marché vous tirez le principe du laisser-faire, c'est qu'au fond vous êtes encore pris à l'intérieur de ce qu'on pourrait appeler une "naïveté naturaliste", c'est-à-dire que vous considérez que le marché [...] [est] quelque chose qui se produit spontanément et que l'État devrait respecter dans la mesure même où c'est une donnée de nature³⁸. »

Si les néolibéraux se distinguent des anciens libéraux, c'est justement parce qu'ils ne croient plus que le marché soit une donnée de nature, elle-même régie par des mécanismes naturels produisant providentiellement le meilleur. Or, c'est aussi sur la base de cette crise ou de cette « débâcle », qui fut d'abord la défaite du naturalisme providentialiste du XVIII^e siècle, que s'impose un peu partout dans le monde, lors de la première moitié du XX^e siècle, la tentation de la planification et du collectivisme. Si la nature ne fait pas bien les choses, ne faut-il pas instaurer un contrôle collectif et artificiel des interactions économiques et sociales par les plans de l'intelligence collective ?

Face à cette tentation, toute l'entreprise de Lippmann va être, non pas de rompre avec le naturalisme, mais de renforcer la mise hors circuit libérale de l'intelligence et de ses artifices, en reconstruisant le naturalisme libéral sur de toutes nouvelles bases, évolutionnistes et non plus providentialistes. C'est précisément ce point, à bien des égards décisif pour la genèse du néolibéralisme contemporain, que n'a pas vu Foucault. En interprétant toute forme de néolibéralisme comme un anti-naturalisme, il est passé à côté des sources évolutionnistes du nouveau libéralisme. Certes, et comme les ordo-libéraux allemands, Lippmann entend bien purger le nouveau libéralisme du providentialisme naturaliste d'Adam Smith. Mais il le fait, non pas en mettant hors circuit toute référence à la nature, mais en intégrant au nouveau naturalisme libéral les apports de la théorie de l'évolution, sur des bases complètement différentes de celles retenues par Spencer.

Ce faisant, Lippmann poursuit dans *The Great Society* un programme déjà engagé depuis près de vingt-cinq ans. Reprenant le projet de *A Preface to Politics* (1913), qui lui-même s'inscrivait déjà dans le programme initié par son maître Graham Wallas dans *Human Nature in Politics* (1908), il s'agit encore et toujours d'opposer au naturalisme abstrait des premiers libéraux (de Smith à Bentham) un naturalisme réaliste, fondé sur l'évolution réelle de l'espèce humaine. C'est cette

ambition de refonder le naturalisme libéral sur la théorie de l'évolution, et d'opérer cette refondation en rupture avec le laisser-faire mécaniste de Herbert Spencer, que Lippmann partage, on l'a vu, avec Dewey. Or on va voir maintenant que le premier de ces apports, pour Lippmann et au contraire de Dewey, c'est que la théorie de l'évolution met elle aussi hors circuit, comme le naturalisme des premiers libéraux, les plans et les artifices de l'intelligence collective.

LA MISE HORS CIRCUIT ÉVOLUTIONNISTE
DE L'INTELLIGENCE :
BERGSON CONTRE DEWEY

Dans sa tentative de mettre hors circuit l'intelligence en s'appuyant sur la théorie de l'évolution, Lippmann reprend la critique bergsonienne du primat de l'intelligence. Si le nom de Bergson n'est jamais cité dans le livre de 1937, son influence, déjà très prégnante dans les premiers livres de Lippmann, continue de perdurer dans ses analyses de la planification. Dans *The Phantom Public*, on se souvient que la référence à la philosophie de Bergson, très influente dans l'Amérique des années 1920, lui servait à réfuter l'idée qu'on puisse, dans le champ social et politique, déplorer un « désordre » objectif dans le conflit des intérêts. À cette époque, Lippmann reprenait à Bergson l'idée que les concepts d'ordre et de désordre renvoyaient seulement à des attentes (remplies ou déçues) de l'intelligence, et qu'ils n'avaient donc aucun sens du point de vue de l'infinie complexité du réel. Dans ce texte déjà, la réalité était soigneusement distinguée des projections artificielles de notre intelligence, l'originalité du geste de Lippmann consistant à transférer les analyses de Bergson dans le champ social, économique et politique.

La première partie de *The Good Society* va prolonger ces intuitions et reprendre plus systématiquement les principaux éléments de l'introduction de *L'évolution créatrice*. Trente ans après Bergson, Lippmann insiste à son tour sur le fait qu'il existe un écart incommensurable entre la réalité fluide, océanique et ouverte dans laquelle nous sommes plongés et le caractère nécessairement limité et statique de notre intelligence, tournée vers les solides et la discontinuité fictive des objets. Généralisant la fixité des « stéréotypes » par-delà la masse de l'opinion publique, Lippmann étend dorénavant sa critique de la stéréotypie à toute forme d'intelligence humaine. Dans une section intitulée contre Dewey « l'illusion du contrôle »³⁹, il soutient avec Bergson que la dimension océanique de la réalité submerge nécessairement les « petits flacons de notre intelligence » :

« L'océan de l'expérience ne peut être versé dans les petits flacons de notre intelligence. L'esprit est un instrument qui a évolué par la lutte pour l'existence, et la tension pour se concentrer sur une chaîne de raisonnements revient à se tenir debout de manière rigide, une posture extrêmement fatigante, que l'on doit bientôt abandonner pour la disposition première à s'étendre ou s'asseoir⁴⁰. »

Lippmann paraphrase ici l'ouverture de *L'évolution créatrice* :

« L'histoire de l'évolution de la vie [...] nous laisse [...] entrevoir comment l'intelligence s'est constituée. [...] Elle nous montre, dans la faculté de comprendre, une annexe de la faculté d'agir, une adaptation de plus en plus précise [...] de la conscience des êtres vivants aux conditions d'existence qui leur sont faites. [...] Mais de là [résulte] que notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif⁴¹. »

Grâce à la théorie de l'évolution, nous sommes en train de réaliser que notre intelligence n'est qu'un outil, forgé par l'évolution, pour assurer notre conservation dans la lutte pour l'existence. Comme Bergson et contre Dewey, Lippmann n'hésite pas à replier la fonction adaptative de l'intelligence et la fonction biologique de l'adaptation elle-même sur la simple conservation, ce qui lui permet du même coup de la mettre hors circuit quand il s'agit de saisir la réalité du mouvement évolutif lui-même :

« [...] chaque espèce, chaque individu même ne retient de l'impulsion globale de la vie qu'un certain élan, et tend à utiliser cette énergie dans son intérêt propre ; en cela consiste *l'adaptation*. L'espèce et l'individu ne pensent ainsi qu'à eux »⁴².

Recourbée sur la conservation de soi, comme l'instinct atomique de la « *self-preservation* » critiqué par Dewey, l'intelligence bergsonienne a pour fonction exclusive de nous « adapter » au milieu physique dans lequel nous sommes plongés, en vue de notre « intérêt propre ». La fonction adaptative de l'intelligence procède, pour Lippmann comme pour Bergson, par une stabilisation fictive du flux de la réalité qui isole, simplifie et découpe des schémas stéréotypés dans la complexité océanique du réel : « l'intelligence doit découper (*cut*) dans l'infinie complexité du monde réel des schémas (*pattern*) abstraits, isolés et artificiellement simplifiés »⁴³. Cette interprétation de l'intelligence, comme étant contrainte de créer des stases fictives en vue de la conservation de soi, et comme étant du même coup condamnée à rater le flux océanique de l'évolution de la vie, reprend les images de *L'évolution créatrice*. Les découpages de l'intelligence lippmannienne renvoient, comme chez Bergson, aux corps solides « taillés dans l'étoffe de la nature par une *perception*, dont les ciseaux suivent, en quelque sorte, le pointillé des lignes sur lesquelles l'*action* » est censée passer⁴⁴.

Tandis que Dewey présente l'intelligence comme la fonction médiatrice chargée de réarticuler les stases de l'habitude et le flux du nouveau, Lippmann et Bergson l'enferment dans l'ordre exclusif de la stase, celui de l'intérêt propre et de la conservation de soi, pour mieux l'opposer à la réalité du flux :

« Notre esprit, qui cherche des points d'appui solides, a pour principale fonction, dans le cours ordinaire de la vie, de se représenter des *états* et des *choses*. [...] il substitue au continu le discontinu, à la mobilité la stabilité, à la tendance en voie de changements les points fixes⁴⁵. »

Comme dans *L'évolution créatrice*, c'est l'évolutionnisme biologique qui est censé expliquer et justifier l'écart irréductible entre les stases de l'intelligence et le flux du réel. Lorsque Lippmann déclare, contre Dewey et contre toute forme de planification par l'intelligence collective : « C'est donc une illusion d'imaginer qu'il y a une signification crédible à l'idée de soumettre l'évolution humaine à un contrôle conscient »⁴⁶, il extrapole à sa façon, vers le champ social et politique, la thèse de Bergson selon laquelle « les tendances intellectuelles [...], que la vie a dû créer au cours de son évolution, sont faites pour tout autre chose que pour nous fournir une explication de la vie »⁴⁷.

Au-delà des analyses de Bergson, Lippmann tire de ce premier constat des conséquences politiques qui vont lui permettre de valider la thèse centrale du libéralisme classique sur les limites du gouvernement, en même temps que la nécessaire mise hors circuit des plans de l'intelligence collective :

« [...] la limitation essentielle de toute politique, de tout gouvernement, vient donc de ce que l'esprit humain doit prendre une vue partielle et simplifiée de l'existence »⁴⁸.

S'il faut poser des limites au gouvernement et s'il faut contester la planification, c'est d'abord parce que l'intelligence des gouvernants est, autant que celle des opinions publiques et de leurs stéréotypes, nécessairement débordée par l'infinie complexité de la réalité.

C'est ici que s'arrête la reprise des thèses bergsoniennes par Lippmann. S'il reprend, stratégiquement et contre Dewey, sa critique évolutionniste du primat philosophique de l'intelligence, il ne le suit plus en revanche sur le versant positif et métaphysique d'une intuition de l'élan vital⁴⁹. Dans sa conférence de 1903 intitulée « Introduction à la métaphysique », Bergson défendait l'idée que c'était non seulement par la critique de nos propres cadres intellectuels, mais par l'intuition de la réalité elle-même, saisie comme durée pure, que l'on pouvait « prendre contact avec la continuité et la mobilité du réel »⁵⁰. Le projet de cette nouvelle métaphysique était de récapituler dans une « expérience intégrale » l'ensemble de ces intuitions, de ces « coups de sonde » nécessairement partiels et ponctuels, déjà tentés dans

l'épaisseur immense et océanique de la durée⁵¹. Avec l'adjectif « intégral », Bergson comparait cette entreprise à « la plus puissante des méthodes d'investigation dont l'esprit humain dispose » : « l'analyse infinitésimale » qui a rendu possible le calcul différentiel et intégral, ouvrant les mathématiques modernes à la mobilité du changement et à l'analyse de ses tendances⁵². Or Lippmann conteste très clairement une telle possibilité :

« Nous ne possédons pas l'équipement logique pour comprendre les données disponibles ou pour en chercher d'autres. Il faut par conséquent beaucoup plus qu'une révolution prolétarienne pour réaliser l'idéal d'une société dirigée. Il faut un progrès révolutionnaire du pouvoir de la logique humaine, analogue au progrès réalisé lorsque l'on a appris à utiliser l'algèbre et le calcul différentiel pour analyser le monde physique⁵³. »

Lippmann rappelle que même un éminent expert comme Vilfredo Pareto, qui est allé pourtant très loin dans la tentative de mathématiser la réalité économique et sociale, le reconnaît : cet idéal « n'est presque jamais atteint de façon concrète »⁵⁴. Même si l'élite des métaphysiciens, des théoriciens et des savants continue de fantasmer une saisie intégrale du réel par l'intuition, la réalité limitée de notre intelligence nous fait nécessairement manquer la réalité sociale et politique illimitée dans laquelle nous sommes immergés. Puisque aucun dispositif intellectuel, même le plus « révolutionnaire », ne peut saisir l'océan de la réalité économique, sociale et politique, tout gouvernement doit donc reconnaître sa propre limitation. Si Lippmann suit Bergson dans sa critique évolutionniste des cadres de l'intelligence, il ne le suit plus quand il s'agit d'accomplir le grand saut dans l'intuition métaphysique et intégrale du réel.

La divergence avec Bergson sur le rôle de l'intuition se confirme encore dans la suite du texte. En 1907, *L'évolution créatrice* tentera de fonder la possibilité de l'intuition, qui avait été avancée sans être justifiée dans la conférence de 1903, sur la théorie de l'évolution. Si nous pouvons « prendre contact » avec la réalité de l'évolution, c'est parce que notre intelligence est biologiquement issue d'une gangue pré-intellectuelle et instinctive, grâce à laquelle nous pouvons sympathiser de l'intérieur, en tant que vivant, avec la totalité du mouvement évolutif. L'intuition commence justement au point de contact entre l'intelligence et cette nébuleuse instinctive qui l'enserme, nous ouvrant un accès possible à l'unité de l'élan vital et de ses multiples tendances. Pour Lippmann au contraire, ce qui « existe en réalité partout »⁵⁵ ne nous reconduit à aucune unité originare. La réalité du mouvement

évolutif n'est autre que la « pluralité des intérêts » qui, au lieu de sympathiser harmoniquement entre eux, luttent les uns contre les autres en prenant la forme d'une « compétition » acharnée entre les individus :

« [...] tous les systèmes collectivistes doivent affirmer [...] que la pluralité des intérêts, qui existe en réalité partout, est un mal, et qu'il faut la supprimer [...]. Leur conception de la vie est profondément moniste, car ils considèrent la variété et la compétition comme des maux »⁵⁶.

À la lumière de cette compétition, toute tentative pour saisir l'unité sympathique et harmonique du mouvement évolutif doit être dénoncée comme moniste. Il est clair qu'ici Lippmann oppose à ce que Bergson a voulu retenir du transformisme darwinien — l'unité de tous les vivants dans le même « arbre de la vie » — l'autre grande leçon du darwinisme que *L'évolution créatrice* s'est efforcée de minorer : l'évolution comme lutte compétitive entre individualités séparées. Si la voie de l'intuition est pour Lippmann impraticable, c'est parce qu'à la différence de Bergson, il conçoit le flux évolutif comme une pluralité en lutte ou comme une indépassable compétition, qu'aucune unité sympathique des vivants entre eux ne peut ni précéder ni surmonter.

À travers ce modèle de la régulation « organique » du conflit des intérêts par la compétition, qui sélectionne ceux qui réussissent et qui élimine ceux qui échouent, on retrouve le naturalisme libéral déjà promu par *The Phantom Public*. Cette synthèse des deux modèles, l'un tiré de l'économie libérale classique, l'autre de l'hypothèse de la sélection darwinienne, va dans le sens de la critique de Stephen Jay Gould, pour qui l'atomisme darwinien trahit sa dépendance à l'égard d'Adam Smith :

« Darwin a soutenu avec insistance que sa théorie opérait à un seul niveau, celui des *organismes*, comme siège de la sélection, tout ordre “supérieur” émergeant, par analogie avec la main invisible d'Adam Smith, de la “lutte” (inconsciente) des organismes pour leur propre avantage personnel [...] »⁵⁷.

Pour Adam Smith comme pour Darwin en effet, « l'amélioration » (*improvement*) se produit de manière « lente et graduelle » (*slow and gradual*), par l'accumulation de petites variations atomiques aveugles, elles-mêmes sélectionnées par la mise en compétition des organismes individuels luttant chacun pour leur propre « avantage »⁵⁸. C'est ce gradualisme atomique des petites variations favorables que Lippmann reprend à son propre compte, d'abord dans *The Phantom Public* puis, douze ans plus tard, dans *The Good Society*. Si l'évolutionnisme de Bergson lui est très utile, sur son versant critique, pour disqualifier l'intelligence et

ses capacités de contrôle, le noyau positif du bergsonisme en revanche, fondé sur l'unité harmonique de l'élan vital, est clairement rejeté au nom de l'atomisme darwinien, que *L'évolution créatrice* avait tout fait pourtant pour disqualifier.

Sauf que, depuis *The Phantom Public*, le rapport de Lippmann au naturalisme libéral s'est progressivement compliqué. Si, en 1925, il semblait encore croire en un ajustement automatique des interactions économiques et sociales, on a vu que, en 1937, il s'agissait d'abord, et avant toute « reconstruction », de prendre acte de la « débâcle du libéralisme »⁵⁹. Comment Lippmann concilie-t-il ces deux ambitions ? Continue-t-il de souscrire au naturalisme libéral d'Adam Smith, qui croit en une optimisation naturelle et spontanée de la lutte des intérêts ? Ne dénonce-t-il pas au contraire, dans la version smithienne de la régulation du marché et dans les ultimes avatars du laisser-faire, une forme de providentialisme mise en échec par la théorie de l'évolution ? Il nous reste donc à voir si l'hybridation du modèle économique d'Adam Smith avec l'hypothèse biologique de la sélection naturelle va dans le sens d'un renforcement, ou au contraire d'une déconstruction, de la croyance en une nature bien ordonnée par l'action providentielle d'une « main invisible ». Dans la seconde hypothèse, si le nouveau libéralisme de Lippmann et le néolibéralisme qu'il a inspiré ne croient plus ni en l'autorégulation du marché (Smith), ni en l'intervention de l'État (Keynes, Roosevelt), ni en l'intelligence collective (Dewey), tout le problème est alors de savoir quelle peut bien être l'instance artificielle capable de réajuster l'espèce humaine à son environnement. Les deux chapitres qui suivent donneront, à cette question, une double réponse. Refusant à la fois la Providence de la nature et le contrôle de l'avenir par l'intelligence collective des publics, le nouveau libéralisme théorisé par Lippmann décidera de s'en remettre, d'une part, aux artifices du droit et, d'autre part, à la réadaptation forcée des populations aux exigences de la mondialisation, passant par une politique publique invasive, chargée de transformer activement les dispositions et les comportements de l'espèce humaine.

Chapitre VI

RÉFORMER L'ESPÈCE HUMAINE PAR LE DROIT

Rejetant la fiction libérale d'une bonne nature de l'homme, le nouveau libéralisme qui cherche à se reconstruire au moment du Colloque Lippmann refuse de croire que l'espèce humaine serait naturellement dotée des capacités de calcul lui permettant d'échanger de manière optimale sur le marché. Pour l'organisateur du colloque de 1938, le Français Louis Rougier, l'un des grands mérites de Lippmann est justement d'avoir démontré que de telles croyances étaient des abstractions d'économiste, ne correspondant en rien à la réalité : « l'économie pure raisonne sur des modèles théoriques, qui impliquent des hypothèses simplificatrices, toujours éloignées de la réalité complexe et confuse »¹. Pour les nouveaux libéraux, la débâcle du libéralisme classique et de ses fictions doit encourager la science économique à reprendre contact avec la réalité de l'espèce humaine, dans son illogisme, sa confusion et son irrationalité, et c'est précisément cela qui signe la rupture du néolibéralisme avec le libéralisme classique, le plaçant à des années-lumière des fictions théoriques de l'économie néoclassique contemporaine, avec laquelle on le confond trop souvent :

« [...] en partant de l'*homo œconomicus*, qui agit d'une façon purement rationnelle au mieux de ses intérêts, [la science] doit retrouver l'homme de chair, de passion et d'esprit borné qui subit des entraînements grégaires, obéit à des croyances mystiques et ne sait jamais calculer les incidences de ses actes »².

Cette confusion entre le néolibéralisme et l'économie néoclassique, théorisée par Léon Walras au XIX^e siècle et devenue hégémonique au siècle suivant, domine par exemple les analyses de Pierre Bourdieu :

« cette théorie [...] est une pure fiction mathématique, fondée, dès l'origine, sur une formidable abstraction : celle qui [...] consiste à mettre entre parenthèses les conditions économiques et sociales des dispositions rationnelles »³.

Or, en prêtant cette théorie aux néolibéraux, Bourdieu ignore qu'ils objectent exactement les mêmes arguments que lui à l'économie néoclassique, ce qui le conduit

à manquer sa cible. Pour Louis Rougier, l'un des principaux mérites du livre de Lippmann est justement qu'il « [réintègre] les problèmes économiques dans leur contexte politique, sociologique et psychologique, en vertu de l'interdépendance de tous les aspects de la vie sociale »⁴. Alexander Rüstow, ordo-libéral allemand qui participe lui aussi au Colloque Lippmann, retient exactement la même leçon :

« Le point de vue économique est insuffisant pour apprécier la situation vitale. L'homme est un être naturellement social si bien que, pour sa vie et pour l'appréciation de la vie qu'il mène, l'insertion sociale est décisive⁵. »

Rien d'étonnant dès lors à ce que, comme le reconnaît Lippmann lui-même, les marchés soient très largement défailants et que leur efficacité soit toute relative :

« D'une façon très générale, le marché régule l'allocation du capital et du travail avec une certaine efficacité. Mais il y a une très large marge d'erreur qui, en termes humains, signifie une misère personnelle [...]. Les fluctuations à court terme des prix sont souvent trompeuses, et suffisamment violentes pour pouvoir briser beaucoup de vies avant que les hommes puissent se réadapter⁶. »

S'ils ne sont pas d'accord sur les causes de l'échec, les néolibéraux partagent jusqu'à un certain point le diagnostic des marxistes sur l'économie de marché. Si pour les uns le problème vient des déficiences de l'espèce humaine et de ses capacités de réadaptation, tandis qu'il s'explique pour les autres par les tendances structurelles du capitalisme lui-même, tous tombent d'accord pour constater que, loin de produire spontanément la prospérité, l'économie de marché parvenue au stade avancé du capitalisme est massivement pourvoyeuse de « misère » et de « violence ». C'est le constat de ces échecs, en même temps que le deuil d'une bonne nature de l'homme et du marché, qui va conduire le néolibéralisme à donner un rôle de premier plan aux artifices du droit et à leur puissance de régulation.

Mais pour cela, il va falloir transformer le droit lui-même et le mettre au service, non plus de la stabilisation de l'ordre ancien, mais de la libération des forces nouvelles. Or, une telle mutation de sa fonction implique d'abord que l'on reconnaisse les défailances du marché et de ses agents. Car c'est bien la non-reconnaissance de la « misère » et de la « violence » produites par le capitalisme qui, pour Lippmann, a finalement produit ce funeste retournement du libéralisme, déjà décrit par Dewey, en une défense du *statu quo*, c'est-à-dire des avantages acquis par les classes dominantes. Retournement paradoxal, puisque la révolution économique et politique du libéralisme devait consister au départ, au contraire, à

libérer le flux du nouveau contre la domination des stases sclérosées de l'ancien monde : « les défenseurs du *statu quo* [...], et des libéraux contemporains comme Herbert Spencer devinrent des apologistes de misères et d'injustices intolérables pour la conscience »⁷. C'est ce qui fait dire à Lippmann, reprenant à la lettre le constat de Dewey :

« Cent ans après la publication de la *Richesse des nations* d'Adam Smith, la philosophie libérale était en pleine décadence. Elle avait cessé de guider les progressistes qui cherchaient à améliorer l'ordre social. Elle était devenue une collection de formules geignardes invoquées par les propriétaires pour résister aux empiétements sur leurs avantages acquis⁸. »

Au fond, « la pensée libérale fut entravée par la métaphysique du laisser-faire, et le résultat fut de transformer la philosophie politique du libéralisme [...] en une défense auto-satisfaite des classes dominantes »⁹. Avec la défense de la propriété et de ses clôtures, le droit a enfermé le libéralisme dans la défense des stases au détriment du flux, permutation des signes qu'il s'agit désormais de renverser à nouveau, en le remettant au service de la liquidation des stases et de la libération des flux.

Pour expliquer ce funeste renversement, Louis Rougier salue en effet la seconde grande leçon du livre de Lippmann, celle d'avoir révélé le rôle historique que le droit et ses instruments juridiques ont joué tout au long du XIX^e siècle dans la défense de ce *statu quo* qu'il s'agissait justement de dénoncer. Derrière les fictions « métaphysiques » du laisser-faire, postulant une nature régulée par l'harmonie préétablie, l'histoire du capitalisme avancé telle que la restitue Lippmann révèle que les libéraux n'ont en réalité pas cessé de s'appuyer sur l'interventionnisme juridique de l'État et sur un énorme arsenal d'artifices réglementaires leur permettant de consolider leurs avantages acquis :

« Le second mérite du livre de Walter Lippmann est d'avoir montré que le régime libéral n'est pas seulement le résultat d'un ordre naturel spontané comme le déclaraient, au XVIII^e siècle, les nombreux auteurs des Codes de la Nature ; mais qu'il est aussi le résultat d'un ordre légal qui suppose un interventionnisme juridique de l'État. La vie économique se déroule dans un cadre juridique, qui fixe le régime de la propriété, des contrats, des brevets d'invention, de la faillite, le statut des associations professionnelles et des sociétés commerciales, la monnaie et la banque, toutes choses qui ne sont pas des données de la nature, comme les lois de l'équilibre économique, mais des créations contingentes du législateur. Il n'y a, dès lors, aucune raison de supposer que les institutions légales, historiquement existantes à l'heure actuelle, soient, d'une façon définitive et permanente, les mieux appropriées à la sauvegarde de la liberté des transactions. La question du cadre légal le mieux approprié au fonctionnement le plus souple, le plus efficace et le plus loyal des marchés a été négligée par les économistes

À la lumière de cette citation, on découvre que le néolibéralisme réfute d'un même geste les fictions du droit naturel — et avec elles la longue tradition du jusnaturalisme —, et les prétentions de la science économique à dégager des « lois naturelles » du marché. En rupture avec ces deux croyances métaphysiques du droit et de l'économie, qui d'ailleurs se renforcent l'une l'autre, la première en postulant une source naturelle de la norme juridique et la seconde en inventant la fiction d'une bonne nature autorégulée du marché, le nouveau libéralisme reconnaît au contraire que l'économie de marché s'est constituée sur un ensemble d'artifices juridiques, eux-mêmes considérés comme parfaitement contingents.

Pour les nouveaux libéraux, cette nature contingente des instruments du droit permet justement d'envisager leur perpétuelle transformation. Loin d'être permanente ou absolue, la règle de droit, parce qu'elle n'est jamais rien de plus qu'un instrument fabriqué, une fiction qui se doit d'être utile ici et maintenant, doit être sans cesse soumise à révision. Elle doit être au fond remise au service de ce qu'il s'agissait de libérer au départ : au service de la libération des flux dans un monde ouvert et sans clôture. Toute la problématique juridique des nouveaux libéraux sera dès lors la suivante : comment remettre les stases inventées par le droit, essentiellement occupées comme le rappelle la citation de Louis Rougier à poser des « cadres », à « fixer » des régimes stables et à pérenniser des « statuts », au service du flux ? Comment éviter qu'elles continuent de contribuer à rigidifier, comme elles l'ont fait jusque-là, le nouveau *statu quo* ? Or, en posant une telle question, le nouveau libéralisme rejoint, une fois de plus, une préoccupation fondamentale du pragmatisme en général et du pragmatisme juridique en particulier, défendu aux États-Unis par le très influent juge Oliver Wendell Holmes. En revenant sur les rapports complexes de Lippmann, Dewey et Holmes, on va voir jusqu'à quel point l'interventionnisme juridique des néolibéraux rejoint le programme du pragmatisme juridique. Mais on verra aussi en quel sens il s'en écarte, précisément sur cette question du *statu quo*, accusé de bloquer la libération du nouveau. On verra comment, pour les pragmatistes, l'interventionnisme juridique du néolibéralisme invente à son tour une nouvelle modalité du *statu quo* qui, quoique drapée dans la défense d'un monde ouvert, imprévisible et en accélération constante, conduit en réalité à figer par avance les fins de l'évolution dans une seule direction.

LE DROIT COMME « CODE DE LA ROUTE » :
NÉOLIBÉRALISME
OU PRAGMATISME JURIDIQUE ?

Avant d'entrer dans le détail de la conception néolibérale du droit, il faut au préalable rappeler une distinction essentielle pour saisir l'émergence du néolibéralisme : la notion centrale d'*agenda*. En rupture avec le laisser-faire libéral, l'interventionnisme juridique s'impose en effet comme le pivot de ce que Lippmann appelle « l'agenda » du nouveau libéralisme¹¹. Comme le rappellent Pierre Dardot et Christian Laval, c'est Keynes le premier qui a opposé à la forme tardive du laisser-faire la nécessité de repenser la distinction entre *non-agenda* et *agenda*, c'est-à-dire entre ce que le gouvernement *ne devait pas faire* — ou ce qu'il devait « laisser faire » — et la liste de tout ce qu'il avait lui-même *à faire* (*agere, agenda*), selon une distinction que le libéralisme très interventionniste de Jeremy Bentham proposait déjà dans son *Manuel d'économie politique*¹².

À la suite de Keynes, Lippmann veut en effet inscrire toute une série de mesures « à l'agenda de la politique libérale », ouvrant elles-mêmes sur un immense « champ de réformes » (*The field of Reform*)¹³. Mais par opposition avec la planification keynésienne et ses ambitions dirigistes, il s'empresse de préciser que le gouvernement libéral doit être non seulement juridique, mais strictement « judiciaire »¹⁴.

Comme l'a bien vu Dewey, l'agenda néolibéral en appelle ici à une judiciarisation générale des rapports sociaux : « la version du libéralisme que propose M. Lippmann se rapproche [...] d'un gouvernement par de continuels procès »¹⁵. Cette judiciarisation s'explique elle-même par un nouvel art de gouverner, qui prétend s'abstenir d'imposer des plans et une destination collective à la société, pour se contenter de la réguler par un cadre réglementaire, se perfectionnant lui-même à la faveur des litiges et de la jurisprudence. Car pour Lippmann, planifier, c'est au pire s'autoriser, comme dans les sociétés totalitaires, à décider par le menu de tous les détails de l'itinéraire de chaque individu par une « réglementation intelligemment planifiée » (*intelligently planned direction*), et au mieux s'imaginer, comme dans les modèles collectivistes de Dewey ou de Roosevelt, que l'on peut imposer une « destination » commune à tous les citoyens¹⁶. Pour Lippmann, c'est complètement méconnaître la réalité d'une entité vivante et

mobile comme la société.

Filant la métaphore de la circulation automobile et des transports accélérés, Lippmann soutient que le nouveau gouvernement libéral de la société doit substituer, à ce dirigisme administratif d'un côté et au simple laisser-faire de l'autre, la définition stricte et précise d'un « code de la route » :

« Les fonctionnaires peuvent [...] réguler le trafic sur les routes. [...] Mais si, au lieu de définir les droits de tous les conducteurs, ils essaient de prescrire à chacun sa destination, de lui dire quand il doit partir, par quelle route il doit passer, et l'heure à laquelle il doit arriver [...] [on] pense qu'ils peuvent diriger, non seulement le trafic sur les grandes routes, mais aussi toutes les occupations de tous les hommes¹⁷. »

Pour Lippmann, la régulation par le droit s'oppose frontalement à toute prescription d'une destination ou d'un itinéraire. Car contrairement à ce que prétend Dewey, aucune intelligence collective ne peut « se mettre d'accord sur ce que devrait être la destination des conducteurs »¹⁸. Le seul domaine dans lequel les gouvernants et les gouvernés peuvent s'accorder, c'est celui du perfectionnement des règles :

« Il n'y a aucun moyen de se mettre d'accord sur ce que devrait être la destination de tous les conducteurs. Mais il est possible de se mettre d'accord sur des régulations du trafic qui offrent les mêmes droits et les mêmes obligations à tous les conducteurs qui ont choisi de prendre la route. C'est là un genre de gouvernement que les fonctionnaires et les automobilistes peuvent comprendre. Ce sont des problèmes qu'ils peuvent étudier et dont ils peuvent débattre, et les solutions peuvent être perfectionnées progressivement. »

Cette métaphore du code de la route sera reprise et amplifiée par le Colloque Lippmann, lors de l'allocution d'ouverture de son organisateur, Louis Rougier :

« Être libéral, ce n'est pas, comme le "manchestérien", laisser les voitures circuler dans tous les sens, suivant leur bon plaisir, d'où résulteraient des encombrements et des accidents incessants ; ce n'est pas, comme le "planiste", fixer à chaque voiture son heure de sortie et son itinéraire ; c'est imposer un *Code de la route*, tout en admettant qu'il n'est pas forcément le même au temps des transports accélérés qu'au temps des diligences¹⁹. »

L'accélération progressive de tous les flux implique, comme dans le passage de l'époque des diligences au monde des transports accélérés, de plus en plus de règles pour éviter que les chocs et les accidents ne se multiplient. De ce point de vue, le laisser-faire appartient au temps des diligences. La Grande Société pose des questions complexes qui ne se résolvent plus spontanément, par le simple jeu des

interactions économiques et sociales. C'est ce qui impose la naissance d'un nouveau libéralisme, dont l'objectif ne peut plus être de laisser faire les flux, mais de les réguler de la manière la plus précise et la plus fine, non pas par un itinéraire ou par un « plan » qui déciderait de la destination de chacun, mais par un code de la route de plus en plus perfectionné.

Cette métaphore du code de la route, qui ne prend tout son sens que dans le contexte des transports accélérés, est particulièrement éclairante pour saisir la conception néolibérale du droit. Pour Louis Rougier, la loi a pour unique fonction de réadapter l'ordre social aux transformations accélérées du monde contemporain :

« Être libéral [...] [c'est] être essentiellement progressif, dans le sens d'une perpétuelle adaptation de l'ordre légal aux découvertes scientifiques, aux progrès de l'organisation et de la technique économiques, aux changements de structure de la société, aux exigences de la conscience contemporaine²⁰. »

Or cette conception du droit semble, à première vue, s'inscrire assez bien dans ce qu'on a appelé le « pragmatisme juridique », incarné aux États-Unis par le juge Oliver Wendell Holmes. Dans sa redéfinition du droit comme instrument d'adaptation à l'environnement et à ses changements, Holmes s'efforce de tirer les conséquences juridiques du pragmatisme de William James. Sa réinterprétation pragmatiste du droit inspire à son tour les conceptions juridiques de Dewey, qui lui rend explicitement hommage dans *Experience and Nature*, où il le présente comme « l'un [des] plus grands philosophes américains »²¹. Dans *The Public and Its Problems*, Dewey lui-même interprète déjà le droit, avant Lippmann et Rougier, avec cette même métaphore du « code de la route » (*the rule of the road*)²². Et Lippmann, de son côté, rend régulièrement hommage au pragmatisme de Holmes²³. Toutes ces convergences permettent d'identifier ici encore un problème de fond. Le débat entre Lippmann et Dewey sur la planification libérale ne dissimule-t-il pas un accord plus fondamental sur la place du droit et des règles dans le champ politique et social ? Le désaccord ne tient-il pas finalement à un simple malentendu sur les mots ? Lorsque Lippmann envisage un perfectionnement des règles et de la loi commune, par une intelligence collective et décentralisée qui se mettrait au service de l'égalité des chances, ne rejoint-il pas très exactement ce que Dewey appelle de son côté le « *self-government* » de la société, qui doit se planifier constamment elle-même ? Au fond, la conception néolibérale du droit comme « code de la route » n'est-elle pas en tout point fidèle au pragmatisme juridique ?

DERRIÈRE LE CODE DE LA ROUTE,
STATU QUO SUR LA DESTINATION
DE L'ESPÈCE HUMAINE

Derrière cette convergence superficielle sur la définition du droit et leur admiration commune pour le juge Holmes, on retrouve en réalité, ici comme ailleurs, une suite de désaccords fondamentaux. Le premier d'entre eux porte sur la possibilité de discuter collectivement d'une destination commune. Pour Lippmann, en 1937 comme en 1925, la discussion ne peut être que procédurale. C'est ce qu'il appelle le « perfectionnement » des règles, et c'est ce qui lui permet de réduire le champ du politique à l'ordre du judiciaire. Pour Dewey au contraire, la discussion et l'enquête collective doivent porter sur la substance des valeurs, qui doivent être collectivement débattues et mises expérimentalement à l'épreuve²⁴. C'est là, très précisément, ce que Dewey retient de l'œuvre de Holmes :

« Il y a [...] toutes les raisons du monde à essayer de rendre nos désirs intelligents. Le problème est que nos idéaux sont pour la plupart inarticulés, et que même si nous les avons rendus plus précis, nous n'avons quasiment aucune connaissance expérimentale concernant la manière de les réaliser²⁵. »

Ce que Dewey commente comme une double justification de l'enquête et de la philosophie, avec leur visée commune d'une utilité collective et étendue :

« Et c'est à cet effort pour rendre plus articulés nos désirs, nos aspirations et nos idéaux [...], pour les délimiter, non par eux-mêmes (ce qui serait impossible), mais par l'intermédiaire d'une enquête sur leurs conditions et leurs conséquences, que correspond ce que j'ai appelé la critique. Quand une telle enquête est menée en grand, on obtient alors ce que j'ai appelé la philosophie²⁶. »

Les directions prises par l'évolution de l'espèce humaine passent, pour Lippmann, par la somme des comportements atomisés de chaque individu, rivié à ses propres avantages et à ses propres préférences, et simplement régulé par un « code de la route », progressivement perfectionné par l'application locale de la règle de droit. Ce sont ces postulats atomistes que Lippmann croit retrouver dans le pragmatisme juridique de Holmes. Dewey considère au contraire qu'avec l'espèce humaine, la logique vitale de l'expérimentation prend un tour nouveau, dans lequel les conditions et les conséquences de ses actes peuvent être réfléchies collectivement. Loin de disqualifier la philosophie et sa perspective élargie d'une utilité étendue, le pragmatisme juridique de Holmes lui redonne, d'après Dewey, toute sa place dans l'enquête politique et sociale sur les valeurs et les idéaux, c'est-à-dire sur les destinations que doivent choisir ensemble les sociétés.

Cette divergence de fond éclaire également leur différend sur la notion centrale d'adaptation. Pour Lippmann comme pour Spencer, l'environnement de la Grande Société, qui se réduit au mode de production capitaliste et mondialisé, s'impose à l'espèce humaine, qui doit s'y adapter sans résister si elle veut survivre. C'est ce que Lippmann appelle « la loi inexorable de la révolution industrielle »²⁷ :

« Ceux qui ne pratiquent pas cette économie nouvelle, les nations dites arriérées, deviendront la proie de celles qui la pratiquent : il faut qu'elles entrent dans l'économie nouvelle si elles doivent survivre »²⁸.

Pour Dewey, au contraire, l'environnement social se définit par une multiplicité d'interactions possibles, dont les échanges économiques ne sont qu'un aspect parmi tant d'autres. Réduire l'environnement, comme le fait Lippmann, à une seule de ses dimensions revient à le transformer en un carcan, qui inhibe toutes les autres potentialités créatrices des individus et qui réactive les impasses du *statu quo* qu'il s'agissait justement de dénoncer. Absolutiser l'environnement économique dominant, le capitalisme en voie de mondialisation, comme le cadre unique et définitif auquel il faudrait réadapter l'espèce humaine, et faire du droit l'outil exclusif de cette réadaptation, c'est nier la réalité du processus évolutif lui-même, dans lequel toute espèce vivante s'adapte, non pas en se pliant passivement aux exigences de son environnement, mais en le transformant activement à son tour.

Enfin, en absolutisant le capitalisme comme l'environnement définitif auquel l'espèce humaine doit se réadapter, en lui assignant en quelque sorte d'en haut sa destination, Lippmann se contredit lui-même. Tandis qu'il met tout en œuvre pour disqualifier le rôle fonctionnel de l'intelligence collective dans la détermination des fins, tandis qu'il lui conteste toute possibilité de se mettre d'accord sur une destination choisie en commun, même locale et même provisoire, il n'hésite pas à considérer que la destination finale de toute l'espèce humaine est déjà fixée. Son désaccord affiché avec Spencer masque en réalité une convergence de fond. S'il critique les moyens du laisser-faire, s'il oppose la nécessité des artifices juridiques à son naturalisme providentialiste, il reprend à la lettre sa détermination des fins. Adhérant sans distance à la téléologie qui sous-tend l'évolutionnisme spencérien, il n'hésite pas à présenter, contre Marx, l'économie nouvelle comme « la loi réellement inéluctable [de l'histoire] »²⁹.

En fixant ainsi le *telos* de l'évolution, le nouveau libéralisme impose une

nouvelle philosophie de l'histoire, concurrente à celle du marxisme, qui cherche à écarter systématiquement ce que Lippmann continue d'appeler « les masses » de toute discussion sur sa destination. C'est ce qui explique que, dans son hommage au juge Holmes, il interprète la *common law* comme seule capable de voir « la loi supérieure » de l'histoire, qui échappe par ailleurs entièrement à l'incompétence des masses et de leurs représentants :

« [...] depuis le début de l'expérimentation américaine, il y a toujours eu le sentiment qu'on ne pourrait pas réussir à affiner suffisamment la volonté du peuple. [...] Car après tout, la masse elle-même pouvait très bien être endoctrinée avec de fausses idées au point de vouloir, en dépit de toutes les garanties du débat, la destruction de ses propres intérêts vitaux. [...] La jurisprudence et la théorie politique américaines adoptèrent l'idée d'une loi suprême plus absolue que la Constitution elle-même. Cette super loi ne fut jamais promulguée. Ce fut une loi coutumière que les juges, les juristes, les législateurs et les publicistes développèrent et imposèrent [...]. Ce fut le commencement de cette loi suprême, quoique non promulguée, supérieure à la Constitution elle-même, qui fut la cause des protestations du juge Holmes, pour qui le quatorzième amendement ne promulguait pas les *Social Statics* de Herbert Spencer³⁰. »

Lippmann rappelle ici fidèlement ce que l'histoire américaine a retenu de Holmes et de son rôle au moment du célèbre arrêt de la Cour suprême *Lochner v. New York* (1905). Tandis que ses collègues de la Cour suprême lisaient le quatorzième amendement sur la liberté individuelle comme la légitimation du laisser-faire spencérien en matière sociale, et pensaient qu'il ne pouvait être question par conséquent de limiter la durée du travail des boulangers de l'État de New York à soixante heures hebdomadaires, Holmes essaya de leur opposer qu'ils confondaient le droit avec leur conviction personnelle en matière d'économie. Mais en même temps, le legs historique de Holmes se trouve en grande partie détourné par cette citation. La judiciarisation généralisée des rapports sociaux que promeut Lippmann n'a pas en effet seulement pour enjeu de disqualifier le laisser-faire et sa croyance en une nature sans lois. Elle a surtout pour double objectif, d'une part, de retirer la loi des mains incompétentes de la masse et de ses représentants politiques et, d'autre part, de soustraire par là même le mode de production capitaliste à toute délibération publique :

« Les hommes d'aujourd'hui peuvent réformer l'ordre social en changeant les lois. Mais ils ne peuvent révolutionner le mode de production avec des moyens politiques. Jusqu'à l'invention, qui ne fait même pas partie des possibilités spéculatives, d'une méthode de production de la richesse qui serait plus efficace et radicalement différente, l'humanité est engagée dans la division du travail dans une économie de marché³¹. »

La délibération politique doit se borner à « réformer l'ordre social », afin de

l'adapter au nouvel environnement de l'espèce humaine, lui-même défini par le mode de production du capitalisme mondialisé. Érigé en *telos* de l'évolution, ce mode de production lui-même n'est pas destiné à se transformer. Sans plus de justification rationnelle, Lippmann décrète qu'une transformation du mode de production « ne fait même pas partie des possibilités spéculatives », remettant à son tour le droit au service de la fixation d'un *statu quo* qui conserve l'ordre actuel au lieu d'en faire la critique. Tandis que pour Dewey, l'espèce humaine doit toujours rester dans un rapport actif d'interaction et de transformation avec son environnement, tant économique que social, Lippmann fixe par avance les fins économiques de l'évolution, qui impose de réformer l'ordre social dans une direction déjà fixée :

« À la fin (*in the end*) [...] [les] peuples doivent retourner à la division du travail dans une économie d'échange aussi sûrement que le fermier doit retourner à sa terre s'il veut récolter sa moisson. C'est l'ordre social qui doit être réformé.³² »

Cet ordre social lui-même doit se mettre au service d'un but transcendant, auquel aucune spéculation politique ou philosophique ne peut opposer d'alternative.

Avec Dewey et les outils du pragmatisme juridique, on peut donc retourner la critique de Lippmann contre lui. Sa démocratie procédurale dissimule une fixation autoritaire de la destination de l'espèce humaine, qui prétend pouvoir échapper à toute discussion démocratique et collective. Le droit, interprété comme ensemble des règles procédurales permettant de réadapter l'espèce humaine aux exigences du capitalisme, doit se soumettre à ce que Lippmann appelle tantôt « la loi suprême », tantôt la « *common law* » et qu'il conçoit très exactement, en dépit de toutes les leçons du pragmatisme, comme une loi universelle et transcendante :

« À la fin (*in the end*), aucune nation ne pourra échouer à entrer dans ce système où règne la *common law* ; si elle est arriérée, si elle est incapable ou si elle refuse de rendre sûre sa portion de terre pour l'économie nouvelle de la division du travail, sa destinée certaine sera d'être conquise. À moins qu'elle soit aussi isolée que le Tibet, elle entrera, d'une manière ou d'une autre, dans la juridiction nécessaire de la Grande Société. Aucune portion de la terre ne peut non plus faire en permanence sécession par rapport à la société de la *common law* : à la fin (*in the end*), la rébellion sera vaincue. Car la nécessité de lois communes (*common laws*) à toute l'économie mondiale est la nécessité de toutes les multitudes de l'humanité dans leurs transactions quotidiennes, et sa force cumulative est invincible³³. »

Justifiant au passage la conquête des nations « arriérées » par les nations plus avancées sur la route de l'économie de marché mondialisée, Lippmann comme Spencer préfère à ces formes brutales de guerre coloniale que toutes les nations

entrent de plain-pied dans le système capitaliste de production, censé dispenser désormais la loi commune.

Par un premier coup de force que Graham Wallas aurait assurément dénoncé, la Grande Société se trouve réduite au mode de production capitaliste, et devient par cette réduction même la source d'une « juridiction nécessaire ». Toute la réflexion de Wallas sur la double nécessité, non seulement de s'adapter à la Grande Société, mais de la réadapter aux dispositions de notre espèce par la délibération collective, est brutalement mise de côté. Par un second coup de force du même type, Lippmann vide la *common law* du sens que cherche à lui donner le pragmatisme juridique de Holmes, pour lui conférer comme nouveau contenu le devenir mondial du capitalisme, également prédit par le marxisme, mais cette fois transformé en *telos* ultime de l'évolution :

« Il est parfaitement vrai, comme le prétendent les socialistes marxistes, que le système capitaliste doit s'étendre au monde entier ; il est vrai qu'il a réalisé son expansion par l'impérialisme. Mais les socialistes se trompent entièrement lorsqu'ils croient que ce dont le capitalisme avait besoin, c'était de colonies fermées, exploitées pour d'immenses profits par des capitalistes ayant de l'épargne en excès. C'est seulement ce que certains capitalistes espéraient. Mais ce dont le capitalisme dans son ensemble avait besoin, c'était de sécurité et d'égalité des chances pour la division du travail³⁴. »

Comme l'a dit Spencer avant lui, le *telos* de l'évolution n'est pas le capitalisme dégradé de la guerre coloniale et de la prédation. Le capitalisme ne se réalise pleinement, et il n'accomplit pleinement les fins de l'évolution, que s'il donne à chaque individu et à chaque nation les chances égales de réussir dans la compétition mondiale. Telle est, pour Lippmann, la loi suprême ou la loi commune qui doit donner son sens à toutes les autres lois. Si Lippmann conçoit le droit, à la suite de pragmatistes comme Holmes ou Dewey, comme un outil de réajustement entre l'espèce humaine et son environnement, c'est pour aussitôt, et en rupture avec eux, absolutiser un aspect parmi d'autres de cet environnement en une « loi suprême », censée donner par avance son but et son sens à toute l'évolution du vivant.

C'est ce recours à une loi transcendante qui explique, dans le dernier livre de *The Good Society*, le retour final à la métaphysique et la reprise du lexique bergsonien invoquant une « intuition profonde et universelle de la destinée humaine »³⁵ :

« La conviction qu'il existe une loi supérieure, supérieure au droit écrit, aux ordonnances et aux coutumes, se trouve chez tous les peuples civilisés. [...] la croyance en une loi supérieure est [...] une

prière invoquant, contre les pouvoirs matériels d'un souverain, un pouvoir immatériel qu'on peut l'obliger à respecter. Elle impute à la nature des choses des principes universels de l'ordre auxquels l'arbitraire humain peut être appelé à rendre des comptes³⁶. »

Commentant ce passage, Dewey concède à Lippmann qu'il est nécessaire de croire en une loi plus haute que le droit positif : « Moi aussi, je crois qu'il existe une loi plus haute qu'aucun système juridique positif, et que le second devrait être l'instrument de la première³⁷. » Mais c'est pour lui donner un tout autre contenu :

« Cette loi "supérieure" est celle de la suprématie des liens, des relations et des interdépendances entre les êtres humains sur les désirs, les activités et les institutions qui entretiennent et encouragent les activités visant des profits purement individuels. La question de savoir comment traduire cette suprématie morale en termes économiques et juridiques concrets est le problème politique ultime³⁸. »

S'il adhère lui aussi à la loi supérieure du libéralisme, celle qui ordonne de limiter les pouvoirs dominants pour rendre possible l'émancipation des individus, c'est pour soutenir la nécessité des processus collectifs d'individuation, impliquant un ensemble de « liens », de « relations » et « d'interdépendances » qui invalident les postulats atomistes du libéralisme classique. Or *Human Nature and Conduct* montre que cette loi « supérieure » n'est nullement transcendante par rapport aux conditions immanentes de l'évolution. Elle exprime bien plutôt, en la perfectionnant, la logique expérimentale de l'évolution darwinienne. À la lumière du formidable laboratoire de l'évolution, et de sa créativité décuplée par l'expérimentation humaine, réduire l'interdépendance à la seule recherche individuelle du profit, c'est perdre de vue la multiplicité des interactions possibles et réelles entre individus. L'intensification et la variation des interdépendances obligent tout au contraire à soumettre le mode de production capitaliste à la discussion publique et aux tests de l'expérimentation collective. Pour Dewey, tout cela montre que Lippmann manque « le noyau essentiel de la pensée socialiste, l'idée que seul un renversement du système économique de profits permettra la mise en place de la liberté de production et d'échange qu'il postule »³⁹.

Si pour Dewey, Lippmann « postule » la liberté, c'est dans le sens où il fait totalement abstraction des conditions économiques réelles dans lesquelles émerge l'individuation, en même temps que la liberté de produire et d'échanger. Cette mise entre parenthèses de la réalité économique et sociale rejoue, d'après Dewey, le dualisme métaphysique qui sépare la fin des moyens. S'il pose l'individu libre comme la fin suprême, Lippmann prétend y parvenir, à la suite de Bergson, par une

pure intuition métaphysique, séparée de l'intelligence instrumentale sur les moyens matériels qui conditionnent son émergence :

« Mais ses conditions reposent sur le fonctionnement réel des êtres humains dans leurs relations réelles entre eux, et non sur une "intuition" ou sur le segment "spirituel" d'une nature humaine divisée. Tout ce qui peut être appelé à juste titre "spirituel", au sens intelligible du mot, est le fruit et non la source de l'amélioration continue de la culture et de la civilisation. Les institutions économiques, juridiques ou politiques sont les instruments pour faire avancer ou pour retarder et déformer les relations humaines qui civilisent les individus. La séparation de l'individu avec le milieu social dans lequel il vit, se meut et existe, mène tout droit à une philosophie sociale *in vacuo*⁴⁰. »

Cette mise entre parenthèses de la réalité économique et sociale conduit pour Dewey à un libéralisme abstrait, qui raisonne « dans le vide » (*in vacuo, in Vacuum*) et qui sombre dans une « conception [...] du genre vague et métaphysique »⁴¹.

Mais à y regarder de plus près, il n'est pas si sûr que la loi supérieure invoquée par Lippmann soit si abstraite et si déconnectée des moyens de sa réalisation. Quand Dewey lui reproche de faire abstraction du capitalisme, et en ce sens de faire le vide autour de l'individu nu invoqué par le libéralisme classique, il édulcore en partie le propos de Lippmann. Loin de faire abstraction du capitalisme, l'enjeu de ce passage, et de toute la dernière partie de *The Good Society*, est au contraire de faire fusionner en une seule « loi commune » trois lois fondamentales, pour toutes les soumettre à l'accomplissement du capitalisme. La loi supérieure exigeant de respecter les droits fondamentaux de l'individu, que Lippmann fait remonter tantôt aux Stoïciens, tantôt aux Évangiles chrétiens⁴², doit fusionner à la fois avec la « juridiction nécessaire de la Grande Société », imposant sur le plan des fins la coopération de chaque individu dans une économie capitaliste mondialisée, et impliquant sur le plan des moyens la régulation judiciaire de cette coopération par une compétition juste et loyale. Plutôt que de fonctionner « dans le vide », le libéralisme de Lippmann se remplit tout au contraire de la finalité économique pleine et entière que lui assignait déjà Spencer, tout en s'enrichissant d'une réflexion complètement nouvelle, comme on va le voir bientôt, sur les moyens à mettre en œuvre pour réformer l'ordre social et, avec lui, l'espèce humaine elle-même.

LE DROIT COMME « RÈGLES DU JEU » :
DE LA LOI QUI ORDONNE À LA RÉFORME
QUI ADAPTE

Plutôt que de postuler un individu abstrait, deux naturalismes entrent ici en conflit. Tandis que le naturalisme spencérien, sous sa forme dégradée et popularisée aux États-Unis par William Graham Sumner, croit que les « lois de la nature » imposent une compétition sans loi, et que « nous devons [...] nous résigner nous-mêmes à une interminable lutte pour l'existence (*struggle for existence*) dans une guerre de tous contre tous »⁴³, Lippmann lui oppose une autre « loi supérieure », elle aussi fondée sur « la nature des choses » (*the nature of things*). Cette loi suprême dénonce la compétition sauvage célébrée par la forme décadente du libéralisme :

« [...] le libéral, qu'il faut distinguer de l'anarchiste, soutient que la seule absence de contrainte ne donne pas la liberté à une société volontairement constituée, qu'elle ne fait qu'inaugurer une lutte compétitive (*competitive struggle*) dans laquelle ceux qui sont sans pitié exploiteront les autres »⁴⁴.

À cette compétition destructrice et faussée, la loi supérieure invoquée par Lippmann oppose une véritable concurrence, civilisée par des règles justes et encadrée par un arbitrage loyal. Fondée sur « la nature des choses », cette forme civilisée de compétition permet de dégager une hiérarchie naturelle, où les inégalités sont fondées, non plus sur des artifices arbitraires, mais sur les « supériorités intrinsèques »⁴⁵ de chaque individu :

« Une société libre, c'est une société dans laquelle les inégalités de la condition des hommes, de leurs rétributions et de leurs positions sociales ne sont pas dues à des causes extrinsèques et artificielles »⁴⁶.

En retournant ce que dit en creux cet énoncé, on doit lire qu'une société libre, c'est une société dans laquelle les inégalités sociales sont dues à des causes *intrinsèques* et *naturelles*. Le nouveau libéralisme de Lippmann, sous couvert d'égalité des chances, conduit à justifier les inégalités en les naturalisant.

Or tout le paradoxe mis en lumière par ce nouveau libéralisme, c'est que cette inégalité naturelle ne peut pas se dégager spontanément ou sans règles. Parce que tout l'arsenal artificiel du droit, justement, tend toujours à être réquisitionné par les classes dominantes, et parce qu'il a été réquisitionné, tout au long du XIX^e siècle, par le capitalisme d'État pour favoriser les privilégiés et pour fausser le jeu naturel de la compétition, il faut reprendre en main le droit et le réorienter dans la bonne

direction. Cette direction, c'est celle d'une compétition juste et non faussée, arbitrée par des « règles du jeu » (*the rules of the game*)⁴⁷ équitables et par les principes fondamentaux du *fair-play* qui prévalent dans les compétitions sportives :

« Le partisan de la liberté (*libertarian*) ne demande pas que tous les coureurs restent dans la course à la même hauteur et qu'ils finissent ensemble. Il demande que tous partent en même temps et qu'aucun ne puisse chasser un rival de la piste à coups de coude. Alors, le gagnant sera le meilleur coureur. Ce ne sera pas le compétiteur qui a soutiré un handicap aux juges, ou qui a obtenu un avantage qui n'a rien à voir avec son aptitude à courir la course. La conception libérale de l'égalité ne promet manifestement pas de rendre tous les hommes égaux en richesse, en influence, en honneur et en sagesse. Au contraire, sa promesse est que les inégalités extrinsèques imposées par prérogative et privilège soient réduites, et que les supériorités intrinsèques s'affirment elles-mêmes⁴⁸. »

En associant le *telos* de l'économie mondiale de marché à une compétition loyale et non faussée, Lippmann cherche à établir que la concentration des profits n'appartient pas à l'essence du capitalisme. Loin d'être l'œuvre de la division mondiale du travail arbitrée par le marché, elle est le produit d'un système juridique déterminé, qui fausse les règles du jeu en favorisant certains de ses acteurs au détriment de tous les autres. En ce sens, l'ennemi dénoncé par Marx et tous les socialistes et le dieu adoré par Spencer et tous les partisans du laisser-faire n'est pas le capitalisme lui-même. C'est le capitalisme d'État, rendu inique par l'arsenal de lois injustes. Cette analyse permet à Lippmann d'imposer deux thèses centrales. La première dispense le capitalisme de toute responsabilité dans l'accroissement des misères et des inégalités au cours du XIX^e siècle, comme elle le dispense de toute responsabilité dans la crise des années 1930. La seconde oriente le capitalisme vers la remise en cause des grandes corporations et la lutte contre les monopoles, au profit de la compétition entre petites unités individuelles, dont l'individu participant à la course sportive ou le conducteur contribuant à l'accélération régulée du trafic fournissent les figures emblématiques. Au lieu de former d'immenses monopoles et conglomérats, le capitalisme libéré de la mainmise de l'État pourra enfin organiser une compétition loyale entre les individus « les plus doués » (*the more gifted*)⁴⁹, dorénavant reconnus comme l'unité de base de l'innovation, de l'entreprise et de la prise de risque. Pour toutes ces raisons, Foucault a certainement eu raison de voir dans le nouveau libéralisme du Colloque Lippmann le coup d'envoi d'une nouvelle anthropologie, celle de l'individu « entrepreneur de lui-même », dont la théorie du capital humain est par certains aspects l'héritière⁵⁰.

La métaphore récurrente des « règles du jeu », à laquelle se réduit désormais

l'ensemble des lois et des règles de droit, donne à la conception lippmannienne de « l'égalité des chances » un sens très différent de celui que lui attribue Dewey. Mais la différence n'est pas, contrairement à ce que suggère sa critique dans « Liberalism in a Vacuum », entre une égalité concrète et une égalité abstraite ou « dans le vide ». Elle est entre deux conceptions incompatibles, et tout aussi concrètes l'une que l'autre, de la nature et de l'évolution. Dans *Human Nature and Conduct*, « l'égalité des chances » désigne les conditions sociales et collectives dans lesquelles tous les individus ont la possibilité de libérer « l'impulsion » (*impulse*) dont ils sont porteurs, et avec elle, la capacité créatrice de chacun de transformer l'environnement social, en obligeant les habitudes collectives à se réorganiser. Dans les textes plus tardifs, il s'agit encore de libérer les « potentialités » créatrices et transformatrices des individus, qui ne sont jamais conçus comme des réalités « déjà faites » (*ready made*) ou déjà là. Or dans les textes de Lippmann, « l'égalité des chances » s'entend dans le cadre incomparablement plus restreint d'une compétition, elle-même chargée de dégager une hiérarchie entre « les plus doués » et les moins doués, compétition dans laquelle « le gagnant sera le meilleur coureur ». La « chance » (*opportunity*) renvoie ici non pas à la potentialité dans sa dimension créatrice, mais à un jeu dans lequel les ressources sont rares et où il s'agit de sélectionner les meilleurs et d'éliminer les moins bons.

En concevant ce jeu comme une compétition, qu'il faudrait arbitrer loyalement en vue de dégager une hiérarchie « intrinsèque », Lippmann produit une double justification de l'atomisme libéral. En lieu et place d'une destination visée en commun, seules subsistent la compétition et la complémentarité des intérêts, où chaque individu est recourbé sur sa propre préservation, sur ses propres avantages et sur sa propre compétence dans la division du travail : « Pour être efficace, [...] [le système] doit représenter [...] des intérêts en collaboration et en compétition⁵¹. » Cette compétition coopérative, ou cette coopération compétitive, est elle-même entièrement arbitrée par le postulat libéral atomiste selon lequel, dans un contexte de rareté des ressources, les supériorités qui se dégagent sont « intrinsèques », c'est-à-dire natives ou naturelles. Comme les individus, les supériorités sont considérées comme des réalités déjà là (*ready made*) ou comme des données de nature — c'est le vocabulaire des « talents », des « aptitudes » et des « dons » —, que les artifices du droit ont paradoxalement pour mission de révéler.

Lippmann pense, avec cette reconstruction de l'atomisme libéral, être au plus

près de la logique de Darwin :

« Il n'y a pas de plan de l'avenir : il y a au contraire la conviction que l'avenir doit avoir la forme que lui donneront les énergies humaines, débarrassées de l'arbitraire dans toute la mesure du possible. En comparaison avec les schémas élégants et harmonieux présentés par les avocats théoriques du capitalisme, du communisme et du fascisme, cela peut paraître très peu satisfaisant au point de vue intellectuel, et j'imagine fort bien que bon nombre de gens penseront de la société libérale ce que pensait Emma Darwin lorsqu'elle écrivait au sujet de *The Descent of Man* : "Je pense que cela sera très intéressant, mais que je n'aimerai pas cela du tout car cela éloignera Dieu encore davantage"⁵². »

En s'abstenant de croire que la société se régule par les plans de l'intelligence, en montrant qu'elle se gouverne par la compétition entre les aptitudes intrinsèques des agents, mais en ajoutant que, dans l'espèce humaine, cette compétition ne peut rester efficace que par la réorientation des règles de droit, Lippmann pense tirer — bien mieux que Spencer d'un côté et que Dewey de l'autre — les conclusions qui s'imposent de la révolution darwinienne et de sa remise en cause définitive de la Providence.

Ce réaménagement profond du libéralisme permet de mieux comprendre comment Lippmann peut à la fois critiquer l'abstraction vide du libéralisme classique et mettre l'ensemble de son livre sous l'autorité d'Adam Smith. Comme l'ont montré la misère sociale au XIX^e siècle et les événements dramatiques de l'histoire au XX^e siècle, les économistes libéraux se sont largement trompés. L'espèce humaine produite par l'histoire évolutive n'est ni aussi rationnelle que l'exige l'économie classique, ni aussi raisonnable que l'exige la méthode libérale de la *common law*. Mais l'erreur du libéralisme classique ne fut pas si complète. Elle fut seulement de prendre la fin pour la réalité, ou de ne pas avoir reconnu le caractère normatif de ce qu'il présentait comme descriptif :

« [Les économistes classiques] supposèrent qu'il n'y avait pas de privilèges légaux, pas de monopoles naturels, pas de conspirations pour restreindre le commerce, mais seulement une compétition parfaite et loyale (*fair*) entre des hommes également intelligents, également informés, également placés et universellement adaptables. Dans une telle société, toutes les valeurs seraient des valeurs "naturelles". [...] la compétition parfaite entre des hommes pourvus de chances absolument égales, d'une prévoyance infaillible, complètement adaptables, et n'ayant aucun préjugé sur ce qu'ils souhaitent faire et sur l'endroit où ils souhaitent vivre, produirait la justice parfaite⁵³. »

Ce texte fondamental a un double sens. Sur le plan du réalisme social et anthropologique, l'économie classique s'est totalement trompée. Prétendant décrire la réalité, elle s'est donné un monde faussement naturel, dans lequel les artifices du

droit et la possibilité de leur utilisation arbitraire n'existaient pas. Oubliant les biais produits par les artifices juridiques, elle a supposé que l'égalité des chances entre les agents était déjà assurée et que la compétition était loyale et *fair-play*. Mais oubliant aussi la réalité anthropologique produite par l'histoire évolutive de l'espèce humaine, elle a supposé que l'humanité était totalement adaptable. Elle a fait l'impasse sur l'inertie des stases, des habitudes et des attachements, qui enferment les préférences des hommes dans des préjugés et qui ruinent par avance tout calcul rationnel des coûts et des bénéfices. Bref, elle a préféré l'abstraction de la théorie à la teneur réelle de l'espèce humaine, lestée par les artifices de la loi et engluée dans les stases de son histoire évolutive.

Mais le texte ne se réduit pas, bien au contraire, à ce constat critique. Si la réalité de l'espèce humaine a été manquée, la norme érigée par la science économique classique était en revanche la bonne. Cette norme, c'est bien celle d'une « compétition parfaite et loyale », impliquant à la fois « l'égalité des chances » et la complète « adaptabilité » des individus aux mutations accélérées de la nouvelle économie. Si la réalité rejoignait cette norme, alors on parviendrait à une « justice parfaite » dans laquelle toutes les inégalités seraient intrinsèques et fondés sur une hiérarchie naturelle entre les plus doués et les moins doués : « Dans une telle société, toutes les valeurs seraient “naturelles”. »

Une fois corrigé le défaut fondamental de l'économie classique, une fois reconnue et assumée la nature normative de la science économique, tout le libéralisme classique peut donc être repris, mais à condition que le nouveau libéralisme assume la dimension normative de la loi suprême, en même temps qu'il revendique le caractère téléologique de sa théorie de l'évolution :

« L'économie classique bien comprise [n'est] pas une description apologétique du *statu quo*. Elle [est] une science normative qui [critique] le *statu quo*, [révèle] les points sur lesquels la réforme [est] nécessaire et [indique] le genre de réformes désirable ⁵⁴. »

L'économie classique, parce qu'elle est en réalité normative, ne peut éviter de se prononcer sur le champ des réformes. Parce que c'est elle qui donne la norme, c'est à elle aussi de préciser le contenu des réformes et de déterminer ce qui est désirable pour les sociétés. Après avoir dessaisi le peuple et ses représentants de la détermination de la loi par la *common law*, Lippmann les dépossède de l'élaboration des réformes par une science économique normative, habilitée à fixer elle-même la

norme pour toute l'évolution sociale à venir. Or selon lui, une telle réflexion normative ne peut en aucun cas faire l'économie des conditions juridiques, sociales et anthropologiques de son accomplissement. C'est précisément parce qu'il pose la compétition loyale sur un marché ouvert et mondialisé, non pas comme une réalité, mais comme la norme idéale à venir, que la priorité du nouveau libéralisme devient la réforme de tout ce dont l'espèce a hérité de son évolution passée :

« Les meilleurs des économistes classiques savaient qu'ils avaient construit un ordre social hypothétique. [...] Ainsi, ce que les économistes politiques avaient conçu dans leur science n'était pas une image du monde tel qu'il est, mais du monde tel qu'il a besoin d'être refait. [...] Ce qu'ils oublièrent, c'est que pour imaginer comment la division du travail pourrait fonctionner en toute justice, il leur aurait fallu supposer une société réformée composée d'individus réformés. Il aurait fallu en conclure que pour obtenir ce résultat dans la pratique, il était nécessaire de réaliser les réformes dans la pratique⁵⁵. »

Au lieu de se concentrer sur la théorie économique, de postuler des agents rationnels abstraits et de délaisser les problèmes d'ajustement entre cette norme idéale et la réalité sociale, la première mission du nouveau libéralisme se veut au contraire politique, sociale et même anthropologique.

C'est ce qui explique, d'une part, que le contenu presque exclusif du néolibéralisme soit devenu la *réforme de la société*, et qu'il ait réussi du même coup à déposséder progressivement tout le camp des progressistes du vocabulaire de la réforme comme de la révolution. Et c'est ce qui explique, d'autre part, que cette réforme soit fondée, non plus sur les potentialités créatrices et transformatrices de l'espèce humaine, mais sur le postulat général d'une déficience anthropologique, selon lequel toutes les anciennes dispositions dont elle a hérité de son évolution passée sont jugées « en retard » ou « inadaptées » par rapport à ce qu'exige la « grande révolution » :

« Si les économistes libéraux avaient réalisé cette conséquence [critique] de leur propre hypothèse, ils se seraient aussitôt attelés à la tâche d'explorer les circonstances légales, psychologiques et sociales qui obstruaient et pervertissaient la société réelle. Ils n'auraient pas abandonné la critique et la réforme de la société à ceux qui ne comprenaient pas le nouveau mode de production, ou qui étaient déterminés à l'abolir. Ils auraient vu que la mission du libéralisme était de développer les principes par lesquels l'humanité pourrait réadapter ses habitudes et ses institutions à la révolution industrielle⁵⁶. »

En l'accusant de proposer « une conception légaliste des relations humaines » qui opère « dans un *vacuum* social »⁵⁷, Dewey se focalise sur la réinterprétation lippmannienne de la *common law* et tend à atténuer la radicalité de la réforme sociale et anthropologique réclamée par l'agenda néolibéral. Au lieu de postuler à la

manière du libéralisme classique une liberté abstraite, déconnectée des conditions économiques et sociales, il s'agit plutôt, non seulement de « réformer l'ordre social », mais de *réadapter l'espèce humaine* elle-même, notamment dans ses « habitudes » et ses dispositions « psychologiques », par une grande politique ambitieuse en matière d'éducation, de santé et d'environnement, qui soit elle-même à la hauteur des exigences de la « grande révolution ».

Chapitre VII

L'AGENDA NÉOLIBÉRAL : VERS UN NOUVEL ÂGE DE LA BIOPOLITIQUE

Alors que le libéralisme classique valorise le laisser-faire et l'ensemble des domaines où il faut savoir *ne pas agir* (les « *non-agenda* »), le nouveau libéralisme se distingue au contraire, on l'a vu, par la définition d'un *agenda*, d'un ensemble de mesures politiques volontaristes qui signe le retour du gouvernement dans la vie des populations¹. Ce qui légitime la rupture et qui inspire l'agenda du nouveau libéralisme repose sur le diagnostic d'un « retard culturel » (*cultural lag*)² de l'espèce humaine, qui implique de produire un « réajustement » entre les stases de l'habitude et le flux du nouveau, et d'accroître ainsi une « adaptabilité » ou une « flexibilité » s'imposant comme le nouveau contenu de l'acte éducatif. Mais en désignant les politiques éducatives comme le champ prioritaire des réformes et comme le principal outil de la réadaptation de l'espèce humaine à sa propre évolution, Lippmann ne rejoint-il pas les positions de Dewey ? En mettant les politiques publiques d'éducation et plus largement toutes les actions sociales de soin (santé des populations, conservation des ressources naturelles) au cœur du nouveau libéralisme, ne luttent-ils pas ensemble et dans le même sens contre la débâcle du libéralisme et les outrances du laisser-faire ?

Avant d'explorer plus avant l'agenda néolibéral et de pouvoir répondre jusqu'au bout à cette question, la généalogie foucauldienne du libéralisme doit nous pousser à nous interroger sur la radicalité de la rupture qu'affichent ces nouveaux libéralismes et leur action sociale. En revenant aux sources de ce qu'il appelle la « biopolitique », Foucault montre en effet que le libéralisme classique a progressivement pris la forme d'une action publique en direction de l'espèce humaine, de la santé des populations et de la qualité de leurs environnements naturel et urbain³. De ce point de vue, les dimensions biopolitiques de l'agenda néolibéral témoignent d'une profonde continuité, plutôt que d'une quelconque rupture, avec le libéralisme classique. Mais en exhumant les sources évolutionnistes du nouveau

libéralisme, j'entends avancer ici une thèse nouvelle. Avec le nouveau libéralisme théorisé par Lippmann s'ouvre *un nouvel âge de la biopolitique*, fondé non plus sur la confiance en une bonne nature, mais sur le constat d'une déficience radicale de l'espèce humaine, liée à l'inertie de son histoire évolutive.

Dans ses cours sur la *Naissance de la biopolitique*, l'hypothèse d'un anti-naturalisme de principe du néolibéralisme a conduit Foucault à perdre de vue ce qui devait être son sujet au départ, la biopolitique, et à finalement laisser en suspens la question d'une biopolitique proprement néolibérale :

« Je voudrais vous assurer, malgré tout, que j'avais bien l'intention, au départ, de vous parler de biopolitique et puis, les choses étant ce qu'elles sont, voilà que j'en suis arrivé à vous parler longuement, et trop longuement peut-être, du néolibéralisme, et encore du néolibéralisme sous sa forme allemande⁴. »

Le néolibéralisme en général, et l'ordo-libéralisme allemand en particulier, parce qu'ils étaient censés se fonder sur une critique radicale du naturalisme classique, ont progressivement obscurci chez Foucault la question des postérités de la biopolitique. Pourtant, l'analyse précise de l'agenda lippmannien montre que c'est bien à partir d'une certaine interprétation de la nature de l'espèce humaine et du sens de l'évolution, que c'est bien comme une politique de la vie, de la santé et de la qualité des populations, que la réforme néolibérale prend tout son sens. La rupture n'est ni dans l'affirmation d'une politique publique ambitieuse en matière de santé publique ou d'environnement, ni dans l'objectif d'améliorer la force productive de l'espèce humaine en la transformant, déjà au cœur de toute biopolitique libérale depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle. S'il y a rupture, c'est bien plutôt dans la conception de la nature humaine. Tandis que la biopolitique des premiers libéraux repose, de plus en plus clairement pour Foucault, sur la confiance en une bonne nature de l'espèce humaine, on va voir que l'agenda néolibéral inspiré par Lippmann repose sur la conviction inverse d'une *défectuosité du matériau humain*.

Cette interprétation, si elle était confirmée, serait un premier point d'appui pour mesurer tout ce qui sépare les nouveaux libéralismes de Lippmann et Dewey. Si la politique de l'évolution défendue par le pragmatisme reconduit la confiance des premiers libéraux dans les potentialités de l'espèce humaine, on va voir que la version néolibérale de la biopolitique, qui repose sur le diagnostic inverse, consacre le retour en force des dispositifs de surveillance et de punition que Foucault a nommés, dans *Surveiller et punir*, les « disciplines »⁵. Or c'est justement sur ces

deux points précis, celui de la nature de l'espèce humaine et celui du sens de l'évolution, que les nouveaux libéralismes de Lippmann et Dewey entrent en choc frontal. Tandis que ce sont bien les sources évolutionnistes qui alimentent chez Lippmann la thèse d'une défectuosité du matériau humain, rouvrant par là même une voie royale au gouvernement des experts, Dewey s'appuie à la fois sur la théorie de l'évolution et sur la grande révolution scientifique et technique pour alimenter sa foi dans la démocratie, et avec elle, sa confiance dans les potentialités créatrices toujours renouvelées de l'espèce humaine : « La démocratie est un mode de vie contrôlé par une foi active dans les possibilités de la nature humaine⁶. » Tandis que la conception lippmannienne de la nature humaine implique une rééducation coercitive et disciplinaire imposée par en haut, l'un des derniers grands livres de Dewey, *Freedom and Culture* (1939), lui oppose la connexion intime de la démocratie et « la foi dans les potentialités » de notre espèce :

« [...] la démocratie a toujours été alliée [...] avec la foi dans les potentialités de la nature humaine, [...] la croyance en "l'homme ordinaire" n'a de signification que comme expression de la croyance en une connexion intime et vitale de la démocratie et de la nature humaine »⁷.

Cette « foi » donne une tout autre coloration à la « force du retard » et à la question des hétérochronies. Elle implique une réponse radicalement divergente sur la relation tendue entre stases et flux, disqualifiante pour Lippmann, nécessaire et créatrice pour Dewey. Et elle ouvre du même coup, à l'intérieur du champ libéral des biopolitiques et de leur diversité, une véritable alternative à l'interprétation néolibérale du gouvernement des vivants, dont il reste à mesurer aujourd'hui la force de résistance.

Prôner, comme le fait Lippmann, une biopolitique disciplinaire subvertit les distinctions fines proposées par Foucault. Sur la question d'un rapport de complémentarité ou au contraire de tension entre la biopolitique et les disciplines, la pensée de Foucault a rapidement évolué⁸. Si les conférences de Rio ne distinguaient pas encore clairement les « biopouvoirs » de ces disciplines sorties des couvents et des monastères pour être imposées à tous les corps par le capitalisme d'État dès le XVII^e siècle⁹, les cours intitulés « *Il faut défendre la société* » les distinguent déjà plus clairement¹⁰. Les disciplines dressent les corps individuels, tandis que les biopouvoirs ciblent les populations et l'espèce humaine en général. Mais dans ce cours, ces deux technologies de pouvoirs continuent cependant à se compléter l'une l'autre dans le cadre des exigences du capitalisme avancé. S'il y a distinction, il n'y a pas encore d'opposition. Il faut attendre les cours intitulés *Sécurité, Territoire, Population* pour qu'arrive une idée nouvelle, qui permettra à Foucault d'associer la biopolitique, non plus seulement au développement du capitalisme, mais à la naissance du libéralisme comme nouveau mode de gouvernement. Ici, ce n'est plus la complicité entre la biopolitique et des disciplines mais leur tension que Foucault va mettre en exergue. Car tandis que les disciplines optimisent la force de travail en réglementant, en empêchant, et *en ne laissant pas faire*, la biopolitique fait rupture avec les disciplines, en comprenant qu'il faut opposer un contrepoids à ce gouvernement invasif des conduites et apprendre au contraire à *laisser faire*, à laisser circuler les flux¹¹. « Laisser faire » ne veut justement pas dire ici, comme dans la forme dégradée que cela prendra dans le libéralisme spencérien et dans l'ultra-libéralisme contemporain, *abandonner* les politiques publiques en matière de santé et de protection de l'environnement. Laisser faire ne veut pas dire déréguler, mais bien au contraire *réguler les flux et les circulations*, ce qui implique de prendre en main la santé des populations et la qualité de leurs environnements. Mais réguler ne veut pas dire non plus tout réglementer ou enrégimenter, et c'est dans l'espace de cette nuance que naît le libéralisme et sa prise de distance critique avec les disciplines. « Laisser faire », au sens bien compris de la biopolitique, veut dire passer d'un État qui surexploite directement la force de travail, qui l'enrégimente et qui la planifie heure par heure (le mercantilisme, le capitalisme d'État), à un gouvernement qui, au contraire, libère les flux et les circulations tout en assurant leur sécurisation relative.

Si la dernière leçon de « *Il faut défendre la société* » insistait encore sur la complémentarité des disciplines et de la biopolitique, les premières leçons de *Sécurité, Territoire, Population* insistent au contraire sur leur tension, qui ouvre une brèche dans les mailles du pouvoir :

« La discipline travaille, en quelque sorte, dans le complémentaire de la réalité. L'homme est méchant, l'homme est mauvais, il a de mauvaises pensées, mauvaises tendances, etc.[...] la sécurité [...] à la différence de [...] la discipline qui travaille dans le complémentaire de la réalité, va essayer de travailler dans la réalité, en faisant jouer [...] les éléments de la réalité les uns par rapport aux autres. [...] Le libéralisme, le jeu : laisser les gens faire, les choses passer, les choses aller, laisser faire, passer et aller, cela veut dire essentiellement et fondamentalement faire en sorte que la réalité se développe et aille, suive son cours selon les lois mêmes, les principes et les mécanismes qui sont ceux de la réalité¹². »

Tandis que la discipline part du principe d'une nature humaine déficiente et qu'il faut entièrement redresser (« l'homme est méchant, l'homme est mauvais, il a de mauvaises pensées, mauvaises tendances, etc. »), la biopolitique part du principe inverse d'une confiance dans la nature, et entend libérer, tout en le régulant, le jeu des interactions entre l'espèce humaine et son environnement. On comprend dès lors pourquoi la naissance de la biopolitique est aussi celle du libéralisme, défini à la fois comme résistance aux disciplines et critique de l'excès de gouvernement¹³.

S'il y a, pour Foucault, une version noire de la biopolitique, qui s'épanouira au XX^e siècle dans les États totalitaires et leurs politiques raciales mais aussi, dans une moindre mesure, dans les États démocratiques contrôlant les « publics » par la propagande¹⁴, sa première version est non seulement libérale, mais potentiellement libératrice, car elle est de moins en moins du côté d'une mise au pas directe de la force productrice par le capitalisme, et de plus en plus du côté d'une libération générale des flux, des circulations et des mouvements, ouvrant nécessairement, d'après Foucault, des brèches imprévisibles dans le maillage serré du pouvoir. Or, ce contrepois critique que la biopolitique oppose aux réglementations tatillonnes des disciplines et à leur pression constante d'optimisation suppose une confiance dans la bonne nature des processus spontanés. La biopolitique est un gouvernement des hommes qui pense d'abord et fondamentalement à la nature des choses et non plus à la mauvaise nature des hommes. Tout repose sur la bonne nature de l'espèce humaine et de ses désirs :

« ce désir est tel que, si on le laisse jouer et à condition de le laisser jouer, dans une certaine limite et grâce à un certain nombre de mises en relation et de connexions, il produira au total l'intérêt général de la

population. [...] le jeu spontané, ou en tout cas à la fois spontané et réglé du désir, [...] c'est là ce qui marque à la fois la naturalité de la population et l'artificialité possible des moyens que l'on se donne pour la gérer. [...] le problème de ceux qui gouvernent, ça ne doit pas être absolument de savoir comment ils peuvent dire non [...]. Le problème, c'est de savoir comment dire oui, comment dire oui à ce désir »¹⁵.

Lippmann, dans sa fameuse analyse de la *common law* comme code de la route, semble à première vue reprendre à son propre compte ce modèle libéral d'une libération régulée des flux de circulation. À condition qu'ils soient encadrés par des règles générales régulant les risques, il faut faire confiance aux désirs des conducteurs dans le choix de leur destination. La nouveauté de la biopolitique lippmannienne n'est donc pas du côté de cette régulation des risques par le droit. Elle est plutôt dans le thème de la réforme de l'espèce humaine elle-même, qui indique les limites du champ d'action de la *common law*. Car, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que la confiance du nouveau libéralisme de Lippmann dans les préférences naturelles des conducteurs n'est pas si claire. Respectés scrupuleusement quand il s'agit de critiquer leur contrôle par la planification, les désirs de l'espèce humaine sont tout le reste du temps présentés comme défectueux, mal ajustés ou inadaptés au nouvel environnement, ce qui ouvre un nouvel âge de la biopolitique.

C'est cette mauvaise qualité de la population et la mauvaise orientation de ses préférences qui fait en effet toute la nouveauté de la biopolitique lippmannienne. Or le thème, chez lui, n'est pas nouveau. Dès ses premiers livres, le bon gouvernement devait partir des désirs de la population, mais à condition de les réorienter dans la bonne direction, grâce à une sublimation assurée par les experts. Dans *Public Opinion*, tout était fondé sur la déféction cognitive des masses, ou leur stéréotypie, dont il s'agissait de « fabriquer » le consentement. *The Phantom Public* renouera provisoirement avec la confiance libérale dans un *self-government* de la société, assuré par les désirs et les préférences atomisés d'individus occupés à leur propre conservation. Mais cette confiance sera de courte durée. Dans le contexte de la Grande Dépression et de la débâcle du libéralisme, *The Good Society* renoue avec le thème antérieur d'une déficience de l'espèce humaine fondée sur des arguments évolutionnistes, et l'amplifie au point de redéfinir la mission du libéralisme comme la rééducation de l'humanité.

Cette rupture avec la confiance du naturalisme libéral dans les penchants de la nature humaine réactive le fondement anthropologique des disciplines, fondées au

contraire sur le constat d'une mauvaise nature qu'il faudrait constamment redresser ou corriger. Si le nouveau libéralisme de Lippmann prolonge la biopolitique libérale dans ses objectifs de prise en charge de la qualité de vie des populations et de la sécurisation de leurs environnements, il inscrit aussi au centre de son agenda le programme d'un redressement permanent des comportements par les disciplines, qui reprend à la lettre leur objectif de mise au pas de la force de travail au service des exigences du capitalisme mondialisé. En prolongeant les politiques de santé publique par des politiques éducatives et culturelles qui redressent l'espèce humaine et qui l'orientent dans la bonne direction, la biopolitique lippmannienne renforce donc le projet disciplinaire au lieu de lui faire contrepoids¹⁶. De ce point de vue, on peut douter que le nouveau libéralisme continue, comme le libéralisme classique, d'ouvrir des brèches dans les rapports de pouvoir, et on peut se demander si, au contraire, il ne contribue pas à en resserrer les mailles¹⁷. Mais si l'aspect potentiellement émancipateur du libéralisme est gravement menacé dans la version néolibérale, ne faut-il pas y voir, en contrepartie, le retour bienvenu d'un État protecteur, assumant une politique sociale légitime et nécessaire ? Une fois encore, Lippmann ne rejoint-il pas Dewey en soutenant, comme lui, que le nouveau libéralisme devra nécessairement se traduire en une « action sociale » ?

LE NÉOLIBÉRALISME COMME
ACTION SOCIALE OU COMME
ÉCONOMIE SOCIALE DE MARCHÉ ?

On a vu que Dewey entendait dépasser la dichotomie entre individu et société en repensant le nouveau libéralisme, non plus comme l'émancipation de l'individu par rapport à la société, mais comme la planification d'une action sociale. Le titre de son livre de 1935, *Liberalism and Social Action*, signifie que le nouveau libéralisme *doit être* une action sociale. Le chapitre XI de *The Good Society*, qui présente en détail l'agenda du nouveau libéralisme, semble à première vue ne pas dire autre chose. Le nouveau libéralisme doit consacrer toutes ses forces « à l'étude du réajustement social » et prendre la mesure de « la nécessité criante des réformes »¹⁸. Au lieu d'ignorer, comme les économistes classiques, la réalité de la souffrance sociale, celle-ci doit devenir « le premier souci des libéraux » et « le soin constant (*constant care*) de leur politique »¹⁹. On est ici très loin d'un réajustement spontané par la *common law*, elle-même réinterprétée comme un processus de judiciarisation de la société au service du perfectionnement des règles du marché. À côté de cette judiciarisation des rapports sociaux, l'agenda du néolibéralisme réclame autre chose, qui passe par le retour de politiques publiques ambitieuses en matière d'éducation, de santé et d'environnement.

Dans sa présentation de « l'agenda » du nouveau libéralisme, Lippmann annonce en effet une politique sociale très interventionniste et une politique fiscale de grande ampleur. « [La] correction des conditions exige [...] d'importantes dépenses sociales », prévient-il²⁰. La liste des secteurs prioritaires de l'intervention publique qui suit cette mise en garde dépasse très largement les domaines traditionnellement désignés par le libéralisme, et classiquement cantonnés à la sécurité des biens et des personnes²¹. Lippmann énumère en rafale d'énormes dépenses dans le domaine de la santé, de l'éducation, de la conservation des ressources naturelles, de l'équipement, de l'amélioration des marchés, de l'assurance, et même des loisirs et de la culture. Or une politique publique aussi ambitieuse impose une importante réforme fiscale, impliquant la redistribution des revenus :

« Ces investissements publics et ces services sociaux sont bien sûr coûteux, et le processus pour les financer, c'est la redistribution des revenus. [...] [leur] coût peut être assumé de manière appropriée par une échelle graduée à l'encontre des plus gros revenus²². »

Ce nouveau libéralisme *comme action sociale* a pu faire dire à certains participants du Colloque Lippmann, et par exemple à Jacques Rueff, mais aussi à certains commentateurs contemporains, qu'on assistait là à l'émergence d'une « politique libérale de gauche »²³.

Ce jugement est-il pertinent ? Commençons par remarquer que l'argumentation de Lippmann marque ici, par rapport à tous les chapitres qui précèdent, un véritable tournant. La mise hors circuit libérale (Smith) puis évolutionniste (Bergson) de l'intelligence cherchait à disqualifier la visée d'une utilité élargie, que cette visée émane du plan, de la volonté populaire, de l'intelligence collective ou du gouvernement. Sous la juridiction de la *common law*, les experts eux-mêmes, avec toute leur intelligence expérimentale, étaient mis à l'écart²⁴. Cette mise hors circuit de toute visée élargie avait pour résultat de promouvoir un *self-government* de la société par le repli atomique des individus sur leurs droits (dans la compétition) et sur leurs devoirs (dans la coopération). Mais au chapitre XI, Lippmann est bien obligé de reconnaître que le marché, même régulé par des règles loyales et même arrivé à son point maximum de perfectionnement, aura toujours une vue trop étroite de l'utilité. Contredisant toutes les analyses qui précèdent, il se met à plaider soudain pour la visée d'une utilité étendue, que seule l'action publique serait en mesure d'assumer :

« Les valeurs créées par les écoles qui éduquent la génération prochaine et par les travaux publics qui préservent la fertilité du sol, n'ont pas de prix sur le marché. Elles ne peuvent par conséquent pas être créées par l'entreprise privée ordinaire. Il y a là un domaine réservé aux investissements de l'autorité publique, qui n'ont pas besoin d'être payants et de montrer des bénéfices mesurables en monnaie dans un court laps de temps. Car l'investissement privé le plus prévoyant ne peut guère voir très au-delà d'une génération. Seul quelqu'un d'exceptionnellement prudent plante des arbres pour ses enfants. Mais une société, comme Burke l'a dit si éloquemment, se compose des morts, des vivants et de ceux qui sont à naître. De même que les vivants ont hérité de leurs ancêtres le patrimoine national, de même ils doivent le transmettre à leur postérité. Ils doivent donc réinvestir une partie du revenu actuel dans les fondations de l'économie sociale »²⁵.

Deux champs de l'action publique sont ici mis en avant. Si les politiques publiques ne s'y réduisent pas (il y a aussi la santé, l'équipement, le contrôle des marchés, l'assurance sociale, les loisirs et la culture), on va voir pourquoi les deux domaines que sont l'éducation, d'une part, et ce qu'on appellerait aujourd'hui la protection de l'environnement, d'autre part, se veulent emblématiques de la rupture du nouveau libéralisme avec le laisser-faire.

Pour Lippmann en effet, l'éducation et la conservation des ressources naturelles produisent des « valeurs » qui ne sont pas elles-mêmes évaluables sur le marché. Veut-il indiquer par là un ordre de valeur qui échapperait à la seule logique économique du marché ? Se rapproche-t-il du libéralisme de Dewey, pour qui l'interdépendance économique doit être complétée et complexifiée par d'autres formes d'interaction, à commencer par celles de l'éducation et de la culture ? Ce serait mal lire le texte. L'éducation et la conservation des ressources naturelles y sont au contraire présentées comme « les fondations de l'économie sociale ». La rupture avec le libéralisme classique vient du fait qu'en appréhendant la réalité sociale de l'économie, en prenant en compte la qualité réelle de l'espèce humaine et de son environnement naturel, on en saisit enfin « les fondations ». C'est cela seul qui justifie que la richesse créée par le marché soit « réinvestie » dans ces deux domaines. Il y a donc des « retours sur investissement » (*return on investments*) tout aussi réels, même s'ils sont « impondérables et différés » et même s'ils excèdent, pour cette raison même, les perspectives trop étroites du marché.

Si la perspective des agents du marché est jugée ici trop étroite, ce n'est donc pas parce que « l'utilité » recouvrirait, comme chez James et Dewey, un champ beaucoup plus large que l'économie. C'est parce que les agents, quand ils sont à l'intérieur du marché, ne peuvent pas percevoir ce qui fonde ou ce qui constitue le marché lui-même. C'est le thème, qui se révélera fondamental dans l'ordolibéralisme allemand, d'un ensemble *a priori* de conditions de possibilité, au sens kantien du mot, requises pour que puisse se construire l'ordre (*ordo-*) du marché, dans son fonctionnement normatif idéal ou même « eidétique »²⁶. Les valeurs produites par l'éducation et par la protection de l'environnement n'ont donc rien d'anéconomique. Elles sont bien plutôt les conditions transcendantales de possibilité de l'économie de marché elle-même et, pour cette raison même, non évaluables par le marché.

Par rapport au libéralisme classique, cette conception transcendantale du marché donne à « l'autorité publique » (*public authority*) un rôle fondateur, puisque c'est elle qui est dorénavant chargée d'instituer ses conditions de possibilité. De ce point de vue, il lui revient exactement le même rôle que celui assigné à la *common law* : rendre possible le fonctionnement idéal du marché. Sauf que cette efficacité ne se conquiert plus seulement en perfectionnant les règles de droit, mais en améliorant la

qualité morale, cognitive et compétitive de ses agents. C'est là le sens précis de la « réforme de l'ordre social » visée par l'agenda du nouveau libéralisme. Derrière le thème nouveau d'une réforme proprement libérale de la société, l'enjeu est plus profondément de *réformer l'espèce humaine* afin de la réadapter aux besoins de l'économie de marché mondialisée. Or pour Lippmann, il est clair que la *common law* ne peut pas produire elle-même cette rééducation. Comme le montrent les comportements de prédation et d'exploitation à outrance cautionnés par le libéralisme du laisser-faire, les agents économiques ne sont ni spontanément rationnels, ni même spontanément raisonnables :

« Que quelqu'un qui [pense] préserver le système de la libre entreprise puisse se persuader lui-même que la loi doit laisser les hommes libres de détruire le patrimoine de leurs enfants, c'est là l'une des curiosités de la déraison humaine²⁷. »

Le rôle de la puissance publique, ce n'est donc pas seulement de protéger les biens et les personnes. C'est aussi de compenser cette déraison, celle d'un système dont les partisans détruisent eux-mêmes les conditions de possibilité, par une double politique d'éducation et de conservation des ressources naturelles :

« [...] ici est tout autant requise, et là encore l'économie classique tient tout cela comme déjà garanti, la conservation de la terre et de toutes ressources naturelles, leur amélioration progressive par le défrichage, l'assèchement ou la fertilisation. La terre et le sous-sol, les mers et les grandes routes sont le patrimoine de toutes les générations à venir. Tous les droits de propriété privée portant sur ce patrimoine doivent par conséquent être subordonnés à la condition que cet héritage naturel ne sera ni gaspillé, ni détruit, et qu'il sera, au contraire, enrichi. Puisqu'il serait [...] impossible à l'économie nouvelle de produire de la richesse à partir d'une terre épuisée [...], il faut indéniablement en conclure que la conservation [...] est une obligation primordiale pour un État libéral »²⁸.

Ce texte prend un relief particulier dans le contexte américain de l'affrontement entre les partisans de la « préservation » (*preservation*) qui, avec John Muir, insistent sur la valeur intrinsèque de la nature sauvage (*wilderness*) et ceux de la « conservation » (*conservation*) qui, avec Gifford Pinchot et Theodore Roosevelt, y voit plutôt une source de richesse et de profit pour l'espèce humaine elle-même. Dès son premier livre en 1913, Lippmann prend clairement le parti de la conservation, qui est déjà au cœur du programme républicain de Theodore Roosevelt. Il s'agit alors de prendre conscience du caractère fini des ressources naturelles, de garantir l'égalité des chances de tous les agents dans l'accès aux ressources naturelles, de favoriser leur optimisation afin d'éviter les pertes et les gaspillages, mais aussi et surtout de reconnaître à l'environnement naturel le statut de valeur patrimoniale,

fondement de la richesse des nations pour les générations futures. Contre le laisser-faire, les rapports de prédation et l'exploitation illimitée des ressources naturelles par les grandes corporations et les monopoles industriels, l'idée est d'imposer, dans un contexte de rareté, un usage des ressources régulé par l'égalité des chances. En 1937, c'est exactement la même approche qui domine. Les environnements naturels sont présentés comme des « ressources » dont l'homme a en charge de produire « l'amélioration progressive ». Réduits au statut de « patrimoine » ou d'« héritage », certes collectif et irréductible aux règles qui régissent la propriété privée, ils sont à la fois conçus comme des richesses parmi d'autres, qu'il ne faut pas « gaspiller » mais plutôt « enrichir », et comme la condition même de toute richesse passée, présente et à venir : « il serait impossible à la nouvelle économie de produire de la richesse à partir d'une terre épuisée ». Si les services que la nature rend à l'économie ne sont pas quantifiables par le marché, ce sont bien ces services rendus à l'économie marchande qui en font néanmoins toute la valeur²⁹.

La vision élargie des conditions du marché par l'autorité publique se révèle ici dans toute son ampleur. Au lieu d'être riviée à la valeur monétaire à court terme de telle ou telle marchandise, « la correction des conditions » de la nouvelle économie implique, non seulement de réguler l'exploitation des ressources naturelles, mais de réguler aussi l'exploitation de la force de travail et de son environnement :

« [...] la correction des conditions exige [...] beaucoup d'autres choses encore, comme par exemple le fait de fournir des possibilités de loisir (*recreation*), qui n'existeraient pas autrement dans des communautés spécialisées et saturées »³⁰.

Ici apparaît clairement l'unique source de légitimation de la politique culturelle promue par le nouveau libéralisme, qu'il s'agisse de financer des espaces naturels, des « terrains de jeux » ou des « musées »³¹. Réduisant la culture au *loisir*, toute intervention publique en la matière a pour seule justification de recréer la force productive usée par le travail, lui-même interprété comme peine ou comme « labeur » (*labor*), et de réoxygéner les environnements industriels et urbains, eux-mêmes dégradés par la nécessaire parcellisation des tâches et par la saturation des flux d'échange et de circulation.

Rien d'étonnant dès lors à ce que l'ensemble des dispositions prises par « l'autorité publique » pour les ressources naturelles doivent s'appliquer, exactement de la même manière, pour la santé. Lippmann commence par critiquer les outrances

du laisser-faire spencérien dans ce domaine³². Convaincu que les lois de l'évolution s'appliquent mécaniquement pourvu que l'État s'abstienne de les perturber, Spencer prône, non seulement l'abandon de toute politique de santé publique, mais l'absence de toute intervention législative dans le domaine de la santé³³. Pour Lippmann, c'est ne pas reconnaître, d'une part, la vulnérabilité des patients vis-à-vis des abus potentiels du pouvoir médical, rapports de pouvoir qui impliquent d'être régulés par le droit. C'est ne pas voir, ensuite, que refuser de protéger les droits des malades revient mécaniquement à renforcer le *statu quo*, en protégeant le pouvoir dominant des médecins. Contrairement à ce que croit Spencer, il n'y a pas, en matière économique et sociale, de rapports « naturels » qui échapperaient au droit. Mais c'est aussi « laisser faire » les initiatives privées et à courte vue des individus dans un domaine qui est tout aussi patrimonial que celui de l'éducation et des ressources naturelles, et qui doit lui aussi, à ce titre, être reconnu comme l'une des conditions de possibilité de l'économie.

Ce qui fonde la santé publique, comme toutes les autres politiques publiques en matière d'éducation, de conservation ou d'assurance sociale, ce n'est pas un simple programme d'aide sociale, mais la reconnaissance de la santé comme l'un des « fondements de l'économie » :

« Les taxes levées sur les riches doivent être dépensées, non pas en allocations pour les pauvres, mais en réforme des conditions qui ont créé les pauvres. L'allocation, c'est-à-dire l'argent remis par le gouvernement directement aux pauvres, est une aide, et non pas un remède à leur pauvreté, tandis que l'argent dépensé dans la santé publique, l'éducation, la conservation, les travaux publics, l'assurance et l'indemnisation est à la fois une aide et un remède. Il améliore la capacité productive du patrimoine individuel et national [...]. En améliorant la productivité marginale du travail et en augmentant le dividende national, il élève le salaire minimum de toute la main-d'œuvre »³⁴.

Les politiques publiques ne doivent donc surtout pas se réduire à une redistribution des revenus, qui entretiendrait la pauvreté. Elles doivent plutôt viser à redistribuer l'égalité des chances dans la compétition, tout en assurant elles-mêmes les conditions de possibilité *a priori* d'une telle compétition, ou de ce que Lippmann appelle les « fondations de l'économie sociale ». Si le libéralisme est bien une action sociale, c'est donc une action qui tend à réduire toutes les interactions sociales, à commencer par celles de l'éducation, du soin, de la culture ou du travail, aux relations économiques de coopération et de compétition régies par un marché mondialisé, auxquelles il s'agit de les réajuster.

Or, dans le modèle de Lippmann, comme dans le courant néolibéral qu'il a inspiré, cette réduction et ce réajustement ne font jamais l'objet d'une quelconque discussion démocratique. Décrétées d'en haut, à partir d'une conception transcendante et normative de la destination finale de la vie et des vivants, les modalités concrètes du réajustement doivent être mises en œuvre par une « autorité publique » qui, après avoir disqualifié l'intelligence collective et après avoir replié celle des individus sur leurs intérêts atomiques et à courte vue, reste seule en place pour avoir une vue suffisamment élargie et pour reconstruire les conditions transcendantales de l'ordre social. C'est le retour annoncé du gouvernement centralisé des experts, avec un *leadership* désormais accordé aux économistes. Dewey ne se prive pas de souligner ce paradoxe, s'amusant de ce que Lippmann se mette finalement à prôner le même dirigisme étatique et surplombant que le président Roosevelt :

« [Lippmann] suggère un certain nombre de réformes nécessaires à la correction de ces désajustements — réformes similaires, de manière suspecte, si ce n'est aux pratiques, du moins aux théories du New Deal, qu'il accuse pourtant d'un collectivisme graduel qui partagerait avec le collectivisme révolutionnaire l'erreur radicale d'un contrôle par une administration coercitive et surplombante³⁵. »

Une fois dévoilé le véritable enjeu de l'action sociale au sens de Lippmann, celui d'une compétition qui permette d'établir des inégalités intrinsèques et légitimes entre les individus, et une fois rappelé que cette reconstruction de l'ordre social doit être menée d'en haut et par une autorité surplombante échappant à tout contrôle démocratique, on ne peut que s'étonner du jugement de Jacques Rueff, qui croit pouvoir inscrire l'agenda de Lippmann dans une « politique libérale de gauche ». Continuer d'affirmer aujourd'hui que le néolibéralisme consiste en « la promotion démocratique d'une *réelle égalité des chances* », et qu'il faudrait enfin le reconnaître comme appartenant pleinement au « patrimoine de la gauche » s'apparente plutôt à un véritable coup de force³⁶.

LA « FORMIDABLE RÉADAPTATION
DE L'ESPÈCE HUMAINE »

Partant du constat de ce qu'il appelle son « retard culturel », Lippmann en appelle donc, nous l'avons vu, à une « formidable réadaptation de l'espèce humaine »³⁷. Sa conviction est que cette réadaptation implique une politique publique de grande ampleur, ouvrant sur un champ immense de réformes à venir. Ces réformes ne se contentent pas de prolonger la régulation biopolitique des risques en matière de sécurité sanitaire et environnementale. Elles ne se bornent pas à libérer les flux de circulation et d'échange tout en les régulant. Elles visent, plus profondément, à transformer une espèce humaine inadaptée en un ensemble d'individus flexibles et de plus en plus adaptables à l'accélération des changements. Cette thèse constitue le cœur théorique le plus novateur du nouveau libéralisme de Lippmann, en même temps qu'elle fournit la matrice politique, sociologique et anthropologique du néolibéralisme. Elle se cristallise dans deux textes principaux, qui méritent chacun une lecture très détaillée, et dans laquelle on va voir comment la biopolitique et les disciplines se renforcent réciproquement, annonçant un modèle de société où les mailles du pouvoir ne cessent de se resserrer.

Le premier de ces textes se trouve au chapitre IX, consacré à la Grande Révolution et à la Grande Société, et il ouvre le début de la section intitulée « le retard culturel » (*the cultural lag*). On verra que Dewey, qui reprendra exactement la même expression dans *Freedom and Culture*, s'efforcera de lui donner un tout autre contenu, faisant dans ce texte de 1939 la réponse à Lippmann sur la question de la réforme de l'espèce humaine qui manquait encore à son compte rendu de 1937. Le second texte se trouve au chapitre XI, consacré à l'agenda du libéralisme, et il ouvre la section intitulée « le champ des réformes ». C'est là que Lippmann propose de redéfinir l'éducation et la santé à partir de la notion centrale d'« adaptabilité ». Cette fois, c'est Lippmann qui reprend cette expression à Dewey, mais pour en inverser très exactement le sens.

Le premier texte, consacré au « retard culturel », s'ouvre sur la reprise du thème de la « Grande Société » (*Great Society*) :

« C'est au XIX^e siècle que l'autosuffisance des nations, des communautés locales et des individus disparut au profit d'une interdépendance profonde et complexe. Les hommes se sont retrouvés à vivre dans une Grande Société. [...] Il n'est pas exagéré de dire que le passage de l'autosuffisance relative des

individus dans des communautés locales à leur interdépendance dans une économie mondiale est l'expérience la plus révolutionnaire de l'histoire³⁸. »

Comme on l'a vu à propos de la « Grande Révolution » (*Great revolution*), le coup de force de Lippmann consiste à réduire la « Grande Société » théorisée par Wallas et reprise par Dewey à « l'économie mondiale » (*world-wide economy*). En identifiant la Grande Société et la Grande Révolution au capitalisme mondialisé Lippmann opère une réduction que son maître Wallas, disparu cinq ans plus tôt, aurait à coup sûr dénoncée. La « dépendance profonde et complexe » créée par la révolution industrielle se trouve réduite et arbitrairement simplifiée. Elle se résume, d'une part, à une coopération qui exige la parcellisation des tâches et, d'autre part, à la mise en compétition la plus loyale possible des compétences. Pour Lippmann, l'interdépendance n'est pas d'abord le fait de l'intelligence collective et de ses inventions techoscientifiques, comme le pense Dewey. Elle n'est pas non plus essentiellement morale et affective, comme ce dernier le soutient dans *Freedom and Culture*. Elle est purement et simplement économique, ce que Dewey conteste explicitement :

« L'interdépendance physique s'est accrue au-delà de tout ce qu'on pouvait prévoir. La division du travail dans l'industrie a été anticipée et attendue avec satisfaction. Mais c'est relativement la phase la moins importante de la situation actuelle. [...] [le] travail collectif qui en résulte ressemble trop à celui des parties d'une machine pour obtenir une coopération qui exprime la liberté et qui y contribue³⁹. »

La vraie question que pose la Grande Société, pour Dewey, est ailleurs. Elle n'est certainement pas en tout cas de savoir comment accomplir jusqu'à leur terme la mécanisation de la coopération et l'égalité des chances dans la compétition.

Tel est pour Lippmann, au contraire, le nouveau « mode de vie » (*way of life*) :

« [Cette révolution] a imposé à l'humanité un mode de vie (*way of life*) radicalement nouveau ; elle a ébranlé les coutumes, les institutions et les traditions, transformant ainsi la totalité de l'horizon humain⁴⁰. »

L'expression n'est pas choisie au hasard. Comme tous ceux qui invoquent dès cette époque « *an American way of life* »⁴¹, la détermination du nouveau mode de vie, loin d'être purement descriptive, est clairement normative. Pour Lippmann, le nouveau « mode de vie », c'est celui qui commence à s'imposer depuis le début de la « grande révolution », celui d'une division du travail intensifiée et régulée par un marché de plus en plus étendu, et qui va devoir inexorablement s'étendre partout

dans le monde. Mais pour Dewey, le contenu du nouveau « *way of life* » est tout autre. Il s'agit de la démocratie, entendue non pas comme régime institutionnel (« comme quelque chose d'extérieur »), mais précisément comme une « manière personnelle de vivre », c'est-à-dire comme un ensemble d'attitudes et d'habitudes formant le caractère stable d'une personne, dénotant à la fois le désir et le but qui orientent sa façon de vivre :

« [...] nous ne pourrions échapper à cette manière de penser la démocratie comme quelque chose d'extérieur que si nous réalisons en pensée et en acte qu'elle est une manière de vivre *personnelle*, qu'elle signifie la possession et l'usage continuels de certaines attitudes, qui forment le caractère personnel et qui déterminent le désir et le but dans toutes les relations de la vie »⁴².

Ces habitudes, ce sont celles qui favorisent l'intensification et la diversification des interactions sociales, permettant à la fois la mise au jour des conflits et leur résolution par l'intelligence collective, c'est-à-dire par l'expérimentation. Or une telle expérimentation exclut par avance que l'on connaisse déjà sa fin. Fins et moyens restent toujours à redéfinir et à découvrir collectivement, dans une relation continue de rétroaction ou de co-constitution : « Comparée aux autres manières de vivre, la démocratie est la seule qui croit sans réserve dans le processus de l'expérience comme fin et comme moyens⁴³. » En se refusant à bloquer par avance la fin du processus, et en refusant pour cette raison même toute obéissance de principe à l'argument d'autorité, l'enjeu est de libérer les potentialités créatrices dont tous les individus sont porteurs, et qui peuvent à tout moment faire bifurquer et réorienter l'expérience :

« La démocratie est la foi dans le fait que le processus de l'expérience est plus important qu'aucun résultat atteint en particulier, de sorte que les résultats particuliers qui ont été accomplis n'ont de valeur ultime que s'ils sont utilisés pour enrichir et ordonner le processus en cours. [...] Toutes les fins et toutes les valeurs qui sont coupées du processus en cours deviennent des arrêts, des fixations. Elles tendent à figer ce qui a été gagné au lieu de les utiliser pour ouvrir la voie à des expériences nouvelles et meilleures⁴⁴. »

Cette interprétation du nouveau « *way of life* » est une critique systématique de celle qu'en donne Lippmann. Le nouveau mode de vie décrit par *The Good Society* consiste au contraire à fixer par avance la fin de l'évolution — l'économie mondialisée comme *telos* —, dont tous les moyens contribuent précisément, en mettant l'intelligence collective hors circuit, à empêcher la poursuite de ce que Dewey appelle « l'expérience », et avec elle le fonctionnement démocratique, au sens le plus large du mot, du gouvernement des sociétés. Car la première

détermination du nouveau « mode de vie » selon Lippmann, c'est bien la division du travail comme hyper-spécialisation, dont les prémices remontent à l'Angleterre d'Adam Smith et à sa description de la fabrique d'épingles en 1776 :

« Depuis plus de cent cinquante ans, la révolution qui a transformé les petites collectivités locales relativement indépendantes et autosuffisantes en membres spécialisés d'une grande économie (*great economy*) s'est poursuivie à un *tempo* accéléré⁴⁵. »

Les deux éléments distinctifs de ce nouveau « *way of life* » vont dans un sens rigoureusement inverse à celui que préconise Dewey. L'accélération du *tempo*, d'abord, suggère un mouvement irréversible vers une fin déjà donnée, qui exclut d'emblée qu'elle soit collectivement discutée et mise à l'épreuve. Comme on l'a vu à plusieurs reprises, c'est là précisément que Lippmann reprend à son propre compte la séparation métaphysique entre la fin et les moyens. Tout se passe comme si la fin du processus était déjà fixée, indépendamment des moyens, qui n'ont qu'à s'appliquer ensuite et en second lieu. Au lieu de favoriser les interactions de l'intelligence collective et les rétroactions continues entre la détermination des fins et celle des moyens, l'intensification de la spécialisation à un *tempo* accéléré replie toujours plus chaque individu sur son propre labeur et sur sa compétence étroite, au lieu de favoriser la visée commune d'une utilité élargie. La phrase qui suit ajoute à l'accélération et à l'hyperspécialisation le durcissement de la compétition :

« Dans la lutte pour la survie, l'économie moins productive de l'auto-suffisance n'a pas été capable de résister à l'efficacité supérieure d'un mode de production qui se spécialise dans le travail et dans les ressources naturelles et qui promeut ainsi l'usage des machines et la puissance mécanique⁴⁶. »

Tandis que pour Dewey, la révolution scientifique et technique du XVII^e siècle a intensifié la logique expérimentale du vivant, en créant les conditions d'une expérimentation collective toujours plus ouverte, Lippmann interprète la technoscience comme un moyen requis par une fin plus haute : l'augmentation de la productivité économique par le capitalisme mondialisé. Or cette fin exige, au lieu d'une expérimentation ouverte, où « l'égalité des chances » au sens où l'entend Dewey permettrait à chaque individu de libérer ses potentialités créatrices pour qu'elles réorientent le cours de l'expérimentation collective, une tout autre interprétation de « l'égalité des chances » : celle d'une intensification de la compétition, permettant une sélection plus loyale des plus aptes et une élimination plus juste des moins aptes. Rappelons ici que si, dans l'expression d'« égalité des chances » (*equality of opportunities*), l'« *opportunity* » renvoie chez Dewey au

possible ou à la potentialité dans son sens le plus créateur, supposant d'accepter une part de déviation, de conflictualité et de rupture, elle renvoie plutôt chez Lippmann à la « chance » comprise comme l'accès à une ressource rare, qu'il faudrait distribuer équitablement au départ si on veut que, dans le jeu, ce soit le meilleur qui gagne.

Pour Lippmann, c'est ce nouveau mode de vie qui donne par avance tout son sens au processus. *A contrario*, tout ce qui a cherché à lui résister n'a fait que « retarder le processus »⁴⁷. Glissant de la description neutre du « processus » (*process*) à l'évaluation normative du « progrès » (*progress*), Lippmann n'hésite pas à tirer de cette fin le critère transcendant permettant de distinguer ce qui est vraiment « progressiste » des faux progrès sociaux qui cherchent à résister au progrès. C'est en « reconnaissant la primauté de la division du travail dans l'économie moderne » que l'on pourra, estime-t-il, « distinguer avec succès les vrais phénomènes progressistes des faux »⁴⁸. En figeant la fin du processus dans une forme statique d'organisation économique, le nouveau libéralisme ne cherche plus fondamentalement, comme le libéralisme du XVIII^e siècle tel que le présente Foucault, à libérer les circulations, les mouvements et les flux, sans jamais préjuger de la fin ou du sens de l'histoire. En fixant par avance le sens de l'évolution, en livrant à son tour un grand récit téléologique des processus historiques, le nouveau libéralisme de Lippmann entend déposséder tous les adversaires « progressistes » du capitalisme de la rhétorique du progrès, condamnant toute forme de résistance au camp de la réaction, du conservatisme ou du déclin.

C'est parce qu'il connaît déjà la fin de l'histoire que le néolibéralisme peut faire la différence entre ceux qui sont « en avance » et ceux qui sont en « retard ». Et c'est du haut de cette fin que Lippmann peut décréter le retard de l'espèce humaine et ce qu'il se met à appeler, au chapitre IX, son « retard culturel » (*The cultural lag*). Comme il le précise lui-même, il emprunte l'idée à la sociologie américaine de l'époque, et très probablement à William Fielding Ogburn, sociologue à l'Université de Chicago, qui avait lancé l'expression dès 1922⁴⁹. Or Dewey reprend lui aussi l'expression d'Ogburn dans *Freedom and Culture*, et il avançait déjà ce thème dans *Liberalism and Social action*, évoquant le « retard des schèmes mentaux et moraux » sur « la voie accomplissant la grande transformation (*great transformation*) »⁵⁰. Mais comment Dewey peut-il de son côté parler de « retard » (*lag*) et d'« avance » (*advance*) si l'évolution comme expérimentation signifie que, comme les

perspectives toujours locales et provisoires des organismes vivants, les fins du processus ne sont pas transcendantes, mais immanentes au processus lui-même ? La réponse à cette question suppose une comparaison détaillée des textes de Lippmann et Dewey sur le « retard culturel ».

LE RETARD CULTUREL DE L'ESPÈCE HUMAINE

Lorsque Ogburn parle de « retard culturel », c'est pour constater que les changements techniques se produisent plus rapidement que les changements sociaux, cette différence de *tempo* ayant des effets incompressibles de désorganisation. Mais pour lui, le constat d'une telle hétérochronie ne préjuge nullement du sens de l'évolution. Rien ne permet de décréter *a priori* que les changements sociaux devraient s'accélérer pour « rattraper » les changements techniques, ou qu'au contraire les changements techniques devraient ralentir pour se réajuster aux rythmes sociaux. Mais quand Dewey parle, dans *Liberalism and Social Action*, du « retard des schèmes mentaux et moraux », c'est en un sens beaucoup plus normatif :

« Puisque les institutions légales et les schémas de l'esprit caractéristiques des âges de la civilisation perdurent encore, il existe un conflit qui produit de la confusion dans tous les aspects de la vie présente. Le problème de savoir comment faire advenir une orientation et une organisation sociales nouvelles, [...] c'est celui de l'utilisation des nouvelles ressources de production, rendues possibles par l'avance des sciences physiques, à des fins sociales, à ce que Bentham appelait le plus grand bien pour le plus grand nombre. Les relations institutionnelles fixées à la période préscientifique font obstacle à l'accomplissement de cette grande transformation. Le retard des schèmes mentaux et moraux fournit un rempart à ces vieilles institutions : en exprimant le passé, ils expriment encore des croyances, des perspectives et des buts actuels. Tel est le problème central du libéralisme aujourd'hui⁵¹. »

Le « retard » (*lag*), c'est ici celui de l'ensemble des stases de l'espèce humaine — institutions, schémas moraux et mentaux, habitudes — sur l'avance des « forces nouvelles générées par la science et la technologie »⁵². Tout en ayant libéré, avec la révolution scientifique, des possibilités inouïes d'innovation sociale, qui tiennent à l'extension de l'expérimentation et de sa « logique » démocratique dans tous les champs d'action, l'espèce humaine retarde en quelque sorte sur sa propre évolution, du fait d'une hétérochronie entre ses potentialités à venir et les stases durables et figées dont elle a hérité de son évolution passée. C'est cette différence de rythme entre l'inertie durable du passé et la mobilité créatrice exigée par l'avenir qui explique les conflits et les troubles de l'époque présente, et c'est elle qui constitue le « problème central du libéralisme ». L'enjeu du nouveau libéralisme pour Dewey, on l'a dit, c'est donc de réajuster l'ancien et le nouveau, c'est de réarticuler les stases de l'habitude et le flux du nouveau, qui sont aujourd'hui en conflit. Assez proche de Lippmann sur ce point, *Liberalism and Social Action* tend à présenter toutes les stases institutionnelles, mentales et morales, comme retardant

nécessairement sur les possibilités de l'expérimentation. Le retard de l'espèce humaine, c'est ici le retard de *toutes* les stases héritées du passé sur le flux de l'innovation technique, scientifique et sociale. Or *Freedom and Culture* donne une analyse sensiblement différente de la question du « retard culturel ». Reprenant cette fois à la lettre l'expression que Lippmann reprenait lui-même à Ogburn en parlant de « retard culturel », Dewey complique son analyse en montrant que le problème n'est pas celui du retard des stases sur le flux du nouveau, ou de l'inertie d'une espèce humaine dont il faudrait accélérer les rythmes en la flexibilisant. Le véritable problème vient, plutôt que du retard, du « décalage » (*lag*) ou de ce qu'il appelle la « scission » ou la « fissure » (*split*) entre les nouvelles habitudes et les anciennes croyances, créatrice de « divisions intellectuelles et émotionnelles »⁵³ :

« [Ces divisions] existent sur une large échelle quand il y a eu une période de changement rapide dans l'environnement accompagnée d'un changement [...] dans les habitudes extérieures, mais sans un réajustement correspondant des attitudes émotionnelles et morales fondamentales formées durant la période antérieure au changement de l'environnement. Ce "retard culturel" est partout évident à notre époque. Le taux du changement dans les conditions a été tellement plus grand que tout ce que le monde a connu qu'on estime que le siècle dernier a vu plus de changements dans les conditions sous lesquelles les gens vivent et s'associent qu'il n'en survint dans les milliers d'années antérieures »⁵⁴ . »

Les nouvelles habitudes créées par la Grande Société mondialisée et son *tempo* accéléré ont changé incomparablement plus vite que les valeurs, la foi, les émotions héritées du passé. Ici, l'opposition n'est plus entre les stases de l'habitude et le flux de l'innovation, mais entre les nouvelles stases, les habitudes extérieures créées par l'environnement, et les anciennes stases, les manières de penser, de croire ou d'être affecté, qui produisent des personnalités profondément divisées. Chez de plus en plus d'individus, les actes et les attitudes réelles, celles que réclament les rythmes accélérés de la Grande Société, contredisent en permanence les valeurs et les croyances qu'ils professent :

« Le rythme a été si rapide qu'il était quasiment impossible aux traditions et aux croyances sous-jacentes de suivre la marche. Non seulement des individus çà et là, mais de grandes foules de gens, répondent habituellement aux conditions qui les entourent par des moyens d'action qui n'ont pas de connexion avec leurs réponses verbales familières. Et pourtant ces dernières expriment des dispositions saturées d'émotions qui trouvent une issue dans les paroles mais pas dans les actes »⁵⁵ . »

C'est ce décalage entre le changement dans les habitudes d'action, exigé par le *tempo* accéléré de la société industrielle, et la survivance des habitudes de penser et des dispositions émotionnelles héritées du passé qui explique que le monde de la

culture paraisse toujours « en retard » par rapport au monde nouveau créé par la Grande Société. Or, Dewey n'en tire nullement la conclusion que les nouvelles habitudes seraient « en avance » par rapport aux anciennes croyances, et encore moins qu'il faudrait liquider ces dernières comme des survivances obsolètes du passé. L'exemple qu'il choisit, en mettant au jour le décalage entre l'attachement moral encore professé aujourd'hui aux valeurs démocratiques de l'Amérique de Jefferson⁵⁶, et les habitudes nouvelles qui, dans un pays qui se dit encore démocratique, tendent à renforcer la discipline, l'uniformité et la soumission au *leader*, prend très exactement le contre-pied d'une telle conclusion :

« Les scissions, les divisions entre des attitudes émotionnellement et sympathiquement accordées avec le passé et des habitudes qui sont contraintes d'exister à cause de la nécessité d'avoir affaire aux conditions présentes, sont une cause principale de la profession continue de dévotion à la démocratie par ceux qui, au jour le jour, ne pensent ni n'agissent en accord avec les exigences morales de cette profession. [...] Ce qui menace gravement notre démocratie, ce n'est pas l'existence d'États totalitaires étrangers. C'est l'existence, dans nos attitudes personnelles et dans nos institutions, de conditions semblables à celles qui ont donné une victoire à l'autorité extérieure, à la discipline, à l'uniformité, à la soumission au Chef (*The Leader*)⁵⁷. »

Tout ce passage doit se lire comme une critique serrée des thèses politiques de Lippmann. Le danger qui menace la démocratie vient moins du collectivisme totalitaire, et de ces prétendus germes déjà semés dans le collectivisme libéral, que de la scission pathologique entre l'ancien idéal jeffersonien de la démocratie et les nouvelles habitudes produites par le capitalisme avancé, qui contraignent les individus à trahir en permanence en acte ce qu'ils disent en parole. Tandis que l'environnement de la Grande Société, en produisant une atomisation du sens et une parcellisation des tâches, accroît la division intérieure, il ne s'agit donc d'espérer ni que le nouveau parce qu'il est nouveau disqualifie l'ancien parce qu'il est ancien, ni que le flux de l'innovation et l'accélération des rythmes produisent une liquidation générale des stases, des valeurs et des croyances héritées du passé. La lutte contre la division passe bien plutôt par « l'intégration intellectuelle et morale »⁵⁸ de l'ancien et du nouveau, qui implique elle-même une confrontation collective sur la question des fins, des croyances et des valeurs, « incorporant » dans la culture les méthodes de la science expérimentale⁵⁹. Comme l'adaptation biologique de l'organisme et de son environnement, cette intégration doit s'entendre en un double sens : comme la capacité des croyances, des valeurs et des fins à être modifiées par les conditions nouvelles de l'environnement, et comme leur capacité à modifier en retour ces conditions elles-mêmes. En ce sens, le constat de l'hétérochronie appelle des

ajustements dont l'issue reste, comme toute interaction, radicalement ouverte et imprévisible.

Si « retard » il y a, ce n'est donc pas de l'espèce humaine en général, qui serait jugée trop inerte, trop stable ou trop fermée, par rapport aux conditions nouvelles, mobiles, accélérées et ouvertes, exigées par la Grande Société mondialisée. Lorsque Dewey parle en terme normatif de « retard », c'est au contraire pour constater le retard de certaines de ces conditions, devenues dominantes dans la Grande Société, sur la nature de l'espèce humaine elle-même. Le rôle de l'expérimentation collective, c'est justement, non pas de rattraper ces conditions ou de s'y adapter passivement, mais de les soumettre à la discussion, d'évaluer « [les] conditions culturelles, conditions de science, d'art, de morale, de religion, d'éducation et d'industrie, de façon à découvrir lesquelles d'entre elles réellement encouragent ou au contraire retardent (*retard*) le développement des constituants natifs de la nature humaine »⁶⁰. Ici s'affirme une différence majeure avec Lippmann. Loin d'être inerte ou défectueuse, la nature humaine recèle, pour Dewey, une réserve inépuisable de potentialités créatrices, déjà théorisée dans *Human Nature and Conduct* avec l'idée que tout individu porte en lui une impulsion native à la nouveauté (*impulse*). Cette confiance dans la nature humaine est l'héritage fondamental du libéralisme dont Dewey se réclame, à condition bien sûr qu'il se défasse d'une compréhension atomiste de l'individu et de ses dispositions natives.

En insistant sur les potentialités de la nature humaine, plutôt que sur ses insuffisances, Dewey entend très précisément réfuter l'interprétation que Lippmann donne du « retard culturel » dans *The Good Society*. S'appuyant sur le constat d'une déficience de l'espèce humaine, liée à son histoire évolutive passée, c'est l'humanité tout entière, avec ses dispositions, ses habitudes, ses idées et ses valeurs, et tout particulièrement avec son intelligence, qui est jugée par Lippmann comme étant « en retard » par rapport à ce que les conditions transcendantales de l'économie mondialisée exigent d'elle : « Notre intelligence sociale a été formée pour un genre de vie organisé sur une petite échelle, et elle était statique eu égard à la durée d'une génération⁶¹. » L'intelligence est ici, comme dans sa critique bergsonienne, cantonnée à une approche de la réalité qui l'enferme dans des clôtures et qui la fige dans des stases. Alors que le sens de l'évolution est du côté de l'ouverture à une Grande Société mondialisée, dans laquelle les flux de l'innovation sont appelés à s'accélérer, l'intelligence héritée de sa longue histoire évolutive a adapté l'espèce

humaine à des environnements stables et fermés. À la lumière de la destination finale de l'évolution, le principal organe d'adaptation de l'espèce humaine est brutalement devenu celui de sa désadaptation, de son désajustement et de son retard structurel.

Ce retard, sans cesse aggravé par l'accélération du rythme du changement, explique toute la charge négative de la « grande révolution », si bien décrite par les grandes philosophies du XIX^e siècle, qui ont insisté à juste titre sur le négatif (Hegel), la misère sociale (Marx) et la crise de la culture (Nietzsche) :

« [...] les hommes ont proposé comme solution aux problèmes actuels des idées et des habitudes appropriées à une situation qui n'existe plus. Comme des passagers regardant depuis l'arrière d'un train roulant à grande vitesse, ils n'ont vu que le paysage qu'ils avaient déjà dépassé. Des multitudes d'hommes ont dû se réadapter eux-mêmes, non seulement à un nouveau mode d'existence, mais à un mode d'existence dans lequel la situation la plus nouvelle a été bientôt transformée en une situation plus nouvelle encore. Cela n'a pas été facile, et le sentiment de confusion spirituelle, de frustration et d'insécurité qui s'est répandu dans toute la culture moderne est le fidèle reflet des misères et des difficultés de la réadaptation »⁶².

Tandis que le XVIII^e siècle croyait encore, avec Adam Smith, à une régulation providentielle de la division du travail, elle-même fondée sur une harmonie préétablie entre la nature du marché et les penchants naturels de l'espèce humaine, le XIX^e siècle fait la découverte, déjà annoncée à la toute fin du siècle précédent par Malthus, de la dyschronie et du désajustement structurel entre les rythmes évolutifs, et en particulier ici entre le rythme de l'économie mondiale et celui de l'espèce humaine. C'est cette découverte qui, pour Lippmann, implique de refonder le libéralisme de fond en comble, en prenant au sérieux le retard de l'espèce et les souffrances liées à son inertie.

Le capitalisme mondialisé ressemble à un train lancé à vive allure, dans lequel les capacités perceptives et cognitives des voyageurs sont structurellement dépassées. Cette dyschronie n'apparaissait nullement dans les analyses d'Adam Smith, qui décrivait une fabrique d'épingles où chaque ouvrier devait rester rivé toute sa vie au perfectionnement de la même tâche :

« [...] la division du travail, en réduisant l'occupation de chaque homme à une opération simple et en faisant de cette opération le seul emploi (*employment*) de sa vie, augmente beaucoup et nécessairement la dextérité de l'ouvrier »⁶³.

Mais c'était là une description des simples prémices de la grande révolution.

Dès le siècle suivant, celle-ci va exiger des individus, non seulement qu'ils se spécialisent, mais qu'ils soient capables de changer régulièrement de spécialité. Non seulement qu'ils s'adaptent à une situation nouvelle, mais qu'ils soient capables de se réadapter à une situation plus nouvelle encore. Bref, elle exigera « l'adaptabilité » (*adaptability*) à un « mode d'existence dans lequel la situation la plus nouvelle [est] bientôt transformée en une situation plus nouvelle encore »⁶⁴. Or tout le problème vient de ce que, au lieu d'une harmonie préétablie, il y a une contradiction qui semble insoluble entre l'inertie de l'espèce humaine et l'adaptabilité requise par la grande révolution. Telle est pour Lippmann l'unique source du négatif et de la crise diagnostiqués à juste titre, et contre le naturalisme naïf des premiers libéraux, par le XIX^e siècle.

Dans *The Phantom Public*, c'était la dyschronie déjà qui définissait la nature d'un « problème ». Dans *The Good Society*, elle devient la source du négatif qui déchire l'histoire et qui provoque la crise du temps présent. En 1925, Lippmann croyait encore à la capacité de la démocratie procédurale de réajuster les rythmes. En 1937, ni la démocratie procédurale, ni la judiciarisation des rapports sociaux, par ailleurs requise pour perfectionner les règles du marché, ne sont en mesure de produire la « formidable réadaptation de l'espèce humaine »⁶⁵ que la grande révolution exige d'elle. Parallèlement à la judiciarisation par la *common law*, il faut donc une véritable politique publique de la culture, de l'éducation et de la santé, qui transforme les dispositions « les plus intimes » (*most intimate*) de l'espèce humaine, en vue de combattre son inertie :

« Toute l'expérience de l'époque qui a commencé depuis la révolution, de la diplomatie de la Grande Puissance jusqu'aux problèmes les plus subtils et les plus intimes de la religion, du goût et des relations personnelles, a été radicalement affectée par cette transformation de la façon dont vivent les hommes (*of the way men live*)⁶⁶. »

Cette situation complètement inédite va conduire Lippmann à transformer sa conception du gouvernement et à revenir au modèle fabien d'un pouvoir fort, dans lequel les experts et les *leaders* réadapteront les populations aux exigences de la Grande Société. Abandonnant le modèle de 1925, celui d'une démocratie purement procédurale, prétendant s'abstenir de toute ingérence dans la sphère des valeurs, des croyances et de l'affectivité en les renvoyant au for intérieur ou à la vie intime des individus, le nouveau libéralisme préconisé désormais par Lippmann s'appuie sur sa foi en la révolution pour en appeler à un gouvernement renforcé des manières de sentir, de penser ou de croire, qui réadapte l'humanité à sa nouvelle condition.

VERS UNE REDÉFINITION NÉOLIBÉRALE
DE L'ÉDUCATION ET DE LA SANTÉ

C'est ce que montre le second texte intitulé « le champ des réformes », principalement occupé à redéfinir le sens de la santé et de l'éducation⁶⁷. Reprenant le vocabulaire spencérien de la *fitness*, de l'aptitude à la survie dans un contexte sélectif de compétition, le texte s'ouvre sur le constat d'une espèce humaine « inapte », ou dont les aptitudes seraient « mal adaptées » : « Ce malaise de l'esprit reflète, comme l'inconfort d'un soulier mal adapté (*badly fitted*), le mauvais ajustement (*maladjustment*) des hommes à la manière dont ils doivent gagner leur vie⁶⁸. » Ce que Foucault repère comme le fondement anthropologique des disciplines, cette mauvaise nature du corps humain et de ses penchants qui justifie son dressage, est ici renouvelé par les catégories de l'évolutionnisme spencérien. Le mal n'est plus, comme dans les disciplines ascétiques qui se sont perfectionnées pendant des siècles dans les monastères, celui de la chair, mais celui de la « mauvaise » adaptation ou du « mauvais » ajustement de l'espèce humaine aux exigences de son environnement. Tandis que Spencer croyait qu'il suffisait de « laisser faire » les mécanismes évolutifs pour que les plus aptes soient sélectionnés et les inaptes éliminés, Lippmann considère que toute la compétition est dès le départ biaisée par la défectuosité du matériau humain. C'est ce constat qui légitime à la fois, à ses yeux, une politique ambitieuse de santé publique et de grandes politiques publiques d'éducation, que le laisser-faire spencérien croyait au contraire pouvoir abolir.

Le premier objectif de toute politique de santé publique, doit d'abord consister à lutter contre le handicap : « Il y a ceux qui sont nés handicapés ; par la détérioration de la souche (*stock*) d'où ils proviennent, ils n'ont pas la capacité de faire leur chemin⁶⁹. » Pour Lippmann, la qualité de la « souche » doit s'entendre clairement ici en un sens génétique, et c'est ce qui justifie à ses yeux que la santé publique assume une politique ambitieuse en matière d'eugénisme : « L'économie de la division du travail exige [...] une population dans laquelle [les] problèmes d'eugénisme [...] sont effectivement traités⁷⁰. » Mais l'amélioration génétique ne doit pas se contenter de viser l'élimination des anomalies héréditaires, qui créent des handicaps et qui biaisent l'égalité des chances. Elle ne doit pas seulement remettre tous les individus à égalité sur la même ligne de départ, afin de lutter contre les inégalités liées à l'héritage, qu'il soit biologique ou social, en vue de dégager des inégalités

intrinsèques que les individus ne devraient qu'à eux-mêmes⁷¹. Elle doit aussi corriger la mauvaise qualité de la souche humaine en général, et tenter de contribuer à l'amélioration continue de l'espèce humaine :

« L'économie exige non seulement que la qualité de la souche humaine, l'équipement des hommes pour la vie, soit maintenue à un niveau minimum d'efficacité, mais que cette qualité soit progressivement améliorée⁷². »

Pour ceux qui sont nés handicapés, l'agenda du nouveau libéralisme n'a rien de bien clair à proposer. Il s'en tient à annoncer leur échec inévitable dans la compétition. Mais pour tout le reste de la population, il s'agit de protéger le patrimoine génétique de toute anomalie d'une part, mais aussi d'améliorer constamment sa qualité pour le réadapter aux besoins de l'économie. Ici s'esquissent les premières justifications politiques d'une « augmentation » illimitée des performances de l'espèce⁷³.

Cette nouvelle conception de la santé en général, et de la santé publique en particulier, s'inscrit parfaitement dans l'émergence, dans les années 1930, d'une nouvelle forme d'eugénisme : « une coalition informelle que l'on pourrait appeler : "l'eugénisme réformé" »⁷⁴. Pour ce nouvel eugénisme, les préjugés de classe et de race durcis par l'eugénisme classique furent de graves contresens. Il y a des talents, des dons et des capacités à aller chercher dans toutes les classes de la population. C'est exactement le sens de la métaphore lippmannienne de la course. Pour que la course soit aussi loyale qu'une compétition sportive, il faut lutter contre toutes les formes de handicaps légués par l'héritage biologique ou social, qui faussent la compétition et qui empêchent de détecter les « supériorités intrinsèques » qui se cachent dans les classes défavorisées. Mais ces nouveaux eugénistes contestent également le réductionnisme biologique de l'eugénisme classique, auquel ils opposent le rôle essentiel de l'environnement social, qui doit assurer une égalité des chances à tous les individus. Daniel Kevles insiste à ce propos sur le rôle important que Lippmann a joué, dans les années 1920, dans la critique des tests de Q. I.⁷⁵. Présentant l'intelligence, à la suite des pragmatistes, comme le résultat complexe des interactions entre les dispositions naturelles et l'environnement, il rejetait, je l'ai rappelé, sa réduction à une aptitude innée. Mais entre 1920 et 1930, l'eugénisme s'est considérablement affiné, ce qui permet désormais à Lippmann d'y souscrire tout en maintenant l'importance des facteurs sociaux, à côté des seuls facteurs génétiques, dans l'apparition des handicaps :

« D'autres sont handicapés par les maladies de l'enfance, par la malnutrition et par la négligence [...]. Ils ne s'adaptent pas eux-mêmes facilement. Puis il y a ceux qui ont été brisés par la pauvreté et la misère de leur jeunesse, et qui n'obtiennent jamais une chance égale de développer leurs facultés⁷⁶. »

« Les facultés » qu'il s'agit de développer désignent ici les compétences de base nécessaires à la survie sociale, augmentées des supériorités intrinsèques que la compétition doit dégager, supposant elle-même une adaptabilité toujours plus grande aux transformations de l'ordre social.

La fin de l'évolution reste, on le voit, définie dans les termes de Spencer. C'est sur la question des moyens qu'il y a rupture et qu'émerge l'idée d'un *agenda* : d'une liste de tout ce qu'il y a à faire contre le laisser-faire. De même que les marchés ne peuvent pas se perfectionner spontanément, sans les artifices juridiques de la *common law*, de même l'espèce humaine naturellement déficiente ne peut pas produire spontanément ces facultés, sans l'artifice d'une grande politique de santé publique. Réadapter l'espèce humaine aux exigences de l'économie mondialisée implique, non seulement d'améliorer continuellement son patrimoine génétique défectueux, par l'élimination des anomalies et par l'augmentation des performances, mais aussi d'assumer des politiques sociales ambitieuses en matière de prévention, de soin et de santé, qui favorisent à la fois l'égalité des chances et l'adaptabilité.

Si l'agenda du nouveau libéralisme redéfinit la santé comme l'augmentation des performances dans la compétition, il redéfinit l'éducation comme la production et l'amélioration constante de l'« adaptabilité » des populations, elle-même comprise à partir des exigences de la division mondiale du travail :

« C'est là toute la tâche non résolue d'éduquer les grandes populations, d'équiper les hommes pour une vie dans laquelle ils doivent se spécialiser, et pourtant être capables de changer de spécialité. L'économie de la division du travail exige ce que l'économie classique présuppose : une population dans laquelle ces problèmes d'eugénisme et d'éducation soient effectivement traités⁷⁷. »

Dans l'état inachevé du capitalisme décrit par Adam Smith, je l'ai rappelé, l'ouvrier pouvait se contenter de se spécialiser et s'identifier durant toute sa vie à un « métier particulier » (*peculiar trade*), permettant à la fois d'optimiser le temps de travail et d'améliorer sa qualité⁷⁸. Mais avec l'accélération de la compétition, chaque travailleur doit être désormais capable de changer régulièrement d'emploi tout au long de sa vie, en même temps qu'il doit être, à l'intérieur d'un même emploi,

suffisamment « polyvalent » (*versatile*) pour passer constamment d'une tâche à une autre⁷⁹. Polyvalence et adaptabilité permettent de conjuguer l'hyper-spécialisation des tâches et la mobilité des marchés. Tels devront être désormais, pour l'agenda du nouveau libéralisme, le véritable contenu des politiques publiques d'éducation et le nouveau sens de l'éducation elle-même : « L'objectif d'une politique éducative devrait être de rendre la plupart des hommes polyvalents et adaptables à l'endroit où ils sont nés⁸⁰. »

Avant de revenir, en conclusion de ce chapitre, sur cette étrange précision finale (« rendre la plupart des hommes adaptables [...] à l'endroit où ils sont nés »), il reste à s'interroger sur la reprise par Lippmann de ce concept d'adaptabilité, déjà central dans la théorie deweyenne de l'éducation, et qui brouille la claire distinction entre l'agenda néolibéral et la philosophie politique du pragmatisme. La lecture parallèle des textes montre que, en reprenant à Dewey le terme d'adaptabilité et sa place centrale dans la redéfinition pragmatiste de l'éducation, Lippmann en subvertit en réalité complètement le sens⁸¹. Le point est essentiel, car il se pourrait que notre monde contemporain, en particulier dans le champ de l'éducation, soit imprégné de ces ambiguïtés.

Dans *Democracy and Education*, Dewey est tout à fait conscient des ambivalences du terme, qui sont aussi celles du concept biologique d'adaptation et de ses multiples ambiguïtés dans le champ de la théorie de l'évolution. Autour de ces notions d'adaptation et d'adaptabilité, s'opposent d'après lui les conceptions mécanistes de Spencer et la logique proprement expérimentale promue par Darwin. Pour souligner la spécificité de ses propres concepts d'adaptation et d'adaptabilité, qu'il estime beaucoup plus fidèles à la logique darwinienne, Dewey propose de distinguer très clairement deux sens couramment confondus de l'adaptabilité : l'adaptabilité comme « plasticité » (*plasticity*) et l'adaptabilité comme malléabilité, qu'il associe tantôt à la docilité, tantôt à la soumission passive aux circonstances. Comme l'adaptabilité, la plasticité est d'ailleurs elle aussi pleine des mêmes ambivalences⁸² :

« L'adaptabilité à la croissance, spécifique d'une créature immature, constitue sa *plasticité*. C'est quelque chose de très différent de la plasticité du mastic ou de la cire. Ce n'est pas la capacité à changer de forme en accord avec la pression extérieure [...]. C'est essentiellement l'aptitude (*ability*) à apprendre de l'expérience ; [...] Cela signifie le pouvoir de modifier les actions sur la base des résultats des expériences antérieures⁸³. »

Tandis que l'adaptabilité telle que l'a théorisée Spencer dans sa conception de la « société industrielle » est à la fois mécanique et passive, l'adaptabilité qui, pour Dewey, constitue le sens même de l'acte éducatif est au contraire active et indissolublement liée à la « logique expérimentale » de l'évolution :

« L'éducation est souvent définie comme l'acquisition des habitudes qui effectuent un ajustement de l'individu à son environnement. [...] Mais il est essentiel que cet ajustement soit compris dans son sens actif, celui de *contrôle* des moyens pour l'accomplissement des fins⁸⁴. »

Si l'adaptabilité et le réajustement sont bien l'enjeu de toute éducation véritable, distinguée du dressage ou du conditionnement, il faut donc les comprendre, on n'a pas cessé de le rappeler, non pas comme une soumission docile aux exigences de la Grande Société, mais comme la capacité de l'espèce humaine à reprendre le contrôle expérimental de sa propre évolution dans le contexte de la société industrielle, en redéfinissant de manière collective et continue ses fins et ses moyens.

C'est tout le sens du titre de l'ouvrage de 1916, qui annonce un lien organique entre éducation et démocratie. En amputant les individus et les populations de toute capacité à transformer collectivement leur environnement et à redéfinir ensemble leurs propres fins, « l'adaptabilité » telle que Lippmann l'interprète manque tout à la fois le sens de l'éducation, de l'adaptation, de l'évolution et de la démocratie :

« Si nous pensons qu'une habitude est simplement un changement qui s'est produit avec le temps dans l'organisme, en ignorant le fait que ce changement consiste dans l'aptitude (*ability*) à effectuer des changements subséquents dans l'environnement, nous serons amenés à penser que "l'ajustement" est une conformité à l'environnement, comme la cire se conforme au sceau qui la presse. L'environnement est pensé comme quelque chose de fixé, fournissant dans sa fixité la fin et le modèle (*standard*) des changements qui ont lieu dans l'organisme ; l'ajustement est simplement le fait de nous adapter nous-mêmes (*fitting ourselves*) à cette fixité des conditions externes⁸⁵. »

Certes, Lippmann convient de ce que l'environnement présent comporte des aspects délétères que les politiques sociales doivent corriger. Mais c'est bien à partir d'un environnement extérieur idéalisé et interprété comme le *telos* ou la fin ultime de l'évolution — la forme finale de la division mondiale du travail telle que Spencer l'a théorisée — que l'organisme est transformé en une pâte molle devant obéir sans délai aux injonctions de l'économie mondiale à venir. Le paradoxe, qui est celui de toute approche téléologique du devenir, est que le caractère évolutif de l'évolution, en dépit de l'injonction à la mobilité, est entièrement perdu de vue, au profit d'une loi transcendante et d'une fin déjà fixée.

Comme dans la psychologie behavioriste de Watson, que Dewey critique au chapitre précédent, tout repose donc encore chez Lippmann sur une « conception négative »⁸⁶ de l'immaturité de l'espèce humaine, jugée mal finie et déficiente au regard des nouvelles exigences de son environnement. Pour Dewey, c'est cette immaturité justement, plus marquée chez l'animal humain que chez tous les autres mammifères, qui l'oblige à l'expérimentation constante de nouveaux possibles, et qui est au contraire la source inépuisable de sa « croissance » (*growth*)⁸⁷. Cette exceptionnelle lenteur à se développer, ce que les biologistes appelleraient aujourd'hui sa « néoténie », est l'un des aspects les plus précieux et les plus créateurs du retard de l'espèce humaine. Inversement, les conceptions négatives de la nature humaine et de son retard ouvrent la voie à une biopolitique proprement disciplinaire, où la qualité des populations est optimisée par la pression constante de disciplines à la fois sanitaires, éducatives et professionnelles, chargées de corriger et de rééduquer en permanence les dispositions somatiques et psychiques des individus. La foi démocratique de Dewey et du pragmatisme américain dans les potentialités expérimentales de l'espèce humaine en appelle à un tout autre gouvernement de la vie et des vivants : à un *self-government* véritablement libéral, dans lequel le gouvernement des vivants s'expérimente et se réajuste collectivement. Si cette nouvelle forme de biopolitique entend constituer un contrepois puissant à toute forme de contrôle disciplinaire et à toute réquisition de la force de travail par les exigences du capitalisme mondialisé, la biopolitique néolibérale annoncée par Lippmann présage, de son côté, d'un renforcement sans précédent des disciplines, qui met à mal la tension entre ces deux technologies de pouvoir que Foucault théorisait encore à la fin des années 1970.

Le texte de Lippmann qui est peut-être le plus explicite à cet égard, c'est celui dans lequel il affirme la supériorité du capital sur le travail, et qui éclaire la formule énigmatique que je citais plus haut : rendre « *la plupart* des hommes adaptables... à *l'endroit où ils sont nés* ». La mobilité du travail humain produite par l'adaptabilité ne pourra jamais, explique Lippmann, se mettre à la hauteur de l'hyper-mobilité du capital. S'imaginer que l'espèce humaine pourrait rattraper son retard, en devenant elle-même hyper-mobile, est une utopie abstraite qu'il juge perdue d'avance. Parce qu'elles sont inexorablement lestées par les stases de l'habitude et par les entraves de l'attachement, il faut plutôt réimplanter les populations dans des lieux fixes, où

elles resteront attachées à leurs racines et assignées à résidence :

« Une vie civilisée est impossible pour des nomades qui ne s'installent nulle part et qui n'ont pas de racines profondes en un lieu déterminé. Car les hommes qui viennent d'arriver et qui vont bientôt repartir ont tendance à être cruellement avides. Ce sont des passagers qui n'ont d'engagements dans aucune communauté [...]. Il s'ensuit que si l'on veut que les nécessités d'une vie civilisée soient accommodées à la nouvelle économie, la prescription de l'économie classique selon laquelle le travail et le capital doivent être tous les deux parfaitement mobiles doit être modifiée. Le capital doit être plus mobile que le travail, dans une mesure suffisante pour compenser l'inévitable et désirable résistance des hommes à une existence migratoire⁸⁸. »

À première vue, Lippmann peut sembler admettre ici, à la suite de Dewey, la nécessaire tension tragique entre stase et flux. S'il faut que les flux de la circulation du capital s'accélèrent, il faut aussi, concède-t-il, que les stases de l'attachement, de l'habitude et de la communauté se consolident. Or loin de comprendre cette dualité sur le mode tragique d'une nécessaire tension, Lippmann la transforme en une distinction hiérarchique qui durcit l'opposition entre les *leaders* et la masse. Si les dirigeants et les experts restent jusqu'au bout associés à la mobilité et à la mondialisation, c'est la masse des populations — « la plupart des hommes » (*most men*), précise-t-il — qu'il s'agit de fixer à résidence pour mieux conjurer les risques d'une mobilité incontrôlée, tandis que les meilleurs d'entre eux, ceux qui s'exceptent de la plupart des hommes, semblent échapper par principe à cette coercition :

« [...] les courants de population doivent se déplacer lentement si l'on veut éviter que l'émigration dévitalise les communautés anciennes et que l'immigration inassimilable submerge les nouvelles. Le but de la politique devrait être, par conséquent, d'atténuer ce mal humain, en prenant des mesures de contrôle social qui incitent le capital inanimé, plutôt que les hommes, à acquérir un haut degré de mobilité. Le but de la politique éducative devrait être de rendre la plupart des hommes polyvalents et adaptables à l'endroit où ils sont nés, et celui de la politique économique devrait être de rendre le capital mobile⁸⁹. »

Partant de la double contrainte contradictoire de rendre les masses plus mobiles tout en les immobilisant, Lippmann en tire la conclusion d'un nécessaire « contrôle social » qui, d'une part, fixe les populations dans l'espace en évitant le « mal » (*evil*) de l'immigration et, d'autre part, rende la masse des individus de plus en plus malléables, dociles et polyvalents « à l'endroit où ils sont nés ». Ce faisant, c'est le sens et le « but » (*aim*) même de toute « politique éducative » qui se trouvent radicalement transformés, en dehors de toute délibération collective sur les fins. Tandis que le libéralisme classique pensait l'éducation à partir de l'émancipation, le nouveau libéralisme de Lippmann la met autoritairement au service de la flexibilité, annonçant par bien des traits ce que le jargon des politiques éducatives

contemporaines nommera « l'employabilité »⁹⁰.

Politique migratoire restrictive, politique éducative d'employabilité et politique économique de déterritorialisation du capital : quelques-uns des grands traits du capitalisme mondialisé qui prévaut aujourd'hui sont ici annoncés. Or, pour Dewey, ce nouveau libéralisme nie la liberté des individus qu'il est censé libérer. Lorsqu'il dénonce « une espèce d'organisation du genre mollusque, [avec] des individus mous au-dedans et au-dehors une coquille dure et étriquée »⁹¹, il vise le modèle de société qui prévaut déjà et que Lippmann entend durcir encore. Avec l'augmentation du caractère coercitif du contrôle social, il s'agit, au fond, de durcir la hiérarchie entre une population assignée à résidence (« la plupart des hommes ») et ses *leaders*, eux-mêmes associés à la mobilité du capital, séparation hiérarchique des gouvernants et des gouvernés qui contrevient au principe même du *self-government*.

Au lieu d'une biopolitique qui, comme celle décrite par Foucault, libère les échanges, les flux et les circulations, et dans laquelle liberté et sécurité restent constamment en tension, Lippmann en appelle donc à un durcissement des disciplines et du contrôle social, et avec eux, à un libéralisme sécuritaire qui porte atteinte à la circulation des personnes au nom d'une meilleure circulation des biens. Rien d'étonnant dès lors à ce qu'il réactive, dans le chapitre qui suit, sa conception hamiltonienne et verticale du pouvoir, dans laquelle seuls les dirigeants sont capables d'apercevoir les principes transcendants d'une « bonne société » : « La question fondamentale est de savoir comment le pouvoir informe des masses doit être organisé, représenté et conduit⁹². » Ce qui suppose d'abord, comme dans le modèle hamiltonien que Lippmann oppose à la référence constante de Dewey à Jefferson, que les représentants de la masse la protègent contre elle-même, en fabriquant d'en haut son consentement :

« [...] puisqu'il était évident qu'aucune masse d'hommes ne pouvait, en tant que masse, faire mieux que prendre les décisions les plus simples qui soient, entre un oui et un non, et qu'elle était physiquement incapable d'administrer ses affaires, la question pratique fut de savoir comment on pouvait faire un gouvernement pour représenter le peuple »⁹³.

Ainsi s'esquisse un affrontement entre deux versions proprement politiques du gouvernement des vivants : entre une biopolitique disciplinaire qui passe, dans le domaine du travail, de l'éducation et de la santé, par un contrôle social de plus en plus coercitif, et sur le plan de la démocratie, par la fabrique du consentement des

masses, et une autre version possible du gouvernement des vivants, centré à la fois sur la libération des capacités de participation de tous les individus à l'expérimentation sociale et sur la détermination par l'intelligence collective des fins et des moyens de l'évolution.

Mais toute la question qui reste maintenant devant nous est au fond de savoir si, au-delà de Lippmann, c'est bien son agenda qui depuis la fin des années 1930 a régné sans partage sur le nouveau libéralisme et dans les sociétés dites « libérales ». La diversité des néolibéralismes, d'abord, résiste par avance à une telle hypothèse. Ni l'ordo-libéralisme allemand, ni l'ordre spontané de Friedrich Hayek, ni la théorie du capital humain de l'École de Chicago, ne sont entièrement solubles dans le nouveau libéralisme de Lippmann. Toute une série de tensions et de fractures, qui mériteraient d'être réexaminées à l'aune de cette généalogie, complexifient encore le rapport du néolibéralisme au gouvernement de la vie et des vivants. La diversité des biopolitiques ensuite complique la thèse d'une domination hégémonique du néolibéralisme lui-même. Notre époque se réduit-elle à la seule hégémonie du néolibéralisme et de ses disciplines ? Les différents âges de la biopolitique, celui décrit par Foucault à la fin du XVIII^e siècle et celui des divers agendas du néolibéralisme dans la seconde moitié du XX^e siècle, n'entrent-ils pas régulièrement en tension ? Et le nouveau libéralisme de Dewey, autre vision biopolitique de l'espèce humaine et de son environnement, ne prend-il pas corps, lui aussi, et peut-être de plus en plus profondément, dans les nouveaux rapports de pouvoir qui s'inventent aujourd'hui à l'intérieur des champs conflictuels du travail, mais aussi de l'éducation, de la santé et de l'environnement ?

Conclusion

GOUVERNER LA VIE ET LES VIVANTS. VERS DE NOUVELLES CONFLICTUALITÉS

Comme toute généalogie, au sens précis que Nietzsche puis Foucault à sa suite lui ont donné, ce livre est né d'un besoin, à la fois situé et incarné : celui de comprendre d'où pouvait bien venir le sentiment diffus, de plus en plus oppressant et de mieux en mieux partagé, d'un *retard généralisé*. C'est cette longue interrogation sur les sources et sur la force de ce nouveau sentiment, auquel peu d'entre nous semblent encore résister et dont les effets pathologiques se font pourtant de plus en plus clairement sentir, qui m'a d'abord conduit vers les sources évolutionnistes du néolibéralisme.

Mais on pourrait légitimement m'objecter que ce sentiment d'un *retard* face à l'évolution inéluctable du cours des choses, qui à bien des égards a relayé, dans les corps comme dans les consciences, celui du péché, a en réalité des sources bien plus anciennes. On peut en effet supposer qu'il est l'un des fruits tardifs de l'accélération généralisée des rythmes et des flux, déjà sensible dans les manières de sentir du XVIII^e siècle, et que Marx imputera, au XIX^e siècle, au développement du capitalisme. Et il est vrai que le sentiment actuel que nous retardons sur les exigences de l'avenir émerge déjà, sans aucun doute, de ces nouvelles manières de vivre, de sentir et de penser générées par le développement du capitalisme et par l'ambiance de révolution permanente qu'il a imposé à tous les rythmes sociaux, depuis le début des Temps modernes et jusqu'à la révolution industrielle¹. Comme nous, les hommes des deux derniers siècles étaient déjà pressés. Comme nous, ils subissaient déjà les souffrances et les jubilations de l'accélération, du retard et de la hâte. Eux aussi envisageaient de faire le tour du monde en quelques jours et espéraient participer résolument, comme « ces voyageurs qui font connaissance avec le pays et les gens sans quitter le chemin de fer » à ce que Nietzsche a appelé la « monstrueuse accélération de la vie » (*die ungeheure Beschleunigung des Lebens*)². Ce qu'on pourrait au fond m'objecter, c'est que le sentiment de notre retard est peut-être, tout simplement, la tonalité affective fondamentale de la modernité, elle-même

déterminée par les tendances révolutionnaires du capitalisme. Avec le néolibéralisme et son « retard de l'espèce humaine », il n'y aurait rien de bien nouveau sous le soleil.

À cette solide objection, je commencerai par répondre que le sentiment pathologique de retard dont je suis partie a en réalité des aspects tout à fait inédits, que la seule histoire du capitalisme et de la modernité ne peut suffire à expliquer. Suivant une autre leçon de Nietzsche et Foucault sur la généalogie, il faudrait d'ailleurs définitivement renoncer à fixer une seule cause à son émergence³. Nietzsche montre comment la grammaire des langues européennes nous pousse à chercher, derrière chaque événement, un sujet unique et stable, compris comme sa cause originaire, sorte de « chose origine » (*Ursache*), disent les Allemands pour dire « la cause ». Et quand l'événement nous déplaît, on a vite fait de faire de cette « cause » originaire l'unique coupable, dont on fantasme la suppression. Ainsi, explique Nietzsche, la logique du ressentiment peut-elle se nourrir des illusions métaphysiques de la grammaire. Contestant cette logique grammaticale du ressentiment, la généalogie commence au contraire par accepter qu'il n'y ait pas d'instance clairement identifiable, pas de sujet substrat de l'action, pas de coupable à abattre auquel on pourrait imputer la situation et dont on pourrait se débarrasser comme d'un bouc émissaire. Pour saisir le « surgissement » ou « l'émergence » (*Ursprung*) de ce nouveau sentiment comme de n'importe quel autre phénomène nouveau, il faut donc plutôt admettre un faisceau d'interactions, qui nous obligent à nous plonger dans les plis et les replis de nos archives et dans le gris des documents. Pas plus que le développement du capitalisme, l'accomplissement de la révolution industrielle ou l'explosion des nouvelles technologies, il ne peut donc être question de désigner le néolibéralisme comme « la » cause unique et exclusive de cette nouvelle manière de sentir le temps, tout à la fois inédite et héritée de la longue durée.

Il n'en reste pas moins que, comme on l'a vu tout au long de ce parcours, ce fut l'une des grandes forces du néolibéralisme que de réinterpréter à sa propre manière le sentiment moderne du retard, en lui imposant un sens entièrement nouveau, inspiré des apports de la révolution darwinienne. Car comment ne pas supposer un lien secret et intime entre ce coup de force interprétatif du nouveau libéralisme, celui d'imposer un sens évolutionniste au sentiment moderne du retard, et le vocabulaire biologisant actuellement dominant, dans lequel le thème du retard s'exprime

aujourd'hui en saturant l'air ambiant ? « L'évolution », dit-on, réclame des « mutations » permettant de « survivre » et de « s'adapter » à notre nouvel « environnement », celui d'une « compétition » accrue dans un contexte de « ressources rares ». Comment expliquer cette colonisation progressive de tous les domaines de la vie humaine en général, et du champ politique en particulier, par ce lexique biologique ou, si l'on préfère, biologisant de l'évolution⁴ ?

Dans cette déploration constante du « retard » et dans cette injonction permanente à « l'adaptation » en vue de la « compétition », ne doit-on voir que de simples métaphores d'économiste, sans incidence sur le fond et qui, surtout ne remettraient nullement en question la frontière censée protéger de manière hermétique, depuis le traumatisme de la Seconde Guerre mondiale, le champ du politique des assauts du biologique ? Faut-il y voir au contraire la sourde persistance, dans notre monde contemporain, du darwinisme social et de ses sinistres relents, dont les années d'après-guerre, en tout cas en Europe, espéraient pourtant avoir expurgé toute survivance ?

Tous les énoncés habituels se chargent alors d'ambivalence. Ces injonctions à s'adapter pour mieux évoluer peuvent s'entendre tantôt comme de simples métaphores popularisées par les experts en sciences économiques, tantôt comme trahissant un darwinisme social latent que nos sociétés n'auraient jamais vraiment surmonté. Ne se satisfaisant ni de l'une ni de l'autre de ces réponses, le parcours généalogique que j'ai proposé ici a consisté à défendre une tout autre thèse. Le tour inédit qu'a pris le sentiment de notre propre retard, le vocabulaire évolutionniste avec lequel il s'est mis à dominer les esprits, ne se réduit probablement ni à de simples métaphores sans gravité et sans incidence sur le fond ni, inversement, aux errances délétères du darwinisme social. Il s'explique aussi, et de manière bien plus assurée, par *les sources évolutionnistes du nouveau libéralisme*, impliquant notamment des relations passionnantes d'hybridation et de conflit, qui sont restées jusqu'à présent beaucoup trop peu étudiées, entre l'histoire du néolibéralisme et celle du pragmatisme américain.

Or, au détour de cette enquête, l'irruption de John Dewey est venue perturber en profondeur les termes de la question. À travers l'étude de ses échanges complexes avec Lippmann et avec tout ce que le *Lippmann-Dewey debate* a surajouté, à partir des années 1990, à leur débat, il est apparu que Dewey avait lui-même avancé sa

propre interprétation du *retard de l'espèce humaine*, largement incompatible avec celle de Lippmann et explicitement dirigée contre lui. Ce faisant, le pragmatisme américain est venu compliquer la question du retard. Il lui a donné de nouvelles significations et a révélé sa profonde ambivalence. Qu'est-ce qui retarde ? Faut-il ou ne faut-il pas retarder ? Tout retard est-il toujours le signe d'une défektivité du matériau humain ? Telles sont les questions nouvelles que la pensée politique de Dewey objecte à la compréhension unilatérale que Lippmann se fait du retard.

Mais il reste à savoir, et j'y reviendrai pour finir, si l'interprétation pragmatiste du retard joue un rôle tout aussi structurant dans le sentiment actuel de notre retard et dans l'injonction permanente à l'adaptation. Qu'en est-il, par exemple, des ambivalences de la question du retard, de l'adaptation et de l'adaptabilité dans le champ de l'éducation et des pédagogies nouvelles ? Notre sentiment du retard se nourrit-il, non seulement des sources de la modernité capitaliste et de sa réinterprétation par le néolibéralisme, mais aussi des dimensions évolutionnistes du pragmatisme américain ? Si tel était le cas, il y aurait dès lors, au cœur du motif contemporain du retard de l'espèce humaine, tout un champ de conflictualités nouvelles à explorer, transformant en profondeur les polarités politiques héritées du passé.

Et il est vrai que, désormais, l'essentiel du conflit politique se concentre sur la question de savoir *qui retarde* et *qui est en avance*. Cette reconfiguration des polarités traditionnelles peut expliquer pourquoi, dans le champ actuel, tous les signes politiques semblent permuter et s'inverser, avec une rapidité qui désoriente les esprits les mieux armés politiquement. Privés à la fois des moteurs de la réforme et de la révolution, les partis dits progressistes sont un peu partout désarmés, assistant médusés à une troublante perturbation des signes, semblant les condamner soit à l'adhésion passive à la « révolution » néolibérale, soit à la lutte réactive contre ses « réformes » et pour la défense du *statu quo*. Les anciens conservateurs mutent en progressistes, tandis que les anciens progressistes sont dénoncés comme conservateurs. Le fait que le néolibéralisme, par sa puissante réinterprétation de la révolution darwinienne et du sens de l'évolution de la vie et des vivants, se soit accaparé la question du retard et de l'avance explique en grande partie cet état de fait.

Or cette situation est elle-même porteuse de nouveaux périls. Du côté des

anciens « progressistes », le danger est grand de s'enfermer dans la défense du ralentissement, de la stabilité et de toutes les stases en général *contre* l'injonction à avancer, à évoluer et à s'adapter. Comment résister à la disqualification néolibérale de toutes les stases, sans céder à la réaction contre le flux et ses accélérations ? Comment ne pas succomber à la logique du ressentiment, que Nietzsche définit précisément comme la haine du flux du devenir et la fixation réactive de stases censées s'y opposer⁵ ? Telle est la question particulièrement difficile qui se pose aujourd'hui, en particulier sur le plan économique et social, à la plupart des « gauches » un peu partout dans le monde. Comment tenir la tension tragique entre flux et stases ? Voilà qui devient une question politique centrale, comme l'a magistralement pressenti Dewey dans son analyse autrement plus subtile des multiples modalités du retard et de l'avance de l'espèce humaine.

Tout cela ouvre des perspectives à la fois nouvelles et éclairantes sur la situation de confusion politique dans laquelle nous sommes aujourd'hui plongés. Or il est temps maintenant de dire que, tout au long de cette généalogie, un doute ne m'a jamais quittée. S'il fut à la fois passionnant et indiscutablement central dans l'Amérique de l'entre-deux-guerres, quel impact *réel* ce long débat entre Lippmann et Dewey autour du retard de l'espèce humaine a-t-il eu dans l'histoire beaucoup plus vaste des néolibéralismes ? Et, au-delà des textes des néolibéraux eux-mêmes, a-t-il véritablement aujourd'hui une quelconque actualité dans le gouvernement néolibéral de nos sociétés et leur sentiment d'un perpétuel retard à rattraper ?

Toute la question, qui taraude d'ailleurs toute entreprise généalogique, est au fond de savoir comment passer des textes, des archives exclusivement livresques que Nietzsche et Foucault appellent le « gris des documents », à la réalité vivante et incarnée des rapports de pouvoir, aux « archives » au sens beaucoup plus large du terme, qui comprennent aussi bien, outre les textes, les marques et les signes que les relations de pouvoir impriment sur les corps, psychiques autant que somatiques⁶. Comment conjurer le risque d'une généalogie qui tourne à l'érudition vaine, s'enfermant dans les textes de *minores* — « Lippmann ?... Un simple “journaliste américain” » m'objectait-on récemment non sans raison ! — qui ne disent rien des relations réelles de pouvoir, et qui risque même de prêter à tel ou tel auteur de second rang le pouvoir exorbitant et presque surnaturel d'avoir ouvert à lui seul une nouvelle époque. Au risque de la vaine érudition, qui délaisse les vraies urgences

par peur de les affronter, pourrait ainsi s'ajouter la tentation plus délétère encore du complotisme, celle de voir en Lippmann et en sa postérité sur le Mont-Pèlerin la cause de tous nos maux, selon une manière de raisonner aujourd'hui largement partagée par les combattants de tout bord, illustrant dans toute sa pureté la logique du ressentiment et de ses imputations causales.

La conjuration de ce double écueil, en même temps que l'établissement de la centralité du débat entre Lippmann et Dewey dans les formes contemporaines de la gouvernementalité néolibérale, implique en réalité deux tâches complémentaires que je n'ai pas eu le temps d'accomplir dans le cadre de ce livre. La première tâche qui s'impose, c'est de réévaluer la centralité de Lippmann lui-même, mise en exergue par le Colloque Lippmann et soulignée par Foucault, mais seulement en passant, dans les différents courants doctrinaux qui composent le néolibéralisme. La seconde, c'est d'étudier l'impact de ces néolibéralismes eux-mêmes dans la réalité des rapports de pouvoir, en s'interrogeant notamment sur le rôle de la composante lippmannienne, et du rapport compliqué qu'elle a sans cesse tissé avec la tradition pragmatiste américaine, dans le champ du gouvernement réel de la vie et des vivants, et tout particulièrement dans le domaine de l'éducation, de la santé et de l'environnement.

Le premier de ces chantiers supposera de repartir, d'abord, de la place de Lippmann et de son débat avec Dewey lors du Colloque Lippmann lui-même, qui s'est tenu tout juste un an après la parution de *The Good Society* (1937) et un an avant celle de *Freedom and Culture* (1939). Cette première tâche impliquera une comparaison serrée avec les thèses de Friedrich Hayek, qui se sont largement hybridées avec celles de Lippmann et qui ont elles aussi donné une place centrale à la vie et à l'évolution, tout en réservant un traitement très différent à l'évolutionnisme et à la théorie de l'évolution. C'est une enquête systématique, ensuite, qu'il faudra poursuivre, avec et au-delà de Foucault, sur les rapports de Lippmann avec l'ordolibéralisme allemand ainsi que sur la signification, réelle ou supposée, de son anti-naturalisme et de son hostilité native à la biologie. C'est la généalogie de Foucault, toujours, qu'il faudra enfin reprendre et prolonger sur les liens entre le Colloque Lippmann, la diversité des néolibéralismes qu'il illustre, et la théorie du capital humain défendue par l'École de Chicago deux décennies plus tard, en particulier dans le domaine de l'éducation, déjà défendue comme une priorité par le nouveau libéralisme de la fin des années 1930.

Ce dernier aspect de la généalogie des néolibéralismes me conduit tout droit au second grand chantier, beaucoup plus vaste, qu'appelle ce livre. Comment la diversité des néolibéralismes a-t-elle transformé le gouvernement de la vie et des vivants dans les domaines de l'éducation, de la santé et de l'environnement, et comment les pratiques concrètes dans ces domaines se sont-elles inscrites et archivées dans les textes des néolibéraux eux-mêmes ?

Dans le domaine de l'éducation, les grands textes des institutions européennes pourraient fournir le matériau idéal d'une telle généalogie. Héritant à la fois de la définition ordo-libérale de la construction européenne et de la reprise de l'idéal d'émancipation animant les Pères fondateurs de l'Europe, toutes les nuances de gris que déploient ces documents sont un matériau rêvé pour le généalogiste, occupé à détecter les conflits toujours agissants qui travaillent nos propres archives. Car ces textes ne sont pas seulement marqués du double sceau, potentiellement contradictoire, des Lumières et de l'ordo-libéralisme allemand. Il se pourrait qu'ils héritent aussi des multiples tensions des néolibéralismes eux-mêmes sur la question de l'éducation, en hybridant par exemple les analyses de Hayek d'un côté et celles de Theodore Schultz et de Gary Becker de l'autre. Ou en héritant peut-être aussi, et c'est justement la question, du long débat entre Lippmann et Dewey sur le sens de l'éducation.

Se prolongeant dans des politiques publiques d'éducation qui induisent de nouvelles relations de pouvoir, la question est de savoir si ces textes ne portent pas la double marque, profondément ambivalente, de la redéfinition lippmannienne de l'éducation comme adaptabilité et comme employabilité, d'une part, et de l'influence des pédagogies nouvelles d'autre part, qui pourraient être en partie inspirées par le pragmatisme de Dewey et par la place inédite qu'il a lui-même accordée à l'évolution et à l'adaptation dans sa redéfinition de l'éducation. Comment, par exemple, la notion à la fois dominante et profondément ambivalente d'« égalité des chances » hérite-t-elle de la tension entre Lippmann et Dewey et se décline-t-elle dans les rapports de pouvoir qui structurent le champ de l'éducation ?

Le même type de questions traverse le domaine, de plus en plus conflictuel aujourd'hui, du soin et de la santé. Dans le champ de la maladie chronique par exemple, l'émergence de ce que les diabétologues américains ont appelé

« l'éducation thérapeutique du patient » (*Therapeutic patient education*) prend un sens profondément ambivalent⁷. Tandis que, un peu partout dans le monde, les programmes d'éducation thérapeutique s'imposent désormais comme une priorité de santé publique, deux modèles au moins s'affrontent pour en définir le sens, et avec lui, celui de la santé et de l'éducation elles-mêmes.

Un premier modèle, très proche de la conception néolibérale de la démocratie, du libéralisme et de l'éducation, voit dans l'éducation thérapeutique un moyen, pour les experts en santé publique, de mieux gouverner les populations, en définissant d'en haut des programmes disciplinaires produisant l'auto-contrôle des individus eux-mêmes, sommés de devenir acteurs de santé publique à part entière, en intériorisant les objectifs de performance et d'optimisation du système de soin. Ici, les analyses de Foucault dans le champ de la médecine, des disciplines et de la biopolitique donnent une clé d'entrée particulièrement éclairante pour mieux cerner les enjeux éthiques et politiques de l'éducation thérapeutique. Si, pour des raisons historiques évidentes, Foucault n'a pas pu produire lui-même d'analyse critique de l'éducation thérapeutique — cette dernière commençait à peine à s'imposer au moment de sa disparition au milieu des années 1980 —, il est clair que la question l'aurait passionné et qu'il nous a légué les outils nécessaires pour en construire une généalogie critique.

Or il se trouve que, comme tout bon objet appelant une généalogie, l'éducation thérapeutique est traversée par un autre ensemble de forces, engageant une bataille sans précédent avec ce modèle démocratique, éducatif et sanitaire. C'est dans les années 1980 justement, et notamment avec l'apparition du VIH et la transformation qu'elle a induite des rapports de pouvoir entre médecins et patients, que l'éducation thérapeutique et la démocratie sanitaires sont devenues l'enjeu de luttes nouvelles, rejetant le gouvernement des experts et la conception verticale de l'éducation en matière de santé, en n'hésitant d'ailleurs pas à invoquer Foucault pour mener ce combat⁸. L'une des questions que devrait déterminer l'enquête serait de cerner le rôle du modèle de Dewey dans cette bataille. Si les effets d'écho et de ressemblance sont frappants et incontestables, y a-t-il pour autant un lien généalogique réel entre, d'une part, les luttes actuelles autour de la démocratie sanitaire et la place des experts dans les politiques de santé et, d'autre part, le long conflit entre Lippmann et Dewey sur la démocratie, le libéralisme et l'éducation ? Si ce débat a largement structuré la pensée politique américaine, a-t-il également reconfiguré notre propre

conception, en Europe en général et en France en particulier, des rapports de pouvoir ?

Les évolutions récentes du système de santé sous l'influence de ce qu'on appelle désormais les « big data », ou de l'explosion des données numériques et de leur automatisation, créent des effets d'écho encore plus saisissants avec le conflit de Lippmann et Dewey. Entre une démocratie d'experts, qui tend à automatiser les arbres de décision, et la participation des publics eux-mêmes à l'enquête, ouvrant la voie à une conflictualité politique assumée et imprévisible dans le champ de la santé, redéfinissant les rapports entre science et démocratie, on croit retrouver, et dans toute sa fraîcheur, le conflit qui n'a pas cessé d'opposer Lippmann et Dewey sur le sens de la révolution darwinienne⁹.

Ici aussi, ce sont deux rapports au temps et à l'évolution de la vie et des vivants qui s'affrontent. D'un côté, l'automatisation des données semble renforcer à la fois la conception gradualiste du vivant, qu'on interprète là aussi comme un matériau homogène, isotrope et prévisible, et l'approche strictement procédurale de la démocratie, dans laquelle les fins sont définies exclusivement par le savoir technique des experts, en vue de favoriser l'automatisation et la judiciarisation de tous les processus de décision. De l'autre, les revendications nouvelles en matière de santé publique et de démocratie sanitaire évoquent ce que Dewey n'a pas cessé d'opposer à Lippmann, au nom justement de la révolution darwinienne et de ses nouvelles leçons sur l'évolution de la vie et des vivants. Comme dans le modèle politique de Dewey, elles reposent sur la conflictualité et la diversité des rythmes évolutifs, sur les déviations toujours possibles de « l'impulse » dont tous les individus sont porteurs et sur les multiples décalages de l'hétérochronie.

Il faudrait montrer enfin que les mêmes conflits se rejouent dans le champ de l'environnement et de l'écologie politique, entre d'un côté un gouvernement des experts qui définit d'en haut des processus automatisés d'optimisation et, de l'autre, une refondation de la démocratie par la participation active des publics. Dans ce dernier modèle, il s'agit tout au contraire de prendre acte de la dimension tragique de l'hétérochronie des rythmes évolutifs, à laquelle tous les vivants, humains et non-humains, doivent arriver à survivre ensemble, en supportant la pluralité conflictuelle de leurs perspectives.

Seule une telle enquête, au sens précis que Dewey a donné à ce mot et qui excède par définition les possibilités d'un individu isolé, dans le triple champ des politiques publiques d'éducation, de santé et d'environnement, pourrait achever véritablement le projet de ce livre, en mettant à l'épreuve sa thèse centrale. Elle seule permettrait au fond de savoir si l'affrontement entre le néolibéralisme inspiré par Lippmann et la démocratie repensée par Dewey éclaire les nouvelles conflictualités, plus que jamais agissantes aujourd'hui, autour du gouvernement de la vie et des vivants.

Si la thèse qui a inspiré dès le départ toute cette généalogie se confirmait, on comprendrait mieux dès lors pourquoi les conflits politiques se structurent désormais autour de « l'avance », du « retard » et de « l'évolution », et font du gouvernement du vivant l'enjeu central des affrontements à venir. Et il faudrait alors convenir que la plupart de nos contemporains, en évacuant le biologique du champ du politique alors même qu'il s'agissait pourtant de le repenser comme « biopolitique », n'ont rien vu venir de ces nouveaux conflits. En s'enfermant dans un constructivisme hostile à tout naturalisme, la pensée contemporaine a largement contribué, au contraire, à abandonner le gouvernement du vivant aux tendances les plus réductionnistes des sciences de la vie¹⁰. Tel pourrait bien être, au fond, l'ultime enjeu de cette généalogie critique des sources évolutionnistes du néolibéralisme : que se reconstruise *une nouvelle conception philosophique et politique du sens de la vie et de l'évolution*, qui dépasse le face-à-face stérile du constructivisme et du biologisme, de sorte que la philosophie joue pleinement son rôle dans l'arène des combats politiques à venir, qu'elle éclaire l'histoire et le sens des politiques de l'évolution et qu'elle contribue à une reprise en main collective, démocratique et éclairée du gouvernement de la vie et des vivants.

Bibliographie

- ARISTOTE, *La Politique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1962, 1982.
- AUDIER, Serge, *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néo-libéralisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2008.
- AUDIER, Serge, « Pour une autre histoire du "néo-libéralisme" », *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néo-libéralisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2012.
- AUDIER, Serge, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
- BERGSON, Henri, « Introduction à la métaphysique » (1903), *La pensée et le mouvant*, Paris, Puf, 2009.
- BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Puf, 2008.
- BILGER, François, *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1964.
- BOLTANSKI, Luc & CHIAPPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- BOURDIEU, Pierre, « L'essence du néolibéralisme », *Le Monde diplomatique*, mars 1998, p. 3.
- CAREY, James W., *Communication as Culture* (1989), New York, Routledge, 2009.
- CHOMSKY, Noam & HERMAN, Edward, *Manufacturing consent. The political economy of the Mass Media* (1988), New York, Pantheon Books, 2002 ; trad. franç. : *La fabrication du consentement. De la propagande médiatique en démocratie*, trad. Dominique Arias, Marseille, Agone, 2008.
- DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009.
- DARWIN, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), Londres, Penguin Classics 1985 ; trad. franç. : *L'origine des espèces*, trad. Edmond Barbier, Paris, GF-Flammarion, 1992.
- DELEULE, Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.
- DENNETT, Daniel, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and Meanings of Life*, New York, Simon & Schuster, 1995 ; trad. franç. : *Darwin est-il dangereux ?*, trad. Pascal Engel, Paris, Odile Jacob 2000.
- DEVILLERS, Charles & TINTANT, Henri, *Questions sur la théorie de l'évolution*, Paris, Puf, 1996.
- DEWEY, John, « The Influence of Darwinism on Philosophy » (1910), *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 4, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1977, p. 3-14 ; trad. franç. : « L'influence du darwinisme sur la philosophie », in *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. Lucie Chataigné-Puteyo, Claude Gautier, Stéphane Madelrieux & Emmanuel Renaul Paris, Gallimard, 2016.
- DEWEY, John, « Experience and the empirical » (1911) in *Contributions to Cyclopedia of Education, The Middle Works, 1899-1924*, vol. 6, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978.
- DEWEY, John, *German Philosophy and Politics*, New York, Henry Holt and Company, 1915.

- DEWEY, John, *Democracy and Education* (1916), *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 9, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1980, 2008 ; trad. franç. : *Démocratie et éducation*, Paris, Armand Colin 2011.
- DEWEY, John, *Reconstruction in Philosophy* (1920), *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 12, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1982, 2008 ; trad. fr. : *Reconstruction en philosophie*, trad. Patrick di Mascio, Paris, Gallimard, 2014.
- DEWEY, John, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology* (1922), *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 14, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1983, 2008.
- DEWEY, John, *Experience and Nature* (1925), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 1, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981, 2008 ; trad. franç. : *Expérience et nature*, trad. Joëlle Zask, Paris, Gallimard 2012.
- DEWEY, John, « Practical Democracy. *The Phantom Public* by Walter Lippmann » (1925), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, 2008 ; trad. franç. : « « Pratique de la démocratie. Critique du *Public fantôme* par John Dewey. *The New Republic*, le 2 décembre 1925 », in Lippmann, *Le Public fantôme*, trad. Joëlle Zask, Publications de l'Université de Pau, Farrago/Éditions Léo Scheer, 2003.
- DEWEY, John, *The Public and Its Problems* (1927), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, 2008 ; trad. franç. : *Le Public et ses problèmes*, trad. Joëlle Zask Publications de l'Université de Pau, Farrago/Éditions Léo Scheer, 2003.
- DEWEY, John, *The Quest for Certainty : A Study of the Relation of Knowledge and Action* (1929), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 4, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, 2008 ; trad. franç. : *La Quête de la certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*, trad. Patrick Savidan Paris, Gallimard, 2014.
- DEWEY, John, *Individualism Old and New* (1930), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 5, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, 2008 ; trad. franç. : « L'individualisme ancien et nouveau », in John Dewey *Écrits politiques*, trad. Jean-Pierre Cometti & Joëlle Zask, Paris, Gallimard, 2018.
- DEWEY, John, *Liberalism and Social Action* (1935), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 11, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987, 2008 ; trad. franç. : *Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Climats, 2014.
- DEWEY, John, « Liberalism in a Vacuum. A Critique of Walter Lippmann's Social Philosophy » (1937), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 11, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987, 2008 ; trad. franç. : « Un libéralisme qui tourne à vide », in Roberto FREGA (éd.), *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
- DEWEY, John, *Freedom and Culture* (1939), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, 2008 ; trad. franç. : *Liberté et culture*, trad. Pierre Messiaen, Paris, Aubier-Montaigne, 1955.
- DEWEY, John, *Theory of Valuation* (1939), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, 2008.
- DEWEY, John, « The Economic Basis of the New Society » (1939), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, 2008.
- DEWEY, John, « Creative Democracy — The Task Before us » (1939), *The Later Works, 1925-1943*, vol. 14, Carbondale, Southern Illinois University Press ; trad. franç. : « La démocratie créatrice : la tâche qui nous attend », trad. Sylvie Chaput, *Philosophiques*, 1995, 5/2, p. 41-48.

- ELDREDGE, Niles & GOULD, Stephen Jay, « Punctuated Equilibrium : an alternative to phyletic gradualism », in T. J. M. Schopf (éd.), *Models in Paleobiology*, Freeman, Cooper & Co., 1972.
- FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard 2001, p. 1004-1024.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel, « La naissance de la médecine sociale » (1977), *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 207-228.
- FOUCAULT, Michel, « L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne » (1978), *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 508-521.
- FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- GARETTA, Guillaume, « Présentation » de John Dewey, *Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Flammarion, 2014.
- GAUTIER, Claude, « *Le Public et ses problèmes : le problème social de la connaissance* », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, 2015/5, p. 45-77.
- GAYON, Jean & DE RICQLÈS, Armand, « Fonction », in *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Paris, Éditions Matériologiques, 2009, 2013, vol. 1, p. 137-161.
- GIREL, Mathias, « James critique de Spencer : d'une autre source de la maxime pragmatiste », *Philosophie*, 64, 1999, p. 69-90.
- GOULD, Stephen Jay, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press, 2002, trad. franç. : *La Structure de la théorie de l'évolution*, trad. Marcel Blanc, Paris, Gallimard, 2006.
- HAYEK, Friedrich (dir.), *Collectivist Economic Planning*, Londres, Routledge & Kegan Paul L^{td}, 1935.
- HOLMES, Oliver Wendell, *Collected Legal Papers*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1920 ; rééd. : *The Essential Holmes : Selections from the Letters, Speeches, Judicial Opinions, and Other Writings of Oliver Wendell Holmes, Jr.*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- HUXLEY, Julian, *Evolution, The Modern Synthesis*, Londres, Allen & Unwin, 1942.
- IVERNOIS, Jean-François d' & GAGNAYRE, Rémi, *Apprendre à éduquer le patient*, Paris, Maloine, 2011.
- JANSEN, Sue Curry, « Walter Lippmann, Straw Man of Communication Research », in D. W. Park & J. Poole (dir.), *The History of Media and Communication Research*, New York, Peter Lang, 2008.
- JANSEN, Sue Curry, « Phantom Conflict : Lippmann, Dewey, and the Faith of the Public in Modern Society » *Communication and Critical/Cultural Studies* (6) 3, 2009, p. 221-245.
- JANSEN, Sue Curry, *Walter Lippmann. A Critical Introduction to Media and Communication Theory*, New

York, Peter Lang, 2012.

JEWETT, Andrew, *Science, Democracy, and the American University : From the Civil War to the Cold War*, Cambridge, Cambridge University press, 2012.

KANT, Emmanuel, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », *Ausgewählte kleine Schriften*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1999 ; trad. franç. : « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », trad. franç. Jean-François Poirier & Françoise Proust, Paris, GF, 2006.

KEVLES, Daniel, *In the Name of Eugenics, Genetics and the Uses of Human Heredity* Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1985 ; trad. franç. : *Au nom de l'eugénisme*, trad. Marcel Blanc, Paris, Puf, 1995.

KEYNES, John Maynard, *The End of Laissez-faire*, Hogart Press, 1926 ; trad. franç. : *The end of laissez-faire*, trad. Frédéric Cotton, Marseille, Agone, 1999.

KLUMP, Rainer, « On the phenomenological roots of German Ordnungstheorie : what Walter Eucken owes to Edmund Husserl », in Patricia COMMUN (dir.), *L'Ordolibéralisme allemand : aux sources de l'économie sociale de marché*, Université de Cergy-Pontoise, CIRAC/CICC, 2003, p. 149-162.

LACORNE, Denis, *L'invention de la République américaine*, Paris, Hachette Littératures, 1991.

LAGASNERIE, Geoffroy de, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012.

LASCH, Christopher, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* New York, Norton, 1995 ; trad. fr. : *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, trad. Christian Fournier, Paris, Flammarion, 2010.

LATOUR, Bruno, « Le fantôme de l'esprit public. Des illusions de la démocratie aux réalités de ses apparitions » in W. LIPPMANN, *Le Public fantôme*, trad. Laurence Decréau, Paris, Démopolis, 2008.

LAVAL, Christian, *L'école n'est pas une entreprise. Le néo-libéralisme à l'assaut de l'enseignement public*, Paris, La Découverte, 2003.

LE GOFF, Alice, *Care et démocratie radicale*, Paris, Puf, 2013.

LIPPMANN, Walter, *A Preface to Politics*, New York, Mitchell Kennerley, 1913.

LIPPMANN, Walter, *Drift and Mastery. An Attempt to Diagnose the Current Unrest*(1914), Madison, The University of Wisconsin Press, 2015.

LIPPMANN, Walter, *Public Opinion* (1922), New York, Classic Books America, 2009.

LIPPMANN, Walter, *The Phantom Public* (1925), New Brunswick et Londres, Transaction Publishers, 1993 2015 ; trad. franç. : *Le Public fantôme*, trad. Laurence Decréau, Paris, Démopolis, 2008.

LIPPMANN, Walter, *The Good Society*, Boston, Little, Brown & Company, 1937, reprint : New Brunswick et Londres, Transaction Publishers, 2005 ; trad. franç. : *La Cité libre*, Paris, Librairie de Médicis 1938 ; reprint : Paris, Les Belles Lettres, 2011.

MADÉLRIEUX, Stéphane, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, Puf, 2008.

MADÉLRIEUX, Stéphane, *La Philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin, 2016.

MALABOU, Catherine, *Que faire de notre cerveau ?*, Paris, Bayard, 2011.

MANIN, Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 2012.

MILANESE, Arnaud, « Dewey et le radicalisme politique dans les années 30 : entre critique et réappropriation », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, 2015, 5, p. 79-120.

- MILLENNIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT, *Ecosystems and Human Well-being : Biodiversity Synthesis*, Washington D. C., World Resources Institute, 2005.
- MILLER, Leona & GOLDSTEIN, Jack, « More efficient care of diabetic patients in county-hospital setting », *New England Journal of Medicine*, 286, 1972, p. 1388-1397.
- MISES, Ludwig von, *Die Gemeinwirtschaft : Untersuchungen über Sozialismus* Iéna, Verlag von Gustav Fischer, 1922 ; trad. franç. *Le socialisme. Étude économique et sociologique*, Paris, Librairie de Médicis 1938.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches, Kritische Studienausgabe*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1993, tome 2 ; trad. franç. : *Humain, trop humain*, § 282, *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1968, tome III, vol. 1.
- OGBURN, William Fielding, *Social Change, with Respect to Culture and Original Nature*, New York, B. W. Huebsch, 1922.
- PLATON, *République*, in *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950, p. 1102.
- ROSA, Hartmut, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp Verlag, 2005 ; trad. franç. : *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. Didier Renault, Paris, La Découverte, 2010.
- SCHUDSON, Michaël, « The “Lippmann-Dewey Debate” and the invention of Walter Lippmann as an Anti Democrat 1986-1996 », *International Journal of Communication 2*, 2008, p. 1-20.
- SCHWEBER, Silvan S., « The origin of the Origin revisited », *Journal of the History of Biology*, 10, 1977, p. 229-316.
- SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), Oxford University Press, 1976 ; trad. franç. : *La richesse des nations*, trad. Germain Garnier revue par Adolphe Blanqui, Paris GF-Flammarion, 1991.
- SPENCER, Herbert, *Social Statics*, Londres, Chapman & Hall, 1851.
- SPENCER, Herbert, *Principles of Psychology*, Londres, Brown, Greens and Longmans, 1855.
- SPENCER, Herbert, *Principles of Biology* (1864), Londres, Chapman & Hall, 1899.
- SPENCER, Herbert, *The Man versus State*, Londres, Williams & Norgate, 1884, trad. franç. : *L'individu contre l'État*, trad. Jules Auguste Gerschel revue par Pierre Musso, Houilles, Manucius, 2008.
- STEEL, Ronald, *Walter Lippmann and the American Century*, Transaction Publishers, New Brunswick et Londres, 1999, 2008.
- STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, Puf, 2001.
- STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, Puf, 2005.
- STIEGLER, Barbara, « Qu'y a-t-il de nouveau dans le néo-libéralisme ? Vers un nouveau gouvernement du travail, de l'éducation et de la santé », in Fabienne BRUGÈRE & Guillaume LE BLANC (dir.), *Le nouvel esprit du libéralisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011.
- STIEGLER, Barbara, « L'hommage de Stephen Jay Gould à l'évolutionnisme de Nietzsche », *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, 54, 03, 2015, p. 409-453.

- STIEGLER, Barbara, « Le demi-hommage de Michel Foucault à la généalogie nietzschéenne », in Bertrand BINOCHÉ & Arnaud SOROSINA, *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016.
- STIEGLER, Barbara, « Flux et Réalité. Une lecture croisée de Nietzsche et Bergson », *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics*, 17, 2017, p. 341-366.
- STIEGLER, Barbara : Recension de John Dewey, *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, Paris, Gallimard, 2016, *Pragmata*, 1, 2018, p. 459-463.
- SUMNER, William, Graham, *The Challenge of Facts and other Essays* New Heaven, Yale University Press, 1914.
- TERREL, Jean, *Politiques de Foucault*, Paris, Puf, 2010.
- TRUDEL, Dominique, « Quelle nouvelle histoire pour la recherche en communication ? Le cas de Walter Lippmann », *Communication*, 29/2, 2012.
- WALLAS, Graham, *Human Nature in Politics*, Londres, Archibald Constable & Co., 1908.
- WALLAS, Graham, *The Great Society. A Psychological Analysis* (1914), New York, The Macmillan Company, 1916.
- WESTBROOK, Robert B., *John Dewey and American Democracy* Ithaca, New York, Cornell University Press, 1991.
- ZASK, Joëlle, *L'Opinion publique et son double. John Dewey, philosophe du public*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- ZASK, Joëlle, *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, 2015.

INTRODUCTION

LE RETARD DE L'ESPÈCE HUMAINE

1. Pour une réédition commentée de ce colloque voir Audier, Serge, *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néo-libéralisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2008.

2. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979* Paris/Seuil, Gallimard, 2004, ainsi que mon commentaire : « Qu'y a-t-il de nouveau dans le néo-libéralisme ? Vers un nouveau gouvernement du travail, de l'éducation et de la santé ? », in Fabienne Brugère & Guillaume Le Blanc, *Le nouvel esprit du libéralisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011, p. 106-148.

3. Je pense tout particulièrement à Nietzsche et à Bergson, qui ont d'ailleurs eu une influence décisive sur la pensée de Lippmann. Sur l'importance de cette tension dans l'œuvre de Nietzsche, voir *Nietzsche et la biologie*, Paris, Puf, 2001 et *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, Puf, 2005. Sur la proximité de Nietzsche et Bergson sur ces questions, voir « Flux et Réalité. Une lecture croisée de Nietzsche et Bergson », *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics*, 17, 2017, p. 341-366.

RÉADAPTER L'ESPÈCE HUMAINE
À LA GRANDE SOCIÉTÉ

1. Lippmann, *A Preface to Politics*, New York & Londres, Mitchell Kennerley, 1913.
2. Spencer, *Principles of Biology* (1864), Londres, Chapman & Hall, 1899.
3. Rappelons que cette croyance sera battue en brèche dès 1890 par August Weismann. Rappelons aussi qu'en reprenant à son propre compte, pour la cinquième édition de l'*Origine des espèces*, l'expression spencérienne de « survivance des plus aptes », Darwin allait contribuer lui-même à suggérer la confusion entre ses propres thèses et celles de Spencer, et avec elle, à l'émergence de l'expression inadéquate de « darwinisme social ».
4. Spencer, *Principles of Psychology*, Londres, Brown, Greens & Longmans, 1855, p. 620.
5. Spencer, *The Man versus State*, Londres, Williams & Norgate, 1884, trad. franç. : *L'individu contre l'État*, trad. Jules Auguste Gerschel revue par Pierre Musso, Houilles, Manucius, 2008.
6. William Graham Sumner, *The Challenge of Facts and other Essays*, New Heaven, Yale University Press, 1914, p. 90.
7. Graham Wallas, *Human Nature in Politics*, Londres, Archibald Constable & Co., 1908.
8. Wallas, *Human Nature in Politics*, *op. cit.*, p. 14.
9. Lippmann, *A Preface to Politics*, *op. cit.*, p. 13.
10. Voir Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century*, Transaction Publishers, New Brunswick & Londres, 1999, 2008, p. 17.
11. Lippmann, *A Preface to Politics*, *op. cit.*, p. 225, p. 233 sq.
12. Dewey, « The Influence of Darwinism in Philosophy » (1910), *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 4, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1977, p. 3 ; trad. franç. : « L'influence du darwinisme sur la philosophie », in *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. Lucie Chataigné-Puteyo, Claude Gautier, Stéphane Madelrieux & Emmanuel Renault Paris, Gallimard, 2016, p. 19.
13. Sur la critique des *Principles of Psychology* (1855) de Spencer par les *Principles of Psychology* (1890) de James, voir Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, Puf, 2008, p. 134-135.
14. Lippmann, *A Preface to Politics*, *op. cit.*, p. 12.
15. *Ibid.* p. 38.
16. *Ibid.* p. 34 sq.
17. *Ibid.* p. 50-51.
18. *Ibid.*, p. 83.
19. Voir John Dewey, *The Public and its Problems* (1927), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, 2008 ; trad. franç. : *Le Public et ses problèmes*, trad. Joëlle Zask, Publications de l'Université de Pau, Farrago/Éditions Léo Scheer, 2003.
20. Tension qui s'explique notamment par la rivalité, dans l'esprit du jeune Lippmann, entre les deux grandes influences de ses années à Harvard — celle du pragmatisme de William James d'un côté et celle du néo-platonisme de son autre grand maître, George Santayana, de l'autre. Sur ce point, voir notamment Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century*, *op. cit.*, p. 21.
21. Dewey, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology* (1922), *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 14, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1983, 2008, p. 6 e p. 108.

22. *Ibid.*, p. 67. Sur la critique de la psychologie sociale qui appréhende les impulsions comme des instincts fixés par l'histoire évolutive, voir aussi p. 66 et p. 75.

23. *Ibid.*, p. 5 et p. 70.

24. *Ibid.*, p. 47.

25. Lippmann, *A Preface to Politics*, *op. cit.*, p. 98.

26. *Ibid.*, p. 46.

27. *Ibid.*, p. 98.

28. Ronald Steel, *op. cit.*, p. 23-24.

29. *Ibid.*, p. 40.

30. Le texte emblématique à cet égard est celui du couple fondateur de la *Fabian Society*, Beatrice et Sidney Webb, intitulé *Industrial Democracy* (1897) et que Lippmann a lu de près pendant ses années d'études à Harvard (voir Ronald Steel, *op. cit.*, p. 24).

31. Lippmann, *A Preface to Politics*, *op. cit.*, p. 314-315.

32. Wallas, Graham, *The Great Society. A Psychological Analysis* (1914), New York, The Macmillan Company, 1916, p. V.

33. *Ibid.*, p. X.

34. *Ibid.*, p. 8.

35. *Ibid.*, p. 138.

36. *Ibid.*, p. 8.

37. *Ibid.*, p. X.

38. Voir le synopsis du chap. X, p. XI.

39. *Ibid.*, p. 271 et p. 282-285.

40. Lippmann, Walter, *Drift and Mastery. An Attempt to Diagnose the Current Unrest* (1914), Madison, The University of Wisconsin Press, 2015.

41. *Ibid.*, p. 59-60.

42. *Ibid.*, p. 99.

43. *Ibid.*, p. 100.

44. *Ibid.*, p. 175.

45. *Ibid.*, p. 151.

46. *Ibid.*, p. 82 sq.

47. Sur les liens étroits entre Lippmann, Herbert Croly et Theodore Roosevelt, voir Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century*, *op. cit.*, p. 58-59, 65-66, 78-79.

48. Lippmann, *Drift and Mastery*, *op. cit.*, p. 80.

49. *Ibid.*, p. 86.

II

UNE DÉMOCRATIE DARWINIENNE

1. Pour un historique précis de ce débat, voir *infra* chap. III.
2. Ronald Steel, *op. cit.*, p. 128 sq.
3. *Ibid.*, p. 141 sq.
4. *Ibid.*, p. 129.
5. Lippmann, *Public Opinion* (1922), New York, Classic Books America, 2009, p. 185, expression analysée plus loin dans ce chapitre.
6. Ronald Steel, *op. cit.*, p. 142.
7. *Ibid.*, p. 158.
8. Lippmann, *Public Opinion*, *op. cit.*, p. 1.
9. Platon, *République* VII, 514 a.
10. Sur la notion de « stéréotype », voir la 3^e partie de *Public Opinion*.
11. Voir la traduction anglaise de la citation de Platon dans *Public Opinion*, *op. cit.*, p. 1.
12. Lippmann, *Public Opinion*, *op. cit.*, p. 14.
13. *Ibid.*, p. 62, qui cite ici la description du monde perceptif du nourrisson par William James, dans les *Principles of Psychology*, qu'il reprendra d'ailleurs beaucoup plus tard dans *The Good Society*.
14. Lippmann, *Public Opinion*, *op. cit.*, p. 69.
15. Voir *infra* chap. III.
16. Lippmann, *Public Opinion*, *op. cit.*, p. 24-25.
17. *Ibid.*, p. 185.
18. *Ibid.*, p. 289. Pour la célèbre maxime d'Aristote, voir *La Politique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin 1962, 1982, VII, 4, 1326 b 20-25, p. 487 (trad. mod.) : « il est évident que la meilleure limite pour la Cité, c'est que la multitude soit suffisante pour une vie autarcique et telle qu'on puisse la saisir d'un seul coup d'œil ».
19. Lippmann, *Public Opinion*, *op. cit.*, p. 198.
20. *Ibid.*, p. 199.
21. *Ibid.*, p. 198.
22. *Ibid.*, p. 188.
23. *Ibid.*, p. 25.
24. Lippmann suivant ici à la lettre le modèle hamiltonien qui a inspiré la République américaine. Voir Denis Lacorne, *L'invention de la République américaine*, Paris, Hachette Littératures, 1991, ainsi que Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 2012.
25. Voir *infra* chap. III, et la lecture très critique de *Public Opinion* par les tenants du *Lippmann-Dewey debate*.
26. Lippmann, *Public Opinion*, *op. cit.*, p. 168-169.
27. *Ibid.*, p. 85.
28. *Ibid.* p. 93.
29. *Ibid.* p. 230.
30. *Ibid.*, p. 232.

31. *Ibid.*, p. 231.
32. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
33. Kant, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », *Ausgewählte kleine Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hambourg, 1999 ; trad. franç. : « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », trad. Jean-François Poirier & Françoise Proust, Paris, GF, 2006.
34. Lippmann, *Public Opinion*, respectivement p. 171 et p. 166.
35. *Ibid.*, p. 167.
36. *Ibid.*, p. 145.
37. *Ibid.*, p. 163.
38. *Ibid.*, p. 155.
39. *Ibid.*, p. 164.
40. *Ibid.*, p. 21.
41. *Ibid.*, p. 171.
42. *Ibid.*, p. 183.
43. *Ibid.*, p. 185.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. Ronald Steel, *op. cit.*, p. 215
47. Lippmann, *The Phantom Public* (1925), New Brunswick et Londres, Transaction Publishers, 1993 2015, p. 37 et p. 63 ; trad. franç. mod. : *Le Public fantôme*, trad. Laurence Décreau, Paris, Démopolis, 2008 (trad. mod. p. 73 et p. 89).
48. Platon, *République VII*, 515 b, in *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950 p. 1102.
49. Lippmann, *The Phantom Public*, *op. cit.*, p. 3 (trad. mod. p. 51).
50. *Ibid.*, p. 27 (trad. mod. p. 66).
51. *Ibid.*, p. 47-48 (trad. p. 79).
52. *Ibid.*, p. VII (trad. mod. p. 47).
53. *Ibid.*, p. 3 (trad. fr. p. 51).
54. *Ibid.*, p. 14-15 (trad. mod. p. 58-59).
55. *Ibid.*, p. 32-34 (trad. mod. p. 70-71).
56. *Ibid.* p. 68 (trad. mod. p. 94). Voir Aristote, *Politique VII*, déjà commenté plus haut dans ce chapitre.
57. *Ibid.* p. 69 (trad. mod. p. 94).
58. Cette formule donne son titre au chapitre 6 de *The Phantom Public* (*ibid.*, p. 67-70, trad. p. 93-94).
59. Lippmann, *Public Opinion*, *op. cit.*, p. 69, citée et commentée plus haut dans ce chapitre.
60. Lippmann, *The Phantom Public*, *op. cit.*, p. 10-11 (trad. p. 55).
61. *Ibid.*, p. 12 (trad. mod. p. 57).
62. Voir Ronald Steel, *op. cit.*, p. 207.
63. Lippmann, *The Phantom Public*, *op. cit.*, p. 24-25 (trad. p. 64).

64. Il restera alors à comprendre pourquoi Lippmann prend finalement parti pour une politique eugéniste dans *The Good Society*. Voir *infra*, chap. VII.

65. Lippmann, *The Phantom Public*, *op. cit.*, p. 12 sq. (trad. p. 57 sq.).

66. *Ibid.*, p. 16 (trad. mod. p. 59).

67. *Ibid.*, p. 17 (trad. mod. p. 60).

68. *Ibid.*, p. 15 (trad. mod. p. 59).

69. *Ibid.*, p. 17 (trad. mod. p. 60).

70. *Ibid.*, p. 75 (trad. mod. p. 97).

71. En un sens sensiblement différent de celui que la paléontologie contemporaine a imposé dans la théorie de l'évolution, et qui désigne très précisément les modifications des rythmes évolutifs dans l'ontogenèse, c'est-à-dire dans le développement des organismes. L'exemple le plus connu d'hétérochronie est la néoténie, situation dans laquelle le développement somatique, qui persiste à l'état larvaire au lieu de se développer « normalement », est en retard sur la maturité sexuelle. Pour les paléontologues, j'y reviendrai, l'intérêt de ce phénomène est qu'il permet de comprendre le changement évolutif sur un mode non gradualiste. Sur le lien et les différences entre ces deux usages du terme d'« hétérochronie », voir *infra* chap. III.

72. Lippmann, *The Phantom Public*, *op. cit.*, p. 21 (trad. fr. mod. p. 62).

73. *Ibid.*, p. 22 (trad. mod. p. 63).

74. *Ibid.*

75. Dewey, « L'influence du darwinisme sur la philosophie », *op. cit.*

76. *The Phantom Public*, p. 22-23 (trad., p. 63). Lippmann cite ici Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Puf, 2008, p. 223 : « supposons qu'il y ait deux espèces d'ordre [...]. L'idée de désordre [...] objectiverait, pour la commodité du langage, la déception d'un esprit qui trouve devant lui un ordre différent de celui dont il a besoin ».

77. Lippmann, *The Phantom Public*, *op. cit.*, p. 24 (trad. mod. p. 64).

78. *Ibid.*, p. 21 (trad. mod. p. 62).

79. *Ibid.*, p. 17 (trad. mod. p. 60), cité et commenté *supra*.

80. *Ibid.*, p. 35 (trad. mod. p. 71-72).

81. *Ibid.*, p. 35 (trad. mod. p. 72).

82. *Ibid.*, p. 158-159 (trad. p. 151).

83. *Ibid.*, p. 36 (trad. p. 72). Pour l'importance de cette distinction, voir Claude Gautier, « *Le Public et ses problèmes : le problème social de la connaissance* », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, 2015/5, p. 45-77.

84. Lippmann, *The Phantom Public*, *op. cit.*, p. 37 (trad. p. 73).

85. *Ibid.*, p. 56 (trad. mod. p. 85).

86. *Ibid.*, p. 37-38 (trad. p. 73).

87. *Ibid.*, p. 60 (trad. p. 87).

88. *Ibid.*, p. 47 et 51 (trad. fr. p. 78 et 81).

89. *Ibid.*, p. 48-50 (trad. fr. mod. p. 79-80).

90. *Ibid.*, p. 73 (trad. fr. mod. p. 96).

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*, p. 73-74 (trad. mod. p. 96).

93. *Ibid.*, p. 117 (trad. fr. p. 126).

94. *Ibid.*

95. *Ibid.*, p. 117-118 (trad. fr. p. 126).

96. *Ibid.*, p. 151 (trad. fr. mod. p. 146).

97. *Ibid.*, p. 117 (trad. mod. p. 126).

III

LES SOURCES BIOLOGIQUES DU CONFLIT

1. Dewey, « Practical Democracy. *The Phantom Public* by Walter Lippmann » (1925), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, 2008, p. 213 ; trad. franç. « Pratique de la démocratie. Critique du *Public fantôme* par John Dewey. *The New Republic*, le 2 décembre 1925 », in Lippmann, *Le Public fantôme*, op. cit. (trad. mod. p. 173-174).
2. *Ibid.* p. 219 (trad. mod. p. 181).
3. James W. Carey, *Communication as Culture* (1989), New York, Routledge, 2009.
4. *Ibid.*, p. 57.
5. *Ibid.*, p. 63-64.
6. Noam Chomsky & Edward Herman, *Manufacturing consent. The political economy of the Mass Media* (1988), New York, Pantheon Books, 2002 ; trad. fr. : *La fabrication du consentement. De la propagande médiatique en démocratie*, trad. Dominique Arias, Marseille, Agone, 2008.
7. Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* New York, Norton, 1995 ; trad. fr. : *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, trad. Christian Fournier, Paris, Flammarion, 2010.
8. Voir notamment Michael Schudson, « The “Lippmann-Dewey Debate” and the invention of Walter Lippmann as an Anti-Democrat 1986-1996 », *International Journal of Communication* 2, 2008, p. 1-20, pour qui l'élitisme de Lippmann ne fait pas de lui un anti-démocrate, mais « un penseur subtil qui se demande comment intégrer l'expertise dans une démocratie qui fonctionne ». Pour Schudson, cette « invention d'un Lippmann anti-démocrate » repose en fait sur une interprétation fallacieuse de la démocratie, qui manque les origines républicaines, clairement élitistes et représentatives, de notre modèle politique, si opportunément rappelées, d'après lui, par Bernard Manin dans ses analyses sur le gouvernement représentatif (B. Manin, *Essai sur le gouvernement représentatif*, op. cit.). Sur la même ligne, voir également Sue Curry Jansen, « Walter Lippmann, Straw Man of Communication Research », in D. W. Park & J. Pooley (dir.), *The History of Media and Communication Research*, New York, Peter Lang, 2008 ; ainsi que S. C. Jansen « Phantom Conflict : Lippmann, Dewey, and the Faith of the Public in Modern Society », *Communication and Critical/Cultural Studies* (6) 3, 2009, p. 221-245 et Jansen, S. C., *Walter Lippmann. A Critical Introduction to Media and Communication Theory*, New York, Peter Lang, 2012.
9. Du côté des tenants d'une opposition entre Lippmann et la tradition pragmatiste, voir notamment les positions déjà mentionnées de James Carey et Christopher Lasch, ainsi que celles de Joëlle Zask (*L'opinion publique et son double. John Dewey, philosophe du public*, Paris, L'Harmattan, 1999) et de Dominique Trudel (« Quelle nouvelle histoire pour la recherche en communication ? Le cas de Walter Lippmann », *Communication*, 29/2, 2012). C'est dans ce contexte très polémique que Bruno Latour martèle, dans sa présentation du *Phantom Public*, que Lippmann est à la fois un « vrai démocrate » et un vrai pragmatiste (Bruno Latour, « Le fantôme de l'esprit public. Des illusions de la démocratie aux réalités de ses apparitions », in W. Lippmann, *Le Public fantôme*, op. cit., 2008, p. 12 et p. 16). Si Bruno Latour ne nie pas qu'il y ait un « débat Lippmann-Dewey », dans lequel Dewey récuse les solutions proposées par Lippmann, il s'agit bien pour lui d'un débat interne au pragmatisme, ce que je conteste dans les pages qui suivent.
10. Dewey, *The Quest for Certainty : A Study of the Relation of Knowledge and Action* (1929), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 4, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, 2008, p. 157 trad. fr. : *La Quête de la certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*, trad. Patrick Savidan, Paris, Gallimard, 2014, p. 212.
11. Lippmann, *Public Opinion*, op. cit., p. 230.
12. Dewey, *German Philosophy and Politics*, New York, Henry Holt & Company, p. 127.
13. Dewey, « The influence of Darwinism on Philosophy », op. cit., p. 13 (trad. p. 33).

14. Dans le chapitre VII de *Democracy and Education* (1916), *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 9, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1980, 2008 ; trad. franç. : *Démocratie et éducation*, Paris, Armand Colin, 2011.

15. Voir Lippmann, *Drift and Mastery*, *op. cit.*, p. 144 : « Je dois suivre (*follow*) les ordres de mon médecin. Nous devons tous suivre (*follow*) les directives des spécialistes [...]. Nous ne pouvons pas être des pragmatistes absolus. »

16. À cet égard, le monde de la santé semble aujourd'hui tiraillé, avec le concept institutionnel de « démocratie sanitaire », entre deux conceptions incompatibles de la démocratie, dans lesquelles on reconnaît assez bien les modèles politiques respectifs de Lippmann et Dewey. La première, conforme au modèle lippmannien du gouvernement des experts, renforce la dichotomie entre une expérimentation menée d'en haut par les experts et la cible de l'expérimentation : une population réduite au « consentement » et à « l'acceptabilité sociétale des innovations ». L'autre, beaucoup plus proche de la démocratie participative théorisée par Dewey, entend réinterpréter la « démocratie sanitaire » comme l'occasion d'une participation active des publics à l'expérimentation, à la production des connaissances et au choix des objectifs collectifs en matière de santé publique. Voir *infra*, conclusion, où je reviens plus en détail sur les prolongements de l'enquête sur le *Lippmann-Dewey debate* dans le domaine éducatif et sanitaire.

17. Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (1920), *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 12, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1982, 2008, p. 86-87 ; trad. fr. : *Reconstruction en philosophie*, trad. Patrick di Massio, Paris, Gallimard, 2014 (trad. mod. p. 71).

18. Stéphane Madelrieux, *La philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin, 2016, p. 68.

19. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, *op. cit.*, p. 128-129 (trad. mod. p. 141-143).

20. Dewey, *Democracy and Education*, *op. cit.*, p. 146 (trad. mod. p. 223).

21. Stéphane Madelrieux, *La philosophie de John Dewey*, *op. cit.*, p. 62 et 71. La fin de la citation commente la célèbre description de l'expérience de la brûlure du feu par l'enfant, dans le même passage de *Reconstruction in Philosophy*, *op. cit.*, p. 129 (trad. mod. p. 144) : « Le faire et le subir, tendre la main et se brûler sont connectés. L'un en vient à suggérer et à signifier l'autre. Il y a donc bien expérience au sens plein et vital du terme. » Sur l'expérience comme connexion « des phases passive et active », voir également Joëlle Zask, *L'opinion publique et son double*, *op. cit.*, tome 2, p. 17 sq., ainsi que *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, 2015, p. 50 sq.

22. Dewey, *Democracy and Education*, *op. cit.*, p. 15 (trad. mod. p. 91).

23. Dewey, « The influence of Darwinism on Philosophy », *op. cit.*, p. 3 trad. fr. p. 19-20.

24. *Ibid.*, p. 7 (trad. fr. p. 25).

25. Sur ce point, voir Mathias Girel, « James critique de Spencer : d'une autre source de la maxime pragmatiste », *Philosophie*, 64, 1999, p. 69-90. Sur le lien (et l'écart) de la psychologie de James avec le darwinisme, voir également Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude pragmatiste*, *op. cit.*, p. 97 sq.

26. Dewey, *Democracy and Education*, *op. cit.*, p. 347 (trad. fr. mod. p. 431).

27. Dewey, « Experience and the empirical » (1911), in *Contributions to Cyclopaedia of Education*, *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 6, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978, p. 448.

28. Dewey, « The influence of Darwinism on Philosophy », *op. cit.*, p. 11 (trad. p. 30).

29. Dewey « Experience and the Empirical », *op. cit.*, p. 448.

30. Dewey, « The Influence of Darwinism on Philosophy », p. 3 (trad. p. 20).

31. Sur les rapports complexes du fonctionnalisme darwinien avec la téléologie, voir Jean Gayon & Armand de Ricqlès, « Fonction », in *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, vol. 1, Paris, Éditions Matériologiques, 2009, 2013, p. 137-161. Sur l'emploi pragmatiste du terme de « téléologie » opposé à son emploi spencérien et métaphysique, voir Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude pragmatiste*, *op. cit.*, p. 140 sq. Voir aussi Claude Gautier, « *Le Public et ses problèmes* : le problème social

de la connaissance », *op. cit.*, p. 57.

32. Dewey, « The Influence of Darwinism on Philosophy », p. 11 (trad. p. 30-31).

33. *Ibid.*, p. 10 (trad. franç. p. 29).

34. Dewey, « Experience and the empirical », *op. cit.*, p. 448 : « Ainsi l'expérience a-t-elle un caractère conservateur, cumulatif. »

35. Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), Londres, Penguin Classics, 1985, p. 133 ; trad. franç. : *L'origine des espèces*, trad. Edmond Barbier, Paris, GF-Flammarion 1992 (trad. mod. p. 133) : « On pourrait dire que la sélection naturelle [...] [travaille] à l'amélioration (*improvement*) de chaque être organique relativement à ses conditions de vie organiques et inorganiques. »

36. Voir Julian Huxley, *Evolution, the Modern Synthesis*, Londres, Allen & Unwin, 1942.

37. Dewey, *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 66.

38. Dans « L'influence du darwinisme sur la philosophie », l'expression revient presque une dizaine de fois (« la logique de la connaissance », « le monde moderne prenait conscience de la logique qui devait désormais le régir, cette logique dont *L'Origine des espèces* de Darwin est la réalisation scientifique la plus récente », « cette nouvelle perspective logique », « la nouvelle logique », « la logique darwinienne », la « logique génétique et expérimentale de Darwin »).

39. Dewey, *Democracy and Education*, *op. cit.*, p. 5 (trad. mod. p. 80).

40. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 364-365 (trad. mod. p. 197-198).

41. C'est tout l'intérêt de traduire *enlightened* dans ce texte, comme le propose Joëlle Zask par « information éclairée ». Rappelons que le « consentement libre et éclairé du patient », qui structure l'éthique médicale contemporaine, est d'abord une expression américaine : « the free and enlightened consent ».

42. Dewey, *The Public and Its Problems*, p. 364 (trad. p. 197).

43. *Ibid.*, p. 365 (trad. mod. p. 199).

44. Dewey, *Democracy and Education*, *op. cit.*, p. 3 (trad. mod. p. 77).

45. Dewey, *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 92.

46. *Ibid.*, p. 77.

47. Niles Eldredge & Stephen Jay Gould, « Punctuated Equilibrium : an alternative to phyleti gradualism », in T. J. M. Schopf (éd.), *Models in Paleobiology*, Freeman, Cooper & Co., 1972.

48. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 245-246 (trad. mod. p. 63).

49. *Ibid.*, p. 314 (trad. mod. p. 140) : « Les conséquences indirectes, étendues, durables et sérieuses d'un comportement conjoint et interactif appellent à l'existence un public, ayant un intérêt commun à contrôler ces conséquences. »

50. *Ibid.*, p. 250 (trad. p. 68) : « La reproduction [...] dépend des activités d'insectes qui assurent la fertilisation. »

51. *Ibid.* p. 250 (trad. mod. p. 68-69).

52. *Ibid.*, p. 255 (trad. mod. p. 74).

53. *Ibid.*, p. 290 (trad. p. 113).

54. *Ibid.*, p. 318-319 (trad. mod. p. 145). Sur le « retour » de Dewey lui-même au libéralisme dans les années 1930 et sur cette nouvelle étape dans le *Lippmann-Dewey debate*, voir *infra* chap. IV.

55. Voir Dewey, *Democracy and Education*, *op. cit.*, p. 158 (trad. p. 235) : « un examen approfondi des conditions se fait avec tant de soins et l'anticipation des résultats est si bien contrôlée que nous avons le droit de distinguer l'expérience réflexive des formes plus grossières de l'action qui résulte d'une série d'essais et d'erreurs ».

56. Et que cautionne à sa suite le commentaire de Bruno Latour Voir « Le fantôme de l'esprit public », *op. cit.*, p. 8 : « Personne ne sait, personne ne voit, personne ne prévoit. Tout le monde tâtonne à l'aveugle en fonction des circonstances ». En attribuant à la théorie lippmannienne de la démocratie les nobles adjectifs d'une conception « écologique », « darwinienne » et « pluraliste », Bruno Latour occulte l'essentiel du désaccord entre Lippmann et Dewey, qui porte justement, comme on vient de le voir, sur la postérité du darwinisme.

57. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 346 (trad. mod. p. 176-177).

58. Sur le plan phylogénétique (celui de l'évolution des espèces), la controverse vient, comme je l'ai rappelé plus haut, de Stephen Jay Gould et de Niles Eldredge, leur théorie des « équilibres ponctués » remettant profondément en cause le gradualisme darwinien. Sur le plan ontogénétique (celui du développement des organismes), elle peut aussi s'appuyer sur les « hétérochronies » au sens technique du terme : sur ces modifications des rythmes du développement étudiées par la biologie du développement. Voir Charles Devillers et Henri Tintant, *Questions sur la théorie de l'évolution*, Paris, Puf, 1996, p. 156-157 « L'intérêt évolutif des hétérochronies est la réalisation de changements d'organisation, plus ou moins importants, sans passage des étapes intermédiaires. De ce fait, elles retiennent l'attention de paléontologistes qui voient, dans une intervention de tels processus, la possibilité de transformations qui ne soulèveraient pas cet irritant problème d'une recherche, trop souvent frustrante, des formes intermédiaires exigées par un gradualisme excessif. »

59. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 254-255 (trad. mod. p. 73).

60. Dewey, *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 77.

61. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 367-368 (trad. mod. p. 200-201).

62. Sur le lien indissoluble entre le commun, la communauté et la communication, voir *Democracy and Education*, *op. cit.*, p. 7 (trad. mod. p. 82) : « Il y a plus qu'un lien verbal entre les mots commun, communauté et communication. »

63. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 350 (trad. p. 181).

64. Claude Gautier, « *Le Public et ses problèmes* : le problème social de la connaissance », *op. cit.*, p. 69, qui conteste à juste titre ce contresens que l'on fait souvent sur ces pages de Dewey.

65. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 370 (trad. mod. p. 204) : « Tant que la vie communautaire locale ne sera pas rétablie, le public ne pourra pas adéquatement résoudre son problème le plus urgent : se trouver et s'identifier lui-même. Mais si elle est réhabilitée, elle manifestera une plénitude, une variété et une liberté dans la possession et dans la jouissance des significations et des biens inconnues des associations contiguës du passé. Car elle sera vivante et flexible autant que stable, réceptive à la scène complexe et mondiale dans laquelle elle est prise. Bien que locale, elle ne sera pas isolée [...]. Les États territoriaux et les frontières politiques persisteront ; mais ils ne constitueront plus des barrières qui appauvrissent l'expérience en coupant l'homme de ses semblables. »

66. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 368-369 (trad. mod. p. 202).

67. *Ibid.*, p. 330 (trad. mod. p. 159).

68. *Ibid.*, p. 331 (trad. mod. p. 159) : « [...] quand des phases du processus sont représentées par des signes, un nouveau *medium* s'interpose. Quand les symboles sont reliés les uns aux autres, les relations importantes d'une suite d'événements sont enregistrées et préservées en tant que significations. Le souvenir et la prévision deviennent possibles ; le nouveau *medium* facilite le calcul, la planification et une nouvelle sorte d'action : celle qui intervient dans ce qui arrive afin de diriger son cours dans l'intérêt de ce qui est prévu et désiré ».

69. *Ibid.* p. 369 (trad. mod. p. 202) : « Cette tendance psychologique ne peut cependant se manifester qu'en conjonction harmonieuse avec le cours objectif des événements. L'analyse se retrouverait en eaux troubles si elle tentait de découvrir que la marée des événements se détourne de [...] l'accélération du mouvement. »

70. *Ibid.* p. 369 (trad. mod. p. 202-203).

71. Pensée « tragique », au sens où l'entend Nietzsche dans la *Naissance de la tragédie*, qui interprète la pensée tragique des Grecs comme la capacité à affirmer, contre toute forme de dualisme ou de pensée par opposition, qu'il y a une tension insoluble, à la fois dangereuse et nécessaire, entre deux tendances adverses, contraintes de lutter *et* de s'accoupler entre elles. Sur ce point, et aussi pour une relecture de l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche à partir de la tension tragique entre flux et stases, voir mon ouvrage *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ, op. cit.*

72. Dewey, *The Quest for Certainty, op. cit.*, p. 194 (trad. mod. p. 260).

73. Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and Meanings of Life*, New York, Simon & Schuster, 1995, p. 203 ; trad. fr. : *Darwin est-il dangereux ?*, trad. Pascal Engel, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 232.

74. Voir Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press, 2002 ; trad. franç. : *La Structure de la théorie de l'évolution*, trad. Marcel Blanc, Paris, Gallimard, 2006 chapitre 1, p. 1-89 (trad. fr. p. 9-134).

75. Ces « *radical differences* » que le modèle politique de Lippmann entend justement éliminer, voir *The Phantom Public, op. cit.*, p. 117 (trad. mod. p. 126).

VERS UN NOUVEAU LIBÉRALISME

1. Dewey, *Individualism Old and New* (1930), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 5, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, 2008 ; trad. franç. : « L'individualisme — ancien et nouveau », in Dewey, *Écrits politiques*, trad. Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, Paris, Gallimard, 2018.
2. Dewey, *Liberalism and Social Action* (1935), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 11, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987, 2008 ; trad. franç. : *Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Climats, 2014.
3. Voir le passage déjà cité de Dewey dans *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 318-319 (trad. p. 145).
4. C'est le thème célèbre de « l'individu perdu » (*lost individual*), que Dewey développera dans *Individualism Old and New*, *op. cit.*, p. 66 sq. (trad. p. 293 sq.) et qu'il esquisse déjà dans *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 295 (trad. mod. p. 119).
5. *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 300 (trad. mod. p. 125).
6. *Ibid.*, p. 299 (trad. mod. p. 123).
7. Voir *supra*, chap. I.
8. Nietzsche et plus tard Stephen Jay Gould reprocheront à Darwin d'avoir reconduit ce postulat atomiste en se donnant des organismes individuels déjà faits (voir ma contribution « L'hommage de Stephen Jay Gould à l'évolutionnisme de Nietzsche », *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, 54, 03, 2015, p. 409-453). Dewey de son côté préfère retenir du darwinisme la leçon inverse, elle aussi présente — comme le concède d'ailleurs Gould lui-même — dans *l'Origine des espèces* : celle qui met en valeur des chaînes multilinéaires d'interactions, rendant obsolète toute appréhension de la vie en termes d'éléments atomiques, qui seraient eux-mêmes soumis, sur le modèle d'une physique classique mal comprise, aux lois universelles de la nature.
9. Dewey, *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 60.
10. *Ibid.*, p. 38.
11. *Ibid.*, p. 73.
12. *Ibid.*, p. 75.
13. *Ibid.*, p. 88.
14. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 243 (trad. p. 60).
15. Dewey, *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 46.
16. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 355-356 (trad. mod. p. 188-189).
17. Voir *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 79 sq.
18. Voir *Individualism Old and New*, *op. cit.*, chap. I.
19. *Ibid.*, p. 56 (trad. mod. p. 282).
20. *Ibid.*, p. 86 (trad. p. 316).
21. *Ibid.*, p. 122-123 (trad. p. 358).
22. D'où le caractère trompeur du titre français — *Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir* —, signalé par de nombreux commentateurs. Dewey n'appelle pas, en effet, au dépassement du libéralisme mais à sa reconstruction.
23. *Liberalism and Social Action*, *op. cit.*, p. 23 (trad. mod. p. 95).
24. *Ibid.*, p. 31-32 (trad. mod. p. 113-114).

25. Jusqu'à un certain point seulement car, ailleurs, Dewey reprend le principe d'incertitude de Heisenberg, et avec lui, une conception de la nature physique qui déconstruit elle aussi la fiction de l'atome. Voir Dewey, *The Quest for Certainty*, *op. cit.*, p. 161 sq. (trad. p. 217 sq.).

26. Dewey, *Liberalism and Social Action*, p. 32 (trad. p. 114).

27. *Ibid.*, p. 32 (trad. mod. p. 114) : « [...] la conception de la méthode expérimentale en science exige un contrôle par des idées englobantes, projetées dans des possibilités à réaliser par l'action ».

28. Arnaud Milanese, « Dewey et le radicalisme politique dans les années 30 : entre critique et réappropriation », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, 2015, 5, p. 91. Sur la critique deweyenne du *New Deal* comme « capitalisme d'État », voir également Guillaume Garreta, « Présentation » de John Dewey, *Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir*, *op. cit.*, p. 16-17, qui renvoie lui-même à Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy* Ithaca, New York, Cornell University Press, 1991, p. 440-441.

29. Dewey, *Liberalism and Social Action*, *op. cit.*, p. 34 (trad. p. 117). Notons que le « tragique » n'a ici absolument pas le même sens que celui que je lui donne plus haut en m'appuyant sur Nietzsche. Il a le sens trivial et péjoratif d'un événement funeste, qu'il aurait fallu éviter, tandis que le « tragique » au sens de Nietzsche consiste au contraire dans l'affirmation d'un conflit à la fois nécessaire et insoluble ou, si l'on préfère, d'une *tension* jamais définitivement surmontée entre deux tendances.

30. *Ibid.*, p. 35 (trad. p. 119).

31. *Ibid.*, p. 35, 40 (trad. p. 119, 128).

32. Voir Arnaud Milanese, « Dewey et le radicalisme politique dans les années 30 : entre critique et réappropriation », *op. cit.*, p. 85-87.

33. Dewey, *Liberalism and Social Action*, *op. cit.*, p. 35 (trad. p. 120).

34. Dewey, « Liberalism in a vacuum. A critique of Walter Lippmann's Social Philosophy » (1937), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 11, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987, 2008, p. 492 ; trad. franç. : « Un libéralisme qui tourne à vide », in Roberto Frega (éd.), *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015 (trad. mod. p. 69).

35. Dewey, *Liberalism and Social Action*, *op. cit.*, p. 45 (trad. mod. p. 136) : « En somme, le libéralisme doit maintenant devenir plus radical, "radical" au sens d'une perception de la nécessité de changements complets dans la configuration des institutions [...]. Certes, le processus produisant les changements sera un processus graduel (*gradual*). Mais des "réformes" qui traitent (*deal*) tantôt tel abus, tantôt tel autre, sans avoir un but social fondé sur un plan global, diffèrent de l'effort pour re-former (*re-forming*), au sens littéral du terme, le schéma institutionnel. »

36. *Ibid.* : « car le fossé entre ce que la situation réelle rend possible et l'état réel de la situation elle-même est si grand qu'il ne saurait être comblé par des politiques *ad hoc* mises en œuvre au coup par coup ».

37. *Ibid.*, p. 45 (trad. mod. p. 136-137).

38. *Ibid.*, p. 36 (trad. mod. p. 121-122).

39. *Ibid.*, p. 36 (trad. p. 122).

40. *Ibid.*, p. 36 (trad. mod. p. 121).

41. *Ibid.*, p. 57 (trad. p. 159).

42. *Ibid.*, p. 36-37 (trad. mod. p. 122).

43. *Ibid.*, p. 54 (trad. mod. p. 154).

44. *Ibid.*, p. 44 (trad. mod. p. 135).

45. *Ibid.*, p. 37 (trad. mod. p. 123).

46. *Ibid.*, p. 41 (trad. mod. p. 129).

47. *Ibid.*, p. 53 (trad. mod. p. 152).
48. *Ibid.*, p. 49-50 (trad. mod. p. 145).
49. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 365 (trad. p. 198).
50. Dewey, *Liberalism and Social Action*, *op. cit.*, p. 38-39 (trad. mod. p. 125-126).
51. *Ibid.*, p. 39 (trad. mod. p. 126).
52. *Ibid.*, p. 38 (trad. mod. p. 125).
53. *Ibid.* p. 51 (trad. mod. p. 147-148).
54. Dewey, « The Economic Basis of the New Society » (1939), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, 2008, p. 321.

LA GRANDE RÉVOLUTION :
METTRE L'INTELLIGENCE HORS CIRCUIT

1. Voir Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century*, *op. cit.*, p. 308.
2. *Ibid.*, p. 315-316.
3. Lippmann, *The Good Society*, Boston, Little, Brown & Company, 1937, reprint : New Brunswick & Londres, Transaction Publishers, 2005, p. 3 sq. ; trad. franç. : *La Cité libre*, Paris, Librairie de Médecis, 1938 ; reprint : Paris, Les Belles Lettres, 2011 (trad. mod. p. 57 sq.).
4. *Ibid.* p. 1 (trad. mod. p. 55).
5. Il cite le livre de Ludwig von Mises, *Die Gemeinwirtschaft : Untersuchungen über Sozialismus* Iena, Verlag von Gustav Fischer, 1922 ; trad. franç. : *Le socialisme. Étude économique et sociologique*, Paris, Librairie de Médecis, 1938, ainsi que le collectif dirigé par Friedrich Hayek (dir.), *Collectivist Economic Planning*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1935. Ce point est d'importance, car il montre que l'influence de Lippmann sur le néolibéralisme s'est elle-même partiellement nourrie du libéralisme austro-américain qui, aujourd'hui, inspire une forme d'ultra-libéralisme. Toute la question, j'y reviendrai plus loin, sera donc de mesurer la distance entre le *néo*-libéralisme proprement dit (celui de Lippmann), radicalement nouveau par rapport aux principes du libéralisme classique, et l'*ultra*-libéralisme contemporain qui, loin de revendiquer une quelconque rupture, reprend et durcit la voie du laisser-faire en se référant justement à Hayek.
6. Dewey, « Liberalism in a Vacuum. A Critique of Walter Lippmann's Social Philosophy », *op. cit.*, p. 489-490, p. 66.
7. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 3 (trad. mod. p. 58).
8. Dewey, *Liberalism and Social Action*, *op. cit.*, p. 41 (trad. mod. p. 129).
9. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 5 (trad. p. 59).
10. *Ibid.*, p. 157 sq. (trad. p. 211 sq.).
11. C'est le titre du chap. IX.
12. *Ibid.* p. 163 (trad. p. 218).
13. *Ibid.* p. 161-162 (trad. mod. p. 216).
14. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), Oxford University Press, 1976, vol. 1, p. 13 ; trad. franç. : *La richesse des nations*, trad. Germain Garnier revue par Adolphe Blanqui, Paris, GF-Flammarion, 1991, vol. 1 (trad. mod. p. 71).
15. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 177 (trad. mod. p. 231).
16. Dewey, *Freedom and Culture* (1939), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, 2008, p. 182 ; trad. franç. : *Liberté et culture*, trad. Pierre Messiaen Paris, Aubier-Montaigne, 1955, p. 184 : « La production des moyens matériels d'une vie sûre et libre a été indéfiniment augmentée et à une allure accélérée. [...] il y a un large groupe d'hommes qui attribuent les gains [...] au régime économique sous lequel ils sont survenus, au lieu de l'attribuer à la connaissance scientifique qui est la source du contrôle (*control*) physique des énergies naturelles. »
17. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, *op. cit.*, vol. 1, p. 31 (trad. p. 85) : « Que la division du travail est limitée par l'étendue du marché ».
18. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 164 (trad. p. 218).
19. *Ibid.*, p. 162-163 (trad. mod. p. 216-218).
20. *Ibid.*, p. 167 (trad. p. 222). La thèse radicale de Lippmann le conduisant d'ailleurs ici à commettre un étrange anachronisme, qui fait découler la révolution politique anglaise au XVII^e siècle des prémices de la

révolution industrielle au siècle suivant.

21. *Ibid.* p. 163 (trad. mod. p. 218).

22. *Ibid.*, p. 165 et p. 168 (trad. mod. p. 219 et p. 222).

23. Dewey, *Freedom and Culture*, *op. cit.*, p. 180 (trad. mod. p. 181-182).

24. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 169 (trad. mod. p. 224).

25. Dewey, *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 86-87.

26. Je laisse bien sûr délibérément de côté ici, et dans toutes les pages qui suivent, toutes les nuances qu'il faudrait apporter à cette lecture trop simpliste de *La richesse des nations*, pour me concentrer uniquement sur l'utilisation stratégique que Lippmann fait de Smith.

27. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, *op. cit.*, vol. 1, p. 25 (trad. mod. p. 81).

28. *Ibid.* p. 26-27 (trad. mod. p. 82) : « [...] l'homme a presque constamment besoin de l'aide de ses semblables, et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien plus sûr de réussir, s'il peut intéresser leur amour de soi (*self-love*) en sa faveur et s'il leur montre que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux. C'est ce que fait celui qui propose à un autre une affaire quelconque [...]. Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais de leur égard pour leur propre intérêt. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur amour de soi (*self-love*), et ne leur parlons jamais de nos propres nécessités, mais de leurs avantages ».

29. Notons que cette traduction perdure malheureusement dans la traduction française citée *supra*.

30. Dewey, *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 92. Une fois encore et comme pour Lippmann, je laisse de côté ici la question complexe de la force et des limites de l'interprétation deweyenne de la philosophie d'Adam Smith.

31. *Ibid.*, p. 94.

32. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 176 (trad. mod. p. 230-231).

33. *Ibid.* p. 15-16 (trad. mod. p. 70-71).

34. Sur « l'emprise providentialiste » de la théorie du Dessein sur les conceptions d'Adam Smith, voir Didier Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 114, qui évoque une « finalité inscrite dans la société par [la] "main invisible" et dont la réalisation actualiserait, avec ou sans le concours des acteurs, un Dessein prémédité ».

35. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 177 (trad. mod. p. 231).

36. *Ibid.*, p. 169-171 (trad. mod. p. 224-225).

37. « Allocution de Walter Lippmann », in Serge Audier (éd.), *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néo-libéralisme*, *op. cit.*, p. 260.

38. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 123.

39. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 29 (trad. p. 85).

40. *Ibid.*, p. 31 (trad. mod. p. 86).

41. Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. V-VI.

42. *Ibid.*, p. 51.

43. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 31 (trad. mod. p. 86).

44. Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 12.

45. Bergson, « Introduction à la métaphysique » (1903), *La Pensée et le mouvant*, Paris, Puf, 2009, p. 211-212.

46. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 31 (trad. mod. p. 86).

47. Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 21.

48. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 30-31 (trad. mod. p. 86).

49. Sauf peut-être dans le livre IV, très mal articulé avec les trois livres précédents, et qui bascule brusquement dans le régime de « l'intuition », de « l'immatériel » et du « spirituel ». Sur la critique de ce passage métaphysique brutal à l'intuition, voir les attaques de Dewey, « Liberalism in a Vacuum », *op. cit.*, commentées *infra*.

50. Bergson, « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 215.

51. *Ibid.*, p. 225-227.

52. *Ibid.*, p. 214.

53. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 33-34 (trad. mod. p. 89).

54. *Ibid.*, p. 34 (trad. mod. p. 89).

55. *Ibid.*, p. 56 (trad. mod. p. 111).

56. *Ibid.*

57. Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, *op. cit.*, p. 14 (trad. mod. p. 25). Voir aussi la section « Darwin and Adam Smith », p. 121 sq. (trad. p. 176 sq.), où Stephen Jay Goulds'appuie sur l'article de Silvan S. Schweber, « The origin of the Origin revisited », *Journal of the History of Biology*, 10, 1977, p. 229-316, pour accréditer la thèse de l'influence de Smith sur Darwin. Voir Gould, *op. cit.*, p. 122 (trad. mod. p. 177) : « Silvan S. Schweber [...] a bien montré les influences exercées sur Darwin par l'école des économistes écossais d'Adam Smith, depuis le début des années 1830 jusqu'aux semaines cruciales de 1838 au cours desquelles, juste avant sa prise de conscience de l'importance de la théorie de Malthus, il étudia intensément ces idées, essayant de comprendre le rôle de l'action individuelle. »

58. Toutes les expressions entre guillemets se trouvent en effet déjà dans Adam Smith, *The Wealth of Nations*, *op. cit.*, p. 25-27 (trad. p. 81-82).

59. Voir le titre du chapitre X de *The Good Society*, p. 183 (trad. p. 237).

RÉFORMER L'ESPÈCE HUMAINE PAR LE DROIT

1. Louis Rougier, in Serge Audier, *Le Colloque Lippmann*, *op. cit.*, p. 255.
2. *Ibid.*
3. Pierre Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme », *Le Monde diplomatique*, mars 1998, p. 3.
4. Louis Rougier, in Serge Audier, *Le Colloque Lippmann*, *op. cit.*, p. 255.
5. Alexander Rüstow in Serge Audier, *op. cit.*, p. 319-320.
6. Lippmann, *The Good Society*; *op. cit.*, p. 171-172 (trad. mod. p. 226). Voir aussi *op. cit.*, p. 221 (trad. mod. p. 275) : « [...] sous l'emprise de l'illusion du laisser-faire, on a supposé que les bons marchés s'organisaient en quelque sorte eux-mêmes, ou tout au moins que les marchés étaient aussi bons qu'ils pouvaient l'être. Ce n'est pas vrai ».
7. *Ibid.*, p. 182 (trad. mod. p. 236).
8. *Ibid.*, p. 183 (trad. mod. p. 237).
9. *Ibid.*, p. 203 (trad. mod. p. 257).
10. Louis Rougier, in Serge Audier, *Le Colloque Lippmann*, *op. cit.*, p. 253-254.
11. Voir *The Good Society*, titre du chap. XI.
12. Voir John Maynard Keynes, *The end of Laissez-faire*, Hogart Press, 1926 ; trad. franç. : *The end of laissez-faire*, trad. Frédéric Cotton, Marseille, Agone, 1999, p. 26, qui se réfère ici à Jeremy Bentham; *Manuel d'économie politique*, et qui est cité par Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 143 : « La tâche essentielle des économistes est sans doute aujourd'hui de repenser la distinction entre *agenda* du gouvernement et *non-agenda*. Le pendant politique de cette tâche serait de concevoir, dans le cadre démocratique, des formes de gouvernement qui seraient capables de mettre en œuvre les *agenda*. »
13. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 212 (trad. p. 266).
14. *Ibid.*, p. 284 (trad. mod. p. 339) : « Nous avons défini l'État libéral comme celui dans lequel le contrôle social s'accomplit surtout en administrant la justice entre les hommes plutôt qu'en administrant les hommes et leurs affaires par une autorité surplombante. Il s'ensuit que le caractère de l'administration dans une société libérale doit être *principalement* judiciaire. »
15. Dewey, « Liberalism in a Vacuum », *op. cit.*, p. 493 (trad. mod. p. 71).
16. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 283 (trad. p. 338).
17. *Ibid.* (trad. mod. p. 338-339).
18. *Ibid.*, p. 283-284 (trad. mod. p. 339).
19. Louis Rougier, allocution d'ouverture du Colloque Lippmann, in Serge Audier, *Le Colloque Lippmann*, *op. cit.*, p. 254.
20. Louis Rougier, *op. cit.*, p. 254
21. Dewey, *Experience and Nature* (1925), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 1, Carbondale Southern Illinois University Press, 1981, 2008, p. 312 ; trad. franç. : *Expérience et nature*, trad. Joëlle Zask Paris, Gallimard, 2012, p. 376. Dewey cite et commente dans ce passage ses *Collected Legal Papers*, New York, Harcourt, Brace Co., 1920, réédités sous le titre *The Essential Holmes : Selections from the Letters Speeches, Judicial Opinions, and Other Writings of Oliver Wendell Holmes, Jr*, Chicago, University of Chicago Press, p. 118.
22. Dewey, *The Public and Its Problems*, *op. cit.*, p. 270 (trad. p. 91).
23. Voir Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 257 (trad. p. 311).

24. Voir en particulier Dewey, *Theory of Valuation* (1939), *The Later Works, 1925-1953*, vol. 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, 2008.

25. Oliver Wendell Holmes, *The Essential Holmes...*, *op. cit.*, p. 118, cité par Dewey, *Experience and Nature*, *op. cit.*, p. 312 (trad. p. 377).

26. Dewey, *Experience and Nature*, *op. cit.*, p. 312 (trad. mod. p. 377).

27. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 203 (trad. mod. p. 257).

28. *Ibid.*, p. 206 (trad. mod. p. 260).

29. *Ibid.*, p. 206 (trad. p. 260).

30. *Ibid.*, p. 256-257 (trad. mod. 310-311).

31. *Ibid.*, p. 209 (trad. mod. p. 263-264).

32. *Ibid.*, p. 210 (trad. mod. p. 264).

33. *Ibid.*, p. 319 (trad. mod. p. 375).

34. *Ibid.*, p. 321 (trad. mod. p. 377).

35. *Ibid.*, p. 372 (trad. p. 430).

36. *Ibid.*, p. 334 (trad. mod. p. 390).

37. Dewey, « Liberalism in a Vacuum », *op. cit.*, p. 494 (trad. p. 73).

38. *Ibid.*, p. 494-495 (trad. mod. p. 73).

39. *Ibid.*, p. 492 (trad. mod. p. 69).

40. *Ibid.*, p. 495 (trad. mod. p. 73).

41. *Ibid.*, p. 494 (trad. mod. p. 72).

42. Lippmann, *The Good Society*, p. 378 (trad. p. 436).

43. *Ibid.*, p. 337 (trad. mod. p. 393).

44. *Ibid.*, p. 356 (trad. mod. p. 413).

45. *Ibid.*, p. 358 (trad. p. 415).

46. *Ibid.*

47. *Ibid.* p. 266 (trad. p. 320).

48. *Ibid.* p. 358 (trad. mod. p. 415).

49. *Ibid.* p. 20 (trad. mod. p. 74).

50. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.* Sur les relations de continuité ou de rupture entre ces deux versions du néolibéralisme, voir *infra*, ma conclusion.

51. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 280 (trad. mod. p. 333).

52. *Ibid.*, p. 366 (trad. mod. p. 423).

53. *Ibid.*, p. 198-199 (trad. mod. p. 253).

54. *Ibid.*, p. 208 (trad. p. 262).

55. *Ibid.*, p. 200-201 (trad. mod. p. 254-255).

56. *Ibid.* p. 201-202 (trad. mod. p. 255).

57. Dewey, « Liberalism in a Vacuum », *op. cit.*, p. 490 (trad. mod. p. 67).

L'AGENDA NÉOLIBÉRAL :
VERS UN NOUVEL ÂGE DE LA BIOPOLITIQUE

1. Sur la distinction entre *agenda* et *non-agenda* héritée de l'utilitarisme de Bentham, je renvoie à nouveau à Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 112 et p. 143.
2. Voir Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 165 sq. (trad. p. 220 sq.) et Dewey, *Freedom and Culture*, *op. cit.*, p. 97 sq. (trad. p. 55 sq.) commentés *infra*.
3. Foucault, « La naissance de la médecine sociale » (1977), *Dits et écrits II. 1976-1988* Paris, Gallimard, 2001, p. 207-228.
4. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 191.
5. Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
6. Dewey, « Creative democracy. The Task before us » (1939), *The Later Works, 1925-1943*, vol. 14, Carbondale, Southern Illinois University Press ; trad. franç. : « La démocratie créatrice : la tâche qui nous attend » (trad. Sylvie Chaput, *Philosophiques*, 1995, 5/2 (trad. mod. p. 44).
7. Dewey, *Freedom and Culture*, *op. cit.*, p. 151 (trad. mod. p. 136).
8. Sur ces évolutions, voir les analyses de Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, Paris, Puf, 2010, p. 85 sq.
9. Foucault, « Naissance de la médecine sociale », *op. cit.*, et Foucault, « L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne » (1978), *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 508-521.
10. Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
11. Voir Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 47 : « la discipline, par définition, régleme tout. La discipline ne laisse rien échapper. [...] elle ne laisse pas faire [...]. Le dispositif de sécurité, au contraire, [...] laisse faire. Non pas qu'il laisse tout faire, mais il y a un niveau auquel le laisser-faire est indispensable ».
12. *Ibid.*, p. 48-49.
13. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 324 : « Le libéralisme [...] est traversé par le principe : "on gouverne toujours trop" — ou, du moins, il faut toujours soupçonner qu'on gouverne trop. La gouvernementalité ne doit pas s'exercer sans une "critique", autrement plus radicale qu'une épreuve d'optimisation. Elle ne doit pas s'interroger seulement sur les meilleurs moyens d'atteindre ses effets (ou les moins coûteux), mais sur la possibilité et la légitimité même de son projet d'atteindre des effets. »
14. Voir Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, *op. cit.*, p. 77 : « La population, c'est donc par un bout l'espèce humaine et par un autre bout, c'est ce qu'on appelle le public. [...] [Le public], c'est la population prise du côté de ses opinions, de ses manières de faire, de ses comportements, de ses habitudes, de ses craintes, de ses préjugés, de ses exigences, c'est ce sur quoi on a prise par l'éducation, par les campagnes, par les convictions. » Public qui « [offre] une surface de prise à des transformations autoritaires, mais réfléchies et calculées ». Notons que, par cette remarque en passant, Foucault esquisse lui-même une importante connexion, qui mériterait d'être approfondie, entre son propre concept de biopolitique et la théorie lippmannienne d'une nécessaire manufacture du consentement.
15. *Ibid.*, p. 75.
16. Ce point peut expliquer et justifier pourquoi Pierre Dardot et Christian Laval insistent beaucoup plus sur les disciplines néolibérales que sur la biopolitique. Voir *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, *op. cit.*, p. 299 sq. : « un nouveau système de disciplines ».
17. En perdant de vue les aspects biopolitiques du néolibéralisme, en ne disant rien non plus de son programme disciplinaire, Foucault ne nous a malheureusement donné, à ce sujet, aucune indication, laissant

ses interprètes imaginer à sa place ce qui aurait pu être sa réponse. Silence qui, évidemment, alimente les controverses actuelles sur les collusions réelles ou supposées de Foucault avec le néolibéralisme. Sur ces polémiques, voir par exemple Serge Audier, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 42 : «Foucault était-il vraiment anti-néolibéral ? » et Geoffroy de Lagasnerie, *La dernière leçon de Michel Foucault*, Paris, Fayard 2012.

18. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 203 (trad. p. 257).

19. *Ibid.*, p. 209 (trad. p. 263) citée et commentée *supra*. À nouveau, j'indique le terme anglais entre parenthèses pour signaler que ce qu'on appelle aujourd'hui la problématique du *care*, centrale chez les partisans de la démocratie radicale comme Dewey ou Jane Addams (voir Alice Le Goff, *Care et démocratie radicale*, *op. cit.*), l'est tout autant dans l'agenda du néolibéralisme. Comme on va le voir dans la suite de ce chapitre, toute la question est donc de savoir ce qu'on entend par « soin » (*care*), et plus généralement par les politiques de soin en matière d'éducation, de santé et d'environnement. Pour le dire plus clairement : le « *care* » ne nous immunise pas, par sa seule invocation, contre l'agenda néolibéral. Comme l'a montré Foucault dans des pages décisives de sa *Naissance de la biopolitique* sur le maternage et le soin à la petite enfance (*op. cit.*, p. 235-236), il peut tout au contraire y contribuer activement.

20. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 226 (trad. mod. p. 280).

21. Même si, comme j'y reviens plus loin, la généalogie foucauldienne du libéralisme classique remet en cause cette présentation courante des choses. Si Locke allait à peu près dans ce sens, dès la fin du XVIII^e siècle et sous l'impulsion de l'utilitarisme de Bentham, il s'agissait déjà, par exemple, d'assumer une politique de santé publique. C'est le thème de la biopolitique, sur lequel je reviens très en détail dans la suite de ce chapitre.

22. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 226 (trad. mod. p. 280).

23. Voir Serge Audier, *Le Colloque Lippmann*, *op. cit.*, p. 343, où Jacques Rueff déclare ceci : « Je souscris pleinement au texte de M. Lippmann. Il jette les bases d'une politique que, pour ma part, je qualifie de politique libérale de gauche, parce qu'elle tend à donner aux classes les plus démunies le plus de bien-être possible. C'est à ce titre que je me rallie sans réserve aux idées de M. Lippmann. » Reprenant positivement cette idée, l'auteur de la récente édition du Colloque Lippmann, Serge Audier, n'hésite pas y voir « la face cachée du néo-libéralisme », dissimulée à la fois par les ultra-libéraux et par leurs adversaires anti-libéraux, programme caché qu'il aimerait voir enfin reconnu « avec d'autres héritages doctrinaux » comme faisant pleinement partie du « patrimoine de la gauche » (Serge Audier, *Le Colloque Lippmann*, *op. cit.*, p. 243).

24. Voir le début du chapitre III de *The Good Society*, p. 22-23 (trad. p. 77-78), qui s'en prend très clairement au pouvoir des experts et dans lequel Lippmann semble renier les positions qu'il défendait dans *Drift and Mastery* (1914) et *Public Opinion* (1922).

25. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 228 (trad. mod. p. 282).

26. Sur la proximité entre ces analyses de Lippmann et la conception kantienne et même husserlienne que les ordo-libéraux allemands se font du marché, voir Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 124 : « La concurrence, c'est un *eidōs*. La concurrence, c'est un principe de formalisation. [...] Et tout comme pour Husserl une structure formelle ne se donne pas à l'intuition sans un certain nombre de conditions, de la même façon la concurrence comme logique économique essentielle n'apparaîtra et ne produira ses effets que sous un certain nombre de conditions qui auront été soigneusement et artificiellement aménagées ». Voir également François Bilger, *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1964, p. 47 et Rainer Klump, « On the phenomenological roots of German Ordnungstheorie : what Walter Eucken owes to Edmund Husserl », in Patricia Commun (dir.), *L'Ordolibéralisme allemand : aux sources de l'économie sociale de marché*, Université de Cergy-Pontoise, CIRAC/CICC, 2003, p. 149-162.

27. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 213 (trad. mod. p. 268).

28. *Ibid.*

29. On pourrait se demander si cette promotion de la conservation par le nouveau libéralisme ne se retrouve pas dans les notions contemporaines de « capital naturel » et de « services écosystémiques », qui tendent à s'imposer aujourd'hui comme les normes dominantes des politiques publiques en matière environnementale. Dans le document officiel international chargé de « l'évaluation des écosystèmes pour le millénaire » par exemple, on retrouve en effet toute une série de services (services d'approvisionnement, de support, de régulation) déjà listés par Lippmann (Millennium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and Human Well-being : Biodiversity Synthesis*, Washington D. C., World Resources Institute, 2005). Les « services culturels » rendus par la nature ne sont pas oubliés. Comme tous les partisans de la conservation, Lippmann insiste sur la valeur récréative des espaces naturels préservés, indispensables pour reconstituer une force de travail plus performante, à l'époque où les environnements urbains sont de plus en plus dégradés.

30. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 226 (trad. mod. p. 280).

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 182 (trad. p. 236) et p. 187 (trad. p. 241-242).

33. Voir notamment Spencer, *Social Statics*, Londres, Chapman & Hall, 1851 et Spencer *The Man versus State*, *op. cit.*

34. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 227-228 (trad. mod. p. 281-282).

35. Dewey, « Liberalism in a Vacuum », *op. cit.*, p. 491 (trad. mod. p. 68).

36. Voir ce qu'affirme Serge Audier, « La face cachée du néo-libéralisme », *op. cit.*, p. 71 et p. 243. La phrase entière, qui conclut l'ensemble de sa présentation, mérite d'être citée : « Parce que le libéralisme ne se réduit pas à l'apologie de l'omniprésence du marché et d'un individualisme asocial — même si cette dérive fait aussi partie de son histoire —, parce qu'il offre, au contraire, des outils pour contrebalancer ces tendances et pour mettre en cause ou critiquer les groupes ou les individus qui prospèrent sur des situations de domination et d'inégalité, il devrait faire partie pleinement, avec d'autres héritages doctrinaux, du patrimoine de la gauche. » Notons que, dans l'édition de poche, Serge Audier livre un autre texte, beaucoup plus volumineux et qui ne reprend pas cette chute. Voir « Pour une autre histoire du “néo-libéralisme” », *Le Colloque Lippmann. Aux origines du « néo-libéralisme »*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2012.

37. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 165-166 (trad. p. 220).

38. *Ibid.*, p. 161-162 (trad. p. 216).

39. Dewey, *Freedom and Culture*, *op. cit.*, p. 180-181 (trad. mod. p. 180-182).

40. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 162 (trad. mod. p. 216).

41. Voir Dewey, *Freedom and Culture*, *op. cit.*, p. 131 (trad. p. 107), qui critique les invocations de « l'American way of life » par ceux qui professent la démocratie tout en la trahissant constamment.

42. Dewey, « Creative Democracy — The Task Before Us » ; trad. mod. p. 43.

43. *Ibid.* (trad. mod. p. 48).

44. *Ibid.* (trad. mod. p. 47).

45. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 163 (trad. mod. p. 218).

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, p. 165 (trad. mod. p. 219).

49. William Fielding Ogburn, dans *Social Change with Respect to Culture and Original Nature* (New York, B. W. Huebsch, 1922), propose dans ce livre un dialogue étroit avec la problématique de la dyschronie théorisée par Graham Wallas et il s'intéresse, comme lui, aux réponses politiques et sociales au « désajustement ». Ce texte, important à la fois pour Lippmann et Dewey, mériterait une étude très détaillée.

50. Dewey, *Liberalism and Social Action*, *op. cit.*, p. 54 (trad. mod. p. 154).

51. *Ibid.*, p. 54 (trad. mod. p. 153-154).

52. *Ibid.*, p. 53 (trad. p. 152).

53. Dewey, *Freedom and Culture*, *op. cit.*, p. 96 (trad. p. 55).

54. *Ibid.*, p. 97 (trad. mod. p. 55-56).

55. *Ibid.*

56. C'est le sujet du chapitre qui suit, intitulé « L'arrière-fond américain » (*The American Background*), p. 99 sq. (trad. p. 58 sq.).

57. *Ibid.*, p. 97-98 (trad. mod. p. 56-57).

58. *Ibid.* p. 97 (trad. p. 56).

59. *Ibid.*, p. 165 (trad. mod. p. 158) : « l'influence de la science à la fois sur les moyens et les fins n'est pas exercée directement sur les individus, mais indirectement au moyen de son incorporation dans la culture. »

60. *Ibid.*, p. 87 (trad. mod. p. 41).

61. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 165 (trad. mod. p. 220).

62. *Ibid.* p. 166 (trad. mod. p. 221).

63. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, *op. cit.*, p. 18 (trad. mod. p. 75).

64. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 166 (trad. mod. p. 221), cité *supra*.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, p. 165-166 (trad. mod. p. 220).

67. *Ibid.*, p. 212 sq. (trad. p. 266 sq.).

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. *Ibid.* p. 212-213 (trad. mod. p. 267).

71. Rappelons le sens premier du terme « handicap », historiquement lié au champ lexical de l'égalité des chances dans la compétition : « Course ouverte à des chevaux dont les chances de vaincre, naturellement inégales, sont, en principe, égalisées par l'obligation faite aux meilleurs de porter un poids plus grand [...] ou de parcourir une distance plus longue » (dictionnaire *Le Petit Robert*). Sauf qu'ici le handicap retourne son sens premier : il est ce qui biaise l'égalité des chances au lieu de la rétablir.

72. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 213 (trad. mod. p. 267).

73. Ce programme d'amélioration continue des performances indique qu'il y aurait une enquête approfondie à mener sur les dimensions non seulement techniques ou éthiques, mais aussi sociales et politiques de la question de l'homme augmenté dans sa relation avec le nouvel agenda néolibéral, d'une part, et avec l'essor de la médecine génomique d'autre part.

74. Daniel Kevles, *In the Name of Eugenics, Genetics and the Uses of Human Heredity*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1985 ; trad. franç. : *Au nom de l'eugénisme*, trad. Marcel Blanc, Paris, Puf, 1995, p. 248.

75. *Ibid.*, p. 186, p. 193, p. 200. Voir aussi Ronald Steel, dans *Walter Lippmann and the American Century* (*op. cit.*, p. 207), qui rappelle que ses articles sur le sujet, publiés en 1922 dans *The New Republic*, dénonçaient les tests de QI comme une légitimation naturaliste et pseudo-scientifique d'un « système de stratification sociale ».

76. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 212 (trad. mod. p. 266-267).

77. *Ibid.*, p. 212-213 (trad. mod. p. 267).

78. Voir Adam Smith, *The Wealth of Nations*, *op. cit.*, p. 14 et p. 17-18 (trad. mod. p. 72 et p. 75) : « Premièrement, l'augmentation de la dextérité de l'ouvrier augmente nécessairement la quantité de travail qu'il peut accomplir [...]. Deuxièmement, l'avantage qui est gagné à économiser le temps perdu communément à passer d'une sorte de travail à une autre, est beaucoup plus grand que ce qu'on peut imaginer à première vue. »

79. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 214 (trad. mod. p. 269). Dans le monde contemporain du travail comme dans celui de l'éducation et de la formation, c'est cette accélération de la mobilité, déjà théorisée par Lippmann, qui conduit à abandonner l'idée de « métier » et de « statut », pour parler uniquement d'« emploi » et d'« employabilité ». Sur cette mutation et sur son lien étroit avec le néolibéralisme, voir Christian Laval, *L'école n'est pas une entreprise. Le néo-libéralisme à l'assaut de l'enseignement public*, Paris, La Découverte, 2003.

80. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 214 (trad. mod. p. 269).

81. Sur la notion d'« adaptabilité » chez Dewey, ou sur celle souvent synonyme de « flexibilité », voir notamment *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 51-52 et p. 70, ainsi que les textes de *Democracy and Education* commentés *infra*.

82. Sur les ambivalences de la plasticité et de la flexibilité, en particulier dans le contexte du néo-capitalisme, et sur la conceptualisation hégélienne de cette tension, qui continuerait aujourd'hui à produire ses effets dans le champ de la neurobiologie, voir respectivement Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999 et Catherine Malabou, *Que faire de notre cerveau ?*, Paris, Bayard, 2011.

83. Dewey, *Democracy and Education*, *op. cit.*, p. 49 (trad. mod. p. 124).

84. *Ibid.*, p. 51 (trad. mod. p. 126).

85. *Ibid.*, p. 51 (trad. mod. p. 126-127).

86. *Ibid.*

87. Voir le titre du chapitre, p. 46 (trad. mod. p. 121) : « L'éducation comme croissance ».

88. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 214 (trad. mod. p. 268).

89. *Ibid.* (trad. mod. p. 268-269).

90. Sur ce point, voir encore Christian Laval, *L'école n'est pas une entreprise*, *op. cit.*

91. Dewey, *Freedom and Culture*, *op. cit.*, p. 181 (trad. mod. p. 181) déjà citée et commentée *supra*.

92. Lippmann, *The Good Society*, *op. cit.*, p. 251 (trad. mod. p. 305).

93. *Ibid.*, p. 253 (trad. mod. p. 306-307).

CONCLUSION

GOUVERNER LA VIE ET LES VIVANTS, VERS DE NOUVELLES CONFLICTUALITÉS

1. Voir Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp Verlag, 2005 ; trad. franç. : *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. Didier Renault Paris, La Découverte, 2010.

2. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 282, *Kritische Studienausgabe*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1993, tome 2, p. 231 ; trad. franç. : *Humain, trop humain*, § 282, *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1968, tome III, vol. 1 (trac mod. p. 214).

3. Je suis ici le commentaire de la *Généalogie de la morale* II § 12 par Foucault dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1004-1024.

4. Là-dessus, la généalogie de Foucault, focalisée sur l'anti-naturalisme affiché par les ordo-libéraux, ne nous aura rien dit, au point que la majorité de ses interprètes ont eux-mêmes délaissé la question. À l'exception notable de Pierre Dardot et Christian Laval qui, dans *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 175, ont très bien repéré, même s'ils ne sont pas remontés jusqu'à ses sources évolutionnistes, la place centrale de l'adaptation chez Lippmann : « Le mot important, dans la réflexion de Lippmann, est celui d'*adaptation*. L'*agenda* du néolibéralisme est guidé par la nécessité d'une adaptation permanente des hommes et des institutions à un ordre économique intrinsèquement variable, fondé sur une concurrence généralisée et sans répit. » Ma propre généalogie est en grande partie née de cette remarque incidente.

5. En se crispant non seulement sur les « causes » ou sur les « identités », mais aussi sur les « statuts » et sur la question sociale particulièrement difficile de la stabilité.

6. À nouveau, voir la lecture que Foucault fait de la *Généalogie de la morale* II § 12 dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*

7. Voir Leona Miller et Jack Goldstein, « More efficient care of diabetic patients in county-hospital setting », *New England Journal of Medicine*, 286, 1972, p. 1388-1397.

8. C'est ce qui pourrait expliquer que certains manuels très officiels d'éducation thérapeutique à destination des soignants comportent certains emprunts au lexique de Foucault. Voir par exemple Jean-François d'Ivernois et Rémi Gagnayre, *Apprendre à éduquer le patient*, Paris, Maloine, 2011.

9. Sur ces thèmes, voir ma recension de John Dewey, *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, Paris, Gallimard, 2016 dans la revue *Pragmata*, 1, 2018, p. 439-453.

10. Sur ce point, je renvoie à ma contribution « Le demi-hommage de Michel Foucault à la généalogie nietzschéenne », in Bertrand Binoche & Arnaud Sorosina, *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 197-217.