

Christopher Lasch : de la critique du progrès au libéralisme tragique

Thomas VACHON

Thèse présentée à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Thomas Vachon, Ottawa, Canada, 2019

RÉSUMÉ

Christopher Lasch (1932-1994) est un historien et un critique social américain connu pour ses ouvrages portant sur la politique et la culture américaines au XX^{ème} siècle. Cette thèse cherche à éclairer sa présentation de l'idée de progrès et de ses conséquences pour la *polis* américaine. Nous interprétons la pensée de Lasch comme un « libéralisme tragique », en voulant signifier par-là que l'historien américain voit une tension non résolue entre le libéralisme politique et l'idée de progrès. Pour présenter ce constat, nous abordons tout d'abord la genèse de cette formulation critique de l'idée de progrès en présentant une succincte biographie intellectuelle de Lasch. Nous examinons, ensuite, l'histoire que Lasch fait de l'idée de progrès dans son maître ouvrage de 1991 intitulé, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. Nous analysons enfin les conséquences sur la vie politique et sociale des démocraties libérales contemporaines que Lasch analyse à la suite de ce qu'il juge être l'expansion et le triomphe sans partage de l'idée de progrès dans nos sociétés. Ce dernier point nous permettra d'illustrer en quoi la conception laschienne du libéralisme est, à notre avis, tragique.

REMERCIEMENTS

La rédaction de cette thèse de maîtrise et les recherches qui y ont conduit ont été rendues possibles par le soutien financier de l'Université d'Ottawa.

Je tiens à remercier les membres du comité d'évaluation de ma thèse, les professeurs Gilles Labelle et Hilliard Aronovitch. Leur lecture attentive, leurs recommandations méthodologiques et leurs suggestions de lecture lors de la soutenance du projet m'ont été précieuses et très profitables. Leurs enseignements en philosophie politique furent des moments forts de mon parcours à l'Université d'Ottawa et ont certainement enrichi ma réflexion personnelle en me présentant de nouveaux horizons intellectuels.

Un remerciement particulier doit être accordé au professeur Mitia Rioux-Beaulne pour avoir tenu, au cours de l'année scolaire 2018-2019, un groupe de lecture sur Hume qui me permit de faire la lumière sur certains aspects de mon travail qui m'échappaient jusque-là. Ses suggestions de lecture quant à la notion de sympathie chez Adam Smith méritent également des remerciements.

Remercier suffisamment mon superviseur, le professeur Daniel Tanguay, par le biais de ces quelques lignes, relève de l'impossible. Son dévouement, sa disponibilité, sa patience, sa générosité humaine et intellectuelle, son encadrement personnel comme académique et son enthousiasme général font de lui le directeur de recherche idéal. La gratitude que j'ai pour son travail et sa présence continue tout au long de mon cheminement peine à être exprimée adéquatement.

La recherche et la rédaction sont des aventures hasardeuses, faites de hauts et de bas et souvent vécues en solitaire. Heureusement, la présence d'amis pour partager les heurs et malheurs du travail intellectuel rend ce dernier plus agréable. Je tiens ainsi à remercier certains amis, qui, par leur présence et leur enthousiasme, rendirent la recherche plus facile à vivre : Jean-Christophe Anderson, Alexandre Leduc-Berryman, Sophie Williamson, Jérôme Gosselin-Tapp, Maud Brunet-Fontaine et Miguel da Costa sont tous, à ce titre, dignes de mention.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Premier chapitre — Christopher Lasch : portrait de l'historien en philosophe.....	11
1. La critique sociale comme démarche philosophique.....	11
2. De Woodrow Wilson à l'école de Francfort : rupture avec le libéralisme et flirt avec la nouvelle gauche	17
3. La critique de la gauche culturelle et la relégation aux marges : naissance d'un « populiste »	28
Deuxième chapitre — L'idée de progrès en question	40
1. Adam Smith : entre libéralisme et réserves républicaines.....	44
2. Le populisme américain historique.....	55
A. Orestes Brownson : malaises dans la jeune république.....	56
B. Les Populistes du <i>Gilded Age</i> et la victoire du marché	65
3. Keynes et l'obligation de l'enthousiasme.....	73
Troisième chapitre — L'idée de progrès et ses conséquences contemporaines.....	85
1. La « nouvelle classe » comme avatar de l'idée de progrès.....	86
2. L'adieu à l'agentivité : démocratie ou méritocratie ?.....	93
3. Vers un libéralisme tragique ?.....	106
Conclusion.....	122
Bibliographie.....	130

INTRODUCTION

Parmi toutes les idées modernes, la croyance au progrès figure assurément parmi les plus durables et les plus fécondes. On la retrouve sous diverses formes, invoquée par les orientations idéologiques les plus variées. Les domaines les plus nobles du savoir humain, comme la littérature et la philosophie, s'en sont faits les hérauts. Victor Hugo écrivait ainsi, par la bouche d'Enjolras : « Citoyens, le dix-neuvième siècle est grand, mais le vingtième siècle sera heureux. Alors, plus rien de semblable à la vieille histoire [...]. On pourrait presque dire : il n'y aura plus d'évènements. On sera heureux ¹. » Si les prédictions d'Enjolras pour le XX^{ème} siècle provoquent généralement rictus ou grimace, il n'en reste pas moins que la croyance au progrès qui les animait s'est maintenue, quoique désormais tempérée et modérée par l'expérience. En effet, prédire la fin des évènements, qu'est-ce dire sinon annoncer la fin de l'histoire ? Ce fut, dès l'année fatidique de 1989, la thèse de Francis Fukuyama, lequel proclamait la fin de l'histoire et promettait à un monde durement éprouvé par l'histoire l'avènement de siècles d'ennui (« centuries of boredom ² »), au cours desquels il ne se passerait plus rien : tel était le prix à payer pour être parvenu au terme d'un long processus mélioratif au cours duquel l'histoire aurait révélé sa propre logique. Ne restait désormais qu'à jouir des temps présents en appréciant le libéralisme politique et économique sous les traits desquels s'incarnait le progrès : ce dernier, véritable confirmation de l'*ethos* occidental, avait vaincu, tout comme l'Occident lui-même.

¹ Victor Hugo, *Les Misérables*, cinquième partie, livre premier, V, Paris, Librairie générale française, 2016 [1862], p. 1604 (tome II).

² Francis Fukuyama, "The end of history?", *The National Interest*, no. 16, 1989, p. 18.

Voilà où se tenait le monde il y a maintenant une trentaine d'années. Peu aujourd'hui seraient prêts à souscrire sans réserve à de telles prédictions : l'idée de progrès, tout comme l'*ethos* libéral sur lequel elle s'appuyait, semble en crise. Ébranlée, elle n'inspire plus autant la confiance : il serait pourtant naïf de la croire morte ou désormais inopérante. Amoindrie, silencieuse, rarement invoquée avec franchise, elle subsiste néanmoins dans l'ombre, existant silencieusement tel un impensé dans les esprits contemporains, impensé qui n'est pas sans conséquences sur la politique contemporaine et qu'il importe d'investiguer si l'on souhaite comprendre l'époque qui est la nôtre, de même que ce qui nous a menés aux temps présents : l'idée de progrès, après tout, a une longue histoire, qui s'entremêle avec celle de l'Occident et qui semble encore et toujours déterminer son avenir. Les pages qui suivent traitent des idées d'un penseur qui, à notre avis, a bien saisi l'idée de progrès et sa grande capacité à triompher des critiques et des vicissitudes de l'histoire. Il a su en tirer, estimons-nous, toutes les conséquences pour la démocratie et le libéralisme : il s'agit de Christopher Lasch (1932-1994).

Christopher Lasch est un historien américain dont les premiers écrits s'inscrivent directement dans un rapport polémique face à l'idée de progrès : critiquant dès sa thèse doctorale (1962) les présupposés wilsoniens qui dominaient le champ intellectuel à cette époque, Lasch se montrait sceptique quant aux orientations idéalistes des intellectuels de cette trempe. Avant la fin des années soixante-dix, ses recherches portaient sur la politique internationale menée par les États-Unis durant les années soixante et soixante-dix, ainsi que sur l'histoire de la gauche américaine, le tout dans une perspective critique. Dans ses recherches, il ne ménageait jamais ses attaques contre une conception libérale (« Whig ») de l'histoire, très populaire alors chez ceux qui furent ses maîtres et professeurs à Harvard. Néanmoins, une telle critique demeurait sous-jacente (hormis, ainsi que nous l'avons mentionné, dans sa thèse doctorale), comme un arrière-plan à la scène où se

jouait la véritable histoire, l'actualité brûlante qui intéressait véritablement Lasch : disparition du rôle critique de l'intellectuel, critique de l'engagement américain au Vietnam, dénonciation des errements de la gauche américaine et du mouvement étudiant, etc. Des réformes radicales lui semblaient d'une nécessité urgente, mais il importait de les mener d'abord sur le front culturel plutôt que politique.

Ce ne fut que lorsque Lasch, prenant un tournant plus sociologique, orienta ses recherches vers la famille qu'il se mit à explorer plus en profondeur la question du progrès. Cette question, lui semblait-il, était sous-jacente à toutes les autres; la croyance implicite des citoyens américains en cette idée les empêchait, jugeait-il, de saisir les arguments critiques qu'il avançait dans ses portraits au vitriol des travers politiques, sociaux et psychologiques des États-Unis. C'est ce que révèle la question directrice qui ouvre son *magnum opus*, *The True and Only Heaven* : « How does it happen that serious people continue to believe in progress, in the face of massive evidence that might have been expected to refute the idea of progress once and for all ³? » L'essentiel de cet ouvrage consiste en une investigation historique de l'évolution de l'idée de progrès, ainsi qu'une brève analyse, plus étayée dans l'ouvrage suivant, *The Revolt of the Elites* ⁴, des conséquences politiques de cette idée sur la vie démocratique américaine. Voilà le Christopher Lasch qui nous intéressera dans ce travail, celui qui pense fondamentalement à la question de l'idée du progrès, et surtout à ses conséquences politiques. Car, il faut bien le dire, la question directrice de *The True and Only Heaven* fut aussi la nôtre, c'est même cette dernière qui nous porta à nous intéresser à Lasch. Au-delà, toutefois, d'un intérêt particulier pour la pensée d'un historien américain, ce qui nous semble fondamental chez Lasch, la raison qui nous a amené à écrire sur sa pensée (car il y a toujours une distance plus ou

³ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, New York, Norton, 1991, p. 13.

⁴ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, New York, Norton, 1995.

moins bien mesurée entre l'intérêt et le travail d'écriture) est ce que son analyse de l'idée du progrès peut nous révéler sur la démocratie, non seulement américaine, mais sur la démocratie libérale, du moins telle qu'elle en est venue à être comprise dans la plupart des pays occidentaux. L'exploration de cette thèse nous semble d'une importance brûlante. Il y a, comme nous le soulevions succinctement plus haut, une dimension d'actualité à la thèse que nous énonçons d'emblée de la manière suivante : les difficultés de la démocratie libérale en Occident ne sont plus à présenter, d'autant plus que d'autres régimes politiques contemporains témoignent actuellement d'un pouvoir d'attraction conséquent, lequel est en quelque sorte proportionnel à ces difficultés. Toutefois, si ce n'était qu'une question d'actualité, nous pourrions éventuellement en nier l'importance et congédier le sujet entièrement en arguant que cette actualité n'est constituée que d'épiphénomènes divers, appelés à changer et à disparaître. Or, ces événements que certains conçoivent comme des épiphénomènes sont plutôt, à notre avis, l'actualisation de tendances lourdes, qui, longtemps souterraines, ont trouvé dans les circonstances des dernières années le moment propice pour émerger. Il nous importe de penser ces phénomènes, de faire l'effort de tenter de comprendre le monde autour de nous. La négligence de cet effort porte en elle un danger, celui, pensons-nous de se retrouver avalé par un univers irrationnel, de devoir vivre dans une société qui nous apparaît comme fondamentalement étrangère au but premier de l'existence du philosophe ou du scientifique, soit viser la connaissance rationnelle du monde. Voilà donc l'ambition derrière les prochaines pages, ainsi que notre justification du choix de notre sujet. Christopher Lasch, estimons-nous, a beaucoup à nous dire sur la question de la démocratie libérale ainsi que sur les rapports qu'elle entretient avec la question du progrès, rapports qui ne sont pas sans conséquence, comme nous le montrerons.

Notre thèse va en effet dans cette direction : en décrivant un régime politique pénétré et informé par l'idée de progrès, Lasch annonce en fait une tragédie à venir. Plus précisément, il présente le problème fondamental de la démocratie libérale. Ce problème, ainsi que nous en sommes venus à le comprendre, consiste en ce que le libéralisme politique, lequel a, comme on le verra, adopté l'idée de progrès comme principe premier, s'appuie sur des soubassements culturels, anthropologiques, psychologiques, moraux et sociaux qu'il érode et détruit pourtant impitoyablement à mesure qu'il déploie toute sa cohérence philosophique. En effet, comme Lasch place l'idée de progrès au cœur du libéralisme par le biais de son analyse des Lumières écossaises, il s'ensuit qu'une démocratie libérale n'est pas en mesure de survivre à son principe premier, du moins pas dans une forme authentiquement démocratique, mais plutôt dans une forme dégradée, vidée de son essence première.

Lasch, il faut le remarquer, parlait déjà de la déprédation psychologique de l'Américain moderne dès 1979, dans *The Culture of Narcissism*, en constatant que son rapport au monde et à soi-même était lentement en train de disparaître pour se transformer en une version dégradée de lui-même : « This book, however, describes a way of life that is dying—the culture of competitive individualism, which in its decadence has carried the logic of individualism to the extreme of a war of all against all, the pursuit of happiness to the dead end of a narcissistic preoccupation with the self⁵. » Il avait ainsi, selon nous, déjà exploré des thèmes similaires dans ses ouvrages antérieurs, illustrant surtout la dégradation de la famille et de l'individu. En nous concentrant, comme nous l'avons indiqué, sur les deux derniers ouvrages de Lasch, plus directement politiques, nous voyons encore la présence des mêmes thèmes de déclin, de dégradation de la vie américaine, ce constat

⁵ Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, Norton, 1979, p. xv.

débouchant ici sur une critique radicale de la démocratie libérale américaine, une remise en question de l'évolution de l'histoire américaine; l'élaboration d'une véritable histoire critique, voire d'une contre-histoire, des États-Unis, histoire dont le fil conducteur est l'abandon de ses valeurs premières et l'étiollement de sa démocratie sous l'effet de la domination de plus en plus grande sur la société et les consciences de l'idée du progrès.

Il s'agira donc pour nous de montrer les rapports problématiques que Lasch voit entre le libéralisme politique et l'idée de progrès. Notre objectif sera de bien faire voir au lecteur la présence d'une tension fondamentale entre ce que signifiait originellement l'idéal de la démocratie américaine, selon Lasch et ce que cette idéologie en est venue à signifier plus tard, annonçant ainsi ce que nous voyons chez Lasch, soit l'aspect tragique de la démocratie libérale qui, subissant la domination progressive de l'idée de progrès, s'est transformée en une version amoindrie d'elle-même. Notre lecture est motivée par le glissement idéologique que Lasch nous semble opérer. Notre historien, en critiquant le libéralisme de l'intérieur, nous semble prendre une distance critique avec cette idéologie politique, lui substituant une doctrine plus proche, juge-t-il, du libéralisme américain des origines, doctrine qu'il nomme « populisme », mais dont les fondements sont moraux, sociaux et psychologiques que politiques ou économiques.

Dans le premier chapitre, nous devons tout d'abord nous attarder brièvement à la manière dont Lasch conçoit son travail d'historien et dans quelle mesure ce travail peut être arrimé à la pratique de la pensée politique, de la critique sociale et de la philosophie politique comprise dans son sens le plus fondamental. Nous montrerons ensuite la présence constante dans les premiers écrits de Lasch d'un scepticisme critique à l'égard de la pensée libérale classique dominant alors le champ de l'historiographie américaine. Si ce scepticisme n'impliquait pas alors une dénonciation de la décadence de la République américaine, il préfigurait, comme on le verra, la critique corrosive

qu'il devait adresser plus tard aux mœurs de son pays. Cette critique, comme on le verra également, trouve sa source non pas dans une pensée réactionnaire, mais dans une déception profonde à l'égard d'un libéralisme jugé incapable de remplir ses promesses d'émancipation et dérivant, jugeait Lasch, lentement vers une version calcifiée de lui-même.

Notre premier chapitre revêt un caractère biographique : cela est dû principalement au fait que la trajectoire de Lasch nous aidera à éclairer certains aspects singuliers de sa pensée et que les sources permettant une compréhension globale de toute la pensée de Lasch sont rares. Nos recherches nous ont amené à découvrir l'œuvre de Eric Miller, lequel a produit, en 2010, une biographie intellectuelle très complète de Christopher Lasch. Étant donné qu'il s'agit de la seule monographie complète et publiée sur la question, il nous aurait été difficile de passer outre sa contribution : cette dernière occupe une grande place dans le premier chapitre et sert, à toutes fins pratiques, de tremplin à partir duquel l'évolution de la pensée de Lasch devient accessible. C'est également ainsi qu'il faut lire ce premier chapitre, dont le caractère biographique n'empêche pas, selon nous, l'éclairage d'une trajectoire philosophique particulière, bien au contraire.

Au deuxième chapitre, nous ferons état de la manière dont Lasch définit l'idée de progrès en nous concentrant sur trois moments clefs de son ouvrage *The True and Only Heaven*. Ce dernier présente une contre-histoire de la démocratie américaine : sa densité nous a forcé à choisir certains passages que nous estimons clefs dans la mesure où ils illustrent avec une grande cohérence la formation de l'idée de progrès et son incarnation dans la vie politique et intellectuelle américaine. Les figures d'Adam Smith, d'Orestes Brownson, des Populistes agraires du *Gilded Age* ainsi que celle de John Maynard Keynes, entre autres, croiseront notre chemin. À travers ces figures, nous nous attèlerons à montrer ce que Lasch entend par progrès et comment il comprend l'évolution de cette idée et de ses effets, en particulier, sur le développement de la démocratie américaine. Ces

figures ont été privilégiées, car elles représentent respectivement la naissance de l'idée de progrès telle que Lasch l'entend, les premières réactions philosophiques et politiques à son endroit par ceux que Lasch nomme les premiers « populistes » et finalement la défense finale de l'idée de progrès face aux rigueurs et aux vicissitudes de l'histoire.

Pour le troisième et dernier chapitre, il s'agira d'explorer plus en détail les conséquences de l'idée de progrès. Lasch étudie ses effets sur l'évolution de la démocratie américaine, mais il est tout à fait pertinent, à notre avis, de les étendre à toute démocratie libérale. La première conséquence de l'idée de progrès que nous présenterons sera la polarisation massive entre les classes sociales en raison de l'émergence d'une classe entièrement nouvelle et constitutivement liée à l'idée de progrès en raison de son activité professionnelle et de son mode de vie. Cette polarisation extrême entre les classes pose le défi de la méritocratie, que Lasch pense comme un système concurrent à la démocratie, marqué par la promotion et la reproduction des inégalités. Le choix d'un système méritocratique, conséquence de l'idée de progrès, conduit à l'abandon de ce que Lasch nomme la vertu publique au profit de la compétence technocratique. Ce choix a deux conséquences graves que nous examinerons avec soin : il mène en premier lieu à la perte de l'« agentivité » (autonomie d'action) et de l'indépendance des citoyens. En second lieu, il permet l'avènement de ce que nous nommons « libéralisme tragique », soit un libéralisme informé par l'idée de progrès. La logique philosophique finale de ce libéralisme *particulier* conduit ce dernier à une déchéance autodestructrice, comme nous l'expliquerons, d'où le caractère tragique que nous lui conférons. Ce n'est pas que le libéralisme *en général* aurait en lui-même une contradiction interne qui l'amènerait inéluctablement à atteindre cette condition tragique : un tel cheminement dépend de plusieurs facteurs historiques et culturels. Lasch, après tout, est opposé à toute forme de nécessitarisme historique. Le libéralisme, à ce titre, n'est pas voué, dès sa formulation

philosophique, à l'autodestruction. Cependant, c'est une conception tragique du libéralisme que nous croyons voir chez Lasch, une forme de critique que Lasch formule à l'encontre du libéralisme réellement existant afin de lui faire prendre conscience de sa fragilité et de lui imposer, par la même occasion, une limite potentiellement salvatrice. Lasch, à bien des égards, n'est pas hostile au libéralisme, bien que le rapport qu'il entretient avec ce dernier soit contrasté, comme nous le verrons.

Il s'agit ici d'entrer dans le vif du sujet: ce rapport difficile au libéralisme sera analysé plus précisément à l'aune du travail de Kevin Mattson, bien que nous fassions aussi droit à la critique de Stephen Holmes, laquelle occupe néanmoins la partie congrue dans cette analyse, puisque nous la jugeons moins pertinente et empreinte de certains préjugés compromettant sa lecture. La question qui nous occupera ici sera de savoir si la pensée de Lasch est soluble dans le libéralisme, ou si au contraire l'idée que Lasch présente comme réponse au progrès est en rupture avec le libéralisme. Il nous faudra bien sûr départager le libéralisme réellement existant à l'époque de Lasch du libéralisme ayant existé historiquement comme doctrine politique. Après avoir présenté l'analyse des commentateurs, il nous reviendra d'exposer nos points d'accord et de désaccord avec les commentateurs pour éventuellement dégager à la fois notre propre interprétation du rapport de Lasch au libéralisme, mais aussi une défense de notre conception du libéralisme tragique. Cette dernière implique, comme on le verra, que la critique présentée par Lasch n'est pas entièrement soluble dans le libéralisme et que ce dernier, à notre avis, fait face à des défis importants.

En somme, l'analyse de l'articulation entre idée du progrès et libéralisme, de même que l'analyse des conséquences de la première sur le second occuperont la plus grande partie de notre travail. Cette analyse permettra de mieux saisir les rapports particuliers existant entre Lasch et le libéralisme, tout en mettant à jour certains points d'accord et de désaccord entre les deux. Nous

avons bon espoir de pouvoir jeter un éclairage intéressant sur ce que nous estimons être un des problèmes les plus importants de la démocratie libérale, d'une part en présentant la pensée critique d'un historien souvent lu, malgré la richesse de sa pensée critique, pour ses thèses sociologiques et moins pour ses thèses historiques et philosophiques; d'autre part, en dégagant les contours interprétatifs d'une thèse politique dont les conséquences, comme on le verra, peuvent possiblement se révéler explosives pour la civilisation libérale.

PREMIER CHAPITRE — CHRISTOPHER LASCH : PORTRAIT DE L'HISTORIEN EN PHILOSOPHE

1. La critique sociale comme démarche philosophique

La philosophie politique et l'histoire entretiennent des rapports ambigus. Il suffit de lire le petit opuscule de Leo Strauss— *La philosophie politique et l'histoire*⁶—pour s'en convaincre. La philosophie politique, avance-t-il dans cet ouvrage, s'est toujours comprise, depuis le début de son existence jusqu'au XVIII^{ème} siècle, comme radicalement anhistorique. La vérité qu'elle recherchait sur la nature des choses, sur la nature du meilleur régime ainsi que sur la nature humaine, ne dépendait pas de l'époque où ce questionnement avait lieu; les réponses fournies n'étaient pas conditionnées par un certain esprit du temps. Sa prétention était de valoir pour tous les hommes et pour toutes les époques. Au XIX^{ème} siècle apparaît une méthode intellectuelle rivale : l'approche historique, laquelle, dénonce Strauss, par une lecture *historique* de la philosophie, réduit les réponses données à ces questions éternelles à des produits de leur époque, valables uniquement pour l'époque à laquelle elles ont été énoncées. La vérité est donc relative et aucune réponse sur les questions les plus essentielles ne peut valoir universellement. L'aspiration de la philosophie politique, celle de répondre à l'investigation menée, de Aristote jusqu'à John Stuart Mill, à la double question de la nature humaine et du meilleur régime, s'il faut en croire John Gray⁷, se trouve donc niée. Strauss reconnaissait toutefois que l'historicisme n'était pas l'histoire et que l'école historique n'était pas la méthodologie de tous les historiens :

⁶ Leo Strauss, « La philosophie politique et l'histoire », dans *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, PUF, 2016 [1992], pp. 59-78.

⁷ John Gray, *Enlightenment's Wake*, New York, Routledge, 1995, p. 3.

Sans l'expérience de la diversité des institutions et des convictions politiques en des pays différents et en des temps différents, il n'aurait jamais été possible de poser la question de la nature des choses politiques, ni celle de l'ordre politique le meilleur ou de l'ordre politique juste. Et une fois ces questions posées, seule la connaissance historique peut nous permettre de ne pas confondre les traits spécifiques de la vie politique de notre temps et de notre pays avec la nature des choses politiques. De semblables considérations s'appliquent à l'histoire de la pensée politique et à l'histoire de la pensée philosophie politique. Mais si importante que soit la connaissance historique pour la philosophie politique, elle n'en est qu'un préliminaire et un auxiliaire ; elle n'en fait pas partie intégrante ⁸.

Le rapport entre philosophie politique et histoire se doit donc d'être ancillaire, explique Strauss, la seconde éclairant la première quant au passé. En effet, la philosophie politique contemporaine, ayant perdu le rapport immédiat avec les autorités du passé, ne saurait se passer de sa propre histoire afin de reconnecter aux sources vives de son activité. Le but de l'historien est donc de restituer le passé aussi bien que ce dernier s'est compris, afin que ce passé puisse servir d'interlocuteur au philosophe. À ce titre, les deux grands péchés de l'historien (lesquels, on le devine, peuvent se subsumer sous la notion d'historicisme), consistent tout d'abord à substituer « aux questions concernant la nature des choses, l'État, la nature de l'homme, etc., les questions concernant l'État moderne, le gouvernement moderne, la situation politique présente, l'homme moderne, notre société, notre culture, notre civilisation, etc. ⁹ » et ensuite, à croire en l'idée de progrès. Cette dernière, en effet, est assimilée par Strauss à l'historicisme : « Cette idée implique que l'on peut régler une bonne fois pour toutes les questions les plus élémentaires, de telle sorte que les générations futures puissent se dispenser de les réexaminer, et puissent ériger sur les fondements une fois établis une structure en évolution constante. De cette manière, les fondements sont entièrement recouverts ¹⁰. » Le passé ainsi conçu est donc une matière inutile et morte : l'important est d'évoluer en se rappelant de notre statut d'être historique.

⁸ Leo Strauss, « La philosophie politique et l'histoire », dans *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, op. cit., p. 59.

⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰ *Ibid.*, p. 77.

À lire Strauss, il semble que les rôles soient bien définis : le philosophe, nourri par l'historien de la philosophie, s'occupe de poser les bonnes questions. Sans tenter d'invalider l'approche straussienne, il nous semble toutefois possible d'inverser les rôles et de faire tenir à l'historien un rôle actif dans la quête philosophique. En effet, il nous semble possible de trouver un genre d'historien dont le rapport à l'histoire est plus proche de la recherche philosophique quant à la nature des choses. Un historien qui envisage son objet d'étude comme une discipline plutôt qu'une profession, dans le but d'intervenir dans la cité par le biais du passé, non pas en le réduisant à une pure relativité historique, mais en le tenant pour une source de sagesse possible. Cet historien, nous semble-t-il, est le critique social, celui qui, même s'il commet l'un des péchés de l'historicisme (soit de partir de sa propre situation politique présente), en est souvent conduit à se poser les questions fondamentales, celles du meilleur régime, de la nature humaine, bref, de la bonne vie. Le travail que l'on s'apprête à lire porte sur un tel historien, il s'agit de Christopher Lasch ¹¹.

Si un grand fossé philosophique le sépare néanmoins de Strauss ¹², Lasch nous semble tenir moins de l'historien, mais plus du philosophe, plus particulièrement dans ses derniers ouvrages, *The True and Only Heaven*, ainsi que *The Revolt of the Elites*, sur lesquels nous nous focaliserons davantage au cours de ce travail. Le point qui distingue Lasch est son rapport au passé : cette dimension temporelle n'est pour lui jamais réduite au monde d'hier, incommensurable à celui d'aujourd'hui; les hommes du passé ne sont jamais de parfaits étrangers. Il est donc possible

¹¹ Thomas Bender, « The Historian as a Public Moralizer: The Case of Christopher Lasch », *Modern Intellectual History*, vol. 9, no. 3, 2012, p. 735.

¹² Il faut en effet observer que l'orientation pragmatiste à la John Dewey que Lasch défendait en philosophie vers la fin de sa vie (voir ici *The Revolt of the Elites*, *op. cit.*, pp. 13-14), entre en contradiction flagrante avec une vision « fondationnaliste » de la philosophie, à laquelle Strauss souscrivait. Nous admettons que le conflit est ici inévitable : toutefois pour ce qui nous intéresse ici, soit l'engagement sincère du philosophe quant à la question du meilleur régime, ainsi que son rapport au passé, nous estimons que l'approche de critique sociale déployée par Lasch peut passer outre cet écueil et produire une philosophie politique pertinente.

d'entrer en dialogue avec eux, de construire un rapport avec le passé où ce dernier, loin de n'être qu'une simple source d'informations quant aux mœurs d'autrefois ou une sorte de monde irrémédiablement perdu, devient un puits de connaissance potentielle : « Far from regarding it as a useless encumbrance, I see the past a political and psychological treasury from which we draw the reserves (not necessarily in the forms of "lessons") we need to cope with the future ¹³. » Lasch prend donc le passé au sérieux. Cette méthode, comme le commente Kevin Mattson, engendre un dialogue entre les époques, un échange entre les opinions du passé et du présent, échange où les deux parties sont tenues pour commensurables :

By taking the past seriously as an object of study, historical research opens a conversation that can lead to self-examination. Lasch saw history as a *two-way* conversation that challenged the hubris of modern Americans who thought of their society as the best of all possible worlds. He wrote "The most important risk we run when treating the men and women who lived in the past... as continuous with ourselves is that they might force us, in the course of an argument, to change our own minds. But that kind of risk ought to be welcomed, especially if the alternative is the vast indifference that seems to be reflected in so much recent writing about history which turns the past into a foreign country." History and social criticism, for Lasch, were one ¹⁴.

Par la critique sociale, suggérons-nous, Lasch arrive à générer un rapport de continuité et de respect avec le passé, rapport qui n'exclut pas l'investigation concernant la nature des choses, bien au contraire : en reconnaissant l'importance du passé, sa présence dans le présent, Lasch parvient à formuler une formidable critique de l'idée de progrès, critique qui nous intéresse aujourd'hui particulièrement. En effet, formé à l'étude de l'histoire, plus spécialement de l'histoire de son pays, Lasch en a fait une histoire plus intellectuelle que matérielle, traçant à travers les deux cents ans d'existence des États-Unis la trajectoire de l'idée de progrès. Comme nous les verrons, son

¹³ Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, op. cit., p. xviii.

¹⁴ Kevin Mattson « The Historian as a Social Critic: Christopher Lasch and the Uses of History », *The History Teacher*, vol. 36, no. 3, mai 2003, p. 376. Mattson cite ici un article non publié de Lasch intitulé « History as Social Criticism », lequel, dit-il, a été présenté à la *Organization of American Historians Convention* le 9 avril 1989. La référence exacte de la source se trouve dans les *Christopher Lasch Papers* à l'Université de Rochester, dans la bibliothèque Rush Rhees comme l'explique Mattson à la page 394 de son article.

jugement sur cette idée et sur ses conséquences est sévère. Comme son rapport au passé consiste, dans un dialogue avec ce dernier, à revenir inlassablement vers les fondations de la République américaine, il n'y a donc pas de table rase, de reconstruction aveugle sur des fondements ignorés et recouverts, mais une patiente mise à jour de ces fondements, entreprise menée avec la conviction que ceux-ci peuvent être d'un grand intérêt pour notre situation actuelle tout en nous suggérant des réponses aux questions éternelles ¹⁵. Au cours des pages qui suivent, il nous faudra nous aussi nous intéresser à ces questions ainsi qu'à la réponse que la critique sociale formulée par Lasch. Auparavant, toutefois, il nous faudra faire une histoire du parcours de la pensée de Christopher Lasch afin de rendre plus contemporain à notre esprit, ce qui est pour nous déjà distant et peu connu.

Notre objectif dans les pages qui suivent est donc de présenter la trajectoire biographique et intellectuelle de Lasch, qui, tout en s'inscrivant incontestablement dans la trame américaine, porte en elle des variations insoupçonnées, variations qui tranchent fortement avec la vision souvent entretenue des États-Unis. Si une vision triomphaliste de l'histoire américaine a longtemps prévalu, en allant jusqu'à incarner, sous la plume de Francis Fukuyama, l'ultime déploiement du principe de raison hégélien dans le monde, Christopher Lasch, lui, présente une vision résolument « révisionniste » de l'histoire américaine ¹⁶. Chez lui, pas de synthèse libérale ou républicaine, ni

¹⁵ Lasch semble si peu concerné par la question de l'incommensurabilité des époques qu'Alan Wolfe, dans une recension d'une biographie de Lasch, se sent obligé de rappeler qu'en tant qu'historien, il aurait dû savoir que toute idée est historique et qu'à ce titre, il ne faudrait pas l'évoquer en dehors de son époque, au risque de causer de grands malheurs. Voir : Alan Wolfe, « Jeremiah, American-Style », *The New Republic*, 30 avril 2010, Web, <https://newrepublic.com/article/74550/jeremiah-american-style-0>, consulté le 12 juillet 2019.

¹⁶ Lasch voit effectivement une inspiration hégélienne dans l'œuvre de Fukuyama, inspiration qu'il connaît assez bien du fait de sa longue fréquentation des textes de l'école de Francfort, comme on le verra plus loin. Loin d'y voir un texte d'inspiration libérale, toutefois, Lasch voit dans la fin de l'histoire de Fukuyama la société de la cage de fer webérienne. Une telle société, devenue entièrement administrée, sans contradictions, est *ipso facto* incapable de changement. En l'absence d'un ennemi idéologique ou d'une vocation particulière, cette dernière est donc d'une grande fragilité, accablée qu'elle est par la montée des inégalités, le changement climatique et la perte de cohésion sociale. Lasch la croit donc destinée à l'effondrement. Voir pour plus de détails Christopher Lasch, « The Fragility of Liberalism », *Salmagundi*, no. 92, automne 1991, pp. 5-18.

de nécessité historique faisant de la démocratie libérale et capitaliste l'apex de la rationalité politique. Bien au contraire, c'est cette idée même de progrès que Lasch cherche à questionner. En interrogeant la notion de progrès derrière la conception philosophique sous-tendant cette vision consensuelle, Lasch conduit une grande investigation de l'histoire américaine, investigation dans laquelle nous verrons une vision tragique du libéralisme se dessiner. Notre travail consistera donc à investiguer la manière dont Lasch conçoit le progrès et la manière par laquelle cette conception éclaire le libéralisme tragique que nous croyons voir chez Lasch.

Pour ce faire, nous comptons nous appuyer sur le travail biographique mené par Eric Miller depuis le début des années 2000. Trois sources du même auteur sont disponibles : un chapitre intitulé « Radical Vision : Christopher Lasch and the Quest for Community » publié en 2001 dans l'ouvrage collectif *Building a Healthy Culture*¹⁷, un autre chapitre, « Pilgrim in an Unknown Land: Christopher Lasch's Journey », dans un autre ouvrage du même genre, *Figures in the Carpet: Finding the Human Person in the American Past*¹⁸, puis une monographie publiée en 2010, *Hope in a Scattering Time : A Life of Christopher Lasch*¹⁹. Miller est, à notre connaissance, le seul auteur à avoir produit un travail aussi solidement documenté sur Lasch. Son travail se présente comme une biographie intellectuelle : l'évolution de la pensée de Lasch est décrite avec soin, ce qui rend cet ouvrage très complet et bien documenté. En fait, nous n'avons pas connaissance de meilleur ouvrage biographique sur l'auteur qui nous intéresse en ce jour²⁰. C'est pourquoi nous allons nous

¹⁷ Eric Miller, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans D. Eberly (éd.), *Building a Healthy Culture*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, pp. 226-245.

¹⁸ Eric Miller, « Pilgrim in an Unknown Land: Christopher Lasch's Journey », dans W. M. McClay (éd.), *Figures in the Carpet: Finding the Human Person in the American Past*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans Publishing Company 2007, pp. 347-371.

¹⁹ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2010.

²⁰ Il existe bien une thèse doctorale entamée à l'Université de Rochester, où Lasch enseignait, dont l'objectif est aussi de faire une biographie intellectuelle. Son auteur, Jeffrey R. Ludwig, a soumis un premier volume en 2015, lequel s'arrête à la fin de l'année 1974. L'incomplétude de cette thèse, ainsi que son statut, toujours non publié, nous ont fait préférer l'œuvre de Miller.

référer fréquemment à ses travaux dans l'esquisse de biographie intellectuelle que nous livrons maintenant.

2. De Woodrow Wilson à l'école de Francfort: rupture avec le libéralisme et flirt avec la nouvelle gauche

Christopher Lasch naît en 1932 au Kansas, dans une famille d'intellectuels universitaires et de journalistes, et connaît un parcours privilégié. Ses racines intellectuelles furent celles de ses parents : démocrates, libéraux, progressistes dans la tradition du Midwest. Son père fut titulaire de la bourse Rhodes et éditorialiste au *World-Herald*, journal d'Omaha associé très tôt au parti démocrate. Il changea plus tard d'employeur, passant au *Chicago Sun*, puis au *Saint Louis Post-Dispatch*, toujours dans l'optique de pouvoir gagner sa vie en écrivant des éditoriaux politiques qui ne trahiraient pas sa tendance libérale. Il fut éventuellement lauréat du prix Pulitzer en 1966 lorsqu'il travaillait à Saint-Louis ²¹, pour un éditorial dans lequel il arguait que les États-Unis ne pouvaient l'emporter au Vietnam. Sa mère, docteure en philosophie du Bryn Mawr College fut professeure de philosophie et travailleuse sociale, à une époque où les doctorantes en philosophie se faisaient rares, encore plus si elles venaient du Nebraska. Tous deux libéraux, anti-impérialistes, partisans de l'interventionnisme économique, ils votèrent pour des candidats socialistes jusqu'à l'élection de 1936 avant de rejoindre au parti démocrate, conquis par Roosevelt et son New Deal, comme le relate Eric Miller :

Throughout their lives their politics continued to bear the unmistakable imprint of the economic populism of the Progressive era Democrats, over against what the historian Alan Brinkley has termed the "consumer-oriented" liberalism of the postwar era. Despite the increasing dissonance with the

²¹ Robert Lasch, « The containment of ideas », *St. Louis Post-Dispatch*, 1965, Web, <https://www.pulitzer.org/article/america-vietnam-only-anguish-lies-ahead>, consulté le 16 février 2019.

direction of American liberalism, they made the Democratic Party their home, and devoted much of their lives to its success ²².

Lasch lui-même dira ainsi de son père qu'il était un « New Deal liberal of a fairly radical sort, especially when it came to foreign affairs. The Roosevelt *he* admired was the Roosevelt he thought would have made some kind of peace with the Soviet Union. As the Cold War deepened, he became more and more disgusted with the hawkish wing of the Democratic Party. ²³ » Lasch grandit donc dans un foyer libéral, peu à l'aise dans les États-Unis des années 1950 marqués par le maccarthysme. Dévasté par la victoire d'Eisenhower en 1952, il écrit à ses parents une lettre révélant assez bien la tonalité politique et intellectuelle de la première partie de sa vie : « For me the hardest thing to realize is that the Democrats will no longer be in the White House, that the long journey is at last finished, that the last of the New Dealers are passing from the scene. It was inevitable that it should end; but it seems impossible ²⁴ ». Le libéralisme, à ses yeux, représentait « the very best hope for democracy ²⁵ ».

Cette passion pour le libéralisme wilsonien et rooseveltien ne devait toutefois pas durer très longtemps pour Lasch : sensible aux changements se profilant au tournant des années 50-60, il écrivit sa thèse doctorale en critiquant ouvertement cette position politique, s'intéressant de plus en plus à des auteurs critiquant le libéralisme de l'intérieur, comme Richard Hofstadter ou Lionel Trilling ²⁶. Sa thèse, *American Liberals and the Russian Revolution*, publiée en 1962, attaqua ouvertement les présupposés libéraux, notamment leur incapacité à penser l'histoire autrement qu'en envisageant « the inevitable spread of democracy throughout the world, by orderly change

²² Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., pp. 12-13.

²³ Casey Blake et Christopher Phelps, « History as Social Criticism: Conversation with Christopher Lasch », *Journal of American History*, vol. 80, no.4, mars 1994, p. 1313.

²⁴ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 25.

²⁵ Idem.

²⁶ Casey Blake et Christopher Phelps, « History as Social Criticism: Conversation with Christopher Lasch », art. cit., p. 1314.

or by revolution, as circumstances might dictate ²⁷ ». Ce qu'il critiquait précisément, au-delà de l'idéalisme politique naïf dont faisaient preuve à ses yeux les libéraux wilsoniens, c'était surtout leurs présupposés hérités des Lumières, cette croyance en une raison omnipotente, capable de régler la plupart des problèmes humains ²⁸. Lasch, ici, trouva son inspiration principalement dans la pensée de Walter Lippmann, mais aussi de George F. Kennan, ancien secrétaire d'État, membre du parti démocrate et architecte de la doctrine de l'endiguement. Délaissant les idéaux internationalistes wilsoniens, Kennan se fit l'apôtre d'une doctrine réaliste qui eut un fort effet sur le jeune Lasch, ainsi que le mentionne Miller :

Crucially, it was Kennan's searching critique of the optimistic assumptions that had underpinned democratic progressive policy that had the most immediate impact on Lasch. Over against the Wilsonian internationalism that had shaped Democratic foreign policy since the progressive era (what Kennan deemed the "legalistic-moralistic approach to international problems"), Kennan offered a softened realpolitik for the atomic age: rather than developing a foreign policy founded upon abstractions like equity and justice, Americans must, he argued, accept the unhappy necessity of putting "the national interest first" — a particularly bitter pill for liberals to swallow. Indeed, he suggested that the United States must "have the modesty to admit that our own national interest is all that we are really capable of knowing and understanding", and went so far as to express doubts that "state behavior is a fit subject for moral judgment" ²⁹.

Pour Lasch, toutefois, le réalisme politique de Kennan demeure somme toute assez classique. Ce dernier, en effet, gardait une confiance et une loyauté sans faille dans l'intégrité de la structure politique et intellectuelle des États-Unis. Lasch, dans sa thèse doctorale, poussera sa réflexion plus loin, ne se contentant pas d'émuler la pensée néo-réaliste de Kennan, mais allant jusqu'à dénoncer la tendance ouvertement messianique ³⁰ et quasi eschatologique (au sens où ce système politique serait assurément le dernier dont le genre humain ferait l'expérience) du libéralisme wilsonien, tendance qu'il voyait également dans la pensée communiste et qu'il assimilait à une manière de

²⁷ Christopher Lasch, *American Liberals and the Russian Revolution*, New York, Columbia University Press, 1962, p. xiv.

²⁸ *Ibid.*, p. vii.

²⁹ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, *op. cit.*, p. 57.

³⁰ Christopher Lasch, *American Liberals and the Russian Revolution*, *op. cit.*, p. xvi.

penser le monde ne pouvant déboucher que sur l'*hubris* la plus totale. En effet, le progrès était compris par les deux camps comme n'étant autre chose que l'expansion de leur doctrine respective, une idée qui mortifiait profondément le jeune Lasch comme le note Miller :

Although he did not hesitate to deem the Soviet Union “evil” and the Bolsheviks “ruthless and desperate”, he did not elevate the United States by comparison, much less the liberalism in which he understood the nation itself to be rooted. To the contrary, he suggested that the USSR and the USA had in common at least one overarching dream: the fantasy of ideological conquest. [...] Lasch, coming of age during the cold war, wrote not in chastened hope but scornful lament, profoundly disturbed by the geopolitical morass and poisoned political culture his generation had inherited ³¹.

Regrettant ainsi le marasme moral et politique dans lequel, jugeait-il, l'époque se trouvait embourbée, Lasch ne demeura pas toutefois un disciple du libéralisme réaliste de Kennan. Même en écrivant sa thèse doctorale, Lasch se questionnait de plus en plus quant au bien-fondé de cette approche. C'était, semblait-il, la dernière étape avant qu'il ne décide de mettre les voiles vers d'autres horizons intellectuels, nouveaux et inconnus ³². L'évènement décisif marquant la rupture consommée entre Lasch et l'approche libérale réaliste fut ce que l'histoire du XX^{ème} siècle nomme la crise de l'U-2 et l'échec diplomatique qui en découla ³³. Profondément déçu de la réponse (ou de la non-réponse, pourrait-on dire) qu'offrirent les intellectuels néo-réalistes à cette énième manifestation de la crise Est-Ouest, Lasch rejette ceux-ci avec vigueur. Dans un article écrit dans *The Nation*, Lasch, ciblant précisément George F. Kennan, expose avec clarté sa rupture avec le réalisme, décrivant son incapacité à aller au-delà des platitudes habituelles de la *realpolitik* comme la nécessité de l'espionnage ou l'impertinence des sommets diplomatiques ³⁴ et dénonçant la passivité intellectuelle dans laquelle le gouvernement américain semblait s'être embourbé, prêt à

³¹ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 58.

³² *Ibid.*, p. 60.

³³ Deux semaines avant un premier sommet diplomatique à Paris devant réunir les quatre grands vainqueurs de la guerre (MacMillan, Eisenhower, de Gaulle et Khrouchtchev), un avion espion américain survolant le territoire soviétique fut abattu et son pilote capturé. Les réactions américaines et soviétiques firent avorter le congrès.

³⁴ Christopher Lasch, « The Historian as a Diplomat », *The Nation*, vol. 195, no. 18, 24 novembre 1962, p. 352.

accepter, comme l'écrivait Lasch, « the Cold War as a way of life ³⁵. » Lasch trouvait cette abdication de la recherche de la paix « repugnant [...] a posture that was in effect providing cover for great moral malignity ³⁶. » En effet, à ses yeux, le plus frustrant était que l'administration Eisenhower, ainsi que les intellectuels réalistes qui la servaient, n'avaient pas jugé bon de condamner, même d'un point de vue pragmatique, l'envoi d'un espion deux semaines avant un congrès diplomatique, ni, ce qui était pour Lasch encore plus grave, la pratique de l'espionnage en soi ³⁷.

C'est donc l'indifférence à la moralité, couplée à ce qu'il perçoit comme une incapacité constitutive à surmonter le défi intellectuel et moral posé par le conflit Est-Ouest, qui fait dévier Lasch du libéralisme réaliste, indifférence qu'il exposera longuement dans un autre article publié quelques années plus tard dans *The Nation* :

In any case, the argument about national interests — quite apart from its tendency to confuse the interests of certain rich and powerful individuals with the interests of the nation as a whole — furnishes no basis on which to insist on the immorality, the essential inhumanity of American policy in Vietnam, in Santo Domingo, in Watts and in many other parts of the world. The arguments of the pragmatic realists implicitly concede the point that more than any other needs to become the object of unremitting attack—that napalm, the destruction of crops, the destruction of villages, the “pacification” of peoples are justified under any circumstances at all ³⁸.

Ce rejet idéologique nous semble important, car il marquera le premier d'une longue série, au cours de laquelle Lasch tentera de se fixer sur un mouvement politique ou intellectuel. Son but, comme le précise son biographe, est alors d'élaborer une vision morale et politique qui pourrait permettre de sortir à la fois du marasme de l'après-guerre américaine, mais également remplir la promesse de la vie américaine :

³⁵ Christopher Lasch, « The Historian as a Diplomat », *art. cit.*, p. 351.

³⁶ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, *op. cit.*, p. 62.

³⁷ Eric Miller, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans *Building a Healthy Culture*, *op. cit.*, p. 230.

³⁸ Christopher Lasch, « What Shall A Moral Man Do? », *The Nation*, vol. 203, no. 18, 28 novembre 1966, p. 582.

Lasch, like so many coming of age in the postwar years, felt an increasing burden to articulate a more bracing moral vision. He no longer knew where he fit on the political spectrum, as he confided to [Staughton] Lynd in 1962, but he knew where he did not. Liberalism's inability to lead the nation toward the fulfillment of axiomatic American ideals was now painfully apparent. [...] Another way of achieving America needed to be discovered ³⁹.

Cette voie, Lasch devait la trouver dans d'autres traditions intellectuelles, dans des chemins que sa formation universitaire libérale ne lui avait pas fait fréquenter. Se trouvant en début de carrière professorale, Lasch enseigne dans plusieurs universités, passant de l'Université Roosevelt à Chicago à l'Université de l'Iowa, où il ouvre ses champs d'investigation historique, s'intéressant ainsi à l'histoire des femmes et à l'histoire culturelle. Son scepticisme quant à la tradition progressiste s'accroissant, il se mit à considérer d'autres avenues dans l'analyse historique, son regard sur son pays, son peuple ainsi que sa tâche d'historien changeant au passage radicalement :

Modern Americans, far from having achieved freedom and democracy, seemed to Lasch a people without a polis, citizens of neither the city of God nor man. Unusually driven from early on to unearth the roots of this modern American condition, he had, like other of the day, little to offer by way of a counter-vision; in its place he could only deliver a relentless debunking and complicating of the received progressive story line. Truth-telling, made possible by the social sciences, was the main aim, the necessary first stage toward some future hope ⁴⁰.

C'est dans ce contexte d'une graduelle révision de sa conception des choses que Lasch écrivit son premier livre connu du grand public, *The New Radicalism in America, 1889-1963 : The Intellectual as Social Type* ⁴¹. Eric Miller décrit emphatiquement le livre et sa réception : « *The New Radicalism* hit with the force of a shotgun shell, at once complex, entertaining, analytic, sexed and ambivalent. Cooly [*sic*] modernist, bearing a sophistication and sheen that recalls the Kennedy years [...], it was in reality the anti-Camelot protest of a young intellectual who had distanced himself from that realm, repelled by the easy belief in its own inherent goodness. ⁴² » Dans un style effectivement assez agréable, Lasch attaquait les intellectuels libéraux ayant abandonné ce qu'il jugeait être leur

³⁹ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 63.

⁴⁰ *Ibid.*, p 76.

⁴¹ Christopher Lasch, *The New Radicalism in America (1889-1963). The Intellectual as a Social Type*, New York, Norton, 1965.

⁴² Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 89.

prérogative critique première en s'intégrant au dispositif politique en tant que conseillers du prince, comme l'avait fait par exemple Arthur Schlesinger Jr en servant de conseiller pour l'administration Kennedy :

[...] American intellectuals, called above all to critics of and for their nation, had from the outset abdicated this most basic responsibility. The untoward effects of their failure were now legion, the most obvious sign the thoroughly complicit involvement of their progeny, the contemporary "liberals", in the governance and maintenance of cold war in America. His verdict: American intellectuals must recover a truer understanding of how to carry out what he termed their "vocation" if the follies of contemporary liberalism were to be corrected and the nation's course righted ⁴³.

Les intellectuels, avançait Lasch, s'étant acoquinés avec le pouvoir, avaient complaisamment accepté « the welfare-warfare state as a permanent fixture in national life ⁴⁴ ». Leur implication dans les plus hautes sphères du pouvoir, en effet, ne semblait pas faire de doute dans les États-Unis des années 1960, entre Kennedy et ses « best and brightest » et Johnson et sa *Great Society* façonnée par des experts, les intellectuels actifs en politique étaient partout, même dans la conduite de la guerre au Vietnam. Lasch, loin d'y voir le triomphe de la raison éclairée, y voyait surtout le naufrage de l'esprit critique : « In return for presidential pats on the back, the professors had failed, he argued, to offer reflective and searching criticism. They became, rather, invested in the programs and policies that in some sense bore their imprints ⁴⁵. » La défaite de la pensée survenait donc lorsque l'intellectuel abandonnait la pensée libre pour se mettre au service de l'État, sa critique devenant par le fait même subordonnée aux intérêts politiques. Mais que devait donc faire l'intellectuel dans ce cas ? Comme l'indique Andrew Hartman, Lasch profita de son ouvrage pour exposer le rôle qu'il envisageait pour l'intellectuel dans la sphère publique :

He thought intellectuals should serve the public, not as wide-eyed optimists or prophets, and not as activists in the overt, take-democracy-to-the-streets sense. Rather, intellectuals should serve as 'citizens

⁴³ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 91.

⁴⁴ David S. Brown, « Populist of the Heart: Christopher Lasch », dans *Beyond the Frontier. The Midwestern Voice in American Historical Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009, p. 153.

⁴⁵ Idem.

of the republic of letters', as those who, deeply suspicious of power, ruthlessly critiqued society in an effort to improve it ⁴⁶.

Dans le même ordre d'idée, cette conception de l'intellectuel n'était pas sans effet sur sa conception de la critique sociale : cette dernière se devait d'être détachée de la société ⁴⁷, afin d'avoir une meilleure vision possible des choses; elle ne devait pas tomber dans le piège de la « religion de l'expérience », piège qui avait été celui de Jane Addams, Lincoln Steffens, Walter Lippmann, John Dewey, Dwight MacDonal et de tant d'autres, celui d'avoir voulu « [to] live fully, directly, spontaneously; to live to the outer limits of one's capacities; to immerse oneself in the stream of experience ⁴⁸. » Il fallait retourner à la vie selon l'intellect, délaissé ce que Lasch nommait, dans une pique à Hofstadter, « l'anti-intellectualisme des intellectuels ». En effet, loin d'être, comme le clamait Hofstadter, des pauvres penseurs incapables de vivre une vie selon l'intellect en raison de la pression populaire, les intellectuels avaient eux-mêmes, avançait Lasch, délaissé la vie purement idéelle ⁴⁹. Lasch, formulant cette critique, entendait, semble-t-il, devenir lui-même l'intellectuel dans la cité, celui qui, se tenant à la fois loin du pouvoir et de la rue, formulerait une critique capable de mobiliser efficacement la société. La discipline historique, par sa formation et ses recherches, lui semblait la plus appropriée pour mener à bien cette activité de critique social, d'autant plus que sa vision de l'historiographie était fondamentalement interdisciplinaire, intégrant, au cours des années soixante, la sociologie, les études féministes et, plus tard, la psychologie freudienne, la science politique et la théologie. Lasch n'était donc pas un agitateur, mais bien un historien concevant le passé comme une force toujours active et l'histoire, comme un processus continu,

⁴⁶ Andrew Hartman, « Christopher Lasch: Critic of Liberalism, Historian of Its Discontents », *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 13, no. 4, p. 501.

⁴⁷ Lasch changera par après d'idée, semblant plébisciter l'approche de « critique connectée » développée par Michael Walzer. À ce sujet, voir Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 423-424, ainsi que la propre opinion de Lasch sur l'approche de Walzer : Casey Blake & Christopher Phelps, « History as Social Criticism: Conversation with Christopher Lasch », *art. cit.*, p. 1329.

⁴⁸ Christopher Lasch, *The New Radicalism in America (1889-1963). The Intellectual as a Social Type*, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁹ David S. Brown, « Populist of the Heart: Christopher Lasch », dans *Beyond the Frontier. The Midwestern Voice in American Historical Writing*, *op. cit.*, p. 157.

non pas comme quelque chose s'étant figé un peu avant notre naissance, inoffensif et donc enseignable. Enseigner et penser l'histoire signifiaient donc s'intéresser autant au passé qu'au présent. Il illustrera sa tendance à privilégier la réflexion en refusant une offre de l'Université du Wisconsin, malgré un très bon salaire, en raison de la réputation du campus, connu pour son activisme radical. Il lui préféra l'Université Northwestern en 1965, un choix qui le laissa insatisfait. Si les étudiants étaient en effet plus tranquilles, il les trouva plus apathiques, peu intéressés à penser l'histoire ou la politique. Sur le plan politique, il se trouvait également isolé dans son département. Cherchant à créer, conformément à sa vision de l'intellectuel dans la cité, une communauté politique dédiée à la réflexion et à l'analyse, il rejoignit son ami Eugene Genovese à l'Université de Rochester en 1969, où il devait rester tout le reste de sa vie professionnelle.

Cette révision du rôle de l'intellectuel, de même que son rejet graduel du *statu quo* libéral de la guerre froide laissa place à d'autres influences, comme nous le mentionnions plus haut. Lasch le dira lui-même en ces mots :

I began to grope for some position that wouldn't be so easily seduced by Cold War pressures, and one which, moreover, would give a more coherent view of history, one that relied less on the role of elites than on the hope for some genuinely democratic answers to those kinds of problems. For Kennan and Lippmann, democracy had usually figured, insofar as it figured at all, as part of the problem. When it occurred to me that it ought to be part of the solution, I started reading people like Dwight MacDonald and William Appleman Williams, and finally the intimidating figures who stood behind them: Karl Marx and the whole Marxist tradition⁵⁰.

Cette découverte d'une tradition féconde aida Lasch à penser la question qu'il estimait alors fondamentale, c'est-à-dire celle de la culture. En effet, Lasch fut surtout conduit à s'intéresser au marxisme occidental, qui se proposait d'étudier la question de la culture à partir de l'analyse des concepts d'idéologie et de superstructure, qui avaient été laissés plus ou moins en friche par leurs créateurs, Marx et Engels. Lasch reconnaît pleinement la dette qu'il doit à ce courant, en particulier

⁵⁰ Casey Blake and Christopher Phelps, « History as Social Criticism: Conversations with Christopher Lasch », *art. cit.*, pp. 1314-1315.

aux philosophies liés à l'école de Francfort (Adorno, Horkheimer et Marcuse). Il l'écrivit d'ailleurs dans l'introduction de son *magnum opus*, *The True and Only Heaven* : « Somewhat belatedly, I plowed through the works of Marx and Engels. I read Gramsci and Lukacs, the founders of 'Western Marxism'. I immersed myself in the work of the Frankfurt school [...] whose synthesis of Marx and Freud [...], struck me as enormously fruitful, providing Marxism for the first time with a serious theory of culture ⁵¹. » Car c'est bien ici de culture dont il s'agit : évoluant au sein de ce que l'historiographie américaine devait plus tard nommer les *Radical Sixties*, Lasch s'employa, autant par le biais de controverses intellectuelles que par des actions militantes sur le terrain, à faire changer la société par la culture, espérant voir un jour où « the most abhorrent features of American life — economic inequality, crass consumerism, racial animosities, destruction of the earth, imperial pretensions — would be overcome ⁵². » Durant cette période, Lasch s'illustra tout particulièrement par l'écriture d'articles critiquant féroce­ment la guerre menée au Vietnam dans le journal de l'université, ainsi que par la pratique de *teach ins*, revendiquant pour lui et son institution (l'Université de l'Iowa, où il était membre de la faculté avant de rejoindre Rochester), la participation aux premiers *teach ins*, pourtant couramment attribués soit à Madison (Université du Wisconsin), soit à Ann Arbor (Université du Michigan), à la déception de Lasch et des autres professeurs de l'Université de l'Iowa ⁵³.

C'était donc la culture qui devait être au centre des préoccupations militantes, comme l'indiquait Lasch, lorsqu'il appelait, à la fin de son ouvrage emblématique, *The Agony of the American Left*, à dépasser la contradiction propre aux États-Unis en s'attaquant à l'idéologie

⁵¹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven : Progress and its Critics*, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁵² Eric Miller, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans *Building a Healthy Culture*, édité par Don Eberly, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 232.

⁵³ Casey Blake et Christopher Phelps, « History as Social Criticism: Conversations with Christopher Lasch », *art. cit.*, p. 1321.

soutenant cette contradiction : « The United States is a society in which capitalism itself, by solving the problem of capital accumulation, has created the material conditions for a democratic and humane socialism, but in which the consciousness of alternative to capitalism, once so pervasive, has almost faded from memory. This contradiction will not disappear in the course of the struggle against capitalism, unless the struggle is carried against capitalism, in the realm of ideology and becomes a demand not merely for equality and justice, but for a new culture, absorbing but transcending the old ⁵⁴. » »

Lasch avait en tête un exemple de succès politique rendu possible, du moins lui semblait-il, par un enracinement culturel particulièrement fort et efficace : celui du mouvement pour les droits civiques. Pour Lasch, ce mouvement social devait son succès à ses assises fortes dans la culture afro-américaine typique du Sud des États-Unis, culture établie autour des églises noires historiques ayant de hautes attentes envers leurs membres quant à leur vie morale et familiale : « A culture, he underscored, had taken roots among African Americans in the South, one whose commitment to community basis — solid families and religious institution — enable it to move in healthy, life-generating political directions ⁵⁵. » La critique culturelle qu’il adressait à son pays et à ses divers mouvements sociaux se voulait donc socialiste, mais également communautaire, comme l’avait été, dans sa perception, le mouvement des droits civiques. Il répudiait donc toute bureaucratie et favorisait l’autogestion décentralisée ⁵⁶. Il jugeait toutefois de tels changements insuffisants, s’ils n’étaient pas accompagnés d’un changement culturel profond avant tout changement de structures politiques ou gestionnaires : cela aurait été une illusion, en effet, de croire

⁵⁴ Christopher Lasch, *The Agony of the American Left*, New York, Knopf, 1969, p. 212.

⁵⁵ Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch op. cit.*, p. 233. Lasch garda toute sa vie cette idée d’un succès du mouvement des droits civiques dans le sud des États-Unis en raison de la présence d’une vie culturelle et communautaire vivante et religieuse, comme le prouvent les pages 386-411 de *The True and Only Heaven*.

⁵⁶ Christopher Lasch, *The Agony of the American Left, op. cit.* pp. 210-211.

qu' « a change in political structures, without attendant spiritual or cultural transformations, will bring about a genuinely democratic society ⁵⁷ », comme il l'écrivit dans sa collection d'essais *The World of Nations*.

Ainsi, entre la fin des années soixante et le milieu des années soixante-dix, Christopher Lasch se conçoit et est compris par le public comme un intellectuel de gauche, travaillant dans le sillage des critiques culturels liés de près ou de loin à la Nouvelle Gauche, critique du libéralisme de la guerre froide. Il partage son temps entre les *teach ins*, les publications d'articles revendicateurs et d'essais marqués par l'école de Francfort. Cette période intellectuelle ne devait toutefois pas durer, comme le fera voir la prochaine section.

3. La critique de la gauche culturelle et la relégation aux marges : naissance d'un « populiste »

Est-ce Lasch qui quitta la gauche ou est-ce la gauche qui le rejeta ? La question se pose, de même que celle concernant le moment de sa rupture. En effet, que signifie rompre ? Dans le cas de Lasch, c'est à tout le moins ambigu. De la fin des années soixante-dix jusqu'au milieu des années quatre-vingt, Lasch produira coup sur coup trois livres, *Haven in a Heartless World : The Family Besieged* (1977), *The Culture of Narcissism : American Life in an Age of Diminishing Expectations* (1979) et *The Minimal Self : Psychic Survival in Troubled Times* (1984), tous écrits dans la même veine freudo-marxiste de l'école de Francfort et dirigeant la majeure partie de leurs critiques contre le capitalisme. Un certain radicalisme culturel, que Lasch voyait à l'œuvre dans la gauche des années soixante et soixante-dix, était également ciblé. Cette critique, toutefois, se profilait déjà

⁵⁷ Christopher Lasch, *The World of Nations: Reflections on American History, Politics and Culture*, New York, 1973, p. 274.

dans son appréciation peu amène de la radicalité, jugée par lui hystérique du mouvement étudiant, lequel semblait très occupé à s'autocaricaturer, comme le signale son biographe : « The student's apocalyptic style bothered him from the outset. In 1967, he groused to his parents that students observe that "something is wrong with America" and then "immediately jump to the conclusion that nothing short of full-scale revolution will correct it." They should focus on reforming the university "before reforming the rest of the world" ⁵⁸ ».

Deux factions semblaient se dessiner au sein du mouvement gauchiste américain au cours des années 1960. D'un côté les étudiants, nombreux et radicaux, de l'autre, les intellectuels, plus âgés et plus prudents. Lasch se heurta souvent aux étudiants plus radicaux, entrevoyant la lutte à mener comme longue et ardue, loin d'une révolution éclair. Son propre engagement social le conduisit toutefois à modérer les critiques féroces qu'il adressait publiquement, par le biais d'essais et d'articles dans des journaux comme *The New York Review* ⁵⁹. Son ouvrage de 1969, *The Agony of the American Left*, vint toutefois situer Lasch pour la décennie à venir quant au radicalisme culturel et aux mouvements radicaux. Tentant de comprendre le présent radicalisme par la méthode qui lui était chère, celle de l'analyse historique, il se tourna tout naturellement vers le radicalisme passé :

He noticed, for example, strong connections between marginalized industrial era protesters—Populists, migrant workers, factory laborers—and a contemporary postindustrial student movement alienated to the bone. According to Lasch, the central problem—or agony—of the Left involved a depressing lack of historical memory. While students, hippies and black nationalists looked all over the world for radical inspiration—from Che to China—they had largely forgotten the indigenous anticapitalist traditions in America. The New Left would stand a far greater chance of advancing its programs, Lasch believed, if it abandoned the politics of cultural estrangement and committed itself to recovering the democratic principles that had fortified its radical ancestors ⁶⁰.

⁵⁸ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 138.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 147-148.

⁶⁰ David S. Brown, « Populist of the Heart: Christopher Lasch », dans *Beyond the Frontier. The Midwestern Voice in American Historical Writing*, op. cit., pp. 158-159.

Au cœur de cette critique se trouvait la vieille conviction de Lasch, qu'il ne devait jamais abandonner, celle qui tenait la société pour rationnelle. L'entreprise universitaire, fondée sur cette base rationaliste, croyait-il, se devait d'être fidèle à ses principes, non pas les rejeter. Lasch, auparavant engagé dans une démarche visant à critiquer la vieille société libérale de l'après-guerre, se retrouva donc à se faire défenseur de la culture libérale, cette culture si fondamentalement associée à la bourgeoisie ⁶¹. Certains biens lui paraissaient inestimables : la démocratie, la liberté, la rationalité, l'autonomie, ainsi que la famille. Lasch, en effet, avait été élevé dans la tradition libérale et se considérait toujours comme faisant partie de cette tradition, comme il l'expliqua avec clarté dans son entretien avec Blake et Phelps :

A tradition isn't some settled body of dogma but something you argue with or against; in that respect I'm unavoidably part of the political tradition in which I was raised. Some people would probably say I was more of a renegade from it. My father is puzzled by my attacks on liberalism. "Why are you so hard on liberals, and who do they seem to take the brunt of your attack?" Having been raised as a liberal, I appreciate what is valuable in the liberal tradition, which seemed to me at one time to offer the very best hope of a decent kind of politics, and for that very reason liberalism strikes me as more worthy of engagement and criticism than other traditions. If I seem to spend a lot of time attacking liberalism and the Left, that should be taken more as a mark of respect than one of dismissal. You don't bother to argue against positions that aren't worth arguing with ⁶².

C'est au nom de cette défense de ces principes fondamentaux de la tradition libérale, socle pour lui indépassable de toute entreprise démocratique, qu'il se mit à écrire, à partir de références intellectuelles pourtant freudo-marxistes, paradoxalement, une critique en règle du radicalisme culturel propre à la nouvelle gauche ayant émergé dans le mouvement étudiant des années soixante. Il devenait maintenant inquiet de l'influence grandissante de ce radicalisme au sein de la société. Certaines lectures (Jacques Ellul ⁶³ et E.P. Thompson entre autres) et certains événements, comme

⁶¹ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., pp. 152-153.

⁶² Casey Blake et Christopher Phelps, « History as Social Criticism: Conversations with Christopher Lasch » art. cit., p. 1311.

⁶³ Lasch avait d'ailleurs publié un court compte rendu approuvé de l'ouvrage d'Ellul *Propagandes* dans *The Nation* lors de sa parution aux États-Unis : « A Profusion of Information », *The Nation*, New York, vol. 202, no. 14, 4 avril 1966, pp. 397-398.

le renoncement public de Max Horkheimer à ses opinions quant à la « famille autoritaire » et son appréciation tardive de la « domesticité bourgeoise », encouragèrent Lasch à poursuivre dans sa défense des idéaux bourgeois, malgré les critiques féroces qu'il reçut lors de son « apostasy from the Left »⁶⁴.

Intéressé depuis longtemps par les liens existant entre culture et politique, Lasch se mit à écrire à ce sujet, peu convaincu que le radicalisme culturel puisse générer une société démocratique et décente. Son premier livre, dans cette veine critique, *Haven in a Heartless World*, porta sur la famille: Lasch, devenu lui-même père entretemps, avait le sentiment que bien des choses étaient problématiques, d'un point de vue familial, dans le monde voulu par la nouvelle gauche :

“The unexpectedly rigorous business of bringing up children exposed me”, he recalled, “to our ‘child-centered’ society’s icy indifference to everything that makes it possible for children to flourish and grow up to be responsible adults. To see the modern world from the point of view of a parent is to see it in the worst possible light.” From this vantage a vast “moral collapse” was evident, making for less than ideal cultural conditions in which to form human beings⁶⁵.

Ce sont ces craintes et cette angoisse qui motivèrent l'écriture du premier livre de sa trilogie « freudo-marxiste », *Haven in a Heartless World*. L'argument principal en était le suivant : « democratic society depends on tightly knit families that consist of a husband, wife, children, and a larger kinship network. Under the aegis of corporate capitalism this basic structuring of family life, essential for democratic civilization, has collapsed⁶⁶. » De cet effondrement de la famille résultait des individus plus consommateurs que citoyens, perpétuellement insatisfaits, affectés de problèmes psychologiques de gravité variable. Par ailleurs, Lasch voyait, par le truchement de l'influence grandissante d'experts au pouvoir culturel croissant (médecins, sociologues, psychiatres, etc.), une avancée toujours plus forte de l'État dans la vie personnelle et intime des

⁶⁴ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 174.

⁶⁵ Eric Miller, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans *Building a Healthy Culture*, op. cit., p. 236.

⁶⁶ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 200.

citoyens. Ces experts, dont l'activité, estimait-il, pouvait être décrite par le terme général de « professions d'aide » (*helping professions*), agissant comme des adjoints de l'État dans son action « thérapeutique » causaient en effet une perte d'autorité des parents au sein de la famille ainsi qu'une diminution du domaine de la vie familiale ⁶⁷ : « In the end, charged Lasch, the “managerial and professional classes” had “eroded the capacity for self help and social invention”, both essential for democratic life. If “community” in America was faltering, it was due in part to the absence of sustained experience of family value ⁶⁸. » L'État, par l'intermédiaire de ses experts bienfaisants, de même que le marché, travaillaient de concert pour coloniser et maîtriser l'ensemble de la psyché humaine, comme ils l'avaient fait pour les corps, détruisant ainsi la famille, la communauté démocratique ainsi que les institutions les soutenant, concluait Lasch, révélant par ailleurs la dette implicite qu'il devait à Michel Foucault ⁶⁹.

Le livre causa une grande surprise pour le lectorat habituel de Lasch. On l'accusa vite d'être devenu un conservateur : Lasch se borna à constater que lui et la fraction la plus radicale de la gauche culturelle avaient « travelled down different roads ⁷⁰ ». Le fait d'être désormais connu comme un *cultural conservative* ne fut pas sans faire naître en lui un grand sentiment de solitude : « For one so attracted to fraternal ideals, the pain of parting way with the intellectual community of the Left, where he had gained hard-won intellectual and political rooting in the mid-1960s, was considerable ⁷¹. » Dans un même ordre d'idées, les commentateurs politiques et littéraires ne surent

⁶⁷ Eric Miller, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans *Building a Healthy Culture*, *op. cit.*, p. 236.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ David S. Brown, « Populist of the Heart: Christopher Lasch », dans *Beyond the Frontier. The Midwestern Voice in American Historical Writing*, *op. cit.* p. 162.

⁷⁰ Casey Blake et Christopher Phelps, « History as Social Criticism: Conversations with Christopher Lasch », *art. cit.*, p. 1328.

⁷¹ Eric Miller, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans *Building a Healthy Culture*, *op. cit.*, p. 239.

plus où le situer sur le spectre des opinions politiques, dans la mesure où il se voyait associé (à son grand désarroi ⁷²), au néoconservatisme. Il n'en demeurait pas moins qu'il continuait à voir dans le capitalisme de consommation la source de la plupart des problèmes des Américains. Micheal Kammen, parla de lui comme d'un « conservative radical ⁷³ ». Ses livres suivants, écrits dans le but de corriger et d'éclaircir certains points abordés dans *Haven in a Heartless World*, ne changèrent que peu de choses à l'affaire. *The Culture of Narcissism*, un livre austère détaillant la faillite psychologique et les tourments intimes de l'Américain contemporain, fut un *bestseller* surprise, catapultant son auteur au rang de célébrité nationale et faisant de lui un « popular pariah ⁷⁴ ». À toutes fins pratiques, il ne consistait qu'en une reformulation, dans un langage psychanalytique, des arguments sociologiques appliqués à la famille dans le livre précédent. Lasch, ne s'attendant pas un tel succès d'édition, écrivit un dernier livre dans la même veine freudo-marxiste, *The Minimal Self*, plus scolaire et académique pour répondre aux critiques spécialisées des deux derniers livres. Le ton était ici plus sobre et l'argument, comme dans les livres précédents, empruntait autant à Foucault qu'à Freud et Adorno :

In a time in which people were now “dominated by total system of power absolutely unamenable to any kind of control or understanding”, Americans were now “desperately trying to just survive the general wreckage”. It was this distress, he sensed, that was responsible for creating “the peculiar concern with the self that seems so characteristic of our time” — along with, strangely enough, the increasing fixation on “community”. [...] The twentieth century was far from the fundamentally sound, basically innocuous habitat for humanity Americans tended to believe it to be. This troubling misconception, he argued, was in fact a self-protecting response to the vast crisis of the age, the understandable reaction of a people that had been savaged by history. The Holocaust, the knowledge of which Westerners now had lived with for forty years, was just one of several macro-events and overarching developments that had sent them into dark retreat and despair — albeit often in the misleading guise of the “detached, bemused, ironic observer”, itself a “mode of moral armament” ⁷⁵.

⁷² Eric Miller, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans *Building a Healthy Culture*, *op. cit.*, p. 238 ; David S. Brown, « Populist of the Heart: Christopher Lasch », dans *Beyond the Frontier. The Midwestern Voice in American Historical Writing*, *op. cit.*, p. 169.

⁷³ Michael Kamer, « A Whiplash of Contradictory Expectations », *Review in American History*, no. 4 décembre 1979, p. 452, cité dans Eric Miller, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans *Building a Healthy Culture*, *op. cit.*, p. 238.

⁷⁴ Eric Miller, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans *Building a Healthy Culture*, *op. cit.*, p. 237. Lasch eut même droit à une convocation à la Maison Blanche à la demande du président Carter.

⁷⁵ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, *op. cit.*, pp. 271-271.

Lasch tentait d'explorer, d'abord sur un mode psychanalytique, le problème du mal dans l'histoire, problème fondamental qui avait été réduit au cours des années soixante, selon lui, à la question étroite de l'oppression. Le monde du carnage, du chaos et de la guerre, tel que les Américains l'avaient connu durant les années de guerre, demeurait toujours celui dans lequel ils vivaient, quarante ans plus tard. Choqués par l'horreur, les Américains en étaient réduits à vivre dans un éternel présent, sans utopies ni transcendance, sans croyance en l'Enfer ou au Paradis. Le renouveau religieux semblait nécessaire, sinon pressant ⁷⁶. Revisitant sa critique du narcissisme de la nouvelle gauche formulée dans son livre précédent, Lasch se montre un peu plus sympathique à son égard, voyant en lui une affirmation désespérée et nécessaire du Moi-Idéal, capable d'une puissante critique de la modernité. C'est du moins ainsi que l'interprète son biographe :

This line of thinking amounted to a formidable critique of the modern world and the politics that had made it, he held, and in making that contention, Lasch was expressing not only sympathy but the hope of alliance, trying to make clear that however "conservative" his politics may have appeared to become, he was not in the process of defaulting to one of the two established political orientations. "I believe in the goals of these movements" he insisted, "and join in their demand for realignment of political forces, and abandonment of the old political ideologies, and a reorientation of values." Like them he was convinced — as he had been since the late sixties — that "a 'cultural revolution' is an essential precondition of political change, though not a substitute for it" ⁷⁷.

Malgré toute la vitupération dont il fut l'objet au cours de la dernière décennie, Lasch tentait quand même de garder une position ouverte quant à son ancien camp intellectuel, dans le but de préserver un possible engagement politique. Il demeurait toutefois bien trop conscient des défauts constitutifs de la nouvelle gauche, et même s'il admirait ses aspirations pour un monde plus juste, « he was in the end unable to accept its [la nouvelle gauche] fundamental assumptions about human nature and the human prospect ⁷⁸. »

⁷⁶ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 275.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 280-281.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 281.

Lasch, afin de briser son isolement politique, cherchait tout de même une nouvelle alliance, même de circonstance, avec la gauche. Le but était ici comme auparavant de créer un mouvement politique et intellectuel capable de formuler une véritable critique de l'idéologie capitaliste. Pour accomplir cela, Lasch proposa trois principes philosophiques fondationnels, sur lesquels faire reposer l'alliance qu'il souhaitait avec son ancien camp : l'intentionnalité (*purposefulness*), la nature et l'appartenance à soi (*selfhood*). Cette dernière fondation, avançait Lasch, devait révéler « the inescapable awareness of man's contradictory place in the natural order of things ⁷⁹ », la nature divisée de l'humanité entre ses aspirations et ses limitations. Point de réconciliation possible de la conscience divisée de l'humanité avec elle-même : Lasch devait demeurer fidèle à Adorno en ce sens, et sembler rester pour toujours ambivalent quant à l'utopie de la réconciliation — « However necessary it was to guard the utopian impulse, to *insist* on utopia, paradoxically, was to lose the self ⁸⁰. » Cette croyance fondamentale, que peu entendirent au sein de la nouvelle gauche, devait mener Lasch, dans le sillage de MacIntyre et de son *After Virtue* ⁸¹, vers une posture influencée par la pensée judéo-chrétienne et la théologie calviniste ⁸², abandonnant ainsi tout espoir d'alliance avec la nouvelle gauche :

Narcissism [...], was not primarily a “sociological” issue, but rather “an existential, moral and religious issue”. He contented, in fact, that the “cultural defenses” against narcissism that were still available to Americans by the 1980s were those the cultural left had for decades been assaulting: he wrote in 1984 that in order to foster “a new culture based on conservation and stewardship” Americans may well need to “recognize that our own Western traditions... provide the necessary basis for such a culture.” He then suggested that “Christianity itself... may provide a better basis for ‘ecological conscience’ than the mélange of exotic Eastern imports usually recommended ⁸³.

⁷⁹ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, *op. cit.*, p. 282.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Eric Miller, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans *Building a Healthy Culture*, *op. cit.*, p. 242. Lasch fut particulièrement influencé par le livre, montant un groupe de lecture universitaire pour mieux le lire et allant jusqu'à le mettre au programme de ses classes.

⁸² William James, Karl Barth, Reinhold Niebuhr et Martin Luther King figurent, entre autres, parmi ses références.

⁸³ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, *op. cit.*, p. 290. Certains passages entre guillemets proviennent de lettres de Lasch au sociologue Jeff Livesay et à l'essayiste Harry Boyte. Les points de suspension indiquent une sélection faite par Eric Miller. N'ayant pas accès aux lettres originales, nous n'avons pas d'autre choix que de reproduire telle quelle la sélection.

Une alliance avec ses anciens amis d'autrefois ne semblait définitivement plus possible. Ce qui se posait plutôt devant lui, semblait-il, était la question des limites, question qui lui semblait fondamentale et qui devait déterminer la dernière partie de sa vie :

Question of his personal quest or his experience aside, one message Lasch was willing to take public beginning in the mid-eighties centered on the need to acknowledge the reality of "limits", as he simply put it, and he now turned to religious and ecological thinking as he made this case. Contrary to our common assumptions, humans were bound by discernible, immovable limits at all levels, he averred. [...] Both for their own psychic health and for the survival of the earth, humans needed to circumscribe and discipline their restless desire for cheap, yet terribly costly, gratification. "Neither the Right nor the Left addresses the overriding question of our time, the questions of limits [...], the problems confronting us are cultural and spiritual rather than political"⁸⁴.

Conduit à une réflexion morale et spirituelle par le biais de la psychanalyse, notamment en écrivant *The Minimal Self* et en revisitant *The Culture of Narcissim*, Lasch devait éventuellement abandonner cette tradition intellectuelle, suivant en cela un mouvement intellectuel plus large dans le monde occidental. Reconnaisant, après Norman O. Brown, que la psychanalyse, loin d'être une *scienza nuova*, tenait beaucoup plus de l'ancienne sagesse religieuse (dont elle reprenait les points les plus importants sous une autre forme)⁸⁵, que de la science moderne, Lasch se mit à dévier lentement vers un cadre de référence religieux, notamment dans le vocabulaire, mais aussi dans les références intellectuelles, intégrant volontiers des réflexions théologiques dans ses essais, articles et livres subséquents. Ce ne fut pas la seule tradition intellectuelle que Lasch devait abandonner. Cherchant à constituer une tradition intellectuelle pour penser la question des limites, il relut l'influente étude conduite par Adorno en 1950, *La personnalité autoritaire*, et livra une critique féroce de cet ouvrage dans son *The True and Only Heaven*⁸⁶. Cet ouvrage cristallisait le danger,

⁸⁴Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 292.

⁸⁵ Il y aurait beaucoup à dire sur le changement de perception de la psychanalyse en Occident au cours des années 1980, en plus de la relation assez étroite entre la pensée de Lasch et d'auteurs comme Philip Rieff. Pour plus d'informations à cet égard, voir Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., pp. 280-286, ainsi que Peter McMylor, « Community and the Long Shadow of the Analytic: Rieffan Pessimism in Social Thought », *Social Sciences*, vol. 4, 2015, pp. 612-629.

⁸⁶ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., pp. 445-461.

selon Lasch, d'appliquer des concepts issus du contexte européen pour analyser des situations proprement américaines. Jugeant désormais Adorno et les autres philosophes de l'école de Francfort antidémocratiques et pernicious, il abandonna une bonne fois pour toutes les références marxistes de la théorie critique ⁸⁷.

Ainsi, à la fin des années 1980, Lasch se retrouvait dans une position des plus singulières. Connu du grand public, mais fondamentalement incompris, incapable d'entrer dans l'une ou l'autre des catégories idéologiques de l'époque, autant critique de la nouvelle gauche que de la droite reaganienne, Lasch était particulièrement isolé dans une époque polarisée, en proie à d'incessantes guerres culturelles. En effet, prioriser la question des limites signifiait avoir des ennemis dans tous les camps, autant à droite (« He rejected out of hand the neo-robber-baron ethic that accompanied the by turns [sic] free market, libertarian and prosperity theology mantra of Reagan Republicanism » ⁸⁸) qu'à gauche, notamment en raison de ses critiques de l'État providence dirigé par des experts, du féminisme, ainsi que la tradition progressiste en général ⁸⁹. Lasch demeurait cependant lié à la tradition libérale, ne serait-ce que par la critique qu'il en faisait inlassablement ⁹⁰.

Toutefois, il semble que Lasch ait été également attiré, à la fin de sa vie, vers une tradition américaine plus ancienne, plus démocratique peut-être que la tradition libérale; une tradition qui parvenait, elle, à penser la grande question sous-jacente à celle des limites, celle de l'idéologie du

⁸⁷ David S. Brown, « Populist of the Heart: Christopher Lasch », dans *Beyond the Frontier. The Midwestern Voice in American Historical Writing*, op. cit., p. 168.

⁸⁸ Idem. Pour saisir pleinement la critique que Lasch faisait au mouvement conservateur reaganien et à ses contradictions internes, voir l'article de Lasch dans le mensuel conservateur et religieux *First Things*, dans lequel il expose avec clarté les problèmes inhérent à la tentative de combiner conservatisme culturel et capitalisme libéral : Christopher Lasch, « Conservatism Against Itself », dans *First Things*, no. 2, avril 1990, Web, <https://www.firstthings.com/article/1990/04/conservatism-against-itself>, consulté le 14 mai 2019.

⁸⁹ Voir à ce sujet, entre autres, Christopher Lasch, « Foreword », dans Charles Siegel, *What's Wrong with Day Care*, New York, Teachers College Press, 2001.

⁹⁰ Casey Blake et Christopher Phelps, « History as Social Criticism: Conversations with Christopher Lasch » art. cit., p. 1311.

progrès : « “We need”, he wrote, “to impose limits not only on economic growth and technological development but on human pretension and pride.” A “politics of limits” would require “the abandonment of the whole ideology of progress and the recovery of old religious insights, ones that stress the finitude of human powers and intelligence”⁹¹. » La question du progrès, fondement philosophique premier, selon lui, des problèmes affligeant la société américaine, se devait d’être posée frontalement. En effet, poser la question du progrès impliquait d’aller jusqu’au bout des oppositions existant entre lui et son ancien camp politique, mais aussi entre lui et le capitalisme reaganien qui prévalait alors. Le fondement principal de cette investigation philosophique se trouvait dans la question irréductible de la bonne vie, celle de la place de l’homme dans le monde et de la nature de ce monde. À ces questions, Lasch répondait bien différemment des forces intellectuelles et politiques qui dominaient alors la scène américaine. La question des limites, soit une autre façon de poser la question du progrès était, semble-t-il, la grande ligne de partage, entre lui et le libéralisme qu’il observait dans la société américaine.

Pour investiguer la question du progrès comme celle des limites, Lasch choisit donc de se rattacher à une autre tradition, une avenue philosophique qui était radicalement opposée aux pensées issues de l’idée de progrès, autant marxistes que libérales. Il n’est pas évident de faire état de cette tradition, de lui attribuer un vocable qui soit exempt d’associations douteuses. Faute de mieux, nous avons décidé de reprendre le terme utilisé par Lasch : ce dernier se réfère à ce qu’il appelle la « tradition populiste ». Lasch conçoit le populisme comme un mouvement social qui a posé la question la plus difficile d’entre toutes, celle de la bonne vie. Le terme « populiste » est polysémique, polyphonique même, fréquemment employé à tort et à travers dans le brouillard médiatique qui caractérise notre temps. Nous ne croyons pas qu’il soit de notre ressort, étant donné

⁹¹ Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, op. cit., p. 293.

l'ampleur forcément limitée que doit prendre ce présent travail, d'aborder la question du populisme contemporain et des figures qui incarneraient ou non cette tendance. Pour l'heure, nous convions le lecteur, dans les prochains chapitres, à aborder la question de l'idéologie du progrès, à laquelle Lasch a consacré la dernière partie de sa vie. Notre but jusqu'ici aura été de faire connaître l'intellectuel, mais également la société, passée et présente, dans laquelle il évoluait. Il importe maintenant de s'intéresser à sa pensée à proprement parler; de plonger profondément dans la question de l'idéologie du progrès et de ses effets.

DEUXIÈME CHAPITRE — L'IDÉE DE PROGRÈS EN QUESTION

Arrivé à ce stade de notre travail, il convient de rappeler au lecteur le but de notre démarche. Il s'agit, dans les pages qui suivent, d'explorer comme il se doit la manière dont Lasch conçoit l'idéologie du progrès. Cela se fera principalement à partir du livre qu'il a consacré à cette question, *The True and Only Heaven*. Considérant que le discours qui commençait à devenir le sien vers la fin des années 1980 était en quelque sorte inaudible pour la majorité des Américains, Lasch en vint éventuellement à réaliser, selon ses propres termes, qu'une croyance implicite au progrès semblait habiter la grande majorité de ses concitoyens. Cet étonnement généra une question qui constitue le cœur de son œuvre majeure: « How does it happen that serious people continue to believe in progress, in the face of massive evidence that might have been expected to refute the idea of progress once and for all? ⁹² ». Cette question est si ample qu'il convient de prendre un pas de recul pour la clarifier.

Il nous faut, avant d'aller plus loin, avoir une idée, même très générale, de ce que Lasch entend par l'idée du progrès. En effet, il s'agit d'une question qui est souvent réduite en un examen de l'amélioration (ou non) des conditions de vie à l'échelle du globe. L'auteur contemporain qui incarne une telle tendance est le psychologue cognitif Steven Pinker ⁹³. Or, il est essentiel de comprendre que Lasch n'entend pas réfuter, point par point, l'existence du progrès, au sens de l'amélioration des conditions de vie de la majorité. La démarche de Lasch ne se situe pas sur un plan empirique. Sa démarche relève plutôt de l'histoire intellectuelle de l'idée de progrès et de ses

⁹² Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 13.

⁹³ Deux ouvrages de Pinker représentent bien cette approche : *The Better Angels of Our Nature*, Viking Books, New York, 2011 ; *Enlightenment Now*, Penguin Books, New York, 2018.

effets politiques et sociaux. Ainsi, ce que Lasch cherche à faire, c'est de peindre le portrait d'une pensée particulière, propre à la modernité occidentale, une pensée qui informe, sans que l'on s'en rende compte, une grande quantité d'actions et de croyances.

Pour Lasch, l'idée de progrès se définit à la fois comme action effective et comme croyance portant elle aussi des effets performatifs, la seconde nourrissant la première. Du point de vue effectif, l'idée de progrès est comprise comme la *légitimation du désir d'acquisition*, légitimation qui conduit éventuellement à l'accumulation infinie de biens matériels. Cette accumulation, selon Lasch, constitue l'essence même de l'idée de progrès. Par ailleurs, la légitimation du désir dans le but avoué d'accumuler implique également la pensée selon laquelle nous devrions à tout prix *chercher à satisfaire tous nos désirs*, ou, selon une formule bien connue, à « jouir sans entraves ».

À ce volet effectif est associée la croyance sous-jacente selon laquelle il demeure toujours possible pour le genre humain d'améliorer son sort substantiellement, *sans qu'une innovation sur un plan de la vie ne vienne nuire à un autre aspect de l'existence*. De plus, cette pensée se rapporte également à une autre croyance, celle voulant que notre civilisation soit éternelle, dans la mesure où elle réalise les désirs les plus profonds de l'être humain. Finalement, cette idée finit toujours par se vivre sous la forme d'un *credo* implicite proclamant essentiellement que le progrès finira par nous mener vers un état de grâce profane et matériel, l'étape ultime du développement humain, de l'histoire de notre civilisation, soit le « seul et vrai paradis ». Lasch voit émerger cette idée au XVIII^{ème} siècle : elle est fondamentalement liée selon lui à la modernité occidentale, elle détermine en creux toute la manière dont l'Occident se perçoit et perçoit le monde, et ce, dans la plupart des instances où il porte son regard et sa réflexion : religion, commerce, histoire, sciences sociales, rapports de production et relations intersubjectives et interpersonnelles.

On doit donc comprendre la perspective de Lasch, notamment dans son œuvre *The True and Only Heaven*, comme s'intéressant à une idée et se voulant, à ce titre, aussi englobante que l'idée étudiée. Dans le cadre du présent travail, il nous faudra nécessairement circonscrire cette visée afin d'en dégager trois lignes de crête principales, qui font ressortir véritablement ce que Lasch entend par l'idée du progrès, ce qu'elle signifie pour lui et comment elle se définit véritablement à travers le temps et dans quelles dimensions elle s'incarne. Il va de soi que nous devons ici faire un choix de divers moments dans l'ouvrage de Lasch, ouvrage fort dense qui offre un panorama à la fois de l'idée de progrès, mais aussi de ses critiques. Cette histoire est composée sous la forme de vignettes présentant divers courants de pensée ou personnages, découpées selon des thèmes très larges et alternant avec divers commentaires de l'auteur. Il va également sans dire que ce sont ces commentaires, qui signalent la manière dont Lasch comprend l'idée de progrès, qui nous intéressent particulièrement, plus que la véracité historique ou factuelle des thèses et interprétations avancées dans l'ouvrage. La pensée de Lasch, en effet, se déploie en filigrane de ses commentaires sur les auteurs et critiques présentés dans son ouvrage.

Au travers de ses commentaires jalonnant sa reconstruction d'une tradition, Lasch mobilise plusieurs thèses philosophiques pour répondre à la question exploratoire qu'il se posait d'entrée de jeu. Ces thèses seront au cœur de notre investigation de la pensée du progrès, se dévoilant au gré des thèmes abordés. Nous pouvons dès à présent en noter quelques-unes: la possible inadéquation entre progrès et démocratie, la nécessité du « sens des limites », l'impossibilité de combiner liberté et travail salarié et le caractère dangereux de toute pensée faisant de la nécessité historique son axe central.

Pour traiter ces thèses, nous proposons, comme nous l'avons dit plus haut, de présenter trois lignes de crête principales, trois moments forts de l'ouvrage de Lasch, dans lesquels il est possible

de sentir plus précisément et plus clairement ce que l'historien entend par l'idée du progrès. Ces trois moments forts sont, nous semble-t-il, liés à des moments particulièrement marquants de l'histoire anglo-américaine. Il sera premièrement question de l'analyse que Lasch fait d'Adam Smith comme précurseur de la légitimation du désir. Nous nous pencherons ensuite sur l'interprétation que Lasch fait de la tradition populiste américaine et des questions qu'elle posait aux puissants, notamment à travers l'exploration des figures d'Orestes Brownson et de celles des Populistes agraires du *Gilded Age*. Finalement, nous nous intéresserons à la manière dont Lasch présente l'évolution intellectuelle de John Maynard Keynes, grand défenseur libéral de l'idée de progrès. Ces moments marquants sont tous liés à la façon dont Lasch conceptualise l'idée de progrès et son évolution, que nous avons exposées succinctement dès le début de ce chapitre. Ainsi, la section sur Adam Smith est liée à la légitimation du désir, les sections sur Brownson et les populistes sont liées au questionnement du caractère entièrement bénéfique de l'innovation, tandis que la section sur Keynes est corrélée à la croyance selon laquelle notre civilisation ne devrait jamais finir, ni être soumise au verdict de l'histoire, à moins que cela ne soit par une parousie séculaire et bienheureuse, auquel cas la question même de « fin » serait alors à revoir entièrement. Nous avons donc choisi de présenter ces thèmes importants à l'aide de figures historiques importantes, elles-mêmes choisies par Lasch pour présenter ses idées.

En somme, à partir de l'examen de ces quelques figures importantes, nous pourrions présenter plus clairement la manière dont Lasch conceptualise l'idée de progrès, la manière dont cette idée s'est incarnée dans l'histoire et comment elle s'actualise dans la réalité. Maintenant que nous avons défini avec, nous l'espérons, une certaine clarté le but et le plan de ce chapitre, il convient maintenant d'aborder la première figure qui joue un rôle essentiel dans la reconstruction de l'idée de progrès présentée par Lasch : Adam Smith.

1. Adam Smith, entre libéralisme et réserves républicaines

Adam Smith est une figure célèbre dans plusieurs domaines : on lit chez lui autant le théoricien économique que le philosophe moral et parallèlement, on voit chez lui autant l'archétype du calculateur égoïste que le chantre de la sympathie opposé à Hobbes, un peu comme son compatriote, David Hume. Égoïsme et sympathie sont des thèmes qui se recourent et s'entrecroisent sans nécessairement s'opposer chez Smith, comme le donne à voir la littérature récente sur ce sujet⁹⁴. La lecture qu'en fait Lasch, toutefois, se concentre moins sur ces deux composantes de la pensée de Smith que sur le versant politique de sa pensée. Croisant la lecture entreprise par J. G. A. Pocock, elle permet de montrer tout d'abord le recouplement des thèmes d'égoïsme et de sympathie avec la question de l'économie politique, mais aussi, elle met en évidence l'ubiquité de la question du progrès chez Smith, question qui, on le verra, court comme un fil rouge dans toute sa pensée⁹⁵. Lasch arrive à cette conclusion par le biais d'une lecture éminemment politique des textes. Au cours des prochaines pages, nous nous proposons d'exposer l'itinéraire suivi par Lasch, en faisant un détour par la pensée de J. G. A. Pocock. Il nous faudra en

⁹⁴ Voir à ce sujet, entre autres, Christian Marouby, *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Seuil, 2004 ; Christian Marouby, « Pour une économie de la sympathie. Propos sur la double anthropologie d'Adam Smith », *Finance et Bien Commun*, vol. 22, no. 2, 2005, pp. 18-24; Gérard Jorland, « Le problème Adam Smith », *Annales. Économie, société, civilisations*, vol. 39, no. 4, juillet 1984, pp. 831-848; Jean-Daniel Boyer, « Adam Smith Problem ou problèmes des sciences sociales ? Détour par l'anthropologie d'Adam Smith », *Revue Française de Socio-Économie*, vol. 1, no. 3, 2009, pp. 37-53. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas ici d'une liste exhaustive.

⁹⁵ Il est en effet possible d'arriver à la question du progrès chez Smith à partir d'une lecture purement sociale et morale. Cette notion de progrès — comprise ici comme ailleurs comme une accumulation *a priori* infinie de biens, s'insérant dans le désir de plaisir, lequel, avance Smith, amène le désir infini d'améliorer sa condition — peut s'atteindre en ayant suivi comme trajectoire la seule notion de sympathie, donnée inhérente et consubstantielle à l'anthropologie smithienne. De ce désir naît éventuellement la division du travail ainsi qu'une toute nouvelle conception de l'économie politique. Pour plus de détails à ce sujet, voir Ralph Anspach, « Le Plaisir de la sympathie. Adam Smith anti-utilitariste », *Revue du MAUSS*, vol 1, no. 31, 2008, p. 78.

effet nous attarder sur le célèbre ouvrage de cet auteur— *The Machiavellian Moment*⁹⁶ et aux questions relatives à la vertu avant de retourner à Adam Smith et à l'interprétation qu'en fait Lasch.

Lasch constate dans les conséquences induites par la sympathie smithienne un changement majeur dans l'histoire des idées. En effet, remontant à ce qu'il estime être les deux sources principales de la pensée politique occidentale, la religion chrétienne et la vertu antique, Lasch ne voit, dans ces pensées, rien qui aurait pu laisser croire à l'être humain qu'il puisse « control history for his own purpose or build a new kind of social order that will withstand the corrosive effects of time⁹⁷ ». La vie se déploie avec tous ses attributs et toutes ses caractéristiques comme autant de manifestations de la Providence pour le croyant, ou de la Fortune pour le païen ou l'incroyant :

The concept of virtue stood in something of the same relation to fortune, in the civic tradition descending from Machiavelli and ultimately from classical stoicism, that the Christian concept of grace stood in relation to providence. Virtue, like grace, enabled men to live undesperingly with the knowledge of finitude, the poignant contrast between the absolute and the contingent. Virtue imposed form on the disorderly flux of temporal events by underwriting a civic order the moral example of which would outlive its allotted span of time. [...] Both [grâce et vertu] encouraged men and women to find order and meaning in submission to a communal standard of conduct. Both associated the good life with a particular form of community and the memories that constituted it⁹⁸.

Voilà, nous dit Lasch, l'idéal de vie conçu par le monde occidental avant l'avènement de la modernité. Recoupant Fortune et Providence, grâce divine et vertu civique, Lasch reconstitue un portrait de la bonne vie se fondant sur des idéaux d'abnégation, de communauté, de frugalité et de fidélité à la mémoire ancestrale. La vertu, conçue comme contrepoids à la Fortune, donnait au

⁹⁶ John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1975.

⁹⁷ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., 1991, p. 50. Il est à noter que Lasch passe une bonne partie de son premier chapitre à critiquer les historiens qui voient dans la pensée chrétienne, laquelle met de l'avant une conception linéaire du temps plutôt qu'une pensée cyclique, la source de l'idée du progrès. Pour Lasch, suivant en cela les traces de J. G. A. Pocock, la Providence, tout comme la fortune de Machiavel, ont en commun de concevoir l'inévitable mort, non seulement des individus, mais également des sociétés et des nations (*Ibid.*, p. 49). Autant Saint-Augustin que Machiavel furent fascinés par la chute de Rome, tous deux prenant en compte la grande impermanence des choses humaines, l'un pour appeler à l'humilité devant le plan divin, l'autre pour tenter de maîtriser la peu charitable dame Fortune.

⁹⁸ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., pp. 50-51.

citoyen vertueux les outils autant intellectuels que pratiques pour appréhender le monde et ses vicissitudes; de même que la croyance en la grâce divine permettait au chrétien, peu importe la situation dans laquelle la Providence l'avait placé, de conserver la plus grande des vertus théologiques, l'espérance ⁹⁹.

Cet idéal de vie ancien, ainsi présenté par Lasch, devait pourtant radicalement changer au cours des siècles. Lasch, suivant en cela Pocock, se range derrière une vision de l'histoire des idées dont la clef réside dans une relecture du tandem vertu/Fortune, relecture opérée par Machiavel :

A further point which can never be too often made is that the problem of *fortuna* is a problem in virtue. To every thinker in the Boethian tradition, *virtus* was that by which the good man imposed form on his *fortuna*. Civic humanism, identifying the good man with the citizen, politicized virtue and rendered it dependent on the virtue of others. If *virtus* could only exist where citizens associated in pursuit of a *res publica*, then the *politeia* or constitution — Aristotle's functionally differentiated structure of participation — became practically identical with virtue itself. If the good man could practice his virtue only within a frame of citizenship, the collapse of such a frame, whether through violent innovation or through the creeping dependence of some upon others, corrupted the virtue of the powerful as well as the powerless; the tyrant could not be a good man because he had no fellow citizens. But at this point the ability of the republic to sustain itself against internal and external shocks — *fortuna* as the symbol of contingency — became identical with *virtus* as the Roman antithesis to *fortuna*. The virtue of the citizens was the stability of the *politeia*, and vice versa; politically and morally, the *vivere civile* was the only defense against the ascendancy of *fortuna*, and the necessary prerequisite of virtue in the individual. What Machiavelli is doing, in the most notorious passages of *Il Principe*, is reverting to the formal implementation of the Roman definition and asking whether there is any *virtus* by which the innovator, self-isolated from moral society, can impose form upon his *fortuna* and whether there will be any moral quality in such a *virtu* or in the political consequences which can be imagined as flowing from its exercise ¹⁰⁰.

Cette redéfinition est lourde de conséquences, puisqu'elle conduit, par la (re)politisation de la question de la vertu, à une assimilation de la Fortune à l'idée de corruption civique, de dégénérescence politique. Si l'idée associant le changement politique avec la corruption existe depuis au moins (ou peut-être même avant, comme une lecture de la *République* de Platon le suggère) la question des cycles constitutionnels polybiens, comme le souligne d'ailleurs Pocock ¹⁰¹, elle aura à l'époque moderne une conséquence épistémologique importante. En effet,

⁹⁹ Nous invitons le lecteur à se rappeler ici du Psaume 130, *De profundis*.

¹⁰⁰ John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, p. 157.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 77-80.

le changement de l'interprétation donnée à la notion de vertu depuis Machiavel, avance Pocock, a permis à plusieurs auteurs de la Renaissance et du début de l'époque moderne de penser les questions du gouvernement, de la propriété et des armes avec de nouveaux outils intellectuels, outils permettant à leur tour d'atteindre la stabilité en réduisant la question de la vertu à des termes aisément gérables ou manipulables. Ces outils, toutefois, avance Pocock, deviendront rapidement normatifs et seront utilisés pour mesurer le changement historique, évolution qui, on le devine, est au cœur des conséquences épistémologiques annoncées :

What we shall see happening is that these became parameters for the measurement of historical change. To the extent that they did so they greatly increased the capacity for historical understanding, simply by enriching its technical vocabulary. But, at the same time, they obliged thinkers to evaluate change negatively, as a movement away from the norms which defined it, as they defined stability, rationality, and virtue. The ancient equation of change with degeneration and entropy thus held fast; what was new in the situation was that it could now be defined not as sheer disorder, but in terms of intelligible social and material processes ¹⁰².

Voilà où se situent les conséquences épistémologiques cruciales, selon Pocock, une opinion que reprend Lasch : le changement historique est désormais perçu comme une succession d'évènements temporels non pas dominés par l'intransigeante Dame Fortune ou la divine Providence, mais par ce que Lasch, dans son interprétation, nomme « the product of social forces : specialization, the division of labor and the growth of "luxury" ¹⁰³ ». Le changement est désormais compréhensible rationnellement, ce qui permet une meilleure théorisation de l'histoire (plutôt que la simple tenue d'une chronique) ainsi qu'une première conception du progrès au sens où nous l'entendons dans ce travail, bref au sens que lui donnent à la fois Lasch et Adam Smith. Pocock est très explicite à ce propos :

An increase in the capacity of Western men to understand history presented itself in the form of an acute and growing awareness of the potential quarrel between value and history, virtue and history, personality

¹⁰² John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment*, op. cit., p. 402.

¹⁰³ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 51.

and history; and the growth of theories of progress during the eighteenth century is not to be understood without understanding of this counterpoint ¹⁰⁴.

Nous avons à présent une bonne idée du cheminement intellectuel (largement tributaire de J. G. A. Pocock, comme nous avons pu le voir) suivi par Lasch. Nous comprenons pourquoi maintenant ce dernier fait naître l'idée de progrès à l'époque moderne. Ce sera par le biais de la question, toujours éminemment politique, de la spécialisation des fonctions citoyennes (elle-même liée à la question de la division du travail), que Lasch abordera finalement Adam Smith. En effet, la question de la spécialisation se pose de manière très aiguë quand il est question de milices publiques et d'armées de métier, comme le relève Lasch lorsqu'il relate l'opinion de théoriciens républicains comme Harrington :

According to republican theorists, standing armies not only posed a threat to liberty but contributed indirectly to corruption by enabling citizens to pursue their private advantage at public expense. Specialization generated new standards of comfort and refinement, encouraged the accumulation of private wealth, and relieved citizens of the obligation to serve the commonwealth ¹⁰⁵.

Il semble donc, selon la manière dont Lasch comprend l'histoire des idées républicaines et humanistes des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, que tout parte de cette division fondamentale entre le citoyen public et le citoyen privé, celui prêt à donner sa vie et son sang pour sa cité et celui prêt à consentir qu'une fraction de ses revenus finance une armée publique afin qu'il puisse jouir de l'abondance générée par la spécialisation toujours plus grande du travail. Dans cette divergence croissante entre le public et le privé, la reconstruction historico-intellectuelle qu'offre Lasch voit l'affaiblissement inexorable de la vieille sociabilité civique et la flambée de l'imagination et de l'appétit des hommes pour le luxe, la richesse et l'accumulation sans fin de ressources, imagination et désir autrefois alimentés non par le commerce, mais par les hauts faits, l'honneur et la grandeur

¹⁰⁴ John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment*, op. cit., p. 402.

¹⁰⁵ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 51.

civique ¹⁰⁶. Le temps de la théorisation de l'idée du progrès est maintenant venu, selon Lasch, dans la mesure où

Its original appeal and its continuing plausibility derived from the more specific assumption that insatiable appetites, formerly condemned as a source of instability and personal unhappiness, could drive the economic machine—just as man's insatiable curiosity drove the scientific project—and thus ensure a never-ending expansion of productive forces ¹⁰⁷.

Il est important, encore une fois, de bien mettre l'accent sur l'aspect du désir que Lasch lie à l'idée de progrès, ce qui le conduit à concentrer son regard principalement sur Adam Smith et sur la question de l'économie politique et non sur d'autres théoriciens du progrès plus classiques, comme il le dira lui-même avec une certaine verve :

[...] it is to Adam Smith and his immediate predecessors, rather than those second-rate thinkers more conventionally associated with the idea of progress—Fontenelle, Condorcet, Godwin, Comte, Spencer—that we should look for the inner meaning of progressive ideology. Compared to Smith's incisive analysis of the social implications of desire, vaporous tributes to the power of reason and to the progress of the arts and science, speculations about a perfect state of society in the future, and the various schemes of historical stages that traced social development from the simple to the complex contributed very little to a plausible theory of progress ¹⁰⁸.

Comme il apparaît clairement dans cette citation, Smith est pour Lasch le véritable pionnier intellectuel de l'idée de progrès. Loin toutefois de concevoir Smith comme un Robinson intellectuel, il met à ses côtés David Hume et Bernard Mandeville, tous des moralistes pour qui

It was the self-generating character of rising expectations, newly acquired needs and tastes, new standard of personal comfort — the very change deplored by republican critics of commerce — that broke the old cycle of social growth and decay and gave rise to a form of society capable of indefinite expansion. The decisive break with older ways of thinking came when human needs began to be seen not as natural, but as historical, hence insatiable ¹⁰⁹.

Si Hume et Smith sont reconnus pour leur opposition à Mandeville sur les questions de la sympathie, Lasch voit plutôt leur accord sur la question du luxe. Selon nos trois moralistes, le luxe,

¹⁰⁶ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 51.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 52.

loin d'être nuisible à la richesse privée et publique, y contribuerait au contraire ¹¹⁰ : « Hume and Smith endorsed the general principle that a growing desire for material comforts, wrongly taken by republicans as a sign of moral decadence and impending social collapse, generated new employments, new wealth, and a constantly rising level of productivity ¹¹¹. » Il est ici à noter que cette insistance sur le luxe, donc le superflu et l'inutile, signale l'acceptation implicite d'un désir illimité, lequel permet, à terme, une augmentation infinie des forces productives. Toutefois, et Lasch le souligne bien, ce n'est pas sur le luxe que Smith mise pour générer l'opulence d'un État, mais sur les dépenses plus modestes de la vie de tous les jours, dépenses que la majorité peut se permettre ¹¹² et qui sont faites, dans la grande majorité des cas, dans le désir d'améliorer notre condition, désir ancré profondément dans l'anthropologie smithienne puisqu'indissociable de la notion de sympathie. Ainsi, un désir toujours croissant pour le confort matériel est vu par Smith comme normal, nécessaire, propre à la nature humaine. Adam Smith considère donc positivement le développement infini des échanges et l'augmentation apparemment sans fin des standards relatifs au confort et au niveau de vie. Pour que cette vision positive ait pu voir le jour, il a fallu que Smith passe outre les anciennes réserves concernant le désir et l'accumulation de biens. C'est pour cela que, selon Lasch, *La Richesse de Nations* est l'œuvre phare de l'idée du progrès, parce qu'elle présente, implicitement, par le biais d'une réhabilitation du désir dans le but d'accroître les forces productives, une nouvelle vision de l'histoire et de la vie humaine :

A positive appraisal of the social effects of self-gratification made it possible for interpreters of the new order to exempt modern society, in effect, from the judgment of time—the judgment previously believed,

¹¹⁰ Il est à noter que pour Mandeville le luxe demeure un vice, mais un vice des plus utiles. Hume, lui ira plus loin et dira que le luxe n'est pas nécessairement un vice, sauf s'il se fait à l'encontre d'une vertu. Comme il dérive de la vanité, une qualité de la nature humaine qu'il serait illusoire de réformer, autant s'en accommoder. Voir à ce sujet *L'essai sur le luxe* et le livre II du *Traité sur la nature humaine*.

¹¹¹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 53.

¹¹² Il est à noter également que, dans la vision originale que Smith en avait, ces dépenses, si elles sont modestes, n'en sont tout de même pas celles de gagne-petit. Smith après tout défendait les hauts salaires contre le mercantilisme, qui les voulait bas. Le taux de croissance, d'accroissement des échanges est après tout la vraie mesure de la richesse d'un État, les hauts salaires, comme on le sait, favorisent la consommation.

by Christians and pagans alike, to hang like a sword over all man's work. [...] Smith's works, especially *The Wealth of Nations*, implicitly repudiated this biological conception of history and the self-denying morality with which it had been associated. The stoic critic of appetite lost much of its force in the face of Smith's contention that insatiable appetites led not to corruption and decay, but to the indefinite expansion of the productive machinery necessary to satisfy them ¹¹³.

La permanence des choses humaines civiles était maintenant garantie par une forme de processus aveugle tournant à vide, processus basé sur l'accumulation infinie, elle-même alimentée par les passions humaines les plus communes : l'ambition, la cupidité, la vanité, le désir de se distinguer, etc. ¹¹⁴. À cela, bien sûr, s'ajoute la théorie de la division du travail, réduisant l'autonomie individuelle ainsi que la capacité au jugement moral du travailleur. Si Lasch voit en Smith l'instigateur principal de l'idée moderne de progrès, il ne manque pas de souligner les réserves entretenues par le philosophe écossais quant à cette nouvelle manière de vivre :

Smith's work is instructive, in the unfamiliar context of the development of progressive ideology, not only because it enables us to see what was really distinctive about that ideology—the exemption of the modern world from the judgment of time—but because it illustrates the persistence of certain reservations that qualified the optimism produced by the modern discovery of abundance ¹¹⁵.

On se rappellera que le but visé par Lasch est surtout la reconstruction d'une tradition intellectuelle qui est à l'origine de l'idéologie du progrès et de ses opposants. Smith s'y insère nécessairement en tant que pionnier de la question du progrès, mais aussi en tant que pionnier moderne de l'ambivalence quant à cette question. Lasch voit donc en Smith autant l'incarnation du libéral reconnu par la postérité que le représentant de certaines thèses républicaines pétri de stoïcisme. Il faut se rappeler en effet que Smith, pourtant lui-même un grand critique de la pensée stoïcienne et de la trop grande perfection qu'elle demandait à la nature humaine, avait cependant une grande affection, voire même une préférence pour les vertus d'effacement de soi professées par Zénon,

¹¹³ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 54-55. Lasch associe ici une conception biologique de l'histoire à la possibilité de porter un jugement sur l'histoire (*the judgment of time*), ce qui semble aller de soi considérant que c'est lorsqu'un homme est mort que l'on peut porter un jugement sur la vie qu'il a menée, comme le pense par ailleurs Montaigne (voir le livre I des *Essais*, chapitre XIX, « Qu'Il ne Faut Juger de Nostre Heur, Qu'après la Mort »)

¹¹⁴ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 55.

¹¹⁵ Idem.

Épictète et leurs disciples : « The objection to stoicism, Smith noted, was that it aimed “at a perfection altogether beyond the reach of human nature”. He knew very well that the “soft, gentle, the amiable virtues” were better suited to commercial societies than “the virtues of self-denial”; *yet he preferred the latter, on the whole* ¹¹⁶. » Smith, résolument moderne, privilégie les douces vertus propres à la vie de l’homme privé, celui qui se réjouit de sa liberté individuelle. Toutefois, cette position semble laisser Smith, ambivalent, voire insatisfait, comme le suggère Lasch :

But even though his own system unavoidably encouraged men to pursue private interest at the expense of public service, Smith had a republican contempt for such a life. He believed that politics and war, not commerce, served as the “great school of self-command”. “Under the boisterous and stormy sky of war and faction, of public tumult and confusion, the sturdy severity of self-command prospers most.” A commercial society need the “gentle virtue of humanity”, to be sure; and “justice and humanity” rested in turn, on a “sacred regard” for life and property, necessarily weakened by the “violence of faction” and the “hardships and hazards of war”. Even so, Smith reserved his highest praise, not only in *The Theory of Moral Sentiment* but in *The Wealth of Nations* itself, for the soldier’s life. He regretted that “the general security and happiness which prevail in ages of civility and politeness, afford little exercise to the division of danger, to patience in enduring labor, hunger, and pain.” The division of labor made possible an unheard-of expansion of productivity, as he explained at length in *The Wealth of Nations*, but it also dulled the mind and sapped the martial spirit. His unsparing account of these effects drew on the republican identification of virtue with virility and resourcefulness ¹¹⁷.

Si l’on peut être surpris de la faveur que Smith accorde à la vie martiale, c’est que l’on a parfois tendance à oublier son dédain envers la vie commerçante (ce que Lasch nomme son *republican contempt*), vie dont les buts étaient en large mesure illusoires et vains : « Beyond certain ‘necessities and conveniences of the body’ Smith maintained that the pursuit of material benefits was in large measure delusory to the individual involved. By comparison with the effort entailed, the actual results were in ‘the highest degree contemptible and trifling’ ¹¹⁸. » Ayant cela en tête, il est plus facile de comprendre la distinction posée par Smith entre les fruits produits par la vie martiale et ceux donnés par la vie commerçante; ainsi que les questions assez pénétrantes qu’il se pose, en quelque sorte, à lui-même. Smith, toujours ambivalent, laisse à penser que la milice,

¹¹⁶ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 56. Les italiques sont de nous.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Donald Winch, *Adam Smith’s Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 91. Les citations de Smith proviennent de la *Théorie des sentiments moraux*, partie IV, I.

conçue comme supérieure à l'armée de métier sur le plan de la vertu, lui serait préférable, bien qu'elle soit de moins en moins envisageable au vu de l'expansion industrielle qui ne permettait plus aux hommes de quitter leur emploi comme l'agriculteur pouvait laisser sa terre le temps d'une courte campagne défensive ¹¹⁹. La solution, à la fois pour préserver la vertu publique et la liberté, sera l'éducation, qui devra inclure un aspect militaire, Smith s'inspirant ouvertement à cet égard de l'ancienne éducation qui était donnée aux jeunes hommes libres grecs et romains ¹²⁰. Il semble en effet illusoire, pour Smith, de penser lutter contre un système d'économie politique s'arrimant si bien à la vraie nature de l'homme, faite de passions et de vices, mais surtout de sympathie et de sociabilité. Rappelons après tout que la sympathie est la clef de l'anthropologie smithienne et que celle-ci ne semble pouvoir exister que dans une société policée, comme Smith le déclare : « In general, the state of manners which takes place in any civilisation may commonly, upon the whole, be said to be that which is most suitable to its situation. Hardiness is the character most suitable to the circumstances of a savage, sensibility to those of one who lived in a very civilized society ¹²¹. » Lasch commente ce passage, insistant sur le traitement par Smith de la question des grandes et belles vertus républicaines, question « already decided by the inexorable advance of civilization ¹²² », bref, l'inévitable nécessité historique. Les regrets de Smith seront donc relégués par ses propres soins soit à la spéculation historique ou « uchronique », soit à la question du pessimisme historique ¹²³. La rencontre entre libéralisme et républicanisme a donc bien eu lieu dans la pensée de Smith, mais il semble que les critiques républicaines aient été balayées par les avantages contenus dans le libéralisme. Néanmoins, les questions ou les ambivalences étayées par

¹¹⁹ Donald Winch, *Adam Smith's Politics*, op. cit., pp. 112-113.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 115-119.

¹²¹ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, partie V, II.

¹²² Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 57.

¹²³ Voir à ce sujet Donald Winch, *Adam Smith's Politics*, op. cit., p. 117.

Smith lui-même demeurent : la société peut-elle se passer de la vertu publique, celle gagnée sur le champ de bataille, dans l'exercice de la démocratie directe, dans la lutte populaire, ou dans la religion ? Est-il possible que la seule avancée de la civilisation, envisagée comme essentiellement nécessaire, suffise à effacer ces craintes et rendre ces vertus obsolètes pour la vie humaine ?

Pour Lasch, les réserves de Smith (ainsi que leur suppression), sont révélatrices : « The harshest critics of modern specialization have added little to the indictment drawn upon by its great apologist ¹²⁴. » Il y a bel et bien quelque chose d'insatisfaisant, de trouble même, dans l'idée de progrès telle que comprise et formulée par Smith lui-même, idée qui devait pourtant devenir la base d'un système économique dominant. Cette domination n'est pas anodine : les critiques reprenant les ambivalences déjà exposées par Smith devront demeurer marginales, ayant devant elles un argument de taille : la supériorité industrielle créée par la technologie nouvelle et la division du travail, un luxe et une abondance inégalée dans l'histoire, bref, la civilisation au sens le plus moderne : « No one could argue very long against abundance, increasingly perceived as the distinguishing characteristic of a "very civilized society" ¹²⁵. » La légitimation du désir et concomitamment, la volonté de les satisfaire tous, sans entraves, conduisit historiquement à une croissance économique et une accumulation inimaginable des richesses et de biens, tandis que les anciennes références républicaines ou chrétiennes étaient lentement érodées au fur et à mesure que la civilisation occidentale, maintenant comprise comme celle de la technologie et de la division du travail, se propageait à la surface du globe. Les anciens scrupules, toutefois, existant, comme on a pu le voir, dès les premiers temps de la formulation effective de cette idée de progrès, ne furent jamais vraiment vaincus, malgré la direction prise par les événements. La suite de notre travail

¹²⁴ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 56.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 57. On comprend ici l'attrait que pouvait exercer le marxisme, une école qui ne venait pas nier l'abondance et la production de biens, mais qui souhaitait tout simplement égaliser sa distribution.

s'intéressera à ceux-ci, après avoir montré en quoi consistait l'idée de progrès originelle, ainsi que la promesse qu'elle contenait, celle de pouvoir générer, *via* les passions humaines les plus banales, une innovation et une progression constante des conditions de vie de l'humanité. Nous souhaitons ici montrer en quoi les scrupules critiques de ceux vivant dans le monde théorisé par Smith peuvent donner à penser les limites et les apories de cette innovation constante. Il est d'ailleurs significatif que Lasch accorde une place de choix à cette veine critique qui traverse un pan de la pensée américaine depuis la naissance de la jeune république.

2. Le populisme américain historique

Le chapitre V de *The True and Only Heaven, The Populist Campaign Against Improvement*, est un passage important dans l'économie générale du propos de Lasch : on y retrouve pour la première fois une mention de la notion de populisme, notion comprise ici comme ouvertement critique de l'idée de progrès. Le populisme n'est pas très bien défini chez Lasch : ses contours sont vagues et imprécis. Lasch voit dans cette notion plusieurs traits saillants sur lesquels il insiste longuement en présentant une galerie de figures historiques et philosophiques illustrant, par leurs croyances et attitudes politiques, ce que Lasch comprend par le vocable « populisme ». On y retrouve pêle-mêle John Locke, Thomas Paine, William Cobbett et aussi Orestes Brownson. D'autres personnalités publiques, tirées du repos des archives par l'historien, souvent des politiciens du Parti démocrate des années 1840, complètent le tout. Tous ces gens, insiste Lasch, auraient partagé un ensemble d'attitudes vaguement définies, émanant de traditions philosophiques encore plus ou moins bien distinctes (libéralisme et républicanisme civique), attitudes qui auraient eu comme point commun une opposition critique envers l'idée de progrès telle que développée

chez Adam Smith ¹²⁶. L'intérêt de cette section, on le comprendra, est de présenter les penseurs critiques de l'idée de progrès théorisée chez Smith, dans le but d'arriver, par leur approche critique, à une meilleure compréhension de cette notion. Avant de se plonger plus en détail dans leurs critiques, il faut tout d'abord présenter très succinctement le contexte dans lequel celles-ci émergent. Si Orestes Brownson (1803-1876) concentre davantage ses critiques contre l'âge de Jackson, les Populistes agraires que nous verrons plus loin évolueront dans un univers différent, celui du *Gilded Age*, où les conséquences logiques de l'idée de progrès seront alors portées à leur paroxysme. Autant chez Brownson que chez les Populistes agraires, il faut saisir que Lasch les lit en les mettant en dialogue critique avec Adam Smith et l'idée de progrès. C'est ce dialogue que nous entendons présenter ci-dessous.

A. Orestes Brownson : malaises dans la jeune république

L'idée de progrès ainsi que toutes ses conséquences s'imposeront graduellement au cours du premier siècle d'existence de la république américaine. Les réactions à son empire seront, aux États-Unis, puissamment articulées : en effet, dans une nation qui semblait pourtant avoir reçu de la Providence la possibilité de refonder un tout nouvel ordre social, il devait sembler déconcertant de voir surgir d'une idée moderne des conséquences rappelant la vieille inégalité européenne, pourtant ardemment dénoncée, conséquences d'ailleurs entr'aperçues par Tocqueville. Ainsi, le premier tiers du XIX^{ème} siècle, « période de transition entre une économie agraire et une économie

¹²⁶ Il faut comprendre également l'objectif plus circonstanciel de Lasch : il s'agit d'établir une distance critique avec l'école révisionniste républicaine qui, dans le sillage de Gordon S. Wood, domine alors les études historiographiques. De nombreuses figures de l'histoire américaine sont alors rattachées à la tradition républicaine, souvent au prétexte qu'elles théorisent ou se réclament d'un concept de vertu civique. Pour Lasch, ceci est insatisfaisant : c'est pourquoi il va opérer un certain infléchissement de cette interprétation en amenant certaines figures historiques anglo-américaines, à passer du républicanisme à ce que Lasch nomme « populisme ».

marchande, ainsi que proto-industrielle ¹²⁷ », semble graduellement éloigner la république de son idéal jeffersonien à mesure que l'accès à la propriété décroît et que les idéaux d'égalité et de liberté tardent à s'actualiser dans la réalité sociale américaine. Cette dernière, en effet, tend à se réorganiser autour de la figure du marchand, celui qui sait accéder au crédit et au marché, tout en court-circuitant le producteur, lequel se retrouve inféodé au système d'échange dominé dès lors par le marchand ¹²⁸. La séparation entre le capital et le travail s'amorce donc et va aller croissant, ce qui ne sera pas sans graves conséquences sur la société américaine.

C'est dans ce contexte, de la naissance de la république américaine jusqu'à la présidence d'Andrew Jackson, qu'émergent les populistes de Lasch, en particulier Orestes Brownson, témoin privilégié de la trajectoire historique particulière de la jeune république. Lasch fait jouer à Brownson un rôle central dans sa narration historique. Ce fait n'est pas anodin, comme le remarque Benjamin DeMott dans sa recension de *The True and Only Heaven* : « Brownson matters especially because of the link between him and the Populist protest against wage labour and improvement ¹²⁹. » Il faut donc voir Brownson, par sa critique du travail salarié et de l'idée de progrès (ici assimilée au vocable « *improvement* »), comme le populiste par excellence, celui qui sert de pivot, dans l'économie générale du propos de Lasch, entre les critiques « populistes » du temps d'Andrew Jackson et de la jeune république et celles plus tardives des Populistes historiques du *Gilded Age*. Figure pivot, mais souvent difficilement lisible en raison de sa propension à changer souvent d'idées, Brownson, avance Lasch, présente deux puissantes critiques de l'idée de progrès,

¹²⁷ Naomi Wulf, *Une autre démocratie en Amérique (1824-1844). Orestes Brownson, un regard politique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2017, p. 38.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹²⁹ Benjamin DeMott, « Class Reclaimed », *Reviews in American History*, vol. 19, no.4, décembre 1991, p. 601. DeMott anticipe un peu ici : la notion de populisme que Lasch théorise chez Brownson et les autres Anglo-Américains mentionnés plus haut se retrouvera également chez les Populistes historiques du *Gilded Age* que nous verrons dans la section suivante de ce travail.

critiques indissociables des deux principaux points de stabilité que Lasch identifie dans sa pensée : tout d'abord, l'absolue nécessité de ne pas séparer religion et politique, puis les opinions défendues dans son essai qualifié de pré-marxiste, *The Labouring Classes*¹³⁰. Ces deux points de stabilité, suggère Lasch, soulignent les angles morts et les apories de l'idée de progrès. Nous allons maintenant présenter ces points de stabilité et montrer en quoi ils permettent de formuler une puissante critique de l'idée de progrès.

La question religieuse, au cœur des querelles donnant naissance au libéralisme, demeure au cœur des préoccupations d'Orestes Brownson qui, lui, n'aurait jamais accepté, comme l'État libéral moderne, de renoncer à la vérité pour atteindre la paix civile. Étant convaincu que la religion était une donnée trop importante dans la vie humaine pour en faire une affaire strictement privée¹³¹, Brownson souhaitait que la foi et le dogme prennent part, *via* les croyants, à la vie politique. Sans la religion, la vie politique courait le risque, selon lui, d'être réduite à un pur machiavélisme, une science amoralisée et, possiblement, immorale. Cependant, le désir de moralité de Brownson, selon Lasch, ne présupposait pas un seul dogme imposé aux masses et l'intolérance des tous les autres : « The inseparability of politics and religion, as Brownson conceived it, by no means implied the desirability of an official consensus or civic religion. He wanted a “powerful and living synthesis,” not “an imbecile eclecticism”¹³². » On reconnaît ici un fond lockéen qui croit en une possibilité de trouver la vérité en matière de religion : la « synthèse » souhaitée par Brownson implique que chaque secte (en autant qu'elle soit chrétienne), puisse porter en elle une part de vérité. Mais pour que le résultat final soit une synthèse et non un éclectisme quelconque, il faut un dialogue constant,

¹³⁰ Orestes Brownson « The Labouring Classes », *The Boston Quarterly Review*, juillet 1840, Web, <https://archive.org/details/labouringclasses00browrich>, consulté le 18 avril 2019.

¹³¹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 186.

¹³² *Ibid.*, p. 187.

une irruption de tous les instants du religieux dans le politique : le bien de l'âme humaine le requiert. Cependant, il ne faut pas oublier qu'un tel appel à la synthèse se fait dans un contexte très particulier. Les premières années du XIX^{ème} américain sont témoins des transitions et des mutations du protestantisme originel. Des protestants libéraux, partageant pour la plupart des idéaux whigs, demandèrent à leurs églises respectives de cesser leurs querelles doctrinales et de s'unir autour de quelques préceptes éthiques, lesquels pourraient servir de *credo* national, et protéger ainsi la société civile des conflits sectaires. Le but avoué de tout ceci était, bien sûr, l'amélioration (*improvement*) des classes nécessiteuses, propagées par les associations volontaires chères à Tocqueville et par les *common schools* mises en avant par Horace Mann ¹³³. Ce programme, que Lasch présente comme étant rempli de bons sentiments progressistes, déclencha chez Brownson une fureur pamphlétaire, pour des raisons à la fois politiques et religieuses :

A state-supported system of education, operated on the principles envisioned by Mann, would enshrine "opinions now dominant" and reinforce the political status quo. It would amount to a "branch of general police." [...] Their plans were objectionable on religious as well as on political grounds. By suppressing everything divisive in religion, they would leave only a bland residue. "A faith, which embraces generality only, is little better than no faith at all." Children brought up in a mild, nondenominational "Christianity ending in nothingness", in schools where much was "taught in general, but nothing in particular", would be deprived of their birthright. They would be taught "to respect and preserve what is"; they would be cautioned against the licentiousness of the people, the turbulence and brutality of the mob"; but would never learn a "love of liberty" under such a system ¹³⁴.

La discorde dans la cité, avance Lasch, effraie moins Brownson que la possibilité de mener une vie erronée sur le plan spirituel et politique. L'important, d'un point de vue politique comme spirituel, est la croyance en une vérité possible, ainsi qu'en l'autorité conférée par cette vérité :

Here was the nub of the issue, as Brownson saw it: the impossibility of teaching people "to stand fast in their freedom" unless they were first brought up in a particular religious tradition. "An education which is not religious is a solemn mockery"; but "no Calvinist can teach Christianity, if he be honest, so as to

¹³³ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 187. Sur les common schools et Horace Mann, bête noire de Lasch, voir la critique de l'éducation moderne proposée par Lasch dans son essai « The Great Experiment: Where Did It Go Wrong ? », dans James Seaton et William K. Buckley (éditeurs), *Beyond Cheering and Bashing: New Perspectives on The Closing of the American Mind*, Bowling Green (OH), Bowling Green State University Popular Press, 1992, pp. 8-18.

¹³⁴ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 187-188.

satisfy a conscientious and earnest Unitarian.” Before they could respect themselves and others, men and women needed to be taught to respect some body of “important truth.” For the reasons, education ought to remain under local and as nearly as possible under parental control ¹³⁵.

Pourtant, on le devine, l'éducation ne faisait ici que commencer pour le futur citoyen libre : l'éducation telle que la conçoit Brownson englobe tous les aspects de la vie de l'enfant, son environnement (familial comme social), son milieu, sa communauté, etc.¹³⁶ La bonne vie selon Brownson implique toujours une grande incarnation des individus dans le particulier, dans des loyautés propres, impliquant nécessairement des inimitiés et des conflits. L'homme, comme le Verbe, semble toujours être incarné et devoir toujours l'être. En raison de sa vision de la religion ainsi que de sa place dans la cité, et de sa conception de l'éducation, Brownson en arrive à la conclusion suivante :

[...] people were more likely to develop a love of liberty through exposure to wide-ranging controversy, the “free action of mind on mind.” Strong convictions would not amount to much unless those who held them proved both able and willing to defend them. Public controversy, accordingly, ought to address itself not only to politics but to religion—the “two great concerns of human beings.” When he criticized the separation of religion and politics, Brownson meant that question concerning the “destiny of man” ought to become questions for public debate, not that a new religious establishment should provide authoritative answers ¹³⁷.

Lasch voit dans cette réfutation du sécularisme, formulé dans le contexte que l'on sait, une opposition à l'idée de progrès. Il faut absolument une vertu publique, il faut que le citoyen puisse s'intéresser à ces questions et il faut que la cité y prenne part, autrement, la vertu de tout un chacun en serait atrophiée si un système d'éducation publique en venait à dicter la vertu citoyenne. On voit donc que Brownson fournit, en quelque sorte, une réponse aux questions et aux ambivalences de Smith face aux effets de l'idée de progrès sur la vertu civique. Sa réponse demeure toutefois partielle : il nous faut maintenant examiner l'autre élément stable de sa pensée, celui portant sur le

¹³⁵ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 188.

¹³⁶ Comme Lasch le remarque, Brownson anticipe ici Dewey, réfutant l'idée lockéenne selon laquelle l'esprit serait d'abord et avant tout passif face à la connaissance, lui opposant un esprit toujours actif face à son milieu.

¹³⁷ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 189.

danger provoqué par une séparation entre le capital et le travail et la montée des inégalités dans la cité.

Malgré l'insistance de Brownson sur la question de la vertu publique, Lasch ne le lit pas comme un républicain. Il importe en effet pour lui de rappeler quelle figure, pour Brownson, devait prédominer dans une démocratie : celle de l'homme et non du citoyen. Pour le pamphlétaire, la démocratie se justifiait lorsqu'elle prenait soin de ne pas détruire l'homme au profit du citoyen, de ne pas considérer l'individu uniquement comme citoyen. Le grand malheur de Socrate, juge Brownson, est de n'avoir été, aux yeux des Athéniens, « que » citoyen : « He had no rights as a man, that he might plead. [...] His rights as a man were sunk in those of the citizen and those of the citizen were sunk in those of the city ¹³⁸. » Brownson, avance Lasch, n'est pas un partisan de la république antique, de la liberté des Anciens; il aurait été certainement très malheureux dans un système régi par la seule volonté populaire :

This subordination of the man to the citizen found its modern application in the dogma of the people as an absolute sovereign, which Brownson consistently opposed. He believed that the "inalienable rights of man" limited the powers of the state, whether it was controlled by "monarchs or mobs." This idea played no part in the civic tradition; those who wanted to find its antecedents, Brownson said, would have to look to the "feudal system and still more Christianity," which introduced the "element of individuality" ¹³⁹.

Selon Lasch, Brownson est donc plus chrétien que républicain : la liberté de conscience est pour lui fondamentale. Cette insistance sur ce principe fondamental, toutefois, n'excluait pas, comme on a pu le voir plus haut, un dialogue public constant et nécessaire, sur les fins dernières de l'homme, sur les questions morales de la plus haute importance, même au risque de déranger la paix. Par ailleurs, le fait de s'opposer à la prépondérance du citoyen sur l'homme ne suffisait pas,

¹³⁸ Orestes Brownson, *Works*, vol. XV, Détroit, Thorndike Nourse Publishers, 1884, p. 21, Web, <https://archive.org/stream/worksofforestesa15brow#page/20/mode/2up>, consulté le 11 mai 2019. Lecteur de Benjamin Constant avant sa conversion temporaire au saint-simonisme, Brownson a certainement retenu la leçon de *La liberté des Anciens et des Modernes*.

¹³⁹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 189-190.

juge Lasch, à faire de lui un pur libéral. C'est ainsi que Lasch interprète son opposition à une éducation publique présentée plus haut : « His opposition to an educational establishment likewise sprang from considerations not unlike those that underlay republican opposition to a standing army ¹⁴⁰. » Dans les deux cas, juge Lasch la question sous-jacente à ces deux plans distincts de la vie civile (l'éducation et la défense) était celle de la division accrue du travail par une spécialisation intensive. Cette question, loin de s'en tenir uniquement à deux domaines très spécifiques, sera, pour Brownson, englobante :

Like republicans, he opposed the whole trend toward a more and more highly specialized division of labor; this was his basic quarrel with the political economy of liberalism as it was theirs. In 1841, still contending that "the mission of this country" was to "raise up the laboring classes, and make every man really free and independent", he regretted the division of society into workingmen and idlers, employers and operative", a "learned class and an unlearned, a cultivated class and an uncultivated, a refined class and a vulgar." *The only way to reverse this trend, in his view was to make every man a proprietor* ¹⁴¹.

C'est en quelque sorte l'essence de son pamphlet incendiaire, *The Labouring Classes*, publié en 1840, huit ans avant le *Manifeste du parti communiste*. Brownson, soucieux du droit des individus, n'aurait certainement pas soutenu une collectivisation des moyens de production, d'autant plus que la liberté individuelle aurait été amoindrie dans une telle situation. La seule solution demeure la propriété : le salariat ne peut être toléré que s'il permet l'accumulation d'un petit capital servant à l'acquisition prochaine d'une propriété. La séparation entre le capital et le travail devait être la plus petite imaginable voire, si possible, inexistante. Le but visé, assurément très populiste, était de détruire, dans les mots de Lasch, « the whole structure of modern progress ¹⁴² » :

I wished to check commerce, to destroy speculation, and for the factory system, which we were enacting tariffs [*sic*] to protect and build up, to restore the old system of real home industry. The business men of the country saw as clearly as I did whither my propositions tended, and took the alarm; and as the business interests, rather than the agricultural and mechanical interests, ruled the minds of my countrymen, I had my labor for my pains. I went directly against the dominant sentiment of the British and American world, and made war on what it holds to be its chief interest and its crowning glory. Here was the gravamen of my offence. I had dared take democracy at its word, and push its principles to their

¹⁴⁰ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 191.

¹⁴¹ Idem. Les italiques sont de nous.

¹⁴² Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 192.

last logical consequences; I had had the incredible folly of treating the equality asserted as if it meant something, as if it could be made a reality, instead of a miserable sham ¹⁴³.

Ici se donne à voir, dit Lasch, le populiste par excellence. Les rapports très critiques entre Brownson et l'idée de progrès sont ici clairement exposés. Les doutes et ambivalences sont similaires à ceux de Smith et l'opposition est affirmée. Brownson, en tant que chrétien et partisan d'une démocratie toujours à faire, ne peut admettre, au contraire de Smith, une forme de nécessité historique allant à l'encontre de son idéal de vie. La démocratie, pour lui, est inassimilable au marché, puisque ce dernier implique la destruction de l'indépendance économique et politique du citoyen, autant (mais par d'autres moyens) que le fait le collectivisme, peu importe son origine philosophique. L'indépendance économique, toutefois, n'impliquait pas la solitude : Brownson n'est pas Thoreau. Les liens humains devaient exister et être vécus intensément, à travers trois instances bien précises : la famille, le pays et la propriété. Toute philanthropie et tout cosmopolitisme, bref tout ce qui implique de préférer les Tartares à ses voisins, pour paraphraser Rousseau, n'était aux yeux de Brownson, qu'une forme raffinée de la solitude, comme ne manque pas de le souligner Lasch ¹⁴⁴. Comme pour la question de l'éducation, il fallait aux hommes des engagements locaux, des loyautés et des amitiés vécues dans le particulier. Cela indique, en quelque sorte, les thèmes majeurs de sa pensée sociale selon Lasch :

[...] the inseparability of matter and spirit, politics and religion; the formative discipline of "peculiar circumstances" as the necessary background of mature personality; the need for any vivid apprehension of reality to be embodied in a particular (and inevitably divisive) set of loyalties rather than a watery eclecticism ¹⁴⁵.

Il faut, selon la lecture que fait Lasch de Brownson, vivre en s'engageant dans le particulier, sans perdre de vue l'universel, participer activement à la vie politique tout en s'assurant de son

¹⁴³ Orestes Brownson, *The Convert: Or Leaves from My Experience*, chapitre XII, New York, Edward Dunigan and Brother, 1857, pp. 258-259, Web, <https://archive.org/details/a548955000browuoft/page/n275>, consulté le 13 mai 2019.

¹⁴⁴ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 193.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 194.

indépendance économique et politique et s'investir le plus possible dans la recherche de la vérité. La question de la participation, plus que celle de la (re) distribution (sous forme éducative ou tout simplement par un collectivisme économique) est capitale pour Brownson, car elle seule permet une vie réellement démocratique.

À la lumière de ces explications, il nous semble maintenant possible de comprendre plus clairement la raison de la mobilisation par Lasch de la pensée d'un obscur pamphlétaire de l'ère jacksonienne dans son œuvre. Devant les ambivalences de Smith, propose Lasch, Brownson oppose une réponse ferme, rassemblant, comme chez Smith, une bonne dose de libéralisme et de républicanisme. Cette réponse est, chez Brownson, dénuée de toute nécessité historique : la démocratie, pour lui, loin d'être un fait établi par une Révolution victorieuse (comme certains observateurs de la jeune République américaine pouvaient le croire) est au contraire un combat de tous les jours, un combat empreint d'une puissante dose de moralité et de religiosité. À ce titre, la réponse que donne Brownson à la pensée de Smith permet à Lasch de discerner avec davantage de précision les contours et les limites de l'idée de progrès. En avalisant un désir illimité ainsi qu'une quête infinie d'abondance matérielle, l'idée de progrès détache l'être humain de la nécessité première des républiques, dit Brownson, soit de maintenir une forme de vertu publique, une notion que Lasch n'hésitait pas à présenter comme perdue dans l'idée de progrès, notamment en soulignant les réserves de Smith. Cette vertu, dans sa forme américaine, était inséparable de la petite propriété, de la faible ou inexistante séparation entre le capital et le travail, de l'autonomie morale et politique, ainsi que de l'association de la bonne vie à l'autonomie. Au contact de l'idée de progrès, tout cela, avance Lasch, semble glisser inexorablement hors du champ des possibles aux yeux de Brownson, d'où le déchaînement de sa critique contre la république de Jackson.

Les tendances pernicieuses décelées par Brownson dès cette époque dans la jeune république demeureront prégnantes dans la société américaine et iront en s'intensifiant à mesure que se termine l'expansion vers l'Ouest et que l'industrialisation s'accélère. L'époque qui concentrera ces tendances sera celle du *Gilded Age* de la fin du XIXe siècle au début du XXe siècle, une ère d'inégalités extrêmes qui donnera naissance à un puissant mouvement social d'une portée alors inégalée aux États-Unis. Continuant, modifiant et précisant les intuitions ressenties par Brownson, ce mouvement sera vu et présenté par Lasch comme entrant lui aussi dans un dialogue critique avec la pensée du progrès. Dans la prochaine section, nous présenterons ce mouvement, la réponse qu'il présenta contre l'idée de progrès et en quoi il permet d'illustrer plus en détail la conception laschienne du progrès.

B. Les Populistes du *Gilded Age* et la victoire du marché

Les hommes et les femmes à qui l'historiographie donna le nom de « Populistes » au sens le plus scolaire du terme présentent une image très différente de la vision que l'on se fait habituellement des États-Unis, d'autant plus qu'ils proviennent d'une partie de ce pays appelée le Midwest, région agraire et souvent méconnue. Il fut pourtant un temps où les États faisant partie de cette région bouillonnaient d'une activité politique radicale¹⁴⁶, dont nous présenterons une facette dans ce chapitre. Les Populistes agraires (ou historiques), furent un mouvement social d'origine rurale qui réussit à imposer, vers les années 1890, des changements législatifs assez conséquents à l'élite économique de l'époque. Les représentants de ce mouvement s'insèrent bien

¹⁴⁶ À ce sujet, voir le savoureux portrait que fait Thomas Frank, journaliste au *Monde diplomatique*, de l'histoire de son Kansas natal dans *Pourquoi les pauvres votent à droite*, trad. Frédéric Cotton, Saint-Amand-Montrond, Agone, 2013.

dans le travail de Lasch par le dialogue vigoureux qu'ils engagèrent avec l'idée de progrès, idée dont les effets se faisaient sentir dans leur mode de vie même, avance notre historien ¹⁴⁷.

Que voulaient exactement les Populistes de cette époque et quelles étaient leurs difficultés ? Très succinctement, les historiens s'accordent pour mentionner des difficultés économiques causées par un contexte difficile, aggravé par divers problèmes d'ordre financier et législatif. Au cœur de leurs récriminations sont les pratiques des compagnies de chemin de fer, des prêteurs agricoles, des banques, des trusts, des spéculateurs, des intermédiaires et, bien entendu, des politiciens. La solution qu'ils proposaient, d'ordre politico-économique, n'impliquait pas nécessairement une redistribution économique, un point qui retiendra l'attention de Lasch. Les Populistes, en effet, accordaient une grande importance à « l'agentivité », c'est-à-dire à l'autonomie des individus et à la capacité de chacun de régler les maux qui l'afflige ¹⁴⁸. C'est cette attitude face aux difficultés économiques et de la vie en général qui introduit une césure dans les interprétations historiques du mouvement Populiste. Si la majorité des historiens y ont vu une idéologie et une organisation politique, Lasch, dans le sillage de Lawrence Goodwyn ¹⁴⁹, y perçoit plutôt un *ethos* :

¹⁴⁷ Il importe ici de comprendre que l'usage que fait Lasch du mouvement Populiste s'inscrit dans des querelles historiographiques assez pointues quant au bien-fondé des critiques et griefs des Populistes. L'historiographie à ce sujet est en fait fortement contrastée : les recherches les plus récentes sur la question du populisme américain historique sont de nature révisionniste, dans la mesure où beaucoup réagissaient à l'interprétation dominante de Richard Hofstadter, qui, dans ses ouvrages *The Age of Reform* et *The Paranoid Style in American Politics*, liait ce mouvement aux tendances sinistres qu'il voyait à l'œuvre dans certains mouvements sociaux américains, comme l'antisémitisme, le nativisme, le chauvinisme, la paranoïa, ainsi que la nostalgie fondée sur le « mythe » jeffersonien du yeoman. Les travaux des décennies suivantes, au contraire, se basèrent davantage sur le classique de John D. Hicks, *The Populist Revolt*, lequel, au contraire d'Hofstadter, identifiait les populistes à un courant plus démocratique que ne l'était la vie politique américaine à l'époque du *Gilded Age*. Certains chercheurs marchant dans les traces de Hicks en viendront même à justifier entièrement les griefs populistes, comme le fait par exemple Nancy H. Zingale dans son étude sur le *People's Party* au Minnesota (voir les références complètes dans la section bibliographique).

¹⁴⁸ John D. Hicks, *The Populist Revolt. A History of Farmer's Alliance and the People Party*, Minneapolis (MN), The University of Minnesota Press, 1955, p. 406 ; 412-413.

¹⁴⁹ L'interprétation et l'usage que fait Lasch du mouvement Populiste sont en effet largement tributaires de la pensée de l'historien américain Lawrence Goodwyn. Il importe donc de s'attarder quelque peu à son interprétation afin de voir avec clarté comment Lasch comprend et interprète les Populistes historiques.

It was, in fact, a new way of looking at things—a new culture, if you will, and one that attempted to shelter its participants from sundry indoctrinations emanating from the larger culture that was industrial America itself. This fragile new culture defined American Populism, and Populism, so defined, provides a radically altered perspective on the Gilded Age and on modern America as well ¹⁵⁰.

Dans cet *ethos*, Goodwyn et Lasch, comme on le verra, constatent une approche démocratique beaucoup plus jeffersonienne que les commentateurs précédents, pour qui l'action populiste se comprenait davantage comme une idéologie, fondée sur des griefs, avérés ou non, visant la réforme du gouvernement central ainsi que du système financier. Pour Goodwyn, la plupart des études sur le mouvement Populiste manquent quelque chose de fondamental, détails d'interprétation historique mis à part : le mouvement populiste américain était en fait une formidable entreprise d'éducation populaire de la classe laborieuse par elle-même ¹⁵¹, entreprise au travers de laquelle se serait formée une nouvelle culture rejetant radicalement celle de l'industrialisation à tout crin du *Gilded Age*, pour des raisons certes économiques, mais surtout démocratiques. C'est que, pense Goodwyn, le mouvement populiste était en profond désaccord avec la société progressiste d'alors et sa compréhension de la démocratie capitaliste, fortement influencée par l'idée de progrès ¹⁵². Questionnant ouvertement l'*ethos* progressiste de la fin du XIX^{ème} siècle, le mouvement populiste, tel que Goodwyn le comprend, souhaitait changer les règles du jeu en modifiant radicalement la culture et les structures de la société, quitte à s'attaquer au système économique et financier lui-même. Cette remise en question du progrès, du moins du progrès tel que conçu par l'Amérique des puissants, était liée plus largement à une interrogation de fond sur l'essence et les fins de la République démocratique américaine. Cette interrogation, on le devine, ne devait pas échapper à Lasch, lequel, nous l'avons dit plus haut, fait sienne l'analyse que Goodwyn offre des populistes. Son interprétation de la place des fermiers de Goodwyn dans cette tradition est énoncée d'emblée :

¹⁵⁰ Lawrence Goodwyn, *Democratic Promise. The Populist Movement in America*, New York, Oxford University Press, 1976, p. xi.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. xi-xii.

¹⁵² *Ibid.*, p. xiv.

The new evidence concerning the artisanal origins of working-class radicalism, its “producerist” ideology, its defense of an earlier way of life against an innovative industrialism, and its strong sense of local, regional and national identity suggests that working-class radicalism in the nineteenth century should be seen as a form of populism, not the first step toward “mature” trade unionism and socialism. E.P. Thompson began his work on the assumption that nineteenth century radicalism reflected the interests and outlook of a rising class. The historical scholarship his work inspired now makes it clear that the “making of the working class” can be better described as the unmaking of a class of small proprietors having more in common with hard-pressed yeoman farmers than with industrial workers. Instead of regarding populism itself as a purely agrarian impulse, we now have to regard the agrarian version of populism as part of a broader movement that appealed to small producers of all kinds ¹⁵³.

Par ces mots, Lasch entend que le mouvement Populiste historique ne saurait être circonscrit uniquement aux fermiers en colère du Midwest, mais qu’il devrait être élargi à l’ensemble des classes laborieuses détentrices d’un savoir technique plus ou moins spécialisé. L’opposition, selon Lasch, est la même partout : dans tous les cas, l’adversaire est l’intermédiaire (*middleman*), le monopolisateur, ainsi que la mécanisation qui conduit à l’érosion de l’agentivité et du savoir-faire possédé et transmis de génération en génération, érosion elle-même aggravée par la division toujours plus systématique du travail.

Cependant, si Lasch arrime le travail historique de Goodwyn à sa reconstruction d’une tradition intellectuelle et politique opposée à l’idée de progrès tout en étendant aux autres classes laborieuses les implications soulevées par Goodwyn, qu’en retient-il exactement, sinon une autre manière de prouver ce qu’il avance ? Quel est l’intérêt, pour Lasch et pour nous, de parler de ces humbles fermiers oubliés ? Quelle est l’essence du message de populistes du *Gilded Age* ? Ce que Lasch voit d’intéressant dans Goodwyn est l’originalité de sa démarche comparée à celles d’autres historiens :

The originality of Goodwyn’s interpretation lies in his rejection of the usual assumption that progress brings democracy. He thinks, on the contrary, that a belief in the inexorable laws of development usually goes along with a certain contempt for ordinary people and their antiquated customs and ideas. In the 1890s, the “people” and “progressive society” he argues, represented contrasting and competing, not complementary, symbols ¹⁵⁴.

¹⁵³ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 217.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 220.

Lasch reprend Goodwyn à son compte non seulement parce que son travail reprend les mêmes présupposés philosophiques que le sien, mais aussi parce qu'il lui permet par la suite d'avancer plus loin dans ses considérations sur le progrès et l'historiographie américaine, considérations qui vont l'amener à dégager finalement ce qu'il estime être la véritable essence du radicalisme des classes populaires au XIX^{ème} siècle, en somme, la vraie essence du populisme. En s'attaquant à la question de l'historiographie américaine, Lasch éclaire les relations entre l'idée de progrès et la conception qu'elle se fait de l'histoire des États-Unis : « American historical writing [...] takes little account of the possibility of tragedy—missed opportunities, fatal choices, conclusive and irrevocable defeats. History has to have a happy ending ¹⁵⁵. » L'idée de progrès, en effet, ne peut qu'identifier l'histoire avec une succession ininterrompue de gains et d'avancées, qu'elles soient technologiques, sociales, légales ou spirituelles. Si les regrets et les doutes sont permis, comme le démontrent les craintes d'Adam Smith, ils sont paradoxalement impertinents devant la croyance toute puissante en une nécessité historique. Ainsi, ceux qui, à l'instar des populistes du XIX^{ème} siècle, issus des classes laborieuses, tentent de défendre une organisation véritablement démocratique du travail face à la division toujours plus grande de ce dernier, à sa spécialisation et à sa mécanisation, sont condamnés à une forme de *damnatio memoriae* contemporaine. S'ils ne sont pas oubliés volontairement par mesure de vengeance, ils sont relégués au dernier rang des mémoires contemporaines dans la mesure où ils incarnent, dans la compréhension marxiste, une forme de résistance anachronique, alors que dans la conception libérale, ils sont, au mieux, neutralisés comme étant des réformateurs avant-gardistes dont les idées furent reconnues plus tard et adoptées ¹⁵⁶, au pire, comme dans le portrait peint par Hofstadter dans *The Paranoid Style in*

¹⁵⁵ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 221.

¹⁵⁶ C'est la voie que suit John D. Hicks en faisant des Populistes des réformateurs précurseurs du New Deal.

American Politics ¹⁵⁷, des arriérés incapables de saisir les subtilités de la vie économique moderne. Dans tous les cas, un tel regard porté sur le passé se nourrit de la croyance selon laquelle la vérité est liée au temps présent (une forme d'ethnocentrisme du présent), une idée selon laquelle les temps présents ne devraient jamais être l'objet du verdict de l'histoire, ce qui permet de juger les exemples du passé s'écartant ou se rapprochant de ce que le présent considère comme allant de soi. À peine est-il permis, disions-nous, d'être nostalgique, mais qu'est-ce que la nostalgie sinon une manifestation (sous une forme inversée) de l'idée de progrès ? Après tout, il ne peut y avoir nostalgie que lorsque le passé est considéré comme définitivement mort, détruit et donc inoffensif ¹⁵⁸. Le passé, oblitéré ou réifié, perd la capacité d'instruire: il n'est donc pas étonnant que la véritable essence du populisme américain historique se soit perdue. Lasch, peu convaincu par les interprétations marquées d'une manière ou d'une autre par l'idée de progrès, avance celle-ci :

Nineteenth-century populism meant something quite specific: producerism; a defense of endangered crafts (including the craft of farming); opposition to the new class of public creditors and to the whole machinery of modern finance; opposition to wage labor. Populists inherited from earlier political traditions, liberal as well as republican, the principle that property ownership and the personal independence it confers are absolutely essential preconditions of citizenship ¹⁵⁹.

Ce qui est au cœur des problèmes mis de l'avant par les Populistes, c'est finalement la distance toujours plus grande entre le capital et le travail. Entre eux et les analyses d'Orestes Brownson, on trouve finalement beaucoup de similitudes, ce qui accrédite la thèse de Lasch selon laquelle à la fois Brownson et les Populistes américains du XIX^{ème} siècle partageaient des critiques et des griefs similaires à l'égard de l'évolution de la société américaine. « L'amélioration » (*improvement*) se

¹⁵⁷ Voir surtout la section sur la figure de William Hope « Coin » Harvey, « Free Silver and the Mind of 'Coin' Harvey », dans *The Paranoid Style in American Politics*, New York, Knopf, 1965, pp. 238-315. Le désaccord est ici profond, « Coin » Harvey n'étant même pas reconnu comme un Populiste par Lasch et Goodwyn.

¹⁵⁸ Lasch consacre un chapitre entier à la question de la nostalgie dans son *True and Only Heaven* (pp. 82-119), avec comme idée principale que la nostalgie ne saurait être que la face opposée de l'idée de progrès, puisque dans les deux cas, on considère comme grotesque que le passé puisse continuer à hanter les mémoires et les vies contemporaines.

¹⁵⁹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 223.

semblait être finalement, autant sur le plan des politiques à visées publiques que privées, qu'une forme de perte de liberté individuelle ainsi qu'une destruction des anciennes formes d'organisation sociale, des anciennes formes de liberté publique. Il y avait en quelque sorte une antinomie irrémédiable entre l'amélioration, peu importe sous quelle forme celle-ci s'incarnait (innovation technologique, instruction publique obligatoire, division du travail) et l'idéal d'une République réellement démocratique : « The identification of democracy with progress makes it hard to see that democratic movements in the nineteenth century took shape in opposition to innovation. The new breed of capitalists were the real progressives: working-class radicals, on the other hand, struggled to preserve a way of life that was under attack ¹⁶⁰. »

L'ère jacksonienne, selon Lasch, annonce ainsi la fin de l'idéal du petit propriétaire et producteur, idéal qui animait autant Jefferson que, plus tard, Lincoln. Le *Gilded Age*, lui, consacra définitivement la fin de ce rêve de liberté à l'américaine, rêve qui devait s'étioler face à la séparation toujours plus grande entre le capital et le travail. Cette cause elle-même fut oubliée après la défaite du mouvement populiste et l'incorporation toujours plus grande de travailleurs non qualifiés dans la force de travail à mesure que la mécanisation s'accroissait, incorporation venant ainsi détruire la spécificité même du mouvement populiste des origines :

The influx of unskilled workers diverted attention from the defense of craftsmanship to the seemingly more urgent need for more inclusive form of unionization. By the time of the First World War, radicalism in the labor movement had come to be identified not with opposition to the functional differentiation between capital and labor but with industrial unionism. This kind of radicalism, however, posed no challenge to Taylorism or to the new interpretation of the American dream proposed by Taylor, among others, according to which the promise of American life rested not on "manly independence" but on the abundance generated by never-ending improvements in productivity ¹⁶¹.

Ce ne fut pas seulement les griefs du mouvement populiste qui furent oubliés dans sa défaite, mais bien la conception, originelle de ce que ce devait d'être la nation américaine. La vie et l'idéal des

¹⁶⁰ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 213.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 224.

États-Unis en vinrent ainsi à être redéfinis selon les termes d'Adam Smith. Un tel glissement n'était pas tout à fait surprenant, dans la mesure où les usages sociaux, pénétrés toujours plus par l'idée de progrès, finirent par prendre le pas sur les anciens idéaux, lesquels furent redéfinis rétrospectivement. L'histoire américaine ne semblait pouvoir se penser qu'en fonction de l'idée de progrès, c'est-à-dire, ne pas pouvoir se penser au-delà de la question de l'accumulation illimitée. C'est maintenant l'amélioration constante de sa condition matérielle qui devait servir de flambeau à une nation dorénavant radicalement différente de celle qui, un siècle plus tôt, s'émancipait de la tutelle britannique. Pour Lasch, il est évident que ce glissement en faveur de la prospérité matérielle, au détriment de l'idéal de liberté des origines, est un problème fondamental, voire le problème fondamental de la démocratie américaine. La doctrine de l'amélioration, lui semble-t-il, n'est pas soluble dans la république de 1776 :

Hardly anyone asked any more whether freedom was consistent with hired labor. People groped instead, in effect, for a moral and social equivalent of the widespread property ownership once considered indispensable to the success of democracy. Attempts to achieve a redistribution of income, to equalize opportunity in various ways, to incorporate the working classes into a society of consumers, or to foster economic growth and overseas expansion as a substitute for social reform can all be considered as twentieth-century substitutes for property ownership; but none of these policies created the kind of active, enterprising citizenry envisioned by nineteenth century democrats. Neither did the seemingly more daring solution adopted in the Soviet Union and eastern Europe, which claimed to abolish "wage slavery" but actually carried it on in a new and even more insidious form, substituting the state for the private employer and thereby depriving workers even of the right to strike ¹⁶².

En construisant sa tradition intellectuelle sur des figures alliant des traditions politiques et philosophiques diverses, Lasch utilise ces figures pour avancer une seule et même thèse : il est impossible de combiner la liberté politique au sens fort, qu'elle soit d'ordre républicain ou libéral, avec ce que nous avons défini comme l'idée de progrès. L'innovation et l'amélioration amenée par son développement (notamment sous la forme de gains de production et d'accroissement de la richesse) ont mené, comme il a été possible de le voir, à un recul de cette conception forte de l'idéal

¹⁶² Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 224-225.

de liberté politique, idéal originel de la République américaine, comme nous le disions. Cette pensée de l'amélioration, comme on a pu brièvement le voir, n'est pas éloignée d'une certaine conception de l'histoire ainsi que de la vie humaine. Celle-ci se résumerait en cette formule, que nous avons souvent utilisée : la croyance que notre civilisation serait épargnée du verdict de l'histoire, car elle incarnerait en fait le sens ultime de l'histoire. Nous terminerons ce chapitre par une investigation de cette idée à travers la figure de John Maynard Keynes et l'analyse que Lasch fait de sa personne ainsi que de sa pensée.

3. Keynes et l'obligation de l'enthousiasme

Nous avons choisi de terminer notre chapitre sur l'idée de progrès en présentant l'examen mené par Lasch de la position de John Maynard Keynes. À travers Keynes, Lasch observe la réalisation, parmi les partisans de l'idée de progrès, de son insuffisance politique, mais aussi de son incapacité à concevoir sa propre existence comme autre chose qu'un horizon sans fin. Paradoxalement, la conception de l'histoire entretenue par une telle vision ne peut qu'être accolée à une fin (au sens ici de terme), éventuellement atteinte un jour ou l'autre. Pour saisir en quoi la vie et l'évolution de la pensée de l'un des économistes les plus célèbres du XX^{ème} siècle peuvent exemplifier une telle tendance, il importe de s'intéresser de plus près à la manière dont Lasch lit Keynes, aux conceptions premières de ce dernier, ainsi qu'à la source de ses convictions.

Lorsque Lasch lit Keynes, il a en tête un contexte précis. Le début du XX^{ème} siècle américain, souvent surnommé par les historiens américains l'Âge Progressiste (*The Progressive Era*)¹⁶³, voit la formation de plusieurs tendances et lignes de pensées qui seront déterminantes lors

¹⁶³ Cette période coïncide avec l'ère edwardienne britannique, ainsi qu'avec la « Belle Époque ». Dans tous les cas, on retient de l'époque un âge de douceur, d'optimisme, d'abondance et de progrès technologique.

de l'élaboration du New Deal. Ces tendances intellectuelles s'inscrivent dans la lignée de l'évolution de la conception des idéaux symbolisés par la République américaine, changement que nous avons mentionné plus haut. Rappelons-nous la nouvelle définition du rêve américain : la productivité et l'abondance comme garanties de la promesse américaine. Au début du XX^{ème} siècle, cette nouvelle définition vint, selon Lasch, permettre aux toutes nouvelles sciences sociales se développant aux États-Unis de calmer les peurs de type fin de siècle alors en vigueur, selon lesquelles toute civilisation devrait un jour faire face à sa fin ¹⁶⁴. Leur redéfinition la plus astucieuse fut assurément celle de l'idée de démocratie :

[...] the idea of democracy came to be associated more and more closely with the prospect of universal abundance. America came to be seen as a nation not of citizens but of consumers. The association of progress with consumption, however much it compromised a participatory conception of democracy enabled Americans to rehabilitate progressive ideology and to place it on a new and seemingly solid foundation ¹⁶⁵.

Lasch explique implicitement ici son propre détour par la pensée d'Adam Smith en relevant que le retour au progressisme du début du siècle s'accompagna d'un retour au libéralisme smithien, en réponse à une conception du libéralisme qui prévalait alors, celle de Herbert Spencer, dont le libéralisme de facture darwinienne liait le progrès humain à une lutte pour l'existence. Des sociologues comme Albion Small ou Simon Patten, avance Lasch, revinrent à Smith pour légitimer le progrès tel que cette idée avait été comprise dans la pensée de son représentant issu du XVIII^{ème} siècle ¹⁶⁶. En réactivant la conception smithienne du progrès, la vieille crainte de la décadence et de la fin d'une civilisation pouvait, comme toute conception tragique de l'histoire, être effectivement balayée du revers de la main. Ce qui autorisait cette assurance, c'est que la donne matérielle avait changé et avait rejoint, en quelque sorte, les prédictions et les attentes formulées

¹⁶⁴ Lasch fait ici référence aux écrits de Henry George et Brooke Adams, qui, influencés par le mouvement Populiste dont nous parlions précédemment, voyaient dans la concentration croissante du capital en un petit nombre de mains, une perspective effrayante pour la survie de la république.

¹⁶⁵ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 68-70.

par Smith. La prospérité et l'abondance, maîtres-mots de l'idée du progrès, devaient marcher maintenant main dans la main avec la démocratie : « Small's unexpectedly admiring appraisal of Smith expressed the essence of the progressive strategy : to recapture the democratic potential of capitalism itself and thus to forestall demands for more radical change ¹⁶⁷. » Le monde d'aujourd'hui et de demain, dans la lecture que fait Lasch des néo-smithiens, ne devait jamais oublier qu'il différait radicalement de celui d'hier par sa prospérité. Les valeurs d'hier, définies par la rareté et la pénurie, devaient disparaître, tout comme la crainte d'une fin malheureuse ou d'une décadence de la civilisation. Croire, en effet, qu'une société, après une période de prospérité, puisse s'étioler et mourir, comme le pensaient les tenants de la vieille théorie républicaine des cycles historiques, c'était, en fin de compte, ne pas comprendre la nouvelle donne de l'abondance matérielle, elle-même fondée sur le plus solide des édifices humains, celui de la science et de la technique permettant la maîtrise des forces naturelles ¹⁶⁸. Les inégalités économiques pouvaient, dans une telle optique, être résorbées puisque la consommation ordinaire de biens bon marché par la plus grande partie de la population était après tout le véritable moteur économique de la nation, et non les dépenses somptueuses des riches, disait Patten ¹⁶⁹. Des réformes sociales, croyait-il, allaient permettre l'élimination de la grande pauvreté et la généralisation de la consommation salvatrice.

Selon Lasch, ce genre de pensée n'est pas du tout éloigné de celui de Keynes et allait même devenir, sous son influence, l'idéologie de l'administration Roosevelt à compter de 1935:

Both the progressive movement and the New Deal drew heavily on this kind of thinking, which linked progress to the democratization of consumption and held out the promise of a new civilization based on leisure for all. The same machines that admittedly took the meaning out of work would make it possible

¹⁶⁷ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., pp. 68-69.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹⁶⁹ Idem. Comme Lasch le fait remarquer, Patten reprend la pensée de Smith concernant la consommation de masse.

to “reduce hours of work and days of work to the lowest minimum”, in the words of Patten’s student and protégé, Rexford Tugwell, a leading theorist of the New Deal ¹⁷⁰.

Les partisans de la consommation, avance Lasch, rejettent tous le XIX^{ème} siècle économique, celui de Marx, John Ruskin et autres. Le XVIII^{ème} siècle, celui de Smith, était au contraire louangé. Le travail, par voie de conséquence, n’était désormais pensé que comme une désagréable nécessité ¹⁷¹. Ce qu’il fallait faire avec le travail, c’était minimiser son importance et faire de la consommation la fin de l’existence sociale ¹⁷². Pour Lasch, il est évident que la pensée de Keynes marche sur les traces de la pensée de Patten. Il est également évident qu’elle porte en elle la même pensée historique, la même justification de l’histoire par l’abondance et l’accumulation, bref, la même idée de progrès. À suivre la trajectoire de Keynes, il semble possible de le rattacher à cet esprit néo-smithien, à une certaine conception de la vie et de l’histoire, dont la clef de voûte est l’abondance matérielle et la consommation. Lasch va donc s’employer à retracer les principales étapes du parcours de Keynes.

Lors de sa formation à Cambridge, Keynes en vint à fréquenter une petite fraternité d’intellectuels rationalistes et avant-gardistes, connue sous le nom de *Bloomsbury set*, rejetant ouvertement les valeurs et conventions victoriennes et entendant goûter pleinement les mœurs plus permissives de l’âge edwardien. Cette coterie voltairienne aura sur Keynes une influence considérable. Le biographe Robert Skidelsky nuance toutefois le rapport de Keynes à son cercle : « Keynes, a man of Bloomsbury, was also a man of Whitehall. His project was to bring a new machinery of progress to the aid of Edwardian liberalism. As he memorably expressed it at the end

¹⁷⁰ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 70.

¹⁷¹ N’étant plus humanisant (Marx) ni l’objet de débat quant à sa dignité (Ruskin), le travail, peu importe ses conditions, ne pouvait être autre chose que l’aliénation que Smith lui-même y voyait dans *La Richesse des Nations*, aliénation pourtant nécessaire, car source de la richesse et de l’abondance.

¹⁷² Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., pp. 71-72.

of his life, the important thing was to keep alive ‘the possibility of civilization’¹⁷³. » Toute sa vie durant, Keynes gardera la croyance selon laquelle lui et ses pairs étaient les représentants les plus aboutis de cette civilisation qu’il souhaitait défendre. Si cette croyance, confrontée aux rigueurs du XX^{ème} siècle, devait un jour être très certainement affaiblie et remise en cause, comme son attachement au *Bloomsbury set*, elle éclaire néanmoins la fameuse critique keynésienne de l’épargne, critique qui devait être au cœur du New Deal, de même qu’au cœur de la manière dont Keynes, selon Lasch, comprenait l’idée de progrès.

Si le versant économique de la critique de l’épargne par Keynes, (qu’il condamnait au nom de la nécessité du réinvestissement constant des dividendes et des gains, dans le but de garder actif le grand mouvement d’échange qui constitue l’essence du marché capitaliste, surtout en temps de crise), est relativement bien connu, on ignore souvent son aspect moral, sur lequel Lasch insiste abondamment. Prévoyant pour le futur une croissance économique marquée ainsi qu’une abondance toujours plus grande, Keynes, en 1928, dans son *Economic Possibilities for Our Grandchildren*, appelait à abandonner les valeurs issues des états de pénurie (*scarcity*), afin de se concentrer sur les questions propres à l’âge de l’abondance, soit le contrôle de la population, l’expérimentation et la libération sexuelle ainsi que la croissance personnelle par les moyens de la culture et des arts. Lasch résume ainsi la vision morale de Keynes:

War and conquest, like the economic virtue of thrift and deferred gratification, belonged to the age of scarcity. So did the patriarchal oppression of women—the most striking instance of the failure of morals to keep pace with economic change. Under condition of scarcity, women were valued chiefly as breeders, and the work ethic invaded even the most intimate relations, subjecting sexual pleasure to the duty of procreation. Rigidly defined norms of masculinity and femininity discouraged sexual experimentation. In their private lives, people no longer paid much attention to the old prohibitions, so obviously unsuited to conditions of abundance; but the official morality remained harsh and repressive¹⁷⁴.

¹⁷³ Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes: The Economist as Savior, 1920-1937*, Londres, MacMillan, 1992, p. 18.

¹⁷⁴ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 75.

L'épargne était donc condamnée, autant d'un point de vue économique que d'un point de vue moral : dans tous les cas, elle était fondamentalement inadaptée à l'âge de l'abondance. Il fallait lui préférer, avançait Keynes, la consommation, même en temps de crise, pourvu qu'une stimulation économique gouvernementale soit présente. Cette aide à la consommation fut, en quelque sorte, l'essence du New Deal :

[...] if private enterprise found itself unable to carry forward with a big enough program of investment, then the government must fill in as best it could—the need for stimulation of some sort was so imperative that almost anything was better than nothing. And if investment could not be directly stimulated, then, at least consumption could. For, while investment was the capricious element in the system, consumption provided the great floor of economic activity; hence the WPA [Work Progress Administration] projects were thought to attack the problem with a two-edged sword: by directly helping to sustain the buying power of the otherwise unemployed, and by leading the way for a resumption of private business expansion ¹⁷⁵.

L'apport de Keynes à la question de l'économie politique se résumait en partie à cette stimulation gouvernementale tant décriée par les économistes classiques, stimulation faite dans le but de permettre la reprise de l'emploi et, par extension, la relance du pouvoir d'achat et de la consommation. En théorisant la question de l'abondance par le plein emploi, Keynes avait en quelque sorte, selon un de ses biographes, Charles H. Hession, ressuscité la vieille idée du progrès :

Rejecting the pessimistic hypothesis of scarcity, it based itself upon the optimistic vision of abundance—that through full employment, achieved through the instrument of a mixed economy, the paradox of poverty in the midst of potential plenty could be overcome. While leaving open a flexible view of the future, it seemed to constitute a step toward “a higher stage of rationalization of economic life”, a move toward conscious planned achievement of high-level consumption which was consistent with the contemporary requirements of mass production and the growth of mass democracy. [...]. Keynes's vision of abundance through full employment was not only based on a shrewd, imaginative appraisal of the historical situation, it was compatible with a powerful set of economic interests. It was to give new life to the old ideology of progress and national economic growth ¹⁷⁶.

Keynes, comme Adam Smith quelques siècles auparavant, avait fait le choix de l'abondance matérielle comme horizon économique. Comme Adam Smith, toutefois, des scrupules à l'égard de cette assurance viendront le hanter, comme ne manque pas de le souligner Lasch. Si Keynes,

¹⁷⁵ Robert L. Heilbroner, *The Worldly Philosophers*, New York, Simon & Schuster, 1972, p. 268.

¹⁷⁶ Charles H. Hession, *John Maynard Keynes: a personal biography of the man who revolutionized capitalism and the way we live*, New York, Macmillan, 1984, p. 298.

comme on l'a vu, avait goûté la douceur de la vie edwardienne en heureuse compagnie, il se mit, une fois devenu plus âgé, à se distancier de cette coterie et à exprimer à son égard un jugement sévère, comme il l'exprime dans son mémoire posthume *My Early Beliefs* :

We entirely repudiated a personal liability on us to obey general rules. [...] We repudiated entirely customary morals, conventions and traditional wisdom. We were, that is to say, in the strict sense of the term, immoralists. [...] I am not now concerned, however, with the fact that this aspect of our code was shocking. It would have been not less so, even if we had been perfectly right. What matters a great deal is the fact that it was flimsily based, as I now think, on an *a priori* view of what human nature is like, both other people's and our own, which was disastrously mistaken ¹⁷⁷.

Ainsi, le fait d'être un immoraliste, comme Keynes se décrivait lui et son groupe, n'est pas en soi si grave pour lui. Ce qui était pire, selon lui, c'était la fausseté de leur jugement sur la nature humaine, une nature jugée rationnelle, fondée sur l'intérêt privé, incapable de prendre en compte la totalité des choses humaines :

We were amongst the last of the Utopians, or meliorists as they are sometimes called, who believe in a continuing moral progress by virtue of which the human race already consists of reliable, rational, decent people, influenced by truth and objectives standards, who can be safely released from the outwards restraints of convention and traditional standards and inflexible rules of conduct, and left, from now onwards, to their own sensible devices, pure motives and reliable intuitions of the good. [...] We were not aware that civilization was a thin and precarious crust erected by the will and the personality of a very few and only maintained by rules and conventions skillfully put across and guilefully preserved ¹⁷⁸.

De tels aveux sans équivoque n'ont bien entendu pas échappé à Lasch, pour qui ces croyances premières constituaient en quelque sorte le nœud de l'affaire : « Was the vision of men and women released from outward constraints—the essence of liberalism and the core of the belief in progress—wholly misguided or merely premature ¹⁷⁹ ? » Lasch demeure sceptique quant aux aveux keynésiens tardifs. L'interprétation qu'il fait du retour de Keynes sur ses jeunes années laisse croire qu'il ne voit pas, dans ce retour, un vrai désaveu, ou à tout le moins de scrupules aussi douloureux que ceux de Smith quant à la disparition de la milice et du citoyen-soldat : « [...] His

¹⁷⁷ John Maynard Keynes, « My Early Beliefs », *Two Memoirs*, New York, Augustus M. Kelley, 1949, pp. 97-98.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁷⁹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 76.

[Keynes] belated appreciation of tradition brought back to the surface, if only as an afterthought, a persisting undercurrent of uneasiness in progressive ideology. It was as if the idea of progress required as kind of counterpoint an exaggerated and slightly sentimental “reverence” for the “restraints of custom”¹⁸⁰ ». Voilà qui est assez intéressant. Si les scrupules de Smith sont assez clairs, ceux de Keynes semblent avoir une cause plus trouble. Lasch offre une hypothèse intéressante : ce qui cause son insatisfaction concernant l’idée de progrès et l’éthique de la jouissance qu’elle demande, c’est l’absence de foi qu’elle génère, problème intimement lié aux circonstances historiques :

Keynes attacked the old ethic of thrift and saving head-on, by attempting to show that it was objectionable on economic as well as moral grounds. Yet he could not suppress the nagging reservation that an ethic of enjoyment might be incapable of eliciting the “religious” enthusiasm that capitalism required in its struggle against communism¹⁸¹.

Voilà qui apparaît comme inattendu. Pourtant, il semblerait que ce ne soit que dans la lutte contre le communisme (système que Keynes avait en horreur, comme il le souligne dans son court essai de 1925, *A Short View of Russia*) que l’idée de progrès se révèle insuffisante. Concevant le communisme comme un dogme capable de faire naître dans le cœur humain certaines valeurs similaires à celles des religions traditionnelles (abnégation, sens du sacrifice, rigueur, autosubordination, etc.), il voyait avec acuité le contraste entre ce genre de dogme et l’éthique immoraliste que lui et ses anciens confrères à Bloomsbury partageaient :

But as a religion what are its [communisme] forces? Perhaps they are considerable. The exaltation of the common man is a dogma which has caught the multitude before now. Any religion and the bond which unites co-religionists have power against the egotistic atomism of the irreligious. For modern capitalism is absolutely irreligious, without internal union, without much public spirit [...], a mere congeries of possessors and pursuers. Such a system has to be immensely, not merely moderately, successful to survive. [...] If irreligious capitalism is ultimately to defeat religious communism, it is not enough that it should be economically more efficient—it must be many times as efficient¹⁸².

¹⁸⁰ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 77.

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² John Maynard Keynes, « A Short View of Russia », dans *Essays in Persuasion*, Palgrave Macmillan, Londres, [1931], 2010, pp. 253-271.

La seule chance de survie du système irrégulier était tout simplement son efficacité, l'efficacité à générer pour une grande masse de gens le plus de biens possible, le plus de consommation possible. Il ne fallait pas concurrencer le communisme sur le terrain religieux, mais tout simplement rendre caducs, par la diffusion et l'extension de la consommation, les bienfaits ou la nécessité de valeurs religieuses. L'abondance devait triompher du sacrifice, autant sur le plan économique que sur le plan politique. L'accumulation illimitée devenait donc le sol horizon possible dans lequel pouvait se mouvoir l'homme : l'histoire ne pouvait donc pas être tragique et à ce titre elle devenait, selon l'interprétation que Lasch fait de Keynes, un horizon sans fin, la seule alternative possible au communisme et, une fois ce dernier vaincu, la seule possibilité humaine, la seule nécessité.

Pour Lasch, Keynes exemplifie avec force la trajectoire suivie par l'idée de progrès à travers les catastrophes du XX^{ème} siècle : forcée de perdre ses illusions sur la rationalité humaine, elle se replia sur la seule et unique certitude qu'elle avait encore, celle selon laquelle la consommation et la quête de l'abondance seules pouvaient être les moteurs du développement social et humain. Ce faisant, comme on a également pu le voir, elle ne reniait pas le principe fondamental qu'elle avait hérité d'Adam Smith : la légitimité du désir infini de possessions matérielles, désormais acquise, n'était plus menacée. Même les marxistes avaient, au même titre que Smith et ses partisans, intériorisé la croyance selon laquelle une société civilisée était une société d'abondance : leur projet social et politique même visait la production de cette abondance pour que la consommation de celle-ci soit généralisée. Partageant donc une matrice idéologique similaire avec le marxisme, l'idée de progrès devait triompher au XX^{ème} siècle, triomphe qui ne sera pas sans conséquence, comme nous le verrons.

Dans de ce chapitre, nous avons présenté et suivi le sillon intellectuel tracé par Lasch en montrant au lecteur le parcours singulier de l'idée de progrès. Nous avons suivi ce que nous

évoquions en début de chapitre : nous disions alors que pour Lasch, le progrès se définissait à la fois comme action effective et comme croyance, la croyance ici informant et influençant les actes. Le « credo » du progrès, pour le dire ainsi, est essentiellement pour Lasch la légitimation du désir d'acquisition. S'il s'agit, comme on s'en doute d'un désir universel, la pensée du progrès, comme le montre bien selon nous la présentation que fait Lasch d'Adam Smith, abolira toutes limites éventuelles à ce désir. Une fois admise une nouvelle manière de concevoir la succession des événements, l'esprit humain, avançait Lasch à partir des analyses de J. G. A. Pocock, était dorénavant prêt à saisir la question du progrès. Cette dernière s'incarna chez Smith selon Lasch, par la question de la division du travail (entre autres), laquelle permettait une démultiplication des forces productives et donc un accroissement constant des biens et, du même coup, des besoins. À la légitimation du désir suit la légitimation de l'inutile et de la jouissance, bref, du désir illimité, volet effectif de la croyance au progrès. À cette croyance venait se greffer une croyance sous-jacente, soit l'idée selon laquelle un tel mode de vie peut perdurer sans jamais entrer en contradiction avec d'autres désirs ou d'autres aspects de la nature humaine. La confrontation de la vertu publique et de la pensée du progrès devait cependant, comme le souligne Lasch, éclairer les insuffisances de cette croyance par-delà sa victoire incontestable même. Smith lui-même, indiquait Lasch, était sceptique et même critique à l'égard de cette croyance. Toutefois, se plaçant derrière la nécessité historique amenée par le progrès lui-même (on ne retourne pas en arrière), Smith bannissait de telles craintes en pariant sur l'association entre civilisation et abondance matérielle. Les anciennes idées, chrétiennes ou républicaines, ne purent survivre face à ce déferlement d'abondance.

Lasch, dans son ouvrage, présente plusieurs défenses de ses anciennes conceptions de la vie, ainsi que plusieurs critiques de l'idée de progrès, critiques dont les angles d'attaque ont varié

tout en visant la même cible. En choisissant de présenter les derniers défenseurs de ces idées et premiers critiques de l'idée de progrès, par le biais des figures d'Orestes Brownson et des Populistes historiques, nous cherchions à montrer les premières conséquences de l'idée de progrès, tout d'abord sur la vertu publique elle-même (on voit, avec Brownson, que cette dernière, associée par Lasch à l'agentivité et à l'autonomie du citoyen, s'étiole lentement), mais aussi, sur les idéaux mêmes de la démocratie américaine. Ceux-ci, comme le montre Lasch à la suite de Goodwyn, furent redéfinis rétrospectivement, le rêve américain devenant celui du salarié peu spécialisé, la notion d'égalité étant réduite à celle d'égalité de classe, non à celle de démocratisation de l'intelligence. La distance toujours plus grande entre le capital et le travail impliquait la disparition des anciennes formes de liberté publique à l'américaine, celle des petits producteurs de Jefferson. L'âge de Jackson ainsi que le *Gilded Age* sont des époques à ce titre représentatives de cette dimension de perte de la vertu publique que cause l'idée de progrès.

Notre évocation finale de la pensée de John Maynard Keynes, qu'il faut concevoir, selon Lasch, comme un nouvel Adam Smith sans, toutefois, les authentiques scrupules de son prédécesseur, signale effectivement, dans la vision de Lasch, le triomphe de l'idée du progrès sur les défis que lui présentaient à la fois la réaction philosophique et politique du XIX^{ème} siècle, mais aussi celle du XX^{ème} siècle. Pallier le manque de ferveur par la production et surtout, la consommation : la stratégie de Keynes pour vaincre le communisme était simple, mais efficace, car elle s'appuyait sur la croyance au progrès et à ses vertus. Le seul horizon possible de l'économie capitaliste étant l'accumulation illimitée, il fallait donc que la production puisse répondre à ce désir mieux que les systèmes concurrents, qui avaient une plus grande capacité à susciter la dévotion et la ferveur, comme le reconnaissait Keynes et comme Lasch ne manque pas de le souligner. L'histoire de l'idée de progrès ainsi que son développement que l'on vient de voir fut donc

l'histoire du triomphe d'une idée, laquelle devait emporter à sa suite tout l'Occident et par la suite, le monde.

La contre-histoire que présente Lasch, ce contre-récit qui met davantage l'accent sur la perte liée à l'avènement de cette idée, est à l'inverse, à comprendre comme une défaite, une véritable tragédie. Cette tragédie, dit Lasch, a été celle de Brownson, des Populistes et de tant d'autres. À cette interprétation suit souvent un haussement d'épaules résigné : on n'arrête pas le progrès, dit le proverbe et Lasch nous le rappelle bien. Toutefois, ce progrès inarrêtable décrit par Lasch ne manquera pas de nous rattraper et ce sera un jour peut-être notre libéralisme même qui sera jugé par nos successeurs comme une tragédie. Les conséquences de l'idée de progrès sont en effet nombreuses et dangereuses pour notre démocratie libérale : c'est ce que nous nous attèlerons à montrer dans le chapitre suivant en proposant, à partir des analyses de Lasch, le concept de libéralisme tragique.

TROISIÈME CHAPITRE—L'IDÉE DE PROGRÈS ET SES CONSÉQUENCES

CONTEMPORAINES

Christopher Lasch choisit de terminer son *True and Only Heaven* d'une façon assez particulière. En effet, si l'ouvrage nous avait habitué à un ton plutôt historique et philosophique, le tournant sociologique, voire politique, que prend Lasch à la fin de son volume a de quoi surprendre : présentation de statistiques et témoignages détaillant la diminution constante de la classe moyenne mise en parallèle avec le déclin des États nations et la montée du tribalisme, présentation de la baisse du revenu moyen du travailleur américain, de l'accroissement des disparités sociales, de la manière dont la classe influence les points de vue sur l'avortement, discussion sur le véritable effet des politiques antiracistes de *busing*...¹⁸³ On peut se demander quelle est ici la stratégie rhétorique, ainsi que l'objectif visé par Lasch dans la dernière partie de son ouvrage. D'un pur point de vue historique, Lasch cherche ici à expliquer l'éclatement de la coalition du New Deal et la montée de la droite reaganienne par l'émergence d'un sentiment d'aliénation des classes plus modestes, sentiment habilement exploité par la droite et transformé en une forme de populisme de droite [*Right-Wing populism*]. Ce sentiment d'aliénation des classes populaires, avance Lasch, est à la source de la méfiance manifeste à l'égard d'une certaine classe particulière, que Lasch nomme la nouvelle classe [*new class*] et dont il examine l'origine historique. Cette classe, que Lasch assimilera plus tard aux élites occidentales dans son *The Revolt of the Elites*, est d'une importance capitale, non pas uniquement pour comprendre les difficultés

¹⁸³ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 476-503.

des libéraux américains au cours des années 1980, mais pour saisir comment Lasch envisage les effets de l'idée de progrès et de ses contradictions. C'est là l'intérêt proprement philosophique du chapitre. Cette nouvelle classe, en effet, est pour Lasch représentative d'un mouvement philosophique, d'une idéologie particulière, comme le prolétariat était, chez Marx, la classe universelle qui devait, inévitablement, mener à bien l'effondrement du système capitaliste. Chez Lasch, toutefois, loin de prendre une valeur eschatologique, la nouvelle classe a plutôt valeur d'exemple : elle incarne l'idée humanisée et personnalisée du progrès, mais aussi les dérives de cette même idée.

Nous nous attarderons maintenant à cette classe et à ses demandes, envies et désirs particuliers pour bien saisir la manière dont l'idée de progrès fait sentir ses effets sur notre monde. Nous allons tout d'abord présenter la définition que Lasch donne de cette classe, pour ensuite présenter son histoire, ainsi que la manière dont elle s'inscrit dans les débats philosophiques et politiques ayant agité les États-Unis à la fin du siècle dernier. Nous allons ensuite examiner son triomphe et enfin, sa révolte. Au travers de sa progression, nous espérons montrer pourquoi cette classe exemplifie pour Lasch l'idée de progrès, comment elle manifeste de la façon la plus ostensible les effets de cette idée et en quoi elle a pu contribuer à l'élaboration de ce « libéralisme tragique » que nous pensons voir chez Lasch.

1. La « nouvelle classe » comme avatar de l'idée de progrès

Lasch donne une définition sommaire et assez contextualisée de la nouvelle classe dans la dernière partie de son *True and Only Heaven*, partie qui servira, quelques années plus tard, de point de départ à son dernier livre, *The Revolt of the Elites*. Ce concept a toutefois chez lui des racines plus lointaines. On se rappellera par exemple les premières attaques menées par Lasch contre les

intellectuels libéraux dans *The New Radicalism in America*, mentionnées dans notre premier chapitre. Ce thème de la nouvelle classe est également présent dans son exposition de l'opposition entre G. K. Galbraith et Michael Harrington dans le chapitre conclusif de *The Agony of the American Left*¹⁸⁴, où Lasch prend acte de l'émergence d'une nouvelle classe technocratique, sans toutefois penser, comme le faisait Galbraith, que cette dernière serait automatiquement bonne pour la démocratie, car essentiellement créatrice et dénuée de tout ancrage idéologique ferme.

La première véritable mention critique de cette nouvelle classe apparaît toutefois au chapitre X de son best-seller *The Culture of Narcissism*. Symbolisant le changement traversant alors la société américaine, selon Lasch, la nouvelle classe, désignée sous le syntagme d'élite managériale (*managerial elite*), marque la transition entre la vieille culture bourgeoise mourante et la nouvelle sensibilité thérapeutique et narcissique qui émergeait alors¹⁸⁵ :

Having overthrown feudalism and slavery and then overgrown its own personal and familiar form, capitalism has evolved into a new political ideology, welfare liberalism, which absolves individuals of moral responsibility and treats them as victims of circumstance. [...] It has given rise to a new culture, the narcissistic culture of our time, which has translated the predatory individualism of the American Adam into a therapeutic jargon that celebrates not so much individualism as solipsism, justifying self-absorption as "authenticity" and "awareness"¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Christopher Lasch, *The Agony of the American Left*, *op. cit.*, pp. 193-196. Voyant originellement d'un bon œil le retour de la conflictualité politique des années 1960, Lasch devait cependant déchanter devant le tournant radicalement technocratique que prendrait le jeu politique ultérieur, bien loin des querelles idéologiques qui animaient, selon lui, la période allant de la fin de la guerre de Sécession jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, ère marquée par le mouvement populiste aux États-Unis, un mouvement conçu par Lasch comme le plus grand espoir démocratique américain (voir *op. cit.*, pp. 1-32), comme nous avons tenté de le faire voir au chapitre II.

¹⁸⁵ Cette transition n'est pas alors formulée en termes explicitement sociologiques, mais analysée d'un point de vue psychanalytique. La personnalité narcissique est la conséquence de l'invasion de la vie intime par le marché et la bureaucratie, lieux de vie et de travail de la nouvelle classe. Loin d'être une répétition du vieux vice de l'amour propre, le narcissisme devient, sous la plume de Lasch, une adaptation de l'être humain à un environnement hautement aliénant ayant atrophié sa capacité à l'autonomie et à l'indépendance. Il ne peut correspondre à la compréhension conventionnelle du narcissisme, issue d'une vision différente du moi. Assailli sans cesse par le monde extérieur, le moi contemporain n'est plus le moi impérial et son narcissisme aspire à la paix d'esprit plutôt qu'aux désirs de grandeur et de transcendance. Seulement, précise Lasch, les conditions de la vie moderne, soumises aux aléas du marché, sont peu propices à l'atteinte d'un tel objectif, d'où le malheur du Narcisse du XX^{ème} siècle. Puisque la nouvelle classe évolue dans ce milieu, le narcissisme est devenu son mode d'existence.

¹⁸⁶ Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, *op. cit.*, p. 218.

La question d'une classe liée au triomphe toujours plus abouti de l'idée de progrès est donc déjà au cœur des préoccupations de Lasch dès la fin des années 1970. Des thèmes et des thèses qui seront exposés plus en détail une quinzaine d'années après sont en germe dans le portrait que peint Lasch de cette classe, assimilée à une élite dirigeante ¹⁸⁷ dans de ce même ouvrage :

Ostensibly egalitarian and antiauthoritarian, American capitalism has rejected priestly and monarchical hegemony only to replace it with the hegemony of the business corporation, the managerial and professional classes who operate the corporate system, and the corporate state. A new ruling class of administrators, bureaucrats, technicians, and experts has appeared, which retains so few of the attributes formerly associated with a ruling class—pride of place, the “habit of command”, disdain for the lower orders—that its existence as a class often goes unnoticed ¹⁸⁸.

La description que donne Lasch des emplois occupés par une telle classe, déjà en 1979, en précise la nature : il s'agit d'une classe éduquée, managériale, revendiquant le titre « d'experts ». Son émergence est liée aux transformations du capitalisme industriel en capitalisme financier, et son importance s'accroît à mesure que s'accroît en Occident la prépondérance du secteur tertiaire.

Nous disions plus haut qu'une description contextualisée de cette classe a été fournie par Lasch à la fin de *The True and Only Heaven*. Lasch mettait l'accent surtout sur la dimension libérale, technocratique, déconnectée et peu idéologique de cette classe, la liant aux nouveaux politiciens formés à l'action politique par les protestations contre la guerre au Vietnam et par la campagne ratée de George McGovern en 1972. Lasch se concentrait beaucoup sur le néolibéralisme qu'il voyait régner dans cette classe surtout lorsque cette dernière mettait en avant la « compétence » et la « technique » pour mieux éclipser les questions de classe :

When Michael Dukakis announced in 1988, “This election is not about ideology, it is about competence,” he expressed the essence of neoliberalism. It was typical of this group that they wanted to make the federal deficit the overriding issue of the eighties, ignoring issues that “middle Americans” considered more important (the distribution of wealth and privilege, the declining prospects of the middle class, the loss of moral purpose) [...]. At a time when liberal support for abortion, affirmative

¹⁸⁷ Lasch reviendra plus tard sur cette dimension, citant la trop grande diversité d'emplois occupés par cette classe et son manque d'une vision politique unifiée. Voir *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁸⁸ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 218.

action and busing had already driven masses of Democrats out of the party, nothing could have been less likely to win them back than this managerial, technocratic [...] school of liberalism ¹⁸⁹.

Analysant les déboires de cette classe face à l'électorat et aux institutions, Lasch déplore le triomphe parallèle du parti républicain, qu'il explique par les insuffisances de la classe qu'il dénonce : son éloignement des inquiétudes populaires a profité à leurs rivaux politiques, sans qu'elle n'ait cherché à faire alliance avec les classes populaires pour renverser la tendance. Essentiellement fermée sur elle-même, cette nouvelle classe devait permettre, par sa déconnexion des préoccupations populaires, l'élection régulière de présidents républicains, ceux-ci dominant le paysage politique après Kennedy ¹⁹⁰.

Cette explication issue du contexte politique américain devait se préciser plus loin dans le même chapitre de *True and Only Heaven*, ainsi que dans le chapitre II de *The Revolt of the Elites*. Dans ce dernier ouvrage, Lasch spécifie l'occupation et le mode de vie de cette classe en s'appuyant sur les analyses contenues dans l'ouvrage de Robert B. Reich, *The Work of Nations* ¹⁹¹. Dans ce livre, Reich, futur secrétaire au Travail pour l'administration Clinton, décrit l'avènement d'une classe de travailleurs intellectuels œuvrant dans un marché mondial, préoccupés par le bon fonctionnement du système global plutôt que par le succès de certaines de ses parties, bref, de certaines nations. Ce qui distingue cette classe est le type de travail qu'elle fait, les outils qu'elle emploie pour accomplir sa besogne : « These are people as Reich describes them, who lie in a world of abstract concepts and symbols, ranging from stock market quotations to the visual images

¹⁸⁹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 508. Dukakis est visé ici, mais une figure plus célèbre du parti démocrate aurait très bien pu exemplifier l'attention démesurée donnée à la technocratie par le même parti : Kennedy disait déjà en 1962 que « most of the problems [...] that we now face are technical problems, are administrative problems. They are very sophisticated judgments, which do not lend themselves to the great sort of passionate movements which have stirred this country so often in the past. [They] deal with questions which are now beyond the comprehension of most men... » Cité dans Lasch, *The Culture of Narcissism*, *op. cit.*, p. 77. Lasch se base sur des sondages d'opinion faits à l'époque pour identifier les préoccupations de la classe moyenne américaine.

¹⁹⁰ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 504-508.

¹⁹¹ Robert B. Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*, New York, Knopf, 1991.

produced by Hollywood and Madison Avenue, and who specialize in the interpretation and deployment of symbolic information ¹⁹². » Extrêmement mobile, génératrice de richesses et nourrissant toute une économie de services, cette classe tend à se rassembler dans certains lieux, souvent les côtes est et ouest des États-Unis ¹⁹³, attirant des secteurs où ses capacités sont en demande, ce qui lui permet de développer le « réseau » nécessaire à l'accomplissement d'un travail fondé sur l'échange, la collaboration et l'information. Vivant dans des zones spécifiques, accomplissant un travail fondé sur l'ouverture des marchés internationaux et nécessitant un monde toujours plus globalisé, cette classe semble être celle qui devait s'imposer à l'Occident et au monde après la chute du mur de Berlin.

D'autres capacités que la simple maîtrise des symboles abstraits lui sont conférées par Lasch : se fondant sur les analyses d'Alvin Gouldner ¹⁹⁴, Lasch associe à la nouvelle classe une maîtrise du discours critique, maîtrise héritée d'une éducation fondée sur la méthode scientifique et le doute méthodique : « They share an inordinate respect for educational credentials, a refusal to accept anything on faith, a commitment to free inquiry, a tendency to question authority, a belief in tolerance as the supreme political virtue ¹⁹⁵. » Cette description ne surprendra guère, dans la mesure où cette classe sera appelée à devenir le fer de lance d'un système économique fondé précisément sur la technocratie et l'expertise. Ce qui est plus intéressant ici est le jugement de Lasch sur cette posture critique :

[...] the critical temper can easily degenerate into cynicism. It can degenerate into a snobbish disdain for people who lack formal education and work with their hands, an unfounded confidence in the moral wisdom of experts, an equally unfounded prejudice against untutored common sense, a distrust of any expression of good intentions, a distrust of everything but science, an ingrained irreverence, a disposition (the natural outgrowth of irreverence and distrust) to see the world as something that exists only to satisfy

¹⁹² Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, op. cit., p. 35.

¹⁹³ La fameuse Silicon Valley est l'exemple par excellence de ce genre de lieux et ceux qui y travaillent représentent également très bien la classe décrite par Reich et ciblée par Lasch ; l'*overclass* mondialisée.

¹⁹⁴ Alvin Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York, Seabury Press, 1979.

¹⁹⁵ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 527.

human desires. The positive and the negative features of the worldly, skeptical and critical mentality are so closely intertwined that it is impossible to assign them, as Daniel Bell and other have tried to do, to sociologically distinct sectors of the new class—the good quality to the scientists and technicians, the bad ones to the literary intellectuals. Both the virtues and the defects of the professional class spring from the habit of criticism, which unleavened by a sense of its own limits, soon reduces the world to ashes ¹⁹⁶.

Lasch perçoit donc clairement les dangers liés à cette classe, les problèmes qu'elle pose à toute démocratie soucieuse d'un respect du sens des limites. La question des origines de cette classe demeure toutefois incertaine dans l'analyse de Lasch. Apparaît-elle lors d'une transformation du capitalisme en *welfare liberalism*, comme Lasch le mentionne dans *The Culture of Narcissism* ¹⁹⁷ ou trouve-t-elle son origine dans une attitude qui n'est pas forcément liée à un système de production particulier, une attitude critique face au monde, née de la révolution scientifique ? Lasch semble dans ses ouvrages ultérieurs pencher vers la seconde option, ce qui lui permet de démontrer plus particulièrement en quoi cette classe est liée inextricablement à l'idée de progrès et non au développement d'un système économique qui, s'il lui est intimement lié, est également un produit de cette même idée :

Capitalism cannot be absolved, but neither can it be made to carry the whole indictment of modern culture. Capitalism was itself the product, in part, of the seventeenth-century revolution. Its material achievements rested on the technology made possible by modern science. The "spirit of capitalism," mistakenly traced by Max Weber to the Protestant ethic, derived far more directly from the sense of unlimited power conferred by science—the intoxicating prospect of man's conquest of the natural world ¹⁹⁸.

La conception scientifique du monde ouvre la voie à un tout nouveau modèle de conception historique, permettant de penser la question de l'abondance et des désirs illimités : « Just as each advance accomplished by the critical intelligence was destined to be superseded by the next, so the definition of human needs and wants was thought to expand as those needs and wants were

¹⁹⁶Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 527-528.

¹⁹⁷ Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, *op. cit.*, p. 218.

¹⁹⁸ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 528. Ce sont des passages de ce genre qui feront dire à Stephen Holmes, dans *The Anatomy of Antiliberalism* (Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993) que Lasch est affligé d'un « anti-prométhéisme », ce qui ferait de lui un antilibéral de la même espèce que, par exemple, Carl Schmitt. Nous estimons que Holmes se trompe lourdement et nous expliquerons pourquoi plus loin.

progressively satisfied. The instability of curiosity and desire appeared to give the idea of progress a solid foundation in psychological and historical observation ¹⁹⁹. » Ainsi, la nouvelle classe est pensable dans toute civilisation, peu importe son système de production. Il suffit de poser les conditions de possibilités de son existence : mise en branle du projet scientifique, ouverture à la technique et à l'expertise découlant de ce projet et finalement, acceptation de la notion de l'illimitation des besoins, elle-même répondant à l'illimitation derrière la soif de connaissance nourrissant et guidant le projet scientifique.

Le progrès, dans cette perspective, n'est pas « the promise of a secularist utopia that would bring history to a happy ending but the promise of steady improvement with no foreseeable ending at all ²⁰⁰. » C'est ce qui explique, entre autres, pourquoi la croyance au progrès s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui, malgré la destruction des utopies face aux expériences du XX^{ème}. On ne se réclame pas du progrès de nos jours parce qu'on croit fondamentalement à un mouvement dialectique de l'histoire devant déboucher sur un *Aufhebung* en annonçant la fin et la réalisation sur terre du paradis socialiste. On se réclame du progrès, car on croit que la connaissance et la possibilité d'innovation technologique et scientifique sont des buts qui n'ont en eux-mêmes aucune fin extérieure au progrès lui-même et ne peuvent déboucher que sur l'illimité. On se dit progressiste, car la science a toujours contribué, pense-t-on, à l'amélioration des conditions humaines, parce qu'elle permet à l'humanité de maîtriser son propre destin par l'innovation perpétuelle, laquelle, bien sûr, inclut l'accumulation sans fin, chaque « besoin » pouvant et devant être comblé par l'innovation. La nouvelle classe, à ce titre, ne doute pas de ses loyautés ni de son héritage : « As the heir to the critical traditions of the scientific revolution and the Enlightenment,

¹⁹⁹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 528.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 47.

the new class pins its hope on the eventual triumph of critical intelligence over superstition, cosmopolitanism over provincialism, man over nature, abundance over scarcity²⁰¹. » Ainsi, la nouvelle classe, explique Lasch, par la foi qu'elle met dans les possibilités illimitées de la science moderne comme celles de la production capitaliste moderne, par son mode de vie, par son éducation et ses valeurs intrinsèques, est emblématique de l'idée de progrès. C'est à travers les actes de cette classe qu'il sera possible d'examiner les effets concrets de l'idée de progrès, entre autres sur les démocraties occidentales, premier lieu d'émergence de cette classe.

2. L'adieu à l'agentivité : démocratie ou méritocratie ?

Un des moteurs, nous l'avons vu, de l'idée de progrès est la division du travail. Grâce à cette organisation, la production peut s'intensifier, l'accumulation peut débiter et rendre possible l'abondance et le luxe. Pourtant, au cœur de cette idée, se cache un principe que plusieurs, dont Lasch, ont vu comme étant extrêmement pernicieux pour la démocratie américaine. Il nous faut toutefois préciser que les enjeux soulevés par cette question peuvent aisément être généralisés à la plupart des démocraties. Il est cependant plus facile de voir en quoi la division du travail vient miner spécifiquement la démocratie américaine si l'on considère l'idéal sur laquelle elle était fondée, ce que plusieurs ont nommé le « rêve américain ». Si cet idéal a subi une redéfinition au cours du *Gilded Age*, comme nous le disions au chapitre précédent, il faut se rappeler quelle était sa véritable origine, du moins selon Lasch et les populistes, qu'il suit en partie ici :

That ideal was nothing less than a classless society, understood to mean not only the absence of hereditary privilege and legally recognized distinction of rank but a refusal to tolerate the separation of learning and labor. The concept of a laboring class was objectionable to Americans because it implied not only the institutionalization of wage labor but the abandonment of what many of them took to be the central promise of American life: the democratization of intelligence²⁰².

²⁰¹ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, op. cit. p. 528.

²⁰² *Ibid.*, p. 64.

La démocratisation de l'intelligence : voilà l'objectif premier de l'idéal américain des origines selon Lasch. Pour bien le comprendre, il faut également saisir à quelle conception du monde elle fait face. Une société où l'éducation est séparée du travail est l'essence même d'une société de classes, une société d'ordres et de castes, d'esclaves et d'hommes libres :

A laboring class, then, implied as its necessary antithesis a learned and leisure class. It implied a social division of labor that recalled the days of priestcraft, when the clerical monopoly of knowledge condemned lay people to illiteracy, ignorance, and superstition. To have broken that monopoly—the most pernicious of all restraint on trade, since it interfered with the circulation not just of commodities but of ideas—was widely regarded as the crowning achievement of the democratic revolution²⁰³.

Réintroduire la vieille distinction entre ceux qui savent et ceux qui travaillent devait réintroduire la vieille distinction de rang, le vieux mépris de classe qui consacre l'existence d'une plèbe perpétuellement déclassée et dangereuse et d'une élite détachée et indifférente au sort de la majorité. Outre ces distinctions sociales, lesquelles définissent des différences d'occupation, la distinction la plus dangereuse pour la démocratie demeure celle entre l'expérience quotidienne et celle du savoir, car elle consacre une différence radicale, presque « naturelle » entre les classes : elles n'ont plus rien à se dire et finissent ainsi par évoluer comme deux peuples séparés, comme deux humanités distinctes, pour reprendre le vieux mot de Tocqueville. Ce sont pour ces raisons, avance Lasch en reprenant les arguments d'Orestes Brownson contre les *common schools* d'Horace Mann, que nous présentions au chapitre précédent, que le désir d'égalité et la critique d'une classe intellectuelle n'étaient pas, dans le vieil idéal américain, synonyme de scolarisation universelle. Donner le monopole de l'éducation à l'institution scolaire négligeait le fait que le véritable éducation démocratique se devait d'être diffusée dans toute la communauté, seule entité capable d'éduquer véritablement des hommes libres. Remettre le monopole de l'éducation entre les mains d'un *establishment* éducationnel revient à recréer la caste éduquée de la société d'ordres et à trahir,

²⁰³ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, op. cit. p. 64.

en somme, le rêve américain original. Cette critique des enseignants était aussi valide pour toutes les professions monopolisant un savoir, pour tous les emplois donnant droit au statut « d'expert ». La démocratie comme Lasch et Brownson l'entendent nécessite un citoyen omniscient, le *yeoman* idéal de Jefferson. La démocratie informée par l'idée de progrès, elle, a besoin de diviser le travail pour permettre l'atteinte de l'abondance : elle doit donc recréer des castes et fragmenter le savoir et l'expérience; fragmenter, finalement, la multiplicité des compétences qui étaient auparavant acquises par le citoyen lors de l'exercice de ses droits et obligations, c'est-à-dire, sa puissance d'agir de manière autonome.

La question de la compétence est ici fondamentale, bien qu'elle puisse apparaître confuse. Loin d'en faire la valeur première de la vie politique comme le faisait la nouvelle classe ²⁰⁴, Lasch la voyait comme précondition de la vie démocratique. Cette différence est, on le devine, liée à une définition de la notion de « compétence » autre que celle généralement admise. Là où la nouvelle classe y voit un savoir technique et spécialisé et donc la valeur politique primordiale à toute démocratie technocratique (ou à toute technocratie libérale), Lasch propose une autre définition de la notion de compétence, qu'il emprunte aux Populistes. Il s'agit ici, loin d'un savoir hautement spécialisé, d'une connaissance générale pratique et polyvalente, qui est liée à la possession et à l'usage direct d'une propriété : « a piece of earth, a small shop, a useful calling— [...] it refer[red] to the livelihood conferred by property but also to the skills required to maintain it ²⁰⁵. » C'est en quelque sorte une vertu morale, pas très éloignée de la prudence aristotélicienne, une connaissance pratique qui se développe un peu tous les jours et qui se forge sur l'enclume de l'expérience quotidienne. La compétence est donc un savoir-faire que son propriétaire développe et fait

²⁰⁴ Voir la citation de Michael Dukakis utilisée par Lasch pour définir le néolibéralisme citée plus haut.

²⁰⁵ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 531.

fructifier, apprenant, par le fait même, une compétence peu enseignable, une attitude, ce que l'on pourrait nommer « agentivité », ou puissance d'agir de façon indépendante. Dans le cadre d'une démocratie authentique, la notion d'agentivité chère à Lasch est incontournable : en effet, ce qui garantit l'indépendance citoyenne, autant face au marché et à l'État, c'est la possibilité d'acquérir suffisamment de savoir et de compétence pour se gouverner lui-même. Il est à noter que pour Lasch, la compétence est la précondition à la démocratie, car elle seule permet l'autogouvernement et l'exercice réel et entier de la citoyenneté, sans lequel la démocratie ne peut être pleinement démocratique. Pour qu'un tel idéal persiste, il va sans dire que de tels savoir-faire doivent être transmis, ce qui devient de plus en plus difficile dans le cadre d'une scolarisation universelle, laquelle provoque nécessairement un déclin des expériences quotidiennes nécessaires à la formation de la compétence, dans la mesure où l'école spécialisée consacre dans son essence même la séparation entre savoir et expérience. La bureaucratie publique ou privée, l'accroissement de l'influence des « professions d'aide » et l'université pour tous²⁰⁶ ont tous pour résultat l'effritement de l'agentivité citoyenne et l'avènement d'une société technocratique, dominée par un savoir détaché de l'expérience concrète et donc peu à même de donner autre chose qu'une démocratie technocratique, informée par l'idée de progrès et de spécialisation et non plus par celle d'autonomie et d'agentivité.

L'argument le plus fort en faveur d'une démocratie informée par l'idée de progrès repose sur l'idée que le rêve américain original a été vaincu par les circonstances historiques (fin de la Frontière et des terres abordables, industrialisation, constitution de monopoles, etc.) et a dû dès lors être transformé pour répondre à ces nouvelles circonstances. La nouvelle classe ne pouvait pas

²⁰⁶ On remarquera que ce qui est nommé ici concerne soit des domaines typiquement liés à une nouvelle classe, soit des comportements ou des institutions permettant son existence.

trahir ce qui n'était plus ou ne pouvait plus être : le citoyen « omnicompétent » de Jefferson était bel et bien disparu, avalé par la division du travail, l'accès réduit à la propriété et la montée du salariat. Cependant, même sans possibilité effective de réaliser pleinement l'idéal originel de l'agentivité, Lasch croit que la critique de la spécialisation demeure valide et actuelle, quitte à transformer la notion d'agentivité en une forme d'idéal régulateur et à reformuler la question directrice de cette critique : une démocratie peut-elle exister sans favoriser une citoyenneté active ? Doit-on, à la place, se focaliser sur une meilleure production et, peut-être, une meilleure distribution des biens générés par l'abondance ? En somme, y a-t-il place, dans les États-Unis du XX^{ème} siècle, pour une vertu publique et citoyenne ? Pourquoi le futur devrait-il appartenir exclusivement à une nouvelle classe spécialisée et à son travail hautement divisé et spécialisé ? Si seule la nouvelle classe a un avenir, quelles sont alors les conséquences de son avènement sur la démocratie ?

C'est en quelque sorte l'essence du débat entre John Dewey et Walter Lippmann que Lasch réactualise ici, un débat entre la vertu publique et la technocratie gouvernementale, technocratie qui semble animée par des doutes assez conséquents envers la possibilité même de démocratie participative dans un monde massifié, du moins dans la version de Lippmann²⁰⁷. Dans les années vingt, dans un contexte où l'opinion publique américaine devenait plus conservatrice à la suite de la Première Guerre mondiale et de la Révolution russe, Walter Lippmann, rapporte Lasch, réfléchissait à la démocratie en ces termes : « Democratic theory presupposed an “omnicompetent citizen”, a “jack of all trades” who could be found only in a “simple self-contained community”. In the “wide and unpredictable environment” of the modern world, the old ideal of citizenship was

²⁰⁷ La thèse centrale de Lippmann a été développée au cours des années 1920 et s'est affinée au fil de la décennie. *Liberty and the News* (1920), *Public Opinion* (1922) et *The Phantom Public* (1925) sont les titres phares au cours desquels Lippmann développe sa réflexion sur la démocratie et le public. Dewey opposera un contre-argument dans *The Public and its Problems* (1927).

obsolete. Nor could it be revived in the workshop, as guild socialists proposed²⁰⁸. » Dans un tel environnement politique, peuplé de gens plus ou moins éduqués, plus ou moins au fait de leur intérêt rationnel et hypnotisés par des médias de faible qualité, le débat public, soutenait Lippmann, devenait une pénible nécessité, la controverse, un exercice fatiguant et ennuyant et non la véritable essence de la démocratie, comme le pensait des gens comme Orestes Brownson. La science, ainsi que ce que Lippmann nommait « l'intelligence organisée » (*organized intelligence*), devaient se substituer à l'opinion et à la mémoire, tandis que toute relique d'un passé préindustriel, où l'opinion et l'expérience de citoyens omniscients n'étaient pas à parité avec celle du gouvernement d'alors, devait être abandonnée. Un monde dominé par la division du travail ne pouvait être dirigé par une population investie de quelques idées générales sur la question politique²⁰⁹ : « Participatory democracy had to give way to distributive democracy. Instead of “hanging human dignity” on self-government, Lippmann argued, democrats would do better to hang it on universal access to the good things of life. The test of democracy was not whether it produced self-reliant citizens but whether it produced enough good and services²¹⁰. »

Il fallait donc juger la démocratie à l'aune de sa capacité à la production, certes, mais surtout à l'aune de la distribution des biens produits. L'argument était sensiblement le même que celui de Smith : qui pouvait argumenter contre le bien-être matériel, catégorie sous laquelle Lippmann inscrivait la bonne santé, l'accès à un logement décent, l'éducation, la liberté, le plaisir et la beauté ?

²⁰⁸ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 364.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 366.

²¹⁰ *Idem.*

La réponse que lui fit John Dewey, rapporte Lasch, fut à ce titre assez emblématique de l'impossibilité de penser une société au-delà de l'idée de progrès. Dewey se contenta de désavouer le citoyen omniscient, ciblé à outrance par Lippmann, pour mieux critiquer l'individualisme qui sous-tendait l'argumentaire. Dewey arguait que la découverte selon laquelle l'intérêt rationnel prenait moins de place que l'on ne le pensait dans la prise de décision venait miner la pensée individualiste, non pas la démocratie : « it was not enlightened self-interest, however, that qualified ordinary men and women to manage their own affairs, according to Dewey; it was their access to a common fund of knowledge, the product of "association", "communication", "tradition" and of "tools and methods socially transmitted, developed and sanctioned" ²¹¹. » Cette banque de savoir, soutenait Dewey, avait pris un accent plutôt scientifique au cours des dernières décennies, mais elle n'en était pas pour autant devenue inaccessible au profane. Dewey semblait ainsi défendre la vieille notion de compétence et la nécessité de puiser dans ce fond de savoir-faire si l'on souhaitait exercer pleinement sa citoyenneté. Après tout, la démocratie selon Dewey était toujours plus qu'une procédure, elle était au contraire une expérience quotidienne impliquant donc, collaboration, association et compétence. Il s'agissait en fait de la dernière reformulation de la pensée de la vertu publique, la dernière tentative de replacer au centre de la cité la question de la bonne vie sans la réduire à un choix personnel ou à la possession égale du confort moderne.

Or, selon Lasch, l'argument de Dewey demeurait faible face à celui de Lippmann, car ce dernier tablait sur l'idée d'un progrès présenté comme une nécessité (ou une fatalité) historique : on ne retourne pas en arrière; l'histoire marche toujours en avant. Dewey, en quelque sorte, ne venait que confirmer la pensée de Lippmann selon laquelle le gouvernement d'hommes et de femmes ordinaires par eux-mêmes ne pouvait se faire (et encore) que dans des communautés

²¹¹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 367.

indépendantes (*self-contained communities*). De telles communautés avaient cependant été obliérées par l'avènement de la société industrielle et des communications de masse. Dewey reconnaissait tout cela : à ce titre, il ne pouvait prendre parti pour la vertu civique en son sens le plus fort, celui impliquant un gouvernement des hommes et des femmes par eux-mêmes dans de petites communautés indépendantes. La démocratie, pour Dewey, ainsi que nous le disions plus haut, « had to rest on the “assumption of responsibility, by ordinary men and women”, on a “stable and balanced development of mind and character.”²¹² » Il n'expliquait cependant pas comment ces buts pouvaient toujours être atteints dans un monde dominé par l'industrie, le salariat, la consommation et les communications de masse²¹³.

À ce titre, le « débat » entre Dewey et Lippmann n'en était pas vraiment un, même si, note Lasch, il ouvrait la porte à la question la plus difficile pour quiconque envisageait sérieusement de réconcilier libéralisme et démocratie dans une société post-industrielle : « Dewey's exchange with Lippmann raises the disturbing question of whether democracy implies high standard of personal conduct²¹⁴. » Lasch juge cette question dérangeante pour deux raisons. Nous éclairerons la première ci-dessous, puis exposerons la seconde dans notre section finale.

Si la démocratie n'implique pas de standards élevés de conduite personnelle, on peut alors au moins présumer qu'elle nécessite une intelligence suffisante pour maintenir à flots les institutions démocratiques et étatiques sur laquelle elle compte pour pallier l'absence de vertu publique. Si une démocratie n'a que faire de citoyens vertueux (ou alors, comme on le verra plus loin, ne peut plus les produire), elle a au moins besoin de solides techniciens capables de faire

²¹² Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, op. cit., p. 83.

²¹³ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 368.

²¹⁴ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, op. cit., p. 86.

fonctionner les rouages de l'appareil d'État. Elle a besoin de technocrates, de gens éduqués, savants, compétents, ici au sens de Michael Dukakis; bref, elle a besoin de la nouvelle classe que nous évoquions plus haut. Le besoin de faire appel à cette classe pour assurer la gouvernance de l'État pose, selon Lasch, la question de la méritocratie. Cette dernière, on se le rappellera, n'a pas la faveur de Lasch ²¹⁵. À le lire, elle vaudrait encore moins que l'aristocratie, qui était habitée par l'idée de « noblesse oblige » et dont la prétention à diriger s'appuyait, selon lui, sur une idée de reconnaissance plutôt que d'intelligence :

A meritocracy has no more use for chivalry and valor than a hereditary aristocracy has for brains. Although hereditary advantages play an important part in the attainment of professional or managerial status, the new class has to maintain the fiction that its power rests on intelligence alone. Hence it has little sense of ancestral gratitude or of an obligation to live up to responsibilities inherited from the past. It thinks of itself as a self-made elite owing its privileges exclusively to its own efforts. [...] Meritocratic elites find it difficult to imagine a community, even a community of the intellect, that reaches into both the past and the future and is constituted by an awareness of intergenerational obligations ²¹⁶.

La comparaison avec l'aristocratie est révélatrice. Si Lasch compare la méritocratie avec un autre mode de gouvernement, c'est que sa conception de la méritocratie est proche du sens étymologique du terme. Loin d'être conçue comme un système de récompense à l'intérieur d'une démocratie libérale, la méritocratie chez Lasch est un mode de gouvernement en soi, compétiteur de la démocratie dans la mesure où il en pervertit les institutions en permettant l'avènement d'une élite (ici la nouvelle classe), élite dont le rôle de caste éduquée est antinomique avec l'idéal démocratique tel que conçu par Lasch. Une telle élite ne peut concevoir de démocratie participative, ni de compétence au sens de Dewey ou de Lasch et encore moins nourrir l'espoir de faire advenir une « démocratisation de l'intelligence ».

²¹⁵ La méritocratie implique pour Lasch la célébration de la classe éduquée par elle-même, la justification *a posteriori* de sa position sociale. Il va sans dire que Lasch manifestait un grand scepticisme envers les prétentions des *best and brightest* à mener la politique ou l'économie américaine, rappelant que ceux qui, une génération plus tôt, avaient embourbé le pays dans une guerre démoralisante et vaine dans le Sud-Est asiatique, se réclamaient également du droit de l'intelligence éduquée, comme nous le montrions au premier chapitre en parlant de *The New Radicalism in America*.

²¹⁶ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, *op. cit.*, pp. 39-40.

L'argument le plus solide en faveur de la méritocratie repose sur celui de la mobilité sociale : la possibilité de s'élever au-dessus de sa condition, rêve auquel devaient se raccrocher les Américains une fois que la condition de salarié s'était généralisée. Horatio Alger ²¹⁷, écrivait Lasch, était devenu le prophète d'une telle nation. Il n'est pas dit toutefois que la mobilité sociale soit une panacée : pour Lasch, elle ne peut suppléer au rêve original de la démocratie en plus d'exacerber le problème de la division sociale entre une classe éduquée et une classe laborieuse : « Meritocracy is a parody of democracy. It offers opportunities for advancement, in theory at least, to anyone with the talent to seize them, but "opportunities to raise [...] are no substitute for a general diffusion of the means of civilization", "of the dignity and culture" that are needed by all "whether they rise or not." ²¹⁸ » La méritocratie ne pouvait garantir une société d'égaux, encore moins une société dotée d'un capital de compétence plus ou moins également distribué, mais bien l'avènement, avance Lasch, du règne des parvenus sans gratitude envers leurs origines, sans égard pour la classe où ils sont nés, sans reconnaissance pour le milieu les ayant forgés. La mobilité sociale, longtemps perçue comme un antidote à la formation d'une nouvelle aristocratie industrielle, ne semble pas empêcher la création d'un fossé entre les « best and brightest » et les autres membres de la société :

Social mobility does not undermine the influence of elites; if anything, it helps to solidify their influence by supporting the illusion that it rests solely on merit. It merely strengthens the likelihood that elites will exercise power irresponsibly, precisely because they recognize so few obligations to their predecessors or to the communities they profess to lead. Their lack of gratitude disqualifies meritocratic elites from the burden of leadership, and in any case, they are less interested in leadership than in escaping from the common lot—the very definition of meritocratic success ²¹⁹.

Il s'agit d'un thème qui revient souvent chez Lasch : l'impossibilité pour les Américains modernes de concevoir réussite et enracinement, comme si les vainqueurs devaient toujours oublier leurs origines une fois le succès atteint, comme si le fait de devenir soi-même un gagnant effaçait

²¹⁷ Écrivain de romans à succès dans lesquels le protagoniste passait de pauvre à riche à force d'astuce ou de dur labeur.

²¹⁸ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, *op. cit.*, p. 41. Lasch cite ici R. H. Tawney dans *Equality*, New York, Harper Collins, 1965.

²¹⁹ *Idem.*

l'ancienne origine modeste, maintenant considérée comme affligeante et indigne. Comme les immigrants de jadis américanisaient leurs patronymes en arrivant à Ellis Island, le vainqueur contemporain doit marquer la rupture avec le passé. Après tout, en système méritocratique, qui a besoin de mémoire et de gratitude ? Un système qui permet l'accès aux fonctions technocratiques ou administratives *via* un processus compétitif ne peut demander aux participants que la réussite et, subséquemment, l'adhésion au système. Les questions de loyauté, d'appartenance ou tout simplement de classe n'ont plus lieu d'être ²²⁰. C'est une des objections principales que Lasch soulève contre la méritocratie : « it drains talent away from the lower classes and thus deprives them of effective leadership ²²¹ ». La classe inférieure, déjà vouée au labeur par la division du travail, voit en plus ses meilleurs éléments lui être enlevés sans espoir de retour. Son agentivité décline dans un univers où son actualisation devient de plus en plus impossible. Toute amélioration collective devient alors difficile à réaliser, du moins en dehors du système méritocratique. Les divisions sociales ne seront donc pas amendées par un système de salariat méritocratique, ce qui semble être le prix à payer pour vivre dans une démocratie informée par l'idée de progrès :

Historically the concept of social mobility was clearly articulated only when people could no longer deny the existence of a degraded class of wage earners tied to that condition for life—only when the possibility of a classless society, in other words, was decisively abandoned. The notion that egalitarian purposes could be served by the “restoration” of upward mobility betrayed a fundamental misunderstanding. High rates of mobility are by no means inconsistent with a system of stratification that concentrates power and privilege in a ruling elite. Indeed, the circulation of elites strengthens the principle of hierarchy, furnishing elites with fresh talent and legitimating their ascendancy as a function of merit rather than birth ²²².

²²⁰ Un tel système, après tout, n'a que peu d'intérêt pour les racines des membres le composant, sauf peut-être par le biais d'une sorte de nostalgie inoffensive, que l'on devine absente chez ceux cherchant à fuir leurs origines. La nostalgie, tout comme le progrès, évoque le passé pour mieux le réduire à néant. C'est la vieille phrase de l'Évangile (Mt 8:22), reprise par Marx, qui illustre le mieux cette pensée : « Laisse les morts ensevelir leurs morts. » Dans tous les cas, suggère Lasch, la croyance est la même : le passé et l'histoire ne sauraient avoir d'emprise sur le présent.

²²¹ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, *op. cit.*, p. 44.

²²² *Ibid.*, p. 77.

Pour Lasch, il semble que la stratification sociale aille de pair avec une grande mobilité individuelle, ce qui expliquerait qu'Horatio Alger soit toujours capable de toucher le cœur des Américains et qu'il y ait, parallèlement, toujours une classe laborieuse, laquelle est incitée à s'élever par l'éducation et le travail, bien qu'il semble que rien ne garantisse que tous puissent effectivement s'élever, encore moins que tous puissent accéder à une démocratisation de l'intelligence. Ceux qui réussissent deviennent membres à part entière de l'élite, creusant ainsi le fossé avec le reste de la nation. Toutefois, ce n'est pas uniquement un conflit de classes à l'intérieur d'une même nation que Lasch voit ici à l'œuvre, mais bel et bien un conflit de classes à l'échelle du monde développé ou aspirant à l'être, au cours duquel une classe s'extrait de la vie commune propre à chaque nation pour atteindre une identité cosmopolite détachée, laquelle devient un entre-soi éduqué ²²³. Cet entre-soi aveugle la nouvelle classe, la rendant sourde aux inquiétudes croissantes parmi les classes inférieures, inquiétudes se traduisant souvent par des actes politiques inattendus, comme les dernières années de la décennie 2010 ont su le montrer avec éclat.

Ainsi, la démocratie informée par l'idée de progrès conduit à une division profonde entre les classes, en raison principalement de la division du travail requise pour l'accroissement de la production et de la fin des conditions historiques permettant d'envisager une autre forme de société. À l'âge des masses et de la technique, la question du genre de démocratie recherché s'est posée avec éclat, comme le montre le débat entre Lippmann et Dewey et se pose toujours aujourd'hui. Une société qui choisit l'option de Lippmann (option que même Dewey ne semblait pouvoir écarter complètement en raison de sa croyance en l'idée de progrès), a nécessairement besoin de

²²³ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, *op. cit.*, pp. 45-49. La fin logique de cet exode du public est éventuellement l'enclave protégée, coupée du monde et le désengagement de la vie nationale au profit du seul et unique cadre de référence qui demeure alors, soit celui du marché mondialisé. Les loyautés et les engagements deviennent alors transnationaux.

technocrates pour réaliser la promesse de la démocratie distributive et de fournir à tous les satisfactions et joies du monde moderne. Ce choix technocratique, comme on l'a vu, semble démontrer que l'idée de progrès ne tienne pas tout à fait sa promesse : dès la division initiale entre classe laborieuse et classe éduquée, tout semble s'être mis en place et glisser tranquillement vers la situation contemporaine. Le déclin de la compétence du citoyen, l'oubli de la vertu publique, le rétrécissement de la société aux seuls horizons du marché et du droit permettent l'avènement de la nouvelle classe méritocratique. Sans le désir d'élever le niveau général de compétence ou de vertu publique (ce qui revient sensiblement au même selon Lasch), la seule avenue qui demeure est celle visant un meilleur recrutement des élites, une meilleure égalité des chances pour que tous puissent compétitionner également dans la grande lutte méritocratique. Ce que la société favorise désormais est donc le carriérisme, l'avancement personnel, bref, la méritocratie. Pour Lasch, il est clair que cette avenue s'inscrit en porte-à-faux total avec la grande promesse originelle de la démocratie américaine :

[...] Careerism tends to undermine democracy by divorcing knowledge from practical experience, devaluing the kind of knowledge that is gained from experience, and generating social conditions in which ordinary people are not expected to know anything at all. The reign of specialized expertise—the logical result of policies that equate opportunity with open access to “places of higher consideration”—is the antithesis of democracy as it was understood by those who saw this country as the “last, best hope of earth”²²⁴.

L'adieu à l'agentivité et l'atomisation de la société pave la voie à l'avènement d'une nouvelle classe étrangère à la fois au reste de la nation comme à la nature même de la démocratie. Ce sera, comme nous le verrons, la seconde conséquence à l'oubli de la vertu publique.

²²⁴ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, *op. cit.*, p. 79.

3. Vers un libéralisme tragique ?

À travers la description proposée par Lasch de la méritocratie, il a été possible de discerner en filigrane la question des institutions que nécessite le fonctionnement de la démocratie. Nous l'abordons maintenant en posant la question essentielle : si la démocratie n'implique pas de grands standards de conduite personnelle, sur quoi peut-on faire reposer le bon fonctionnement du gouvernement ? La réponse à cette question est sensiblement la même que la question découlant de l'anthropologie hobbesienne : quel gouvernement peut convenir aux hommes, même si ceux-ci composent ce que Kant nomme un « peuple de démons » ? Il suffit de postuler qu'un tel peuple est doté minimalement d'une connaissance rationnelle de ses intérêts (au premier chef, l'autoconservation) et de poser à partir de cette base les fondations de solides institutions et de bonnes lois. Point n'était alors besoin de s'intéresser longuement aux mœurs ni à la vertu : un système politique doté de mécanismes législatifs assez sophistiqués pouvait assurément passer outre des questions qui seraient bientôt reléguées à la morale privée. Voilà toute l'affaire, nous dit Lasch : « Liberals have always taken the position that democracy can dispense with civic virtue. According to this way of thinking, it is liberal institutions, not the character of citizens, that make democracy work ²²⁵. » L'accent mis sur les institutions semble cacher quelque chose, selon Lasch, comme une forme d'impensé du libéralisme, un impensé qui rend la trajectoire de ce dernier tragique. Nous proposons le terme de libéralisme tragique pour qualifier la position de Lasch. Pour préciser la nature de cette qualification, nous allons maintenant la comparer à d'autres visions du libéralisme.

La question du rapport de Lasch au libéralisme est débattue par un petit nombre de commentateurs. Il nous semble que deux approches interprétatives se démarquent, l'une

²²⁵ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, op. cit., p. 85.

dominante, l'autre marginale. Avant d'aller plus loin, il importe de préciser que ce qui nous intéresse ici est moins le fait de savoir si Lasch est libéral ou non (ce qui nous semble assez évident, si l'on tient compte de l'interview accordée à Blake et Phelps, interview que nous citons dans notre premier chapitre et où Lasch parlait du libéralisme de manière critique, c'est-à-dire, sans adhérer entièrement à cette tradition, mais sans toutefois s'en détacher complètement), mais plutôt de savoir comment Lasch se positionne par rapport au libéralisme : est-ce toujours un système possible, ou est-ce une idée promise à la ruine ? Nous pourrions, après avoir présenté ces deux approches et les avoir confrontées, faire droit à la nôtre et expliquer pourquoi nous l'estimons plus précise et plus fidèle à la pensée de Lasch que deux autres interprétations.

La première interprétation voit en Lasch un réactionnaire grincheux, effrayé par la technologie et doublant son scepticisme face au progrès d'un anti-prométhéisme. Il s'agit ici de la vision de Stephen Holmes, qui dans son *The Anatomy of Antiliberalism*, n'hésite pas à inscrire Lasch dans la longue tradition antilibérale, aux côtés de figures aussi disparates et controversées que Joseph de Maistre ou Carl Schmitt. La seconde approche voit en Lasch un libéral assurément pessimiste, mais qui envisagerait néanmoins la possibilité d'un libéralisme corrigé, réformé, assagi et modéré. Nous nous référons surtout ici à la vision défendue par Kevin Mattson dans un long article soulignant les dix ans de la mort de Lasch, *Christopher Lasch and the Possibilities of Chastened Liberalism* ²²⁶.

La première de ces interprétations, somme toute assez marginale, semble avoir attiré sur elle la désapprobation quasi-unanime des commentateurs, surtout en raison de sa tendance à conceptualiser un univers intellectuel dans lequel libéralisme et antilibéralisme s'opposent tels

²²⁶ Kevin Mattson, « Christopher Lasch and the Possibilities of Chastened Liberalism », *Polity*, vol. 36, no. 3, avril 2004, pp. 411-445.

deux pôles, assimilant toute tradition intellectuelle à l'un ou à l'autre. Questionner le libéralisme ou le critiquer semble nécessairement mener, selon Holmes, obéissant à une logique de pente fatale, au fascisme ou à l'autoritarisme. Insérer Lasch dans un panthéon réactionnaire devient ainsi possible, mais au prix de deux grands sacrifices. Le premier est évidemment la perte des nuances nécessaires à toute caractérisation politique pertinente. Le second est l'impasse faite sur la tradition proprement américaine à laquelle s'abreuvait la pensée de Lasch, tradition prenant sa source dans une révolution libérale, celle de 1776, non teintée d'éléments contre-révolutionnaires, à l'inverse de la pensée réactionnaire classique à la Joseph de Maistre ²²⁷. Si les sources américaines de sa pensée ne disqualifient pas entièrement Lasch de l'accusation de critique du libéralisme (ce qu'il est après tout), elles rendent toutefois plus difficile l'association d'un ancien partisan des *Students for a Democratic Society* au juriste du nazisme, Carl Schmitt. L'accusation d'antilibéralisme permet de disqualifier trop facilement une critique du libéralisme qui provient en quelque sorte de l'intérieur même de ce dernier, critique faite en vue d'une réalisation plus authentique de ses idéaux ²²⁸. Le libéralisme, comme l'envisageait par ailleurs Lasch, est une tradition politique, ce qui n'implique pas des dogmes figés, mais plutôt une série de principes ouverts à la discussion ou

²²⁷ Holmes pointe l'usage par Lasch des figures de Georges Sorel et de Jonathan Edwards, deux hommes qui ne sont assurément pas des libéraux. Toutefois, le reste de sa lecture nous semble plus que fragmentaire. Par exemple, Holmes accuse Lasch de « nostalgie pour la notion de *Gemeinschaft* » (p. 137), sans mentionner que ces deux notions (nostalgie et *Gemeinschaft*) ont chacune droit à un chapitre critique très dur dans *The True and Only Heaven*. L'opposition de Lasch à la technologie serait illustrée par son analyse des positions pro-vie adoptées par certains membres de la classe populaire, par son « anxiété écologique », ainsi que par son observation, dans *The Culture of Narcissism*, de la fascination de ses contemporains pour la sexualité orale (note 19), observation qui trahirait, juge Holmes, un argument en faveur d'un retour à la nature (ici à la nature reproductive de la sexualité), qui le rapprocherait de De Maistre, de MacIntyre ou de Leo Strauss. Holmes semble aussi prompt à rapprocher la pensée « anti-technologique » de Lasch de celle de Heidegger, un auteur auquel il ne fait pourtant jamais référence.

²²⁸ Holmes, comme le souligne Mattson, semble faire l'impasse sur le fait que beaucoup de critiques américains du libéralisme provenaient principalement du libéralisme : le XX^{ème} siècle américain en a fourni par ailleurs beaucoup (Reinhold Niebhur, George F. Kennan ou Lionel Trilling, par exemple, sans même parler de la critique communautarienne), ce qui rend étrange l'absence de considérations donnée par Holmes à ces gens, dans la mesure où Lasch lui-même en parle. Auraient-ils été eux aussi en danger de basculer dans l'antilibéralisme ?

à la redéfinition ²²⁹. À ce titre, nous trouvons la lecture de Holmes particulièrement injuste, lorsqu'elle plaque une tradition européenne — la pensée réactionnaire —, possédant ses enjeux propres, sur une pensée proprement américaine, animée par des questions différentes. La lecture proposée par Kevin Mattson nous apparaît en revanche plus intéressante, car plus respectueuse de l'ancrage de Lasch dans la tradition libérale américaine.

Mattson avance que Lasch a rompu avec certains pans du libéralisme, notamment par une critique parfois unidimensionnelle, juge Mattson, de la modernité. Cependant, dit-il, Lasch demeurait un libéral, ne serait-ce que par sa détermination à se qualifier de populiste, se réclamant de la tradition mise en lumière par Lawrence Goodwyn, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Pour comprendre où Mattson veut en venir, il faut savoir que Lasch, même s'il avait apprécié certains aspects de la pensée d'un Michael Sandel ou d'un Alasdair MacIntyre, n'était pas tout à fait satisfait de leur communautarisme. Sa conception de l'appartenance à soi (*selfhood*), qui avait une origine résolument moderne, individualiste, presque utilitariste, se mariait mal avec l'idée du soi avancée par les communautariens, qui favorisaient, lui semblait-il, une vision organique et plus ancienne du rapport de l'individu et de la communauté. L'appartenance à soi favorisée par Lasch était moderne : c'était en effet après tout la mort du sujet moderne, autonome, rationnel et individualiste qu'il déplorait dans *The Culture of Narcissism*, principalement parce que ce sujet moderne était apte à internaliser l'autorité et à acquérir son autonomie, ce que le Narcisse contemporain peine à faire, n'arrivant pas à dépasser le stade œdipien d'un conflit frontal et stérile avec l'autorité. L'individualisme lui semblait donc consubstantiel à une conception de l'appartenance à soi qui supposait une frontière entre soi et les autres. De plus, la politique, pour lui, possédait une

²²⁹ Casey Blake et Christopher Phelps, « History as Social Criticism: Conversation with Christopher Lasch », *art. cit.*, p. 1313.

dimension agonistique, qui se mariait mal avec l'idéal plus consensuel de la *Gemeinschaft*²³⁰ : « Political life thrives on controversy, remembrance and a periodic return to first principles, all of which the communitarian ideal condemns²³¹. » Cette critique du communautarisme le mène, pour reprendre l'argument de Mattson, à se tourner vers le populisme, une philosophie politique que l'on peut estimer plus proche du libéralisme : « Lasch's discomfort with communitarianism might have led him towards a populist world-view but it also made clear that he had not fully given up on the liberal tendencies within his own thought. Lasch was too complex of a thinker (no matter what critics like Stephen Holmes suggest) to caricature the liberal tradition²³². » Mattson identifie certains de ces éléments libéraux qui auraient subsisté chez Lasch : l'appréciation du localisme, défendue, avance-t-il, autant par Herbert Croly que par John Dewey. Une telle appréciation, poursuit Mattson, n'était pas immodérée, avançant que Lasch demeurait effrayé par tout séparatisme racial ou par une balkanisation éventuelle des États-Unis, comme le montre sa critique de la nouvelle classe et de sa tendance à « l'entre-soi » que nous avons exposée plus haut. Comme le souligne justement Mattson, « his support of localism was checked by a concern for a wider public good that transcends the well-being of local communities²³³. »

Jusque-là, rien de surprenant : Lasch partageait certains des grands principes du libéralisme, tout en jugeant qu'il pouvait le critiquer de l'intérieur au nom même de la réalisation incomplète de ses promesses. C'est pourquoi Mattson avance que Lasch semblait toujours voir un avenir dans le libéralisme et qu'il croyait en la possibilité d'un renouvellement d'une politique libérale, corrigée par une pensée des limites. Mattson cite ici l'approbation de Lasch envers les travaux et théories

²³⁰ MacIntyre bien sûr n'est pas visé par cette critique, Lasch et lui s'entendaient sur la nécessité de la controverse dans la *polis*.

²³¹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 166.

²³² Kevin Mattson, « Christopher Lasch and the Possibilities of Chastened Liberalism », *art. cit.*, p. 437.

²³³ *Ibid.*, p. 438.

de Mickey Kaus, un démocrate proche du Président Clinton, qui avait des accents vaguement rooseveltiens. Le but de Lasch, avançait Mattson, était maintenant d'aider les communautés locales à résister autant à la domination des élites qu'à celle du marché ²³⁴. Cette position aide à faire voir le paradoxe que Mattson croit voir dans la pensée politique de Lasch qui ne serait rien de moins, à son avis, qu'une expression particulièrement saillante du paradoxe propre à cette tradition :

It is easy to see that Lasch faced a paradox in his political thought. This was the major dead-end, so to speak, which makes his connection to the liberal tradition, even at this late stage, clear. He wanted decentralization and local community control, yet at the same time argued for a government that was strong enough to promise income redistribution. He liked pluralism but disliked separatism. He pledged himself to community control but condemned the wealthy for living within gated communities [...]. Lasch had a difficult time squaring these two tendencies within his own thinking. [...] It was a paradox that stemmed from a legitimate desire to square democratic participation and social equality—a paradox central to the liberal tradition itself ²³⁵.

Si Lasch approuvait le libéralisme civique de Kaus, c'était donc parce qu'il reconnaissait le bien-fondé des idées de ce dernier : réguler la croissance et l'accumulation, redistribuer la richesse et protéger les communautés locales. Or, tout cela demandait un État puissant. Lasch avait peut-être réalisé que le libéralisme redistributeur et fortement étatiste avait après tout encore un rôle à jouer dans les affaires humaines et qu'il était encore un système politique viable capable d'assurer l'avenir :

Perhaps most important in this context is Lasch's own inability to get beyond liberalism—either in its nineteenth (classical) or twentieth (modern) century variety. For instance, he was never comfortable with allowing social and economic inequalities to go unchecked. When, towards the end of his life, he called for a massive jobs program to correct for socio-economic problems, he made this evident [...]. He never gave up on the need for open democratic debate; his appreciation of contestation and disagreement suggested he was more comfortable with liberal philosophy than with some elements within communitarianism [...]. Lasch never gave up on a belief in individual autonomy, even if he jettisoned the Freudian basis of his argument. Nor did he ever give up on the necessity of protecting and nurturing civic associations [...] ²³⁶.

²³⁴ Kevin Mattson, « Christopher Lasch and the Possibilities of Chastened Liberalism », *art. cit.*, p. 438. Kaus souhaitait instaurer un service public national, réformer le système de santé et instaurer un service de garderie public, entre autres. Lasch arrivait à marier une telle pensée avec ses idées, bien qu'il aurait probablement remplacé la garderie pour le *flexi-time* du Président Clinton.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 438-439.

²³⁶ *Ibid.*, p. 442.

De telles considérations ont poussé Kevin Mattson à voir chez Lasch la possibilité d'une libéralisme assagi par son incapacité même de concevoir une autre sorte de politique plus radicale : dans le contexte du début des années 1990, il semblait en effet difficile de concevoir les contours d'une politique alternative au libéralisme. Par ailleurs, le libéralisme que Mattson voit chez Lasch est modéré : il n'implique pas une extension induite du marché et ouvre la voie à l'intervention étatique tout en souhaitant préserver l'autonomie individuelle. Le paradoxe laschien identifié par Mattson est toujours présent et nous semble, quant à nous, insoluble. Toutefois, autant les arguments de Mattson sont convaincants, autant son analyse nous semble cependant faire l'impasse sur la dimension conservatrice de la pensée de Lasch, cette dimension peut-être plus culturelle que directement politique, plus inquiète des dimensions anthropologiques et psychologiques du libéralisme que de son strict effet politique.

Que faut-il entendre à cela ? Tout simplement, avançons-nous, que le libéralisme, comme tous les autres systèmes politiques, nécessite des conditions de possibilités sans lesquelles il lui est impossible de se réaliser pleinement et, surtout, de se maintenir. Sans les conditions qui le soutiennent et qui l'animent, le libéralisme américain serait voué à l'étiollement et à la ruine. Cet énoncé, estimons-nous, est assez banal : depuis Platon, une certaine idée de la philosophie politique n'a cessé de se pencher sur la corruptibilité des régimes et les raisons de cette corruption inévitable. C'est l'adjectif « tragique » qui est le meilleur qualificatif pour caractériser le libéralisme de Lasch et nous aide, croyons-nous, à mieux comprendre l'ultime pensée de Lasch. Qu'entendons-nous par tragique ? Tout simplement que le libéralisme informé par la pensée du progrès ²³⁷ finit toujours, en quelque sorte, à scier la branche sur lequel il est assis. Lorsque le libéralisme épouse entièrement

²³⁷ On a vu, au cours de ce travail, que certaines valeurs propres au libéralisme (comme la propriété, l'individualisme et la liberté), n'impliquent pas nécessairement l'idée de progrès et l'oubli du sens des limites, comme le montre l'exemple des populistes du XIX^{ème} siècle.

la logique du progrès entendue comme accumulation infinie des biens matériels, il en vient à ruiner les conditions de possibilité de son bon fonctionnement et ainsi à menacer l'existence d'une communauté politique fondée sur la liberté et l'égalité. Quelles sont ces conditions de possibilité ? Elles se retrouvent dans ce que Lasch nommait l'agentivité (*competence*) ou la vertu politique, cet ensemble de savoir-faire, de valeurs et de qualités qui constituent la substance de la vie démocratique — son *ethos*. Les institutions démocratiques permettent tout simplement l'organisation plus ou moins pacifique de la vie politique à travers les outils et mécanismes du droit et du marché, mais ces institutions, comme le remarque Lasch, dépendent pour leur bon fonctionnement d'un *ethos* qu'elles n'arrivent plus à produire :

Democracy is a legal system that makes it possible for people to live with their differences. The impending crisis of competence and civic trust, however, casts a heavy pall of doubt over the agreeable assumption that institutions, as opposed to character, provide all the virtue a democracy needs [*sic*]. The crisis of competence suggests the need for a revisionist interpretation of American history, one that stresses the degree to which liberal democracy has lived off the borrowed capital of moral and religious traditions antedating the rise of liberalism. A second element in the revisionism is a heightened respect for hitherto neglected traditions of thought, deriving from classical republicanism and early Protestant theology, that never had any illusions over the importance of civic virtue ²³⁸.

Lasch invite ici à marcher dans ses traces, à poursuivre l'œuvre débutée dans *The True and Only Heaven* tout en nous indiquant, à notre avis, comment lire cet ouvrage, dans quelle perspective il faut comprendre le propos et les effets de l'idée de progrès : cette dernière détruit progressivement ce qu'elle avait aidé à mettre sur pied, la démocratie américaine, les effets corrosifs de l'idée de progrès se révélant à travers le temps à mesure qu'elle érode les bases communautaires, religieuses et politiques, qui avaient rendu possible l'avènement de la démocratie libérale. Voilà l'aspect tragique : la démocratie américaine moderne se retrouve constamment à la croisée des chemins, confrontée à une tension interne : son double héritage, celui hérité de Jefferson et l'autre hérité de

²³⁸ Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*, *op. cit.*, pp. 85-86.

Smith²³⁹, la hante et la pousse à faire un choix cornélien et donc, tragique, dans la mesure où la combinaison des deux ne peut que produire une synthèse instable et bancale. La vertu publique, plus ou moins sauvegardée dans les petites communautés par la notion de participation, nécessite pourtant un gouvernement central fort afin qu'elle puisse triompher du pouvoir du marché, ce qui vient invalider en quelque sorte la notion d'indépendance véritable qui était au cœur des considérations de Lasch et de la tradition populiste. La seule avenue possible semble être celle du progrès : *there is no alternative*, avait déjà compris Margaret Thatcher.

Mattson a assurément lu ces passages plus pessimistes, mais, en les citant, il les disqualifie en les rapprochant d'un conservatisme né chez Lasch de la confrontation avec les forces de la nouvelle gauche et ne les intègre pas comme étant propres à sa pensée, tout comme ses inquiétudes environnementales : ces dernières ne servent, sous la plume de Mattson, qu'à illustrer l'incohérence du conservatisme de Lasch puisqu'elles n'auraient pas été bien acceptées par les conservateurs favorables au libre-marché²⁴⁰. Mattson ne semble pas reconnaître que, dans l'Amérique néolibérale de Clinton, le libre-marché avait figure de religion, que la croissance économique était une fin en soi et que cette observation discrédite la tentative d'accoler exclusivement le libre-marché aux conservateurs : si Mickey Kaus avait, tout comme Lasch, bel et bien droit de cité dans la *polis* américaine, ses idées (nommément, « create a sphere of life in which money is devalued, to prevent those who have money from concluding they are superior²⁴¹ ») avaient bien peu de

²³⁹ La démocratie américaine voit dès son commencement le heurt de ces deux traditions, celle de Smith étant représentée par Alexander Hamilton, lequel encourageait le système bancaire, l'établissement de manufactures et l'avènement de la modernité industrielle (bref, la quête d'abondance), dès le début de la République américaine. Le système bancaire souhaité par Hamilton ne devait pas trouver grâce aux yeux de Jefferson, de même qu'une focalisation de la vie publique vers l'industrie : la république agraire et « productiviste » était l'idéal politique auquel il aspirait.

²⁴⁰ Kevin Mattson, « Christopher Lasch and the Possibilities of Chastened Liberalism » *art. cit.*, pp. 440-441.

²⁴¹ Mickey Kaus, *The End of Equality*, New York, Basic Books, 1995, cité dans Mattson, « Christopher Lasch and the Possibilities of Chastened Liberalism ». *art. cit.*, p. 438.

chance d'être prises au sérieux dans la plus longue période de croissance économique des États-Unis. Mattson ne voit pas que le libéralisme qu'il exalte chez Lasch peut tirer son origine d'une tradition populiste, avec laquelle Lasch partage pourtant de nombreux principes communs, comme nous avons pu le voir. Le « libéralisme assagi » qu'il croit voir chez Lasch est aussi compatible avec une certaine forme de républicanisme, mais assurément pas avec le libéralisme réellement existant tel qu'il se déployait au temps de Clinton, bien que nous devions accorder à Mattson que les attitudes de cette présidence auraient pu s'accorder avec une version modeste de certains objectifs concrets visés par Lasch.

Toutefois, malheureusement pour Mattson, le rapport de Lasch au libéralisme réellement existant demeura féroce critique jusqu'à la toute fin de sa vie, comme le prouve un de ses derniers articles, *The Age of Limits*²⁴², publié à titre posthume, dans lequel il explique concrètement de quelle manière le libéralisme est dépendant d'attitudes et de valeurs préexistantes qu'il n'a pas réussi, au cours de son développement historique, à préserver ou à générer. Que de telles valeurs et attitudes aient pu d'ailleurs être produites par le libéralisme tel qu'il a réellement existé semble effectivement douteux, comme le développement logique de l'idée du progrès, exposée dans notre deuxième chapitre, l'indique. La vertu publique, essentielle au bon fonctionnement du libéralisme à ses débuts, est pourtant dévalorisée par son alliance avec l'idée de progrès, dans un processus autodestructeur mettant en évidence une contradiction des plus tragiques pour la démocratie. C'est là l'histoire tragique qu'annonce celle d'Orestes Brownson, des Populistes et de tant d'autres qui virent leurs rêves de vertu être broyés par le développement logique d'un système politique et philosophique qui ne parvenait pas à intégrer ces dispositions éthiques préexistantes. Cette histoire

²⁴² Christopher Lasch, « The Age of Limits », dans A. M. Melzer, J. Weinberger et M. R. Zinman (éd.), *History and the Idea of Progress*, Cornell University Press, 1995, pp. 227-240.

tragique annoncée, c'est surtout la nôtre, comme Lasch s'attache à le montrer : « In the hour of its [liberalism] seeming triumph, its fragility is exposed more clearly than ever before, nowhere more clearly than in the United States. Having defeated its totalitarian adversaries, liberalism is crumbling from within ²⁴³. » Lasch présente, (à tort ou à raison, la factualité nous intéressant moins ici que l'exposition des arguments philosophiques), divers symptômes de cette fragilité du libéralisme : violences urbaines, échec du système scolaire, profusion de la drogue, accroissement de l'écart entre les riches et les pauvres sous l'effet de la mondialisation, déculturation des Occidentaux et recul de la culture libérale classique... Les plaies sont nombreuses sur le corps du libéralisme avance Lasch, mais elles partagent toutes une même origine : une faille au cœur même d'un système qui, au cours des siècles, avait pourtant su demeurer l'un des régime politiques les plus prometteurs pour l'humanité.

Lasch explore ce problème en étayant tout d'abord cette ancienne attractivité du libéralisme : « In its classic version, liberalism reduces the functions of government to a bare minimum. Diplomacy, war, police protection, and education pretty much exhaust the responsibilities of the state, as it was conceived by liberals in the eighteenth and nineteenth centuries. The drastic simplification of government was an important source of liberalism's appeal, together with its promotion of religious tolerance and free speech ²⁴⁴. » Pourtant, fait remarquer Lasch, une bureaucratie tentaculaire étouffe désormais ce régime politique, même le secteur privé n'y échappe pas. Lasch se questionne d'ailleurs à ce sujet : « Is there something in the very nature of liberalism—some kind of inner contradiction, as we used to say—which gives rise to the need for elaborate structures of management, supervision and control ²⁴⁵ ? » Cette contradiction interne,

²⁴³ Christopher Lasch, « The Age of Limits », dans *History and the Idea of Progress*, *op. cit.*, p. 228.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 232.

²⁴⁵ *Idem.*

on le devine bien maintenant, c'est l'idée dont nous avons peint le portrait depuis notre deuxième chapitre. Il s'agit de l'idée de progrès, comprise comme un désir d'accumulation infini, suivie d'un corollaire auquel nous sommes maintenant également habitués, l'étiollement de la vertu publique :

Through all the permutations and transformations of liberal ideology, two of its central features have persisted over the years—its commitment to progress and its belief that a liberal state could dispense with civic virtue. The commitment to progress alone generated many of the difficulties that now threaten to bury the liberal state, because progress meant large-scale production and the centralization of economic and political power. The belief in progress also contributed to the illusion that a society blessed with material abundance could dispense with the active participation of ordinary citizens in government—which brings us to the second point, the heart of the matter ²⁴⁶.

Lasch relève que lors des débats suivant la guerre d'Indépendance américaine, cette question faisait précisément débat : John Adams, tenant de la vertu des républiques, s'opposait à James Wilson et John Taylor, lesquels avançaient que la vraie vertu réside dans les bons principes gouvernementaux, et non dans les qualités individuelles, variables forcément changeantes et aussi volatiles que les individus eux-mêmes. Pour Lasch, toutefois, ce paradoxe d'une société vertueuse composée d'individus vicieux n'était possible qu'à partir d'une sorte d'aveuglement concernant le degré de vertu effectivement requis pour le bon fonctionnement d'une démocratie. Cette erreur d'appréciation dans la pensée libérale originelle concernant certains traits impensés de la vie citoyenne sera promise à un bel avenir :

They [liberals] took for granted a good deal more in the way of private virtue than they were willing to acknowledge. Even today, liberals who adhere to this minimal view of citizenship smuggle a certain amount of citizenship between the cracks of their free-market ideology. Milton Friedman himself admits that a liberal society requires a “minimum degree of literacy and knowledge”, along with a “widespread acceptance of some common set of values.” [...] A system that relies so heavily on the concept of rights presupposes individuals who respect the rights of others, if only because they expect others to respect their own rights in return ²⁴⁷.

²⁴⁶Christopher Lasch, « The Age of Limits », dans *History and the Idea of Progress*, *op. cit.*, p. 232.

²⁴⁷*Ibid.*, p. 233. La citation de Milton Friedman de son article de 1955, « The Role of Government in Education », dans Robert A. Solo (éd.), *Economics and the Public Interest*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1955, pp. 123-144.

En insistant sur la dimension civique de l'exercice des vertus, Lasch rejoint les libéraux du XIX^{ème} siècle qui, déjà, constataient l'absence de fondements civiques sur lesquels une subordination de l'intérêt privé à l'intérêt public aurait pu se bâtir. Comme beaucoup de critiques contemporains du libéralisme, ils orientaient leurs critiques vers un autre présupposé, celui de l'individu rationnel, capable de faire des choix économiques éclairés. La crainte de voir émerger un type humain calculateur, mais mal éclairé, faisant des choix bons pour lui-même, mais nuisibles à la société, conduisit les libéraux du XIX^{ème} à se faire les grands promoteurs de la famille. En l'absence d'une vertu publique, on pouvait faire appel, raisonnaient-ils, à une dimension plus élevée de l'égoïsme et de l'intérêt²⁴⁸. Même l'école, avançaient-ils, dépendait fortement de l'action familiale. Or, comme on s'en doute bien, une société mettant autant l'accent sur une structure familiale solide devait se trouver dépourvue devant la déréliction de celle-ci. Selon Lasch, l'institution scolaire en vint à prendre le relais de la vie familiale, introduisant le long bras de l'État dans ce qui était auparavant le domaine privé, jalousement défendu par les libéraux : « Now that the family's educational role has been so greatly diminished, with the results that the schools expend most of their effort in teaching things they should have been learned at home, we can appreciate the wisdom of these nineteenth century platitudes about the dependence of the school on the family²⁴⁹ ». Cette pénétration de l'État dans le domaine privé devait se répéter un peu partout, comme le souligne Lasch, détruisant les liens sociaux informels au profit de liens bureaucratiques hautement formalisés : « The history of education provides an especially striking illustration of a general principle, namely that the replacement of informal type of associations by formal systems of socialization and control weakens social trust, undermines the willingness both to assume responsibility for oneself and to hold others accountable for their actions, destroys respect for

²⁴⁸ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, pp. 58-63.

²⁴⁹ Christopher Lasch, « The Age of Limits », dans *History and the Idea of Progress*, *op. cit.*, p. 234.

authority, and thus turns out to be self-defeating²⁵⁰. » La contradiction interne exposée par Lasch se révèle au grand jour dans la vie quotidienne : le libéralisme ne peut même pas remplir ses promesses de liberté, puisque son développement historique le conduit à s'adjoindre une structure bureaucratique plus ou moins efficace pour pallier le manque de structures sociales informelles qui servaient alors de garde-fous sociaux. À terme, on le devine, une telle logique, appliquée à tous les aspects de la société ne peut conduire qu'à une société hyper administrée et bureaucratisée à l'extrême, une situation qui demandera, on s'en doute bien, de hausser les taxes et les impôts, autre aspect contrevenant au libre-marché du libéralisme original. Une société libérale qui fonctionne, nous dit Lasch, admet (ou, à tout le moins, devrait admettre) un ordre public qui n'est pas uniquement une modalité de l'État²⁵¹. Cela ne signifie pas que Lasch conteste, par exemple, le monopole étatique de la violence : il plaide tout simplement pour que les citoyens puissent développer leur agentivité dans des domaines qui les concernent directement : l'éducation, la gestion de leurs voisinages, les liens sociaux, etc. Une société véritablement démocratique ne saurait admettre une vie entièrement privatisée, de même qu'une moralité purement privatisée. Cette dernière assertion se vérifie par la question de la liberté d'expression, un autre exemple évoqué par Lasch du déclin de liberté provoqué par la disparition de la vertu publique et la baisse des associations informelles. Il faut, encore une fois, s'intéresser à la perte des liens informels, lesquels, basés dans une moralité partagée, venaient déterminer implicitement ce qu'il était licite de dire ou non en public. Concevoir, comme l'ont fait les rédacteurs de la Constitution américaine, un droit absolu à la liberté d'expression révèle, paradoxalement selon Lasch, les présuppositions qu'ils avaient concernant la nature de cette liberté, laquelle était limitée par la coutume :

²⁵⁰ Christopher Lasch, « The Age of Limits », dans *History and the Idea of Progress*, *op. cit.*, pp. 234-235.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 236.

In the past, liberals could afford a broad definition of free speech only because they could take for granted the existence of informal sanctions against its misuse. The First Amendment was not designed to protect obscene or pornographic speech, which eighteenth-century convention relegated to strictly private circulation. Here as elsewhere, liberalism presupposed a morality inherited from the preenlightened [*sic*] past. The persistence of that morality, supported by families, the churches, and a code of common decency so widely accepted it hardly needed to be articulated, concealed contradictions in liberalism which are beginning to surface now that a certain reticence a propriety can no longer be taken for granted ²⁵².

La trajectoire du libéralisme semble encore une fois pleine d'ironie tragique : n'ayant plus de liens informels sur lesquels s'appuyer pour faire cesser les discours obscènes, les citoyens doivent recourir à des sanctions formelles (par le biais d'une censure étatique ou institutionnelle) pour mettre un terme aux discours dérangeants ²⁵³. Ainsi, encore une fois, la quête de structures formelles pour des organisations qui auparavant ne dépendaient que de structures informelles vient ruiner un autre des attraits du libéralisme, la protection de la vie privée : une société trop corrompue pour se policer elle-même fait appel à des régulateurs externes, or, *quis custodiet ipsos custodes ?* Où doit s'arrêter celui qui agit au nom du bien, avec l'aval de l'État ? En somme, la trajectoire d'un libéralisme informé par l'idée de progrès est forcément tragique : il est condamné à décrépir. La seule option que semble voir Lasch à ce désastre annoncé est, comme nous le suggérons plus haut, une certaine forme de républicanisme, dans lequel l'État s'engage à fortifier et aider les familles, afin qu'elles aient moins à se fier aux bureaucrates et autres professionnels s'ingérant dans leur vie ²⁵⁴. Mais pour lui, l'avenir demeure sombre pour la démocratie libérale. C'est pourquoi nous estimons que Lasch est beaucoup plus proche d'un Cornelius Castoriadis que d'un critique prudent et circonspect du libéralisme, ainsi que le semble le comprendre Kevin Mattson : le système capitaliste, juge Castoriadis,

avait hérité d'une série de types anthropologiques qu'il n'avait pas créés et n'aurait pas pu créer lui-même : des juges incorruptibles, des fonctionnaires intègres et weberiens [*sic*], des éducateurs qui se

²⁵² Christopher Lasch, « The Age of Limits », dans *History and the Idea of Progress*, *op. cit.*, p. 239.

²⁵³ Lasch mentionne ici les politiques adoptées par les universités américaines, n'imaginant sans doute pas l'extrême portée de sa prescience.

²⁵⁴ Christopher Lasch, « The Age of Limits », dans *History and the Idea of Progress*, *op. cit.*, p. 240.

consacrent à leur vocation, des ouvriers qui ont un minimum de conscience professionnelle, etc. Ces types ne surgissent pas et ne peuvent pas surgir d'eux-mêmes, ils ont été créés dans des périodes historiques antérieures, par référence à des valeurs alors consacrées et incontestables : l'honnêteté, le service de l'État, la transmission du savoir, la belle ouvrage, etc. ²⁵⁵.

C'est à ce titre que nous jugeons que l'interprétation de Lasch par Mattson est insuffisante : elle ne prend pas en compte l'impensé du libéralisme dans sa tentative de raccorder Lasch au libéralisme contemporain. Il est sûr, à notre avis, que Lasch se serait reconnu dans des attitudes libérales, comme son investigation approbatrice de certaines figures historiques—pas tout à fait libérales ni tout à fait républicaines—semble le montrer. Toutefois, il ne faut jamais tenir pour acquis que la dimension extra-libérale du libéralisme puisse toujours demeurer sans qu'elle puisse un jour être menacée par les développements mêmes du système qu'elle soutient. À ce titre, raconter l'histoire américaine ne relève pas d'une épopée triomphaliste consacrant la consécration des idéaux libéraux. L'exercice historiographique, au contraire, se rapproche plutôt de l'écriture d'une tragédie, dans laquelle les victimes sont autant la démocratie que les citoyens.

²⁵⁵ Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p.68, cité dans Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Mayenne, Flammarion, coll. Climats, 2011, p. 345. Lasch et Castoriadis se sont reconnus beaucoup de points en commun, malgré des trajectoires biographiques et philosophiques très différentes, comme le démontre l'entretien qu'ils eurent à la chaîne britannique Channel 4 en 1986 (voir Jean-Claude Michéa, *La culture de l'égoïsme*, Mayenne, Flammarion, coll. Climats, 2012, dans lequel l'échange est retranscrit dans la dernière partie de l'ouvrage).

CONCLUSION

À la toute fin de son ouvrage phare, *The True and Only Heaven*, Christopher Lasch, après avoir exposé les méfaits de l'idée de progrès, conclut sur un ton beaucoup moins sombre. L'espoir plutôt que la résignation, l'action plutôt que la prostration, semblent guider sa plume et révèlent, en dernier lieu, une meilleure façon de lire ce qui semble être, au premier abord, une longue *Dialektik der Aufklärung* à saveur anglo-américaine, sombre et fataliste. C'est dans cette dernière section que l'on peut observer un Lasch animé, peut-être, d'une certaine foi en l'avenir. Thomas Bender, suivant en cela Eric Miller, parle de « religious sensibility without a creed ²⁵⁶. » Cette foi, loin de l'acception aveugle d'un dogme ou d'une idée, s'incarne plutôt dans une disposition d'esprit, chez Lasch, une capacité à espérer : « The disposition properly described as hope, trust or wonder [...]—three names for the same state of heart and mind—asserts the goodness of life in the face of its limits. It cannot be defeated by adversity. In the troubled times to come, we will need it even more than we needed it in the past ²⁵⁷. »

Nous avons, à dessein, moins insisté sur cette dimension de la pensée de Lasch au cours de notre travail. Mais il convient de remarquer que cette dernière est fortement compatible avec les idées qui ont été avancées jusqu'à maintenant. Dans ce qui suit, nous reviendrons sur la direction prise par Lasch au cours du développement de sa pensée, pour mieux présenter nos propres points d'accord et de désaccord. Ce sera aussi l'occasion pour nous de revenir sur notre propre travail,

²⁵⁶ Thomas Bender, « The Historian as Public Moralizer: The Case of Christopher Lasch » *art. cit.*, p. 741. Il faut toutefois garder en tête ici que Miller travaille dans une perspective chrétienne, ce qui teinte quelque peu sa compréhension de la relation de Lasch aux questions religieuses.

²⁵⁷ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 530.

ainsi que sur les objectifs qui étaient les nôtres lors de sa rédaction. Nous pourrions alors faire le point sur la pensée de Lasch et la question du progrès.

Christopher Lasch, comme on s'en souviendra, ancre son travail d'historien dans la notion de critique sociale. Cette dernière, présente dans ses écrits depuis au moins la critique des intellectuels à laquelle il se livra dans son *The New Radicalism in America*, prend une direction plutôt « culturaliste » dans *The Agony of the American Left*, orientation qui devait être maintenue, même en filigrane, dans le reste de ses travaux. Analysant la faillite de la culture américaine au cours de sa trilogie freudo-marxiste (*Haven in a Heartless World*, *The Culture of Narcissism* et *Minimal Self*), Lasch, changeant de méthode sans renier ses conclusions, se tourna vers l'analyse historique pour explorer et critiquer les fondements d'une vieille croyance, l'idée de progrès, qui, lui semblait-il, traversait le libéralisme.

À lire *The True and Only Heaven*, la grande entreprise érudite de Lasch, on pourrait presque oublier que son auteur l'entend comme une critique de toute pensée nécessitariste. En effet, l'idée de progrès, matrice idéologique aux effets insoupçonnés, se déploie tout au long de l'ouvrage dans toutes ses contradictions. Ceux qui se mettent en travers de son chemin deviennent rapidement oubliés, méconnus, bannis de l'histoire et de la mémoire. Si certains ont pu y voir une contradiction implicite, entre une critique du nécessitarisme historique et une histoire impitoyable, nous y voyons plutôt une illustration explicite de la démarche de Lasch. Le but qu'il poursuit est moins de nous donner son opinion sur un quelconque mouvement de l'histoire, que de nous montrer, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, un contre-récit de l'histoire américaine. Le but avoué de cette autre vision de l'histoire est (re)mettre à jour une histoire oubliée par, justement, une certaine pensée nécessitariste, qui voit dans le passé la confirmation du présent et vice-versa. Par ce récit exhumé, Lasch vise, en quelque sorte, à libérer les possibles politiques, historiques et culturels qui

sommeillent toujours dans un passé mal compris. La perspective, contrairement à ce qu'une certaine lecture de son œuvre pourrait laisser penser, est autant, selon nous, descriptive que prescriptive, elle mobilise autant la réflexion que l'action. Que faut-il comprendre de cela ? Tout d'abord qu'il nous faut connaître les problèmes auxquels nous devons nous confronter si nous souhaitons les surmonter. C'est à ce titre que, nous semble-t-il, Lasch insiste autant sur l'idée de progrès dans son ouvrage, c'est pourquoi il en détaille toutes les manifestations protéiformes, toutes les incarnations, tous les avatars. Il désire nous montrer à la fois la montée en puissance de cette idée dans notre civilisation et le caractère non nécessaire de son triomphe. Les choses auraient pu être autrement et d'autres choix auraient été possibles.

La présentation est donc vaste : elle s'étend d'Adam Smith à Keynes, moments que nous avons choisis pour mieux mettre en lumière l'évolution de l'idée de progrès, ainsi que l'évolution des attitudes quant à ses effets. Avec Smith, on pouvait observer la naissance d'une pensée radicalement nouvelle, distincte de l'ancienne conception chrétienne et antique. Cette idée allait consacrer l'illimitation d'un désir d'accumulation désormais doublement légitimé, autant comme caractéristique inhérente à la nature humaine, que comme politiquement et économiquement expédient. La nature humaine, trop lâche et faible pour la vertu, croyait Smith, s'accommoderait mieux d'une idée politique moins exigeante. Ambivalent quant aux conséquences éventuelles d'une application radicale, Smith acceptait finalement l'histoire comme une nécessité, l'abondance moderne ayant prouvé sa supériorité face aux pénuries de l'ancien monde. Lasch, au cours de cette longue histoire, montre très bien que la pensée du progrès change peu, voire aucunement de discours, lorsqu'elle est soumise à la critique. Face au communisme fanatique et aux vicissitudes de l'histoire, la seule réponse de Keynes, comme on l'a vu, était qu'il fallait absolument augmenter la consommation, l'abondance et la production de ressources. Aucune limite ne venait guider cette

course à l'accumulation : celle-ci, comme un parfait mécanisme clos sur lui-même, était conçue comme une fin en soi et un moyen. À ce titre, il fallait qu'elle soit fondamentalement plus apte à générer de l'abondance qu'un modèle concurrent, lequel pouvait encore susciter l'engouement des masses.

Ce discours de l'abondance, comme on l'a souligné, ne devait pas changer au cours des deux derniers siècles et, paradoxalement, ne semble pas avoir pris une ride encore aujourd'hui. Il s'est donc fait connaître, au cours de son déploiement initial, au cœur d'un pays qui, aurait-on pu penser, aurait pu être singulièrement bien préparé à le recevoir. Les États-Unis d'Amérique, première république moderne, furent en effet un terreau fertile pour cette idée. C'est pourquoi les critiques qu'elle généra et que Lasch révèle, sont, estimons-nous, d'un intérêt capital. Elles nous forcent à changer le regard parfois complaisant que nous avons sur l'histoire américaine et mettent en lumière la dimension de la perte liée au triomphe de la pensée du progrès dans la vie américaine. Au travers des féroces pamphlets d'Orestes Brownson, Lasch montre la réaction de la vertu publique, du citoyen au sens fort du terme. Cette vertu, cette citoyenneté, ne pouvait s'incarner que dans la défense de la petite propriété, de la faible, si possible inexistante, séparation entre le capital et le travail. L'autonomie et l'agentivité, notions au cœur de la bonne vie à l'américaine, sont pourtant incompatibles avec la pensée du progrès, comme la critique de Brownson semble le montrer, critique aussi protéiforme que l'idée de progrès elle-même. Ce sont là d'autres États-Unis qui se donnent à voir, des États-Unis où la liberté individuelle et la démocratie, loin d'être tenues pour acquises, font au contraire l'objet d'un effort constant pour être défendues et vivifiées. C'est un tel effort que Lasch voit à l'œuvre dans le mouvement Populiste du *Gilded Age*. Défendant une vision du travail leur laissant une plus grande liberté ainsi qu'une plus grande dignité, les Populistes éclairent les résistances sociales à l'idée de progrès et à ses conséquences. En tant que mouvement

populaire s'opposant à des politiques progressistes, les Populistes questionnaient ouvertement la conception de la démocratie qui semblait s'être installée sans bruit aux États-Unis au lendemain de la guerre de Sécession. Ne concevant pas une république qui ne défende pas la dignité du travail et du travailleur, les Populistes nous apprennent, selon Lasch, même au travers de leur défaite et de leur oubli successif, une leçon importante, la même, selon nous, que celle d'Orestes Brownson. L'idée de progrès n'est pas une simple évidence historique, inéluctable devant laquelle il faut se résigner sans protester, mais bel et bien une réalité contre laquelle il est possible de lutter et d'agir, une fois que l'on a compris les effets directs et déléteurs de cette idée sur la démocratie. Ces effets, déjà apparents et actifs pour les Populistes et Brownson, sont chaque jour toujours plus marqués, comme nous l'indiquons dans notre troisième chapitre. Ils façonnent notre monde en profondeur et rendent ainsi la contestation de son principe extrêmement difficile. Devant cette force en apparence inexorable qui façonne notre histoire et qui semble imposer sa loi aux hommes, il nous faut, dit Lasch, tirer des leçons des combats du passé, il nous faut apprendre à juger l'histoire ni comme une amélioration sans fin et sans limites ni comme un déclin annonçant la fin d'une civilisation, mais comme un espace moral et intellectuel, où se déroule un débat éternel portant sur les questions les plus importantes pour la vie humaine. C'est, estimons-nous, la vision de l'histoire qui pénètre toute sa critique sociale, celle qui lui permet de puiser au plus profond de sources pourtant vaincues par les circonstances pour expliquer la modernité, mais surtout, pour la critiquer afin de lui rappeler les promesses d'émancipation qui furent toujours les siennes, paradoxalement.

Cette approche du débat social requiert, comme on le devine, des qualités morales et intellectuelles qui, pensons-nous, sont essentielles pour Lasch. Leur usage transcende la pratique de la critique sociale historiquement informée, mais s'inscrivent dans une vision de la bonne vie (laquelle, on l'imagine bien, est indissociablement liée à celle du meilleur régime), vision au cœur,

finalement, des réflexions de Lasch sur le progrès. C'est, nous devons l'avouer, la conclusion à laquelle nous sommes personnellement arrivés après avoir exposé la critique de Lasch et avoir thématiqué la notion de « libéralisme tragique ». La bonne vie, selon Lasch, idée que l'on peut voir se détacher en filigrane de la trame générale de *The True and Only Heaven*, ainsi que de *The Revolt of the Elites*, est en quelque sorte une version inversée de l'idée de progrès, dans la mesure où elle prend à contre-pied ses principes fondamentaux. La conception laschienne de la bonne vie est tout d'abord une pensée des limites (humaines, écologiques, politiques), tandis que l'idée de progrès est une pensée de l'illimitation. Elle se nourrit d'un espoir à la mesure des limites humaines, alors que l'idée de progrès fait naître des attentes démesurées. La distinction que Lasch fait entre ces deux dispositions de l'esprit a sa source dans la sorte de « foi sans credo » que nous évoquons plus haut. Lasch la voit par ailleurs à l'œuvre dans la vie de figures comme celle de Martin Luther King, ou alors celles des Populistes agraires. L'espoir est en quelque sorte « deeper awareness of life's tragic dimensions ²⁵⁸ », une reconnaissance des vicissitudes inhérentes à la vie, tempérée par la croyance que la justice, éventuellement, est possible et que l'univers, finalement, ne saurait être tout à fait une vallée de larmes. L'expérience humaine, fondamentalement tragique, composée de pertes irrécupérables et d'échecs calamiteux, est, selon Lasch, profondément étrangère à une pensée qui conçoit la vie comme une série cumulative infinie de gains et de victoires. La reconnaissance des limites, à ce titre, implique une acception de la nature humaine dans sa faiblesse et son dénuement ²⁵⁹. Politiquement, cette reconnaissance s'incarne toujours dans une aspiration économique plus modeste, plus en phase avec la reconnaissance du caractère tragique de la vie.

²⁵⁸ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, op. cit., p. 391.

²⁵⁹ Y a-t-il ici un Dieu pour garantir la viabilité d'une telle existence, ou n'est-ce qu'une croyance cosmique en la justice ? De l'avis de la plupart des commentateurs, la seconde option, dénuée d'obligations religieuses, semble avoir été celle privilégiée par Lasch. Ainsi, même au seuil de sa mort, Lasch n'accepta jamais un quelconque dogme religieux et mourut athée, comme il avait vécu.

C'est là la grande sagesse des Populistes, qui avaient en commun avec Orestes Brownson de vouloir universaliser la petite propriété et l'agentivité : « The ideal of universal proprietorship embodied a humbler set of expectations than the idea of universal consumption, universal access to a proliferating supply of goods. At the same time, it embodied a more strenuous and morally demanding definition of the good life. The progressive conception of history implied a society of supremely cultivated consumers; the populist conception, a whole world of heroes ²⁶⁰. » Voilà la conséquence de la vertu publique : elle ne peut exister sans une conception plus exigeante de la politique. C'est, comme on le verra, autant sa force que sa faiblesse.

Lasch, en décrivant les traits de son idéal de la bonne vie, croyait en reconnaître certains des traits dans la petite bourgeoisie ou dans la classe populaire blanche américaine, celle qui, déplorait-il, avait fait le lit du reaganisme en cédant à son discours conservateur, discours qui, il faut bien le dire, illustre les contradictions inhérentes au libéralisme (la libération individuelle appelant paradoxalement une plus grande présence de l'État). C'est dans cette classe, estimait-il, que la défense de la petite propriété et des qualités qu'elle exigeait, pouvait le mieux survivre. C'était, à notre avis, une erreur : comme toutes les autres classes, il nous semble que cette dernière avait également été convertie à la pensée du progrès, qu'elle se comprenait désormais, non plus comme une communauté liée par des obligations sociales informelles, mais comme un agrégat d'individus réunis par la consommation et la dépendance à l'État. En effet, si Lasch reconnaissait que cette classe, dans laquelle il mettait tant d'espoir, manifestait souvent les défauts les plus caricaturaux que les libéraux pointaient souvent chez elle (provincialisme étroit, xénophobie, anti-intellectualisme, etc.), il était également prompt à la défendre en disant qu'elle avait eu l'heur de poser la plus grande question politique du XX^{ème} siècle : « What was to replace proprietorship as

²⁶⁰ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 531.

the material foundation of civic virtues ²⁶¹? » Si leurs conditions matérielles et sociales d'existence la prédisposaient à défendre une telle vision, il semble bien qu'en fin de compte l'idée de progrès et ses bienfaits l'ait finalement convertie comme elle avait converti l'ensemble de la société.

Si nous ne partageons pas l'enthousiasme et l'espoir de Lasch envers la petite bourgeoisie, nous sommes assez d'accord avec son précepte d'espoir, dans la mesure où il défend une vision non-nécessitariste de l'histoire. Contrairement aux apparences, une telle défense du précepte d'espoir n'est pas contradictoire avec le libéralisme tragique. Si nous soutenons avec Lasch que le libéralisme réellement existant ne peut que chanceler sous le poids de ses propres contradictions, nous ne pensons pas toutefois que cette faillite s'inscrive dans un quelconque schéma historique plus large, si ce n'est celui, éternel, de la croissance et de la corruption qui caractérise toutes choses. Un régime politique se déploie ainsi entièrement jusqu'à ce que ses conditions d'existence disparaissent. Il en est ainsi de toutes les créations humaines. L'histoire du libéralisme est tragique, comme l'est celle des choses humaines : il est pourtant toujours permis d'espérer. Peut-être est-ce même d'ailleurs la seule chose à faire, en vue d'une action politique, visant éventuellement à réhabiliter une nouvelle culture, intégrant la notion de limites et permettant, peut-être, une meilleure vie humaine.

²⁶¹ Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, *op. cit.*, p. 531.

BIBLIOGRAPHIE

Littérature primaire

Christopher Lasch

Monographies

LASCH, Christopher, *American Liberals and the Russian Revolution*, New York, Columbia University Press, 1962.

———, *The Agony of the American Left*, New York, Knopf, 1969.

———, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, Norton, 1979.

———, *The New Radicalism in America (1889-1963). The Intellectual as a Social Type*, New York, Norton, 1965.

———, *The Revolt of the Elites*, New York, Norton, 1995.

———, *The True and Only Heaven : Progress and its Critics*, New York, Norton, 1991.

———, *The World of Nations: Reflections on American History, Politics and Culture*, New York, Knopf, 1973.

Articles ou chapitres de livre

———, « A Profusion of Information », *The Nation*, vol. 202, no. 14, 4 avril 1966, pp. 397-398.

———, « Consensus: An Academic Question? », *The Journal of American History*, vol. 76, no. 2, septembre 1989, pp. 457-459.

———, « Conservatism Against Itself », *First Things*, avril 1990, Web, <https://www.firstthings.com/article/1990/04/conservatism-against-itself>, consulté le 14 mai 2019.

———, « Counting by Tens », *Salmagundi*, no. 81, hiver 1989, pp. 51-60.

———, « Democracy and the “Crisis of Confidence” », *democracy*, vol. 1, no. 1, janvier 1981, pp. 25-40, Web, https://democracyjournalarchive.files.wordpress.com/2015/06/lasch_democracy-and-the-crisis-of-confidence-democracy-1-1_-jan-2001.pdf, consulté le 8 novembre 2018.

———, « Foreword », dans C. SIEGEL, *What's Wrong with Day Care*, New York, Teachers College Press, 2001.

———, « Hillary Clinton, Child Saver », *Harper's Magazine*, vol. 285, no. 1709, octobre 1992, pp. 74-82.

———, « Lewis Mumford and the Myth of the Machine », *Salmagundi*, no. 49, été 1980, pp. 3-

28.

———, « Mass Culture Reconsidered », *democracy*, vol. 1, no. 4, octobre 1981, pp. 7-22, Web, https://democracyjournalarchive.files.wordpress.com/2015/06/lasch_mass-culture-reconsidered-democracy-1-4_-oct-1981.pdf, consulté le 8 novembre 2018.

———, « Modernity and Progress: An Exchange », *Salmagundi*, no. 93, hiver 1992, pp. 82-109.

———, « Popular Culture and the Illusion of Free Choice », *democracy*, vol. 2, no. 2, avril 1982, pp. 88-92, Web, https://democracyjournalarchive.files.wordpress.com/2015/06/lasch_popular-culture-and-the-illusion-of-choice-democracy-2-2_-apr-1982.pdf, consulté le 8 novembre 2019.

———, « The Age of Limits », dans A. M. MELZER, J. WEINBERGER et M. R. ZINMAN (éd.), *History and the Idea of Progress*, Cornell University Press, 1995, pp. 227-240.

———, « The Fragility of Liberalism », *Salmagundi*, Skidmore College, no. 92, automne 1991, pp. 5-18.

———, « The Great Experiment: Where Did It Go Wrong? », dans J. SEATON et W. K. BUCKLEY (éd.), *Beyond Cheering and Bashing: New Perspectives on The Closing of the American Mind*, Bowling Green (OH), Bowling Green State University Popular Press, 1992, pp. 8-18.

———, « The Historian as a Diplomat », *The Nation*, vol. 195, no. 17, 24 novembre 1962, pp. 348-353.

———, « The Prospect for Social Democracy », *democracy*, vol. 2 no. 3, juillet 1982, Web, https://democracyjournalarchive.files.wordpress.com/2015/06/lasch_the-prospect-for-social-democracy-democracy-2-3_-jul-1982.pdf, consulté le 8 novembre 2018.

———, « The Waning of Private Life », *Salmagundi*, no. 36, hiver 1977, pp. 3-15.

———, « What Shall a Moral Man Do? », *The Nation*, vol. 203, no. 18, 28 novembre 1966, pp. 581-586.

———, « Why the Left Has No Future », *Tikkun*, vol. 1, no. 2, 1986, pp. 92-97.

Littérature secondaire

Christopher Lasch

Monographies

BEAUCHARD, Renaud, *Christopher Lasch: Un populisme vertueux*, Paris, Michalon, 2018.

MILLER, Eric, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

Articles ou chapitres de livre

BEINER, Ronald, « Left Wing Conservatism: The Legacy of Christopher Lasch », dans *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 139-150.

BENDER, Thomas, « The Historian as a Public Moralist: The Case of Christopher Lasch », *Modern Intellectual History*, vol. 9, no. 3, 2012, pp. 733-744.

BLAKE, Casey et PHELPS, Christopher, « History as Social Criticism: Conversations with Christopher Lasch », *The Journal of American History*, vol. 80, no. 4, mars 1994, pp. 1310-1332.

BROWN, David S., « Populist of the Heart: Christopher Lasch », dans *Beyond the Frontier. The Midwestern Voice in American Historical Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009, pp. 149-172.

DEMOTT, Benjamin, « Class Reclaimed », *Reviews in American History*, vol. 19, no.4, décembre 1991, pp. 599-603.

DENEEN, Patrick J., « Christopher Lasch and the Limits of Hope », *First Things*, décembre 2004, Web, <https://www.firstthings.com/article/2004/12/christopher-lasch-and-the-limits-of-hope>, consulté le 14 mai 2019.

ELSHTAIN, J. B., « Limits and Hope: Christopher Lasch and Political Theory », *Social Research*, vol. 66, no. 2, été 1999, pp. 531-543.

ERWIN, Roger, « The Critic of Progress », *The Massachusetts Review*, vol. 45, no. 2, été 2004, pp. 289-293.

HARTMAN, Andrew, « Christopher Lasch: Critic of Liberalism, Historian of Its Discontents », *Rethinking History*, vol. 13, no. 4, pp. 499-519.

HOLMES, Stephen, « Anti-Prometheanism: The Case of Christopher Lasch », *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993, pp. 122-140.

KAMER, Michael, « A Whiplash of Contradictory Expectations », *Reviews in American History*, The John Hopkins University Press, no. 4 décembre 1979, pp. 452-458.

KIMBALL, Roger, « The Disaffected Populist: Christopher Lasch on Progress », *The New Criterion*, vol. 9, no. 7, février 1991, pp. 9-16.

KIMBALL, Roger, « Lasch vs. the Elites », *The New Criterion*, vol. 13, no. 8, avril 1995, pp. 9-16.

LAUCK, John K., « Christopher Lasch and Prairie Populism », *Great Plains Quarterly*, vol. 32, no. 3, été 2012, pp. 183-205.

MATTSON, Kevin, « An Oracle for Trump's America? », *The Chronicle for Higher Education*, 26 mars 2017, Web, <https://www.chronicle.com/article/An-Oracle-for-Trump-s/239558>, consulté le 22 octobre 2018.

MATTSON, Kevin, « Christopher Lasch and the Possibilities of Chastened Liberalism », *Polity*, vol. 36, no. 3, avril 2004, pp. 411-445.

MATTSON, Kevin, « The Historian as a Social Critic: Christopher Lasch and the Uses of History », *The History Teacher*, vol. 36, no. 3, mai 2003, pp. 375-396.

MCWILLIAMS, Susan, « The True and Only Lasch : On The True and Only Heaven, 25 Years Later », *Modern Age*, vol. 58, no. 4, automne 2016, pp. 11-17.

MILLER, Eric, « Pilgrim in an Unknown Land: Christopher Lasch's Journey », dans W. M. MCCLAY (éd.), *Figures in the Carpet: Finding the Human Person in the American Past*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans Publishing Company 2007, pp. 347-371.

MILLER, Eric, « Radical Vision: Christopher Lasch and the Quest for Community », dans D. EBERLY (éd.), *Building a Healthy Culture*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, pp. 226-245.

NIELI, Russell, « Social Conservatives of the Left: James Lincoln Carrier, Christopher Lasch and Daniel Bell », *The Political Science Reviewer*, vol. 22, no. 1, automne 1993, pp. 199-292.

PRADES, Pierre, « Christopher Lasch et la *common decency*. Un héritage puritain. », dans G. LABELLE, É. MARTIN et S. VIBERT (dir.), *Les racines de la liberté. Réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Montréal, Nota Bene, 2014, pp. 209-238.

SLABOCH, Matthew W., « Critics of the Idea of Progress in an Age of Extremes », dans *A Road to Nowhere. The Idea of Progress and its Critics*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2018, pp.89-109.

WOLFE, Alan, « Jeremiah, American-Style », *The New Republic*, 30 avril 2010, Web, <https://newrepublic.com/article/74550/jeremiah-american-style-0>, consulté le 12 juillet 2019.

Autres ouvrages et articles consultés

Monographies

BOGUE, Allan G., *Money at Interest. The Farm Mortgage on the Middle Border*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1969.

BROWNSON, Orestes, *The Convert: Or Leaves from My Experience*, New York, Edward Dunigan and Brother, 1857, Web, <https://archive.org/details/a548955000browuoft/page/n275>, consulté le 13 mai 2019

BROWNSON, Orestes, *Works*, vol. XV, Détroit (MI), Thorndike Nourse Publishers, 1882, Web, <https://archive.org/stream/worksoforestesal5brow#page/20/mode/2up>, consulté le 11 mai 2019.

CASTORIADIS, Cornelius, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.

FRANK, Thomas, *Pourquoi les pauvres votent à droite*, trad. Frédéric Cotton, Saint-Amand-Montrond, Agone, 2013.

FRANK, Thomas, *Pourquoi les riches votent à gauche*, trad. Étienne Dobenesque, Marseille, Agone, 2018.

FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, Avon Books, 1992.

GOODWYN, Lawrence, *Democratic Promise. The Populist Movement in America*, New York, Oxford University Press, 1976.

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

GRAY, John, *Enlightenment's Wake*, Abingdon-on-Thames, Routledge, 1995.

HEILBRONNER, Robert L., *The Wordly Philosophers*, New York, Simon & Schuster, 1972.

HESSION, Charles H., *John Maynard Keynes: a personal biography of the man who revolutionized capitalism and the way we live*, New York, Macmillan, 1984.

HICKS, John D., *The Populist Revolt. A History of Farmer's Alliance and the People Party*, Minneapolis (MN), The University of Minnesota Press, 1955 [1931].

HOFSTADTER, Richard, *The Age of Reform. From Bryant to F. D. R.*, New York, Knopf, 1955.

HOFSTADTER, Richard, *The Paranoid Style in American Politics*, New York, Knopf, 1965.

KAUS, Mickey, *The End of Equality*, New York, Basic Books, 1995.

KEYNES, John Maynard, *Two Memoirs*, New York, Augustus M. Kelley, 1949.

MAROUBY, Christian, *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Seuil, 2004.

MICHÉA, Jean-Claude, *La culture de l'égoïsme*, Paris, Flammarion, coll. Climats, 2012.

MICHÉA, Jean-Claude, *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Flammarion, coll. Climats, 2011.

POCOCK, John Greville Agard, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1975.

REICH, Robert B., *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*, New York, Knopf, 1991.

SIDES, John, TESLER, Micheal, VAVRECK, Lynn, *Identity Crisis. The 2016 Presidential Campaign and the Battle for the Meaning of America*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2018.

SKIDELSKY, Robert, *John Maynard Keynes: The Economist as Savior, 1920-1937*, MacMillan, Londres, 1992.

TAWNEY, Richard H., *Equality*, New York, Harper Collins, 1965.

THOMPSON, Edward Palmer, *The Making of the English Working Class*, Londres, V. Gollancz, 1963.

WINCH, Donald, *Adam Smith's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978

WULF, Naomi, *Une autre démocratie en Amérique (1824-1844). Orestes Brownson, un regard politique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2017

Articles et chapitres de livre

ANSPACH, Ralph, « Le Plaisir de la sympathie. Adam Smith anti-utilitariste », *Revue du MAUSS*, vol 31, no. 1, 2008, pp. 69-79.

BOYER, Jean-Daniel, « Adam Smith Problem ou problèmes des sciences sociales ? Détour par l'anthropologie d'Adam Smith », *Revue Française de Socio-Économie*, vol. 1, no. 3, 2009, pp. 37-53.

BROWNSON, Orestes, « The Labouring Classes », *The Boston Quarterly Review*, juillet 1840, Web, <https://archive.org/details/labouringclasses00browrich>, consulté le 18 avril 2019.

FRIEDMAN, Milton, « The Role of Government in Education », dans R. A. SOLO (éd.), *Economics and the Public Interest*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1955, pp. 123-144.

FUKUYAMA, Francis, « The end of history? », *The National Interest*, no. 16, été 1989, pp. 3-18.

JORLAND, Gérard, « Le problème Adam Smith », *Annales. Économie, société, civilisations.*, EHESS, vol. 39, no. 4, juillet 1984, pp. 831-848.

KEYNES, John Maynard, « A short view of Russia », *Essays in Persuasion*, Palgrave Macmillan, Londres, [1931], 2010, pp. 253-271.

LASCH, Robert, « The containment of ideas », *St. Louis Post-Dispatch*, 1965, Web, <https://www.pulitzer.org/article/america-vietnam-only-anguish-lies-ahead>, consulté le 16 février 2019.

MAROUBY, Christian, « Pour une économie de la sympathie. Propos sur la double anthropologie d'Adam Smith », *Finance et Bien Commun*, vol. 22, no. 2, 2005, pp. 18-24.

MCMYLOR, Peter, « Community and the Long Shadow of the Analytic: Rieffan Pessimism in Social Thought », *Social Sciences*, vol. 4, 2015, pp. 612-629.

STRAUSS, Leo, « La philosophie politique et l'histoire », dans *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, PUF, 2016 [1992], pp. 59-78.

ZINGALE, Nancy H., « Third Party Alignments in a Two-Party System: The Case of Minnesota », dans J. H. SILBEY, A. G. BOGUE, W. H. FLANNIGAN (éd.), *The History of American Electoral Behavior*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1978, pp. 106-133.