

# MARCEL GAUCHET ET LES SCIENCES HUMAINES : DU DÉSENCHANTEMENT DU MONDE À LA CRISE DE LA DÉMOCRATIE

## I. Petit rappel bio-bibliographique

Né Poilley (Normandie) en 1946, Marcel Gauchet est aujourd'hui reconnu comme un philosophe politique de première importance et son engagement dans la vie publique se manifeste sous la forme de son enseignement à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (ÉHESS), de son statut de rédacteur en chef de la revue *Le Débat* et de ses nombreuses interventions médiatiques touchant à la question politique. Très tôt intéressé par la philosophie et des sciences humaines au plan théorique, Gauchet s'est engagé dès 1962 au plan pratique, en militant dans un petit groupe antistalinien, l'École émancipée, sans toutefois rejoindre les rangs du parti communiste. Situé politiquement à gauche, Gauchet et ses amis se perçoivent comme des individus en révolte contre le système bourgeois mais qui ne souhaitent pas pour autant rejoindre des partis politiques d'opposition, notamment parce qu'ils manifestent une véritable hostilité à l'égard du régime soviétique. De plus en plus intéressé par la philosophie et les sciences humaines, il décide d'entreprendre des études en philosophie, histoire et sociologie à Caen avant de les poursuivre à Paris. Déçu par le milieu parisien, il se décide à enseigner dans un collège de campagne près de Caen et de reprendre ses études universitaires en province. C'est à cette occasion qu'il rencontre Claude Lefort à l'Université de Caen en 1966, sous la direction de qui il va rédiger un mémoire d'études supérieures sur Freud et Lacan. Ce même Claude Lefort va l'introduire dans le groupe « Socialisme ou barbarie » que ce dernier anime avec Cornelius Castoriadis, qui fait paraître des articles critiques en philosophie politique dans une revue homonyme. Mais, en 1965, Castoriadis décide d'arrêter sa participation à la revue parce qu'il perçoit alors que la question de la révolution n'intéresse plus : d'un côté, le communisme d'État s'est installé en URSS et il paraît incapable d'évoluer et de mener à une véritable révolution ; de l'autre, le processus d'individualisation et de privatisation des existences qui se développe en Occident laisse penser que toute solution politique collective de type révolutionnaire est désormais chose du passé. Pour toute une partie de la gauche, une forme de désespoir s'installe avec la disparition de la perspective révolutionnaire, dont le situationnisme sera l'expression.

C'est dans ce contexte critique que le jeune Gauchet cherche à bâtir un pont entre le collectif et l'individuel, entre la théorie des sociétés et le psychisme via la notion de structure en

prenant en compte le langage, à la fois irréductiblement personnel et purement social. Il lit donc le travail de Lévi-Strauss et de Lacan et s'intéresse aux recherches menées en sociologie en général et en ethnologie en particulier. Il se lance alors dans la préparation de trois licences en même temps (philosophie, histoire et sociologie) pensant que les acquis des sciences humaines pourront lui permettre de donner corps à une sorte d'alternative à opposer au marxisme qui lui paraît trop réducteur dans son analyse du social. C'est à ce moment précis que survient mai 1968 qui semble annoncer une remise en marche de l'histoire et redonner sens à la perspective révolutionnaire vécue en dehors du parti. Mais l'expérience de mai 1968 va tourner court. Il s'agit avant tout d'un échec théorique car les sciences humaines auxquelles on se référait pour construire une société nouvelle, et notamment le structuralisme, vont se révéler finalement très décevantes en ne permettant pas de faire accoucher une société nouvelle. Le travail critique des sciences humaines et sociales ne semblait pas avoir alors de pendant positif, ce qui a eu pour conséquence la séparation des disciplines et leur fermeture sur elles-mêmes.

C'est à la suite de cet échec de mai 1968 que Gauchet rompt définitivement avec la condamnation rituelle de la démocratie « bourgeoise », et donc avec le marxisme. Cette rupture l'amène à penser qu'il faut dissocier le politique de l'économique et réévaluer la nature de la démocratie afin de formuler une théorie de la politique non marxiste qui puisse malgré tout intégrer certains acquis du marxisme qui lui paraissent pertinents (rôle de l'histoire, lutte des classes). Par là, il s'inspire des travaux de celui qui est alors son maître à l'époque, Claude Lefort. Ce dernier développe alors une théorie générale de la société qui renverse le marxisme sur un point essentiel : c'est le politique qui commande l'existence globale de la société, et non l'économique. Dès lors, ce n'est pas le capitalisme qui explique l'émergence de la démocratie, mais l'inverse. C'est dans ces années post-68 que Marcel Gauchet va commencer à s'engager dans le monde des idées, en participant notamment à l'aventure de la revue *Textures*, dont il intègre le comité de rédaction, revue qui paraîtra avec un succès relatif jusqu'en 1976, avant de créer une nouvelle revue en 1977, *Libre*, qui se veut plus ouverte que *Textures* aux travaux en sciences humaines afin de donner une intelligibilité à la situation sociale de l'époque, mais dont la durée sera également éphémère puisque la revue disparaîtra en 1980. La disparition de *Libre* constitue un revirement de conception politique pour Gauchet. Il rompt pour de bon avec l'extrême gauche et choisit de se considérer comme un démocrate. Au fond, ce qui lui est devenu évident c'est l'incompatibilité entre la démocratie et la critique radicale. Bien que la démocratie

permette toute forme de critique, l'extrémisme n'en constitue pas moins un danger. La posture de l'ultracritique, ce que Gauchet nomme le « révoltisme », n'est pas un comportement sain à long terme. Ce révoltisme de l'extrême gauche consiste à prétendre que la démocratie est bien un régime politique indépassable (et donc à rompre avec la doctrine proprement révolutionnaire) mais toujours perfectible par la révolte et les revendications radicales des marges qui se présentent comme le vecteur authentique de l'invention collective et de l'avancement démocratique. En réalité, Gauchet a compris alors ce que le fait d'être un intellectuel réellement engagé signifiait, à savoir non seulement la critique du social mais la volonté réelle de le modifier et donc la possibilité de l'engagement politique que l'extrême gauche refusait.

C'est de cette époque que date l'éloignement avec Claude Lefort comme en témoignent les textes qu'ils consacrent tous les deux aux droits de l'homme en 1980, Lefort à partir d'une défense des droits de l'homme au nom de leur vocation inspiratrice, Gauchet à partir d'une analyse qui en signale de possibles effets pervers. Il se rapproche alors de l'historien François Furet, grand spécialiste de la Révolution française, qui anime un séminaire à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) auquel il va participer avec d'autres intellectuels qui ont suivi une démarche à peu près identique à la sienne (Pierre Manent ou Pierre Rosanvallon). La même année 1980 voit la publication de son premier livre chez Gallimard, écrit en collaboration avec Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain*, et sa nomination comme rédacteur en chef d'une nouvelle revue, *Le Débat*. Le choix d'accepter la direction d'une revue comme *Le Débat*, qui constitue aujourd'hui encore un des piliers de la vie intellectuelle française, est indissociable de l'engagement public souhaité par Gauchet. Ce dernier conçoit en effet *Le Débat* comme un instrument nécessaire pour éviter le dépérissement de la critique, comme un moyen de donner des repères et des moyens d'orientation, de fournir de vrais objets de réflexion et de créer des débats d'idées, le tout dans la perspective du maintien d'une tradition de qualité, d'exigence et de culture. La création du *Débat* est née du sentiment que la victoire de la bataille antitotalitaire s'était soldée par la défaite de l'esprit, un peu comme si la débâcle du communisme signait en même temps celle de l'intelligence et de la curiosité, ou comme si la foi dans l'idéal et l'utopie avait pu mobiliser les esprits avec force, et que désormais les motivations intellectuelles faisant défaut, la vie de la pensée s'éteignait peu à peu à son tour. C'est pourquoi l'engagement en faveur d'une revue qui cherche à maintenir cette vie de l'esprit est apparu à Gauchet comme un véritable

engagement politique vis-à-vis de la chose intellectuelle, parce qu'il ne lui semble plus aller de soi que nos sociétés soient capables de se penser.

À partir des années 1980, la vie de Gauchet va se confondre peu à peu avec son œuvre. Soulignons seulement la parution en 1985 de son livre phare, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, qui le consacre comme un des lecteurs les plus avisés de la chose politique. En effet, cet ouvrage de Gauchet n'est pas seulement une formidable histoire du politique depuis les sociétés de l'hétéronomie jusqu'aux sociétés de l'autonomie, mais aussi une réflexion sur la politique aujourd'hui et sur les difficultés que rencontre le régime démocratique au moment même où les intellectuels se sont tous ralliés à lui. Depuis 1989, Marcel Gauchet est directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et directeur de recherche au Centre de recherches politiques Raymond Aron à Paris. Depuis cette date, Gauchet ne cesse d'affiner ses analyses sur la condition politique des sociétés contemporaines dans le cadre d'un projet qu'il qualifie lui-même d'anthroposociologie transcendantale.

## **II. Le projet d'anthroposociologie transcendantale**

Marcel Gauchet inscrit son travail dans la continuité des observateurs du contemporain qui surgissent lorsque se fait jour la conscience d'une condition humaine qui change dans le temps avec les sociétés elles-mêmes. Ce travail d'observation du présent mais relu dans une perspective historique longue requiert un souci transdisciplinaire car il est impossible de saisir la compréhension du présent sans le détour par le passé (nécessité de l'histoire), de comprendre les évolutions ayant touché l'homme sans avoir de théorie de l'humain, de ce qui fait l'humanité de l'homme (nécessité de l'anthropologie et de la psychologie), de saisir les modifications sociales sans avoir de conception des sociétés humaines (sociologie). Mais les sciences humaines doivent être mises au service d'un projet avant tout philosophique, car seule la philosophie s'intéresse aux conditions de possibilité, celui d'une « anthroposociologie transcendantale », une sorte de science qui expliquerait à la fois l'humain et le social et qui viserait à comprendre l'articulation existant entre la naturelle sociabilité des êtres humains et leur organisation psychique.

En gros, le travail de Gauchet vise à éclairer les conditions de déploiement dans le temps des communautés d'individus afin de repérer ce qui perdure (la condition politique) et ce qui se modifie (la condition historique). La condition politique est un élément consubstantiel à toute société humaine ; la condition historique concerne un régime politique particulier, la démocratie,

qui se pense à l'intérieur de l'histoire et qui s'assume comme agent historique, notamment sous la forme du développement économique et technologique. Sa finalité est donc d'interroger les différentes incarnations du devenir de l'humain-social, notamment à partir d'un éclairage fourni par les sciences humaines. Pour y parvenir, il s'est donnée une période d'analyse privilégiée, la modernité, période qui a fait naître un nouveau visage de l'humain-social et qui a procuré de nouvelles manières de le cerner (sciences humaines) et de comprendre à nouveaux frais l'histoire humaine et sociale.

Le problème actuel, c'est que les régimes démocratiques se perçoivent plus sous leur condition historique que politique, faisant du politique un héritage du passé dont on peut se débarrasser, conception notamment portée anciennement par l'idéal révolutionnaire qui visait à produire une société sans État, et qui se renouvelle aujourd'hui sous les traits d'un individualisme juridique et d'un libéralisme économique réduisant le politique à un simple rôle annexe de gestionnaire du social. Or, cette conception est à la fois naïve – elle oublie que le politique constitue l'essence de la vie collective et que c'est lui qui lui donne un sens historique – et dangereuse, car la démocratie repose sur un délicat équilibre entre politique, juridique et historique.

Ce souci du politique, Gauchet va le reprendre à son compte à partir d'une analyse fondée à la fois sur le social et sur le psychique, sur la société et sur le sujet, en les réinscrivant à l'intérieur d'une histoire, celle de la modernité, car la modernité est porteuse de ces deux thématiques. Son travail s'inscrit donc à la fois dans le prolongement des recherches menées par Marx sur la société et l'histoire et par Freud sur l'organisation psychique au XIX<sup>e</sup> siècle et en rupture avec elles puisque ces analyses apparaissent dépassées, les problèmes de nos sociétés étant désormais autres de ceux de la société bourgeoise du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui implique de les penser au présent. Pour Gauchet, aller dans le sens de l'histoire, c'est tenter d'éclaircir la situation donnée historique, tenter d'introduire de l'intelligibilité dans le présent, parvenir à déterminer ce qui est possible et pertinent de faire dans ce contexte. Il s'agit d'un exercice de réflexion qui ne fournit pas de réponse définitive mais qui permet au moins de saisir quelles sont les bonnes questions, exercice qui n'interdit pas un détour par la réflexion historique, mais qui l'encourage plutôt.

### **III. Un détour historique : la thèse du désenchantement du monde**

La parution du *Désenchantement du monde* en 1985 a permis à Gauchet un tel détour historique afin de lui donner l'occasion d'avancer deux thèses qui n'allaient pas de soi alors en montrant : (1) que les régimes démocratiques modernes étaient désormais profondément laïcisés, et ce même dans des pays gouvernés par une majorité de croyants ; (2) que l'emprise du religieux dans l'histoire avait jusqu'alors été ou minimisée ou mal comprise. L'idée même de désenchantement du monde, que Gauchet emprunte au sociologue des religions Max Weber, imbrique ces deux thèses : l'histoire religieuse occidentale est exceptionnelle dans le sens où elle seule s'est présentée comme un processus de laïcisation continu qui a conduit à l'émergence d'un monde libéré de l'emprise structurante du sacré. Et ce processus est indissociable d'une religion particulière, le christianisme, qui se présente comme la religion de la sortie de la religion. Cette sortie de la religion ne veut pas dire que le religieux est condamné à disparaître, la croyance étant consubstantielle à l'humain, mais simplement qu'il n'a plus d'*effet politique spécifique*. De ce point de vue, l'expérience occidentale est bien « extra-ordinaire » car le résultat était imprévu et peu probable étant donné le poids exorbitant de la religion dans toute société humaine. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est le choix fait par l'humanité de se soumettre au religieux afin de contrôler en l'homme une part de son humanité (son refus du monde tel qu'il est et sa volonté de le modifier) et les raisons de la disparition progressive de ce mode de fonctionnement.

Pour le comprendre, il suffit de faire retour vers les sociétés primitives, où la dépendance à l'égard de l'agencement mythique du monde est totale, ce qui permet en retour de supprimer toute velléité de transformation du monde par l'homme. Dans ce cas précis, une part de l'humanité a choisi de se déposséder du pouvoir sur soi, et ce choix a pris la forme du religieux comme refus d'assumer ce qui fait l'homme en société, la capacité de se changer au plan individuel et collectif, l'homme face à la nature, la volonté de s'en rendre maître et possesseur, et l'homme face à lui-même, le souhait de se différencier et de dominer autrui. Et s'il s'agit d'un choix inconscient, il n'en est pas moins libre car non soumis à une forme de déterminisme, même s'il est compréhensible. Les sociétés primitives ont refusé d'être des sociétés de la possession de soi et ont fait le choix de la dépossession afin de conjurer la domination politique. Le choix d'une telle dépendance est compréhensible puisqu'il permet à la société de se penser en tant que communauté d'êtres égaux face au message originel et de refuser du mieux possible la projection vers le futur conçue comme déstructuration possible du collectif du fait même que l'avenir est immaîtrisable et inconnaissable.

La religion joue ici un rôle fondamental puisque c'est à elle que revient la charge d'expliquer le passage des sociétés sauvages aux sociétés étatiques, du mythe aux religions instituées, du culte du passé au souci du futur. Entre ces deux types de sociétés, celles d'avant l'État et celles de l'État, existent du même et de l'autre. Elles se ressemblent en ce qu'elles sont organisées par des principes religieux ; elles diffèrent en ce que ces principes s'expliquent autrement et renvoient à une autre organisation du vivre-ensemble. Cette nouvelle organisation s'explique par l'émergence de l'État qui va venir bouleverser les relations traditionnelles existant entre les hommes tant au plan spirituel que matériel. Au plan spirituel, l'arrivée de l'État entraîne l'institutionnalisation du religieux et met en question ce qui, dans les sociétés primitives, ne faisait pas débat, à savoir l'origine mythique de la communauté. À partir de là, la religion à la fois pure et complètement développée des sociétés sauvages ne va cesser d'évoluer jusqu'à conduire à un univers, le nôtre, où sa fonction originelle de ciment social est devenue inutile. Au plan matériel, la naissance de l'État va entraîner la production d'une société hiérarchisée et de groupes spécifiques ayant en charge le religieux. Au niveau temporel s'opposent des sociétés tournées vers le passé, où les membres du groupe s'inscrivent face à un donné originel qu'il ne s'agit que de copier du mieux possible en gommant toute part d'individualité, à des sociétés tournées vers le futur, où les individus doivent à la fois transformer le monde et se transformer eux-mêmes. D'une certaine manière, c'est sans doute la religion sauvage qui est la plus logique et la plus conforme au religieux qui a pour fonction de tenir ensemble les membres d'une communauté. Or, cette fonction est pleinement assumée quand l'ordre du monde a été posé une fois pour toutes et qu'il ne s'agit plus que de le répéter. Il est par nature inquestionnable et fait pleinement sens et repose sur trois principes capitaux : l'essentielle unité du groupe, l'intangibilité de sa règle de vie et l'extériorité radicale de son fondement. Toute la société primitive est organisée pour répondre à ces principes constituants et tous les moyens sont utilisés pour les préserver.

Dans la perspective de Gauchet, qui s'inspire ici des travaux ethnologiques de Pierre Clastres, le fait que certaines sociétés ne soient pas parvenues à se constituer sous une forme étatique ne doit pas être nécessairement considéré comme un échec mais peut tout aussi bien être vu comme une réussite. Il peut y avoir une vraie positivité dans ce « manque » d'État, une vraie originalité à se penser contre l'État. Cette décision prise par une société à un moment donné de se situer vis-à-vis du pouvoir, de l'histoire et de la nature, c'est ce que Clastres nomme un « acte sociologique ». Il n'y a pas de société humaine sans décision politique, ce qui explique la

contingence de tout système politique, et notamment des sociétés de la division du pouvoir, par nature inégalitaires, qui doivent assumer cette division plutôt qu'espérer s'en défaire, utilisant au passage les ressources de l'idéologie. La division sociale rend donc compte des sociétés humaines qui la gèrent politiquement selon des modalités bien différentes. Ainsi, les sociétés primitives sont des sociétés qui ont « choisi » de refuser la division sociale et la transcendance du pouvoir, afin d'éviter le conflit social à l'intérieur de la communauté. À l'inverse, les sociétés étatiques assument ce conflit sous la forme de la division entre État et société civile et par le biais d'une attribution du pouvoir à des êtres conçus comme transcendants.

On voit donc bien ici l'importance du religieux pour Gauchet, qui signale en passant la pauvreté et la faiblesse des approches visant à expliquer la religion, qui la pensent généralement sous l'idée de contrainte. Dans un cas, le phénomène religieux s'expliquerait par la constitution naturelle de l'esprit humain qui serait organisé de telle manière qu'il ne pourrait faire autrement que créer des êtres surnaturels qui puissent répondre à ses désirs (thèse psychologique). Dans un autre, c'est la puissance de la nature qui contraindrait les hommes à inventer des puissances permettant de contrôler cette nature que l'on craint (thèse naturaliste). Dans les deux cas, la religion est donc pensée comme un phénomène nécessaire auquel l'humanité ne pouvait échapper. Durkheim lui-même, dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), présente la religion comme une création nécessaire de la société et qui ne renvoie en définitive qu'à du social – ce que les hommes révèrent en Dieu ou en la Nature, c'est au fond la réalité collective elle-même. Or, la thèse de Gauchet va à l'encontre d'une intuition de ce type. Pour lui, la religion ne doit pas être pensée sous la forme de la contrainte mais sous celle de la libre décision, et donc de la contingence, les sociétés primitives ayant « choisi » de faire du religieux le fondement du social. Reste à savoir pourquoi elles ont choisi cette forme de dépossession.

Pour le comprendre, il faut renvoyer le religieux vers le politique et à lier intimement les deux, la religion ayant avant tout une fonction politique, celle d'instaurer l'autre au sein du même, de déplacer le lieu de la décision politique hors de son champ d'application naturel, à savoir la société, afin de gérer efficacement la question du pouvoir et les possibles affrontements entre les hommes pour la détention de ce pouvoir. De là se comprend mieux le rôle joué par la religion dans les sociétés primitives : elle rend compte de la scission constitutive qui traverse toute société (relations de pouvoir, rapports de force entre dominants et dominés) en essayant de la masquer, en projetant cette violence symbolique à l'extérieur de la société qu'elle pacifie du

même coup. Le pouvoir n'est pas aboli, mais il est transféré dans un ailleurs si éloigné des hommes qu'aucun d'entre eux ne peut prétendre y avoir accès et l'utiliser pour se soumettre les autres. De ce fait, la religion est à la fois ce qui fonde l'unité de la communauté et ce qui égalise les conditions de chacun à l'intérieur de cette même communauté.

On comprend alors en quoi l'émergence de l'État participe et rompt à la fois avec cette logique. Il y a en effet continuité avec le schème sauvage, puisque l'État reproduit la scission du social et accepte de concevoir que la signification de la société elle-même se trouve ailleurs, mais aussi rupture, puisqu'il réintroduit cette scission au sein de la société elle-même. Dès lors vont se distinguer ceux qui savent parce qu'ils ont accès aux puissances supérieures dont ils sont en quelque sorte la matérialisation sensible et donc peuvent commander, et ceux qui ne savent pas et doivent obéir. L'altérité ne s'exerce plus en dehors de la société avec comme effet une égalité des conditions dans une société qui se veut unie – et cette indivision se paie d'une dépossession totale sur la puissance de se gouverner soi-même –, mais à l'intérieur d'elle-même avec une séparation entre dominants (représentants des puissances invisibles) et dominés. On voit comment la religion est bien ce qui explique structurellement l'apparition de l'État puisque ce dernier lui doit la reconnaissance de l'altérité comme fondement du social et l'acceptation de la transcendance du sens. L'exemple des sociétés primitives montre bien que l'humanité a commencé par la religion, c'est-à-dire par le refoulement du politique compris comme capacité de se gouverner soi-même. Les sociétés primitives n'ont pas aboli le politique, elles ont cherché à le masquer :

D'une certaine manière, les sociétés contre l'État sont aussi des sociétés contre Dieu, contre une puissance unique qui s'exercerait uniformément dans la nature, ce qui rend de fait impossible l'existence d'un intermédiaire qualifié entre divin et humain. Là encore, l'apparition de l'État viendra bouleverser cette manière de penser en accordant à certains la capacité de représenter le divin et d'en exprimer la volonté. Mais le bouleversement ne s'arrête pas là : avec l'émergence de l'État, c'est le statut même du politique qui évolue, et le rôle de la religion qui se transforme. En effet, la logique du développement de l'État exige une résorption du pouvoir religieux dans le pouvoir politique et une disparition inéluctable de l'altérité extérieure (État/puissance divine) au profit d'une altérité intérieure (État/société civile), ce qui ne s'est pas fait historiquement sans problème, les totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle ayant montré toute la difficulté à réintroduire l'altérité dans la société au détriment de l'unité mythique que l'on souhaitait préserver ou retrouver, et ce afin d'éviter de regarder la réalité en face : toute société

est nécessairement travaillée par l'inégalité, la division et le conflit – sans qu'il faille pour autant s'en contenter. Car, après tout, reconnaître que le pouvoir vient des hommes et d'eux seuls n'interdit pas de penser que ces derniers parviendront enfin à l'assumer, ce qui n'est rien d'autre que l'essence même du projet démocratique.

Autre élément qui rend compte de cette sortie de l'univers religieux, l'échec des idéologies politiques qui se présentaient comme des substituts religieux. Au fond, ce qui est mort c'est l'idée d'une histoire orientée et finalisée. En lieu et place de la tradition, les philosophes des Lumières avaient substitué l'avenir, un avenir suffisamment attractif pour arracher les hommes à la dépendance du passé et les retourner vers l'avenir. Le nouvel horizon de l'expérience collective est le futur qu'il faut faire advenir par une action au présent. Ce en quoi l'idéologie politique n'est pas de même nature que la croyance religieuse, tournée vers le passé, vers un héritage à préserver et à transmettre, un message à interpréter et à suivre, même si elle va emprunter au langage religieux une partie de son vocabulaire et se présenter également comme une doctrine de salut. Plus que les Lumières, ce sont les penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle qui vont sacraliser l'histoire, et Hegel en est le meilleur exemple qui accepte à la fois de tenir compte de la sortie de la religion (l'histoire est conçue comme processus par lequel l'humanité prend conscience d'elle-même) et qui réintroduit du religieux (la conduite des hommes se comprend à partir d'un sens extérieur qui la détermine et la conduit vers une réconciliation entre divin et humain), ambivalence que le marxisme retrouvera. De cette forme de religiosité historique, nous sommes aussi sortis, puisque l'idée même d'une fin de l'histoire conçue comme récapitulation et réconciliation n'a plus de sens pour nous. La prise de conscience de la nature de l'historicité nous a vaccinés contre les théories prétendant connaître le sens de l'histoire. En retour, nous avons pris conscience de la difficulté à interpréter et prévoir l'avenir parce que nous sommes sortis d'une conception religieuse de la temporalité. Cette coupure avec une historicité vue sous un angle théophanique a certes délégitimer les prétentions des régimes idéologiques mais elle a eu également un effet sur nos démocraties puisqu'elle a consisté à remettre en cause les théories fondatrices du progrès historique propres aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, qui ont en partie été les mêmes que celles en faveur de la démocratie.

#### **IV. Le christianisme : la religion de la sortie de la religion**

Ce qui fait la spécificité du christianisme à l'intérieur de ce schéma explicatif du désenchantement du monde, c'est d'avoir été la religion du paradoxe, encourageant à la fois la démission et l'engagement vis-à-vis du monde terrestre. C'est ce qui explique la dynamique propre à la religion chrétienne, écartelée entre le souhait de quitter le monde et la volonté de le transformer. À cet égard, l'analyse du dogme de l'Incarnation est éclairante. Qu'est-ce que l'Incarnation, si ce n'est la manifestation de l'existence de deux ordres de réalité hétérogènes et ayant chacun une cohérence propre ? Car le fait que Dieu ait pris corps est, d'une certaine manière, une preuve que la corruption du monde n'est pas absolue ou complète, et que le terrestre possède bien une certaine dignité. Le phénomène de l'Incarnation a donc un double effet et témoigne à la fois du fait que le salut est bien hors du monde, qu'il faut répondre à l'appel du Christ, et du fait que ce monde a aussi sa consistance propre, et qu'au lieu de chercher à le fuir il faut l'habiter et le transformer. Dans les deux cas, il y a refus du monde, mais d'un côté pour s'en abstraire et rejoindre le principe créateur, de l'autre pour le modifier et le rendre plus conforme à la perfection de son créateur. Dès lors, il n'y a plus soumission du visible à l'invisible mais partage entre deux sphères autonomes où l'on peut, dans les deux, viser une forme de salut, par séparation du monde dans l'une, par transformation du monde dans l'autre.

Autre spécificité du christianisme non négligeable, le rôle et la fonction joués par l'Église au cours de l'histoire qui permet une relation très particulière du rapport entre invisible et visible. D'un côté, en tant qu'institution médiatrice entre le divin et l'humain ayant le pouvoir de mener au salut, l'Église s'est présentée comme un instrument de domination avec des dogmes bien définis à faire respecter par les croyants ; de l'autre, en se présentant seulement comme une autorité médiatrice permettant l'interprétation des textes sacrés, elle ouvre la voie à la liberté de conscience et à l'intériorité de la foi. Le christianisme est donc une religion conduisant à la fois à l'orthodoxie et à l'hérésie, et se donnant dans les deux cas les moyens d'y parvenir. Car, d'une part, en formant un système théologique bureaucratique, omniprésent et omnipotent, elle se garantit de voir son message relayé dans toutes les couches de la société, mais, d'autre part, en présentant le message divin comme sujet à interprétation, elle ouvre la voie à la contestation et à une forme de religion intériorisée et personnelle. Car le sens de l'Incarnation repose bien sur l'idée que le salut n'a pas besoin d'être médiatisé, que la croyance dans le Christ suffit, et donc que l'Église est inutile.

Autre effet de son quadrillage exemplaire sur le social, la redéfinition du politique. L'Église se présente comme une structure hiérarchique exerçant son contrôle sur les âmes, laissant le soin de gérer les corps à l'autorité civile qui, peu à peu, va revendiquer toute la gestion du terrestre et cantonner l'Église à la seule gestion du spirituel. Ainsi, de manière parallèle, les prérogatives de l'État se développent. En rompant avec le modèle expansionniste impérial, l'État retourne son pouvoir contre lui-même et se met à gérer la collectivité dont il a la charge, entrant alors en concurrence directe avec le pouvoir spirituel, rendant possible l'idée de nation. Là encore, la sphère terrestre devient un enjeu central et possède une véritable consistance, à un point tel d'ailleurs que les attributs spécifiques de la divinité lui sont octroyés (permanence et stabilité des institutions – « le roi est mort, vive le roi » – invisibilité et immortalité des figures nationales). Mais si une marge de manœuvre est laissée à l'autorité politique, cette autorité politique ne pourra jamais plus prétendre à la gestion totale de la société, esprits et corps confondus. Comme le dit Gauchet en une formule frappante : « après le Christ, on ne peut plus être à la fois roi et prêtre ». L'ordre terrestre est désormais soumis à deux niveaux différents, qui ont chacun leur légitimité, l'un s'exerçant sur les corps, l'autre sur les âmes. Le roi ne peut pas se concevoir comme le représentant exemplaire du divin sur terre, et même s'il est en partie une personnalisation du pouvoir de ce dernier dont il n'est que le délégué humain, selon le principe que toute autorité vient de Dieu. C'est pourquoi le pouvoir royal est un pouvoir sacré, c'est-à-dire légitimé dans son domaine d'application par l'Église elle-même qui délivre ce type de sacrement, et cette reconnaissance correspond sans doute, au Moyen Âge, à la nécessité de trouver un principe de stabilité dans un monde où règne l'instabilité. Mais le fait important à noter c'est que l'extériorité du pouvoir politique est reconnue et non désignée par l'Église, créant ainsi un pouvoir chrétien légitime, qui va pouvoir revendiquer par la suite auprès de l'Église elle-même la primauté, en ne reconnaissant aucune dette à son égard puisque son pouvoir dépend de Dieu seul et non de cette instance médiatrice qu'est l'Église. C'est ce qui se produira à la fin du Moyen Âge quand vont se constituer les deux grandes monarchies nationales que sont la France et l'Angleterre en affirmant leur légitimité politique contre les prétentions ecclésiastiques. Par là peut se comprendre l'un des renversements significatifs de l'entrée dans la modernité, l'autonomisation du politique et, à travers lui, l'imbrication de plus en plus profonde du politique et du social, avec pour finalité l'émergence de l'État moderne qui se pense en gestionnaire d'un territoire donné et de la société civile qui en est l'indispensable reflet.

## **V. Du désenchantement du monde à la crise de la démocratie**

Une fois expliquée l'émergence des régimes démocratiques au plan historique, reste à comprendre ce qui, aux yeux de Gauchet, pose problème et ce qui explique la crise contemporaine de la démocratie qu'il ne cesse de dénoncer. Le constat de Gauchet à cet égard tient en trois points : (1) nous avons affaire à une seconde crise de croissance de la démocratie ; (2) ce qui est le propre de cette seconde crise de croissance, c'est de miner les fondements même du régime démocratique ; (3) cette crise renvoie au final à la nature même de la démocratie, qui est d'être composée de trois éléments fondamentaux (le juridique, le politique et l'historique) dont l'alliance n'est pas toujours évidente.

La première crise de croissance de la démocratie remonte à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle lorsque qu'une large partie de l'électorat ne s'est plus reconnu dans l'institution démocratique mais lui a préféré un régime autre, totalitaire cette fois. Ce type de crise ne semble pas menacer à court ou moyen terme nos régimes démocratiques actuels qui font consensus. Ceux-là même qui s'y opposaient le plus farouchement jusqu'aux années 1960-1970 s'y sont ralliés et ne parlent plus désormais que de les réformer et non de les renverser. Bref, son existence semble à l'abri de toute forme de contestation, mais cela n'empêche pas que la façon dont la démocratie fonctionne aujourd'hui, dont ses membres la pensent et en disposent, ne puisse, à terme, conduire une nouvelle fois à sa ruine. En fait, c'est au moment même où la démocratie paraît avoir gagnée qu'elle est dans les faits la plus menacée, c'est au moment où elle connaît une seconde croissance qu'elle entre en crise, crise qui est en lien avec cette croissance et avec les déséquilibres qu'elle fait naître, qui ne sont pas étrangers à l'analyse faite par Gauchet du désenchantement du monde, c'est-à-dire du passage d'une structuration hétéronome de l'être-ensemble à une structuration autonome. Pour Gauchet, cette sortie de la religion a connu trois vagues successives : politique, juridique, historique.

Au niveau politique, la sortie de la religion, cela signifie d'abord et avant tout un changement de régime : au lieu de concevoir le pouvoir comme médiation entre le Ciel et la Terre, entre le divin et l'humain, la forme politique qui s'installe sur les ruines de la sacralité du pouvoir est un pouvoir étatique qui ne vise plus à représenter le divin mais à s'auto-représenter et à s'auto-instituer et qui va aller peu à peu jusqu'à faire oublier le lieu même d'où il procède, se présentant comme seule instance légitime pour penser et produire la société.

Au niveau juridique, la sortie de la religion implique la rupture avec l'ancienne structuration sociale inégalitaire et hiérarchique, fondée sur un système de classes extrêmement rigides et circonscrites, et l'entrée dans le monde de l'égalité pensée sous la forme des droits. Le politique, ce n'est plus une relation imposée du Ciel à la Terre qui se diffracte dans l'ordre du social sous forme hiérarchique, c'est une construction voulue par des égaux qui s'accomplit sous la forme d'un pacte. Dès lors, la source du droit n'est plus en Dieu, elle est en l'homme, dans ce droit de nature sur toute chose qui le constitue.

Au niveau historique, la sortie de la religion se manifeste par un renversement de l'axe temporel. À l'inverse de l'obéissance inconditionnelle au passé fondateur et de la dépendance envers la tradition, l'historicité des modernes projette l'humanité en avant dans l'invention de l'avenir. À l'autorité de l'origine, source de l'ordre immuable appelé à régner parmi les hommes, elle substitue l'autoconstitution du monde humain dans la durée, en direction du futur.

L'histoire de la démocratie moderne est issue du développement successif et combinatoire de ces trois vagues. C'est dans ce cadre que l'on peut bien parler d'une croissance de la démocratie qui s'affirme toujours plus contre l'ancien modèle d'organisation sociale organisé autour du pouvoir des dieux, de l'autorité du tout et de la dépendance envers le passé, jusqu'à le supplanter définitivement. C'est en cela que la démocratie moderne n'est pas tissée de la même étoffe que la démocratie des anciens. La démocratie antique, il est vrai, ne s'est pas organisée autour des notions d'État (préférant celle de cité), de droits universels (ne reconnaissant que les droits particuliers des citoyens), et de projection collective vers l'avenir (la cité se pensant plutôt en relation avec son passé mythique fondateur).

Or, si l'on veut comprendre les problèmes réellement spécifiques à la démocratie des modernes, il faut avant tout tenir compte de ce qui en constitue l'essence, à savoir ces trois facteurs fondamentaux que sont le politique, le juridique et l'historique. Si l'on en croit Gauchet, les problèmes actuels de la démocratie moderne portent à la fois sur des questions de principes et de fait. Au niveau des principes, la question qui se pose est de savoir ce qui signifie vraiment un gouvernement autonome de l'être-social. Or, se gouverner soi-même ne va pas de soi. Au niveau politique, qu'est-ce que cela signifie qu'être autonome une fois que l'on pense de manière séparée l'État de la société ? Au niveau juridique, comment assumer ces droits accordés aux individus ? Au niveau historique, comment gérer cette liberté de se produire soi-même quand la définition même de l'avenir vers lequel on devrait tendre pose problème ? Pour le dire autrement,

comment maîtriser cette autonomie concédée par l'État à la société ? Si l'on en vient au niveau des faits, les difficultés sont tout aussi patentes et portent sur l'ajustement qu'il est possible de faire des constituants fondamentaux du régime démocratique, à savoir le politique, le juridique et l'historique. Comment, en effet, faire fonctionner ensemble et sans problème les impératifs politiques des régimes démocratiques, les exigences en termes de droit des individus et la nécessaire production du social au niveau historique ? Là est sans doute la difficulté principale de ce régime mixte que constitue la démocratie.

À regarder les choses de près, droit, politique et histoire sont entrés dans une dynamique d'approfondissement telle que l'on peut effectivement parler de sortie définitive de la religion, c'est-à-dire d'une vision de l'être-social structurée par la religion, ce qui signifie bien sûr pas disparition du religieux. Au niveau politique, l'État-nation a perdu en grande partie ce que la structuration religieuse lui conférait de transcendance et de prestige. Au niveau historique, jamais le sentiment d'accélération de l'histoire n'a paru aussi fort, nous rendant difficile la maîtrise du développement historique, le futur nous apparaissant irréprésentable, et faisant du présent la norme temporelle de référence, notre rapport au passé et à l'histoire semblant s'être désagrégé. Au niveau juridique, le droit apparaît comme l'élément fondamental de structuration sociale, et c'est peut-être à ce niveau précis que repose la différence majeure entre nos démocraties actuelles et celles du début du XX<sup>e</sup> siècle. De nos jours, la démocratie se pense avant tout à partir des droits individuels et tend à rendre inopérantes les notions de masse collective ou de classes sociales. La société des masses du siècle précédent a été remplacée par une société des individus, individus se vivant de plus en plus comme détachés de toute forme d'appartenance collective.

Pour Gauchet, les années 1980 ont marqué avant tout la consécration de cette nouvelle forme de démocratie, plus procédurale et plus juridique, sous la forme d'une démocratie des droits de l'homme, contredisant par là la vieille critique marxiste des droits formels, qui se présente avant tout comme préoccupée par la sauvegarde des libertés privées et par le respect des procédures qui la rendent possible. Mais si la démocratie signifie à la fois souveraineté du peuple et respect des droits de l'individu, alors nos régimes glissent peu à peu vers une *démocratie minimale*, c'est-à-dire une démocratie où la volonté collective est trop souvent mise au service d'intérêts individuels, où la sphère privée l'emporte peu à peu sur la sphère publique, transformant la démocratie en *société politique de marché*. Une société politique de marché, ce n'est pas nécessairement une société où les intérêts économiques dictent au politique la marche à

suivre, c'est une société dont le fonctionnement politique imite celui des marchés, de telle manière que sa forme d'ensemble soit le résultat des différents acteurs au terme d'un processus autorégulé. Dans ce cadre, les gouvernants ne visent plus qu'à arbitrer les règles du jeu pour que celui-ci fonctionne du mieux possible, d'où peut-être la mode actuelle du terme de gouvernance, qui n'est autre qu'une politique sans pouvoir réel, c'est-à-dire une politique destituée de la capacité de donner un sens historique au collectif par la réflexion et la volonté qu'elle met en branle.

La rupture est d'autant plus déconcertante que, jusqu'aux années 1970, l'État avait conservé une place dominante à titre d'État-providence. Mais la crise économique des années 1970 a conduit au retour des politiques libérales anglo-saxonnes, auxquelles s'est ajouté par la suite la chute du mur de Berlin, la débâcle des économies collectivisées, la financiarisation d'un capitalisme mondialisé qui ont réduit la portée de l'État planificateur et organisateur au profit de la logique de marché. Ce mouvement de libéralisation est indissociable d'un bouleversement des techniques d'information et de communication qui reconfigure l'être collectif, permettant à la fois de relier et d'individualiser les atomes sociaux et contribuant à l'affirmation des identités individuelles et collectives. Et l'on peut noter au passage que l'État-providence y a aussi contribué à sa manière en dissociant les individus de leurs anciennes appartenances familiales et communautaires et en acceptant de se transformer peu à peu en quittant sa fonction d'exercice de la souveraineté en acte pour prendre le rôle d'organe garantissant les droits des individus. L'État en est venu à s'intéresser moins aux instruments du pouvoir des majorités qu'à la protection des minorités. La démocratie politique s'est transformée en démocratie judiciaire. Le vieux problème de la participation des citoyens au pouvoir a été éclipsé au profit des protections à assurer aux citoyens contre les abus de pouvoir. On assiste donc à un désencadrement politique général de la société civile et la puissance acquise par le juridique en est bien sûr un des signes exemplaires. Au lieu de régler les différends entre les personnes par une réforme d'ordre politique, les individus préfèrent désormais un règlement direct via la médiation du juridique. Le droit servait par le passé à manifester l'autorité de l'État, il est désormais conçu comme l'instrument d'une société civile qui vise à son autosuffisance.

La perte d'influence du politique se traduit par le reflux de son message collectif au profit de son émiettement individualiste, ce qui explique la disparition du sens du sacrifice en faveur de la chose publique qui a animé par le passé les sociétés démocratiques. Le collectif ne joue plus le

rôle de fin en soi, de bien supérieur qui mérite qu'on le fasse passer avant les préoccupations individuelles. À dire vrai, ce n'est pas au nom d'un individualisme revendicateur que cela s'est produit, mais plutôt à cause d'un repli politique qui a imposé l'individualisme par défaut. C'est la crise du politique qui a renforcé l'individualisme, comme la crise du religieux a donné une nouvelle raison d'être aux quêtes spirituelles. Ces deux crises ne font en réalité que transformer les données, non les congédier. La quête de spiritualité redonne une crédibilité aux religions traditionnelles, même si elles devront s'adapter à la nouvelle logique individualiste pour retrouver un public. L'affaiblissement de l'État comme lieu de projection du désir collectif fait naître en retour un renforcement de l'État comme garant des droits individuels et de la coexistence pacifique des individus. L'étonnant ici, c'est que la revendication de nouveaux droits est faite au nom d'une défiance vis-à-vis d'une instance représentative collective alors même qu'elle suppose, pour être effective, la confiance dans les capacités de cette même instance à gérer les demandes juridiques qui lui sont faites. L'individu s'en remet donc à ce même pouvoir qu'il dit vouloir récuser ou limiter, alors même que la revendication de nouveaux droits ne peut qu'accroître son influence.

En parallèle, l'individu porteur de droits se présente comme un individu détenteur d'intérêts économiques. Puisque l'État n'a plus de mission collective à jouer, les individus sont en droit de satisfaire leurs intérêts sans tenir compte du bien public, la seule limite à leur activité étant le respect des règles assurant leur coexistence pacifique et leur compétition loyale. L'État n'a alors pour fonction que de veiller à l'observation de ces règles et non de diriger l'action des individus au nom d'un intérêt supérieur. Le fait est que cette marchandisation du monde se transforme peu à peu en marchandisation de l'existence, le modèle du marché se déployant peu à peu sur toutes les formes possibles de relations sociales, modifiant peu à peu le comportement des individus eux-mêmes, voire leur structure mentale. De l'homme public ayant des devoirs envers la collectivité à l'individu contemporain n'ayant de devoirs que vis-à-vis de lui-même, la transformation est loin d'être négligeable.

## **VI. Les conséquences délicates de la sortie de la religion : privauté des croyances et persistance du religieux**

Parmi les transformations qui surviennent avec la sortie du monde de la religion, il faut évoquer la transformation de la croyance et sa transformation en facteur d'identité. Au niveau de

l'intériorité, le rapport de l'individu à lui-même a grandement évolué. L'individu moderne qui naît aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est l'individu qui doit advenir en se dégageant de ses particularités pour rejoindre l'universel, c'est l'individu-citoyen qui participe à l'universalité de la chose publique, c'est l'individu législateur au plan moral qui fait prédominer la raison universelle (Kant), c'est l'individu bâtisseur du moi contre les déterminismes historiques et sociaux. L'individu contemporain, c'est à l'inverse l'individu en quête de particularité, d'authenticité, de relation privilégiée au donné ou au reçu, l'individu qui assume son héritage ou qui le choisit au lieu de vouloir s'en défaire. Par le passé, il fallait se défaire du moi pour entrer en dialogue avec les autres ; aujourd'hui, il faut se faire reconnaître dans sa particularité pour avoir droit à la parole. Par le passé, la tradition était constituante et faisant en sorte que les individus n'avaient pas à se choisir ; aujourd'hui, elle est revendiquée à titre de repère pour les existences singulières. Ce qui fait la particularité de l'individualisme contemporain, c'est qu'il fonctionne en couches identitaires multiples et hétérogènes mais non totalement contraignantes. Elles sont un instrument de personnalisation à l'intérieur d'une sphère d'appartenance obligatoire et uniforme, personnalisation qui reste fluctuante et ouverte sur l'existence d'autres modes d'identification. Ce qui veut dire que le sentiment d'appartenance est nécessairement pluriel et tolérant. Ces appartenances sont choisies plus en fonction de la définition subjective qu'elles procurent que de la vérité du message dont elles sont porteuses. Ainsi, en ce qui a trait aux appartenances religieuses, elles sont vécues avant tout comme identification de soi ici-bas et non comme révélation transcendante d'un message universel et contraignant.

Au niveau de l'extériorité, cette valorisation de l'appartenance se traduit par une politique de la reconnaissance. La sécession identitaire est inséparable de la volonté de se faire reconnaître en tant que composante de plein droit de la communauté globale. Alors que par le passé il fallait se dépouiller de ses particularités privées pour intervenir dans l'espace public, il est normal aujourd'hui de le faire au nom de son identité privée. Dans cette relation nouvelle qui s'instaure entre public et privé, il faut évoquer la place neuve accordée aux identités religieuses. Du fait que la politique n'est plus capable d'offrir aux individus un système général de sens, les religions sont convoquées par les politiques pour participer à la réflexion commune sur le vivre-ensemble. Les politiques ont besoin de faire des autorités morales et spirituelles des interlocuteurs crédibles, d'où le fait qu'elles les reconnaissent si facilement. Il faut bien comprendre qu'il s'agit ici pour les identités collectives de se faire reconnaître et de participer au débat public comme

interlocuteur qualifié, non de prétendre à la prise en charge de la collectivité dans son ensemble. De même, si les politiques encouragent cette prise de parole publique, ce n'est pas pour en inspirer leur politique et réinstaller le religieux au pouvoir. La reconnaissance des croyances ne conduit pas à une totale indistinction des sphères privées et publiques puisque persiste toujours un écart entre le politique et le religieux, qui se vit toujours au dépend du religieux.

La politique a perdu son aura révolutionnaire, elle ne peut plus prétendre pouvoir répondre à la question de sens de l'existence collective et doit se contenter de laisser les individus y répondre à leur manière. Mais si la vie publique ne constitue plus une finalité par elle-même, elle n'en reste pas moins un domaine où l'ordre des fins est essentiel. D'où le paradoxe d'une puissance publique qui doit se reconnaître comme neutre et non qualifiée pour traiter de ce type de questions, et qui doit aussi faire référence à des fins pour animer la vie collective, fins qui ne peuvent venir que d'une extériorité au politique sans pour autant lui être contraires. D'où cette importance de la reconnaissance par les politiques de systèmes de sens. La démocratie sauve donc en partie le religieux à titre de système de sens, refusant de le réduire au mythe ou au folklore, ce qui veut dire qu'elle n'en conserve que les éléments les plus signifiants. Ce qui veut dire également qu'elle les pense à égalité avec toutes les formes de spiritualité qui se présentent comme des systèmes de sens concurrents et qu'elle les conçoit comme compatibles avec la démocratie. Enfin, ce retour au religieux est avant tout fortement individualisé car il traduit une demande de sens et non une volonté de soumission aux dogmes religieux, une individualisation du message (les religions doivent répondre à la question de la vie bonne au même titre que les autres spiritualités – il y a donc convergence désormais des éthiques profanes et des religions du sacré). Les religions de la transcendance deviennent en partie des religions de l'immanence puisque seule compte la suffisance des fins terrestres.

De fait, la société démocratique est la première société qui n'est plus tendue vers l'aspiration à l'unité spirituelle de ses membres et à l'accord des convictions et des croyances. Personne ne pense plus qu'il est indispensable que tout le monde pense et croie la même chose pour que la société puisse subsister. Aujourd'hui, nous ne ressentons plus le besoin de convergence des esprits. Nous pouvons donner libre cours à nos discordances d'opinion et à nos oppositions d'intérêts sans que cela nous semble menacer le moins du monde la survie de la communauté. Cela parce que nous nous reposons sans avoir besoin d'y penser sur une unité d'un autre ordre, une unité proprement politique, aux antipodes de l'unité idéologique, l'unité étatique.

Cette unité politique a la remarquable propriété d'être indifférente aux divisions sociales, de les laisser s'exprimer, que ce soit au plan individuel ou collectif. Il s'agit là d'une façon inédite d'être ensemble qui permet une réelle liberté de conscience individuelle, justifiée par le passage de l'unité religieuse à l'unité politique, et qui explique que tout fasse débat aujourd'hui et que les consensus et les compromis soient toujours éphémères et susceptibles d'être remis en question. Mais ils n'en existent pas moins, sur un certain nombre de valeurs partagées (droits humains, respect de l'environnement, condamnation de pratiques barbares) et sur une forme politique (démocratie sociale), ce qui a conduit sur le long terme à une accalmie des luttes politiques. La positivité de ce débat toujours ouvert est qu'il a intégré la conscience de son caractère infini, de l'impossibilité de parvenir à une position commune stable, à un consentement universel, et qu'il débouche sur une tolérance généralisée des opinions.

Mais si la religion n'organise plus l'ordre collectif, si les églises se vident et son influence sociale recule, le religieux n'est pourtant pas condamné à disparaître. Ce qui ne meurt pas du religieux, c'est une expérience personnelle qui s'exerce vis-à-vis du monde et de soi. En premier lieu, on peut évoquer la persistance d'un rapport mystique avec le monde, parler d'un mystère de l'être auquel nous sommes toujours sensibles, qui renvoie au schème religieux de la partition du monde en deux ordres de réalité, le visible et l'invisible. Si l'invisible ne coïncide plus avec le divin, il n'a pas pour autant déserté le monde et constitue ce qui lui donne son unité et sa signification et qui ne se réduit pas aux phénomènes que l'on perçoit. La science moderne elle-même confirme cet état de fait en fonctionnant de manière bipolaire et en cherchant à découvrir derrière le donné son fondement irréductible et imperceptible. Quant à la philosophie du siècle précédent, elle évoque la saisie de l'être (Heidegger) et le rapport charnel au monde (Merleau-Ponty) qui renvoie à un au-delà de l'apparaître qui donne unité et permanence au monde, et qui n'est pas sans rappeler les intuitions d'un Parménide à propos du *il y a*.

En second lieu, on pourrait évoquer l'expérience esthétique, qui porte non sur l'être mais sur l'apparaître, sur ce qui se donne à voir *hic et nunc* et qui parvient à nous émouvoir. Il ne s'agit plus de penser le monde, mais de l'imaginer, de le voir comme représentant d'une forme de sacré qui s'exprime en lui, ce qui peut être une des fonctions de l'artiste contemporain, même si nous n'attribuons plus à l'art le caractère salvateur que lui conféraient les romantiques. D'un côté, celui de la science, la recherche par la réflexion d'une unité au réel, de l'autre, celui de l'art, la reconnaissance de la beauté du monde dans sa profusion multiple par le biais de l'imagination.

Enfin, pour terminer, on peut penser la survivance du religieux dans l'expérience que nous faisons de nous-mêmes. Cette expérience, le religieux cherchait à la refouler, les sociétés primitives allant jusqu'à l'occulter et proposant à leurs membres des réponses toutes faites qui interdisaient le questionnement. La sortie de l'univers religieux peut être vécue sous la forme d'une nostalgie, d'un regret du temps où les questionnements étaient moins pesants et la vie plus facile à assumer, chacun connaissant par avance les réponses à apporter au déroulement de son existence. Les sociétés sorties du moule religieux laissent les individus désemparés vis-à-vis d'eux-mêmes, ce qui explique en partie l'explosion des troubles psychiques et la difficulté de la construction de soi quand les repères ne sont plus stables et permanents. D'où les questions portant sur notre propre identité, sur la construction de soi, sur les raisons qui expliquent nos succès ou nos échecs, sur le rapport aux autres, sur le sens de l'existence.

## **VII. De la crise du nous à la crise de soi**

Si Gauchet s'est intéressé à la démocratie comme régime politique du vivre-ensemble, il s'est également penché sur la base constitutive de ce type de régime, à savoir l'individu, en mêlant à cet égard réflexions sociologiques et psychologiques. Pour Gauchet, l'histoire de l'individualisme se présente sous trois moments historiques différents. Le premier moment est caractérisé par la personnalité traditionnelle propre au modèle social prémoderne qui se caractérise par une intégration poussée des normes sociales (sexe, statut social, âge) et une forte cohérence interne qui n'interdit pas une vraie indépendance mais pensée dans les limites normatives de la société traditionnelle. C'est l'être humain d'avant l'individualisme, époque où l'idée d'inconscient est dépourvue de sens (ce qui ne veut pas dire que les personnes n'en ont pas) puisque le symbolique est renvoyé vers l'extériorité.

Le deuxième moment voit émerger la personnalité moderne (l'individu bourgeois) aux environs des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles dont la complexité est de se penser à la fois sous le signe de la tradition et en rupture avec elle, de concilier l'acceptation des normes collectives et la reconnaissance des choix individuels. Pour Gauchet, c'est le moment particulier de la conscience et de la responsabilité – conscience, parce qu'il s'agit d'explicitier rationnellement le symbolique traditionnel ; responsabilité, parce qu'il s'agit de toujours se penser du point de vue de l'universel (citoyenneté) – qui permet en retour l'émergence de l'inconscient comme refuge du symbolique quand le social vient à exclure tout ce qui relevait par le passé de son ordre. Par rapport à la

période précédente, où les normes étaient données de l'extérieur, la période moderne va insister sur l'intériorité de la norme et sur les devoirs de chacun à l'égard de tous (morale kantienne). De là l'apparition de conflits intérieurs entre les désirs individuels et la norme collective et la préséance du sentiment de culpabilité sur celui de honte, qui l'emportait auparavant.

Le dernier moment est celui de la personnalité contemporaine, caractérisée par le délitement des anciennes prescriptions normatives collectives. L'individu contemporain en vient même à oublier l'existence du tissu social parce qu'il n'est plus organisé au plus profond par la société, ce qui implique qu'il ne se sente plus de devoirs envers la collectivité et qu'il ne ressente plus la nécessité de se placer au niveau du tout pour se comprendre et agir. C'est l'individu déconnecté du tout (quoique branché aux autres), qui ne peut plus assumer sa citoyenneté comme par le passé. La honte et la culpabilité disparaissent, ce qui est en soi plutôt inquiétant (criminels contemporains qui font preuve d'aucun remords). La responsabilité en est affectée à son tour, tout comme le souci de la vérité ou encore la prise en compte de l'inconscient, qui n'est pas niée mais assumée sans problème car l'important est d'être soi-même, que ce soit de manière consciente ou inconsciente, qui conduit à bien des compromis à l'égard de soi qui sont parfois des compromissions.

Ce dernier stade témoigne d'un bouleversement capital des relations humaines dont rend compte le passage d'une culture de l'affrontement à une culture de l'évitement. Ce bouleversement est tout à la fois social et individuel – nos sociétés tentent d'éviter les conflits collectifs (dialogue, médiation, recours au juridique), les individus qui en sont membres refusent le conflit interpersonnel ou cherchent à nier les tensions qui les habitent – et renvoie à la disparition du modèle révolutionnaire. Les raisons qui expliquaient par le passé les oppositions conflictuelles (crise économique par exemple qui a conduit par le passé aux extrémismes politiques) ne produisent plus d'effets similaires. Quelles sont donc les éléments qui permettent d'expliquer ce bouleversement ? Gauchet en nomme quatre : (1) la longue période de croissance économique des années 1950-1970 et l'accroissement des prérogatives de l'État-providence qui ont favorisé l'individualisme en coupant les individus des solidarités traditionnelles ; (2) la stabilisation des régimes démocratiques qui, à partir de la fin des années 1970, n'ont plus vu leur légitimité remise en question au nom d'un modèle politique alternatif ; (3) la dédramatisation de la vie sociale tant au niveau éducatif (disparition de l'éducation disciplinaire) que sexuel (promotion d'une culture hédoniste où l'épanouissement sexuel est perçu comme essentiel) ; (4)

l'émergence d'un nouveau régime du rapport à soi et des rapports sociaux, de l'identité personnelle et de l'identité collective (effacement de la violence physique, passage de stratégies agressives à des stratégies de contournement ou de négociation) qui mène à des solutions de compromis plutôt qu'à des prises en charge effectives des problèmes. Le temps des solutions révolutionnaires est achevé, nous en sommes au temps du refus des solutions radicales et des petits arrangements. Plutôt que d'affronter les problèmes, on préfère les éviter, notamment par le recours au désengagement qui n'est pas sans lien avec une société qui valorise la mobilité et les attachements fugaces et éphémères.

Ce qui explique, pour Gauchet, les transformations connues par les psychopathologies qui affectent les individus hypermodernes, et qui rendent compte aussi du passage d'une société hantée par le conflit à une société apaisée. Ces psychopathologies s'organisent autour de trois séries de troubles : les troubles de l'identité qui portent sur la consistance du moi et le sentiment d'un vide intérieur, qui sont d'autant plus courants que le sens de l'identification est en crise par manque de repères et de modèles publics auxquels s'identifier ; les troubles de l'altérité qui concernent le rapport à l'autre (angoisse d'avoir perdu les autres qui conduit à des formes de panique nouvelles liées à la solitude quand l'important est d'être branché et en relation au maximum ; peur des autres, qui se traduit par une difficulté de plus en plus grande à supporter leur présence physique) ; les troubles liés à l'action qui rendent difficilement compréhensibles les actes individuels et semblent manifester le souci individuel d'échapper à soi, de ne pas se ressembler (les individus modernes étaient constitués de tensions entre inconscience et conscience, entre soi et soi, les individus contemporains semblent être scindés entre eux et quelque chose de différent d'eux).

Par là, c'est la manière même d'être un sujet psychique qui se voit modifiée, ce qui touche en retour l'idée même d'inconscient. Cela explique peut-être la multiplication des psychopathologies qui portent sur la définition même du sujet et de sa constitution psychique. Être un sujet n'est pas quelque chose de donné mais de construit : on ne naît pas sujet, on le devient. C'est un processus permanent qui se nourrit de la remise en question de ce que l'on est, qui oscille du plaisir à être soi (euphorie) à la peur de n'être rien ou de ne pas être à la hauteur de soi (angoisse, dépression). C'est dire que le conflit et la contradiction sont inhérents à la construction subjective, et la normalité se définit alors comme une gestion habile de ces deux pôles ouverts à tout moment sur la possibilité de la folie. Cette gestion paraît aujourd'hui

extrêmement compliquée comme en témoigne le retour de pathologies anciennes (hystérie, obsession, phobie) et l'émergence de pathologies nouvelles (toxicomanies et addictions en tous genres) qui rendent floues les oppositions que la psychologie traçait par le passé entre névroses et psychoses.

Peut-on à bon droit, comme le pense Gauchet, parler de « mutation anthropologique » à cet égard ? Force est de reconnaître que nous sommes confrontés à une nouvelle forme de personnalité. Mais il est possible qu'elle s'inscrive dans un invariant anthropologique dont elle ne serait qu'une détermination particulière. À moins, comme semble le penser Gauchet, que nous assistions véritablement à l'émergence d'un individu totalement inédit, l'individu hypermoderne. Un des signes manifestes de cette transformation, c'est l'acquisition d'un nouveau corps, au niveau objectif (le corps pris en charge par la médecine, dont la vie a été longuement prolongée et qui ne respecte plus la durée normale de vie d'un corps humain) et subjectif (le corps expérimenté par ceux qui l'habitent, où la souffrance et la mort sont de plus en plus occultées, et où l'émotion prend une place prépondérante). Cela s'inscrit dans une nouvelle temporalité où le temps objectif paraît de plus en plus contraignant (temps de l'urgence) et le temps subjectif de moins en moins habité par la finitude et la mort, ce qui fait que la mort perd son caractère naturel et devient un véritable scandale, une tragédie. Dans cette temporalité nouvelle s'inscrit une réelle révolution, celle de la communication, qui fait naître un mode de constitution des personnes centré autour de la notion de relation. Ce n'est plus « je pense, donc je suis », mais « je suis branché, donc je suis ». Ce qui se traduit au niveau psychique par une dépendance envers les moyens de communication, la difficulté à être seul et à se penser coupé du monde qui rend difficile une vie autonome, indépendante vis-à-vis de l'extérieur, même s'il existe une vraie indépendance temporelle et spatiale (on peut être branché partout et n'importe quand) qui procure un vrai sentiment de puissance et libère des anciennes attaches réelles. Gauchet y voit une des raisons de l'incivilité actuelle puisque le monde qui importe n'est pas celui qui entoure l'individu, monde qu'il n'a pas choisi, mais celui avec qui il souhaite librement entrer en contact et envers qui ils se reconnaissent des devoirs.

Pour comprendre l'émergence de l'individu hypermoderne, il faut tenir compte de la privatisation de la famille, qui devient un réseau de relations affectives et ne joue plus de réel rôle social (ce qui explique la disparition des rôles traditionnels familiaux), et des tensions qui en découlent au niveau de l'identité même des êtres humains qui sont conduits à s'interroger sans fin

sur ce qu'ils sont (leur identité sexuelle, sociale, économique, religieuse, temporelle, nationale, etc.). La famille jouait par le passé un rôle essentiel de socialisation, rôle que complétait la tradition en assignant à chacun sa place dans la société et en apprenant à chacun de ses membres à se penser comme identique aux autres, ce qui permettait une certaine forme d'objectivité et d'universalité, chacun étant capable de se placer au niveau du collectif et de porter des jugements détachés. L'individu contemporain se présente au contraire comme détaché de tout lien, comme n'ayant pas de compte à rendre à la collectivité parce que ne parvenant plus vraiment à distinguer le privé du public (d'où la généralisation de la corruption). C'est un individu désengagé, qui refuse de s'impliquer parce qu'il sait intuitivement que lien social existe par devers lui et qu'il n'a pas besoin d'en être le représentant. D'une certaine manière, on assiste là à l'approfondissement de la logique marchande, et cette extension est d'autant plus facile que la tradition ne fait désormais plus contrepoids. Le modèle de la tradition repose sur l'idée que nous sommes des héritiers, des individus redevables à une histoire et un héritage communs qu'il faut transmettre de nouveau, modèle qui est de plus en plus battu en brèche et remplacé par la logique juridique. Ce qu'il faut comprendre ici c'est que ce remplacement n'est pas anodin : c'est parce que l'antériorité du lien social n'est plus assumée, la capacité d'adopter un point de vue universel ou collectif devenue impossible, que les individus hypermodernes se tournent vers le droit pour régler des problèmes qui étaient par le passé tranchés par les normes collectives que chacun connaissait et respectait, et notamment celles de la civilité.