

**Article en version intégrale.** Le système historico-politique de Marcel Gauchet : du schématisme à l'incertitude.

à propos de l'oeuvre de Marcel Gauchet

Par André Tosel

**André Tosel retrace le parcours théorique de Marcel Gauchet, du *Désenchantement du monde* à la parution du deuxième volet de sa tétralogie, intitulée *L'Avènement de la démocratie*. Dans quelle mesure et de quelle manière, se demande André Tosel, Marcel Gauchet peut-il parvenir à penser l'avènement de la société de marché et la crise de la démocratie qui l'accompagne, tout en maintenant la philosophie de l'histoire qu'il a déployée dans une perspective essentiellement théologico-politique dès 1985 ? (Le texte qui suit est la version longue de l'article paru dans la RiLi n°8 et également disponible sur [www.revuedeslivres.net](http://www.revuedeslivres.net))**

La mondialisation capitaliste met à mal la démocratie et les espérances que celle-ci avait suscitées après 1989. Marcel Gauchet, penseur reconnu de la modernité démocratique, directeur d'études à l'EHESS, directeur de l'importante revue social-libérale *Le Débat*, présente un bilan historique et politique de la question marqué par la claire conscience de la gravité de la crise actuelle. Il vient de publier les deux premiers tomes de ce qui doit être une tétralogie, sous le titre *L'Avènement de la démocratie*.

Le tome I – *La Révolution moderne* – a pour objet la mise en place de la démocratie au sein des luttes fondatrices du droit naturel et des révolutions modernes, notamment française, jusqu'à la stabilisation des années 1860-1880, après l'émergence du mouvement ouvrier (1848 et 1871). Le tome II – *La Crise du libéralisme 1880-1914* – traite des défis que le nationalisme et le socialisme imposent à la démocratie en l'obligeant tout à la fois à se concrétiser au sein des rapports entre nations concurrentes et à s'élargir en son intérieur, en intégrant le mouvement ouvrier au moyen de la nationalisation des masses et de l'économicisation du conflit social, séparant ainsi le socialisme de ses objectifs radicaux initiaux. Cette intégration ne peut différer cependant la crise dont elle est paradoxalement une forme. L'équilibre réalisé en 1900 entre l'État, le droit et la poussée de l'historicité – expansion industrielle et formation d'une société civile différenciée – ne tient pas le choc des contradictions internes des nationalismes se faisant impérialismes en lutte pour le partage du monde en voie de globalisation. La guerre atroce entre grandes nations prétendant incarner la civilisation débouche sur les convulsions du premier xxe siècle, qui seront analysées dans le tome III, *À l'Épreuve des totalitarismes*. Le projet de double dépassement de la démocratie libérale par ces deux extrêmes que sont le totalitarisme fasciste et le totalitarisme communiste finit par échouer devant la constitution de l'État libéral devenu social, *welfare state*. Mais les dites Trente Glorieuses ne durent pas. La fin sans gloire de l'Union soviétique et du bloc communiste en 1989-1991 n'ouvre pas une période de consolidation d'une démocratie devenue le régime politique normal et indépassable de notre temps. L'expansion des droits de l'homme ouvre sur la crise actuelle, qui est celle de l'évanescence de la puissance collective de décider et de donner une forme politique à l'autoproduction de l'homme accédant enfin à l'autonomie. Ce sera là le problème du quatrième tome, *Le Nouveau monde*.

Autant dire que notre analyse reste suspendue à l'achèvement de l'oeuvre et demeure provisoire. Cependant, la théorie générale de l'histoire politique de l'Occident qui est exposée dans *Le Désenchantement du monde* impose, dès 1985, sa cohérence à la pensée de Marcel Gauchet. C'est d'ailleurs la question de la cohérence qui nous permettra, dans les lignes qui

vont suivre, un questionnement effectif. Cette cohérence doit être lue à la mesure de l'analyse de Gauchet de la crise actuelle de la démocratie : de 1985 à aujourd'hui, Marcel Gauchet n'a cessé de suivre avec attention les aspects de la crise marquée par le triomphe de l'individualisme et l'universalisation du marché promu au rang de modèle de communauté humaine tendant à effacer le pouvoir de délibération et de décision collective du *demos*. Cette réflexion est consignée en de nombreux recueils d'articles et d'essais comme *La Religion dans la démocratie* (1998), *La Démocratie contre elle-même* (2002), *La Condition historique* (2003) et *La Condition politique* (2005).

L'ambition théorique de Marcel Gauchet, dans cette tétralogie, est considérable et doit être saluée comme telle en une période qui répugne aux grands récits, cultive la micrologie du *small is beautiful* et oublie volontiers la perspective historique au profit d'analyses logiques ou normatives privées d'historicité. Cette ambition consiste à penser ensemble modernité politique et histoire, philosophie politique de la religion et théorie systématique de la démocratie comme régime de la sortie définitive de la politique hors de la religion, notamment du christianisme. La pensée de Gauchet se présente, en effet, comme un système historico-politique *in fieri*. Son écriture est tendue, synthétique et dense. Elle sait aussi frapper des formules vigoureuses, conduire des polémiques ravageuses, notamment contre le marxisme (savant ou non), contre le totalitarisme communiste, l'ennemi principal de toujours. Ami de François Furet dont il n'a heureusement pas la mesquinerie pleine de ressentiment, inspiré par l'approche ethnologique de Pierre Clastres (*La Société contre l'État*), il partage avec Claude Lefort et Cornelius Castoriadis la passion démocratique. Gauchet est un philosophe historien engagé, partisan d'une démocratie qui ne sacrifie pas au néolibéralisme du tout marché les promesses concernant la promotion de la puissance sociale et publique. Défenseur par principe de la démocratie libérale, il ne juge viable cette dernière que si elle se compose avec un État capable de retrouver la voie d'une émancipation individuelle et collective après les apories de l'État social aujourd'hui en voie de liquidation. Il n'est pas éloigné politiquement de Rawls, d'Habermas, de Dahrendorf ou de Bobbio.

L'originalité théorique de Gauchet ne se définit pas toutefois par ces choix politiques devenus tout à fait triviaux depuis l'avènement des droits de l'homme au rang d'idéologie unique de nos sociétés. Elle repose sur la vision historique de cet avènement comme résultat actuel d'un processus qui ne peut être compris qu'inscrit dans une philosophie politique qui est aussi une « philosophie politique de la religion » (c'est là le sous-titre de l'ouvrage séminal de 1985 *Le Désenchantement du monde* auquel renvoie dès son début le tome 1 de la tétralogie annoncé, *La Révolution moderne*(RM, p.8 sqq). «*La perspective reste la même par rapport au Désenchantement du monde. Les thèses que ces volumes s'emploient à défendre et à illustrer est que les structures de la société autonome s'éclairent uniquement par contraste avec l'ancienne structuration religieuse. [...] Ce n'est qu'en ayant suivi la refonte générale des articulations du domaine collectif par laquelle se solde la satisfaction à l'obéissance aux dieux, que l'on prend la mesure du phénomène démocratique dans toutes ses dimensions.*» Le détour par la religion seul permet de comprendre la dynamique de la conquête de l'autonomie et de la démocratie. La démocratie ne se comprend que liée au devenir du complexe théologico-politique de la modernité et à sa dissolution. Ce complexe exige l'hétéronomie, la soumission des hommes à un pouvoir transcendant, un Autre extérieur qui est aussi l'Un qui exige le sacrifice de la volonté de presque tous à une machine de pouvoir. Les totalitarismes du XXe siècle ont été ainsi les dernières figures de ce complexe et ont fonctionné comme des religions séculières. Si leur énigme a été abattue par la démocratie, la victoire de cette dernière, en dénouant, le lien qui l'unissait à la religion, a ouvert après 1989, et même auparavant, un processus paradoxal d'impuissance. La démocratie ne trouvant aucun

adversaire pour se définir succombe à la victoire de l'un de ses principes, celui du droit privé et des droits de cet homme, de l'individu privé devenu incapable de se constituer en citoyen membre d'une volonté collective.

### **Encore une philosophie de l'histoire ?**

Marcel Gauchet ne s'est pas laissé intimider par les oukases postmodernes disqualifiant la philosophie de l'histoire et les théories générales de la modernité. *L'Avènement de la démocratie* est tout à la fois le chapitre spécifique consacré à la genèse de la modernité occidentale qu'esquissait en 1985 *Le Désenchantement du monde* et le noyau de la philosophie politique qu'exige la résolution de l'actuelle crise de la modernité démocratique. Cette théorie historico-(théologico)-politique s'est formée originairement pour faire pièce au matérialisme historique et à sa théorie générale des modes de production, pour donner toute son importance architectonique à la politique compromise par l'économicisme et l'utopisme marxistes et ensuite par le totalitarisme communiste qui a prétendu le mettre en pratique. Les éléments pertinents de la modernité sont la politique de l'autonomie et son combat contre son autre, l'hétéronomie de la religion en ses configurations. Une philosophie politique de la religion est ainsi la clé primordiale de la compréhension de notre monde qui en se désenchantant de toutes les figurations de l'altérité théologico-politique transcendante et séparée accède à lui-même et à la possibilité de la libre autoproduction de soi par soi.

Dans le sillage du rationalisme humaniste des Lumières –Condorcet, Feuerbach revus et corrigés par Tocqueville–, en quelques pages, *Le Désenchantement du monde* entendait de même remplacer les longues analyses historico-comparatives de Max Weber consacrées à l'analyse de la modernité capitaliste définie comme processus de rationalisation lié au rapport entre esprit du capitalisme et éthiques des grandes religions. Ce livre a beaucoup impressionné et aujourd'hui encore il est salué comme «*le seul livre essentiel écrit en France sur le problème de la religion qui égale* Les formes élémentaires de la vie religieuse *de Durkheim*», comme le dit Camille Tarot dans sa riche étude *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion* (La Découverte, Paris, 2008), qui consacre deux substantiels chapitres à la théorie de Gauchet (chapitre XIV, «Gauchet, ni sacré, ni symbolique, la religion première et le politique» ; chapitre XIX, «Gauchet, la modernité réconciliée»).

### **Une histoire (trop) simple en trois temps, trois figures, trois mystères**

Il importe de mettre à l'épreuve cette histoire politique de la religion constituant le préalable du nouvel ouvrage, qui entend de son côté la compléter de manière systémique. Cette histoire se réduit en fait à la succession de trois périodes temporellement inégales et subsumables chacune sous une sorte d'idéal-type censé résumer l'histoire et remplacer la philosophie de l'histoire economiciste et déterministes supposée être celle de Marx

A) **Le premier moment est celui des sociétés primitives** du genre de celles étudiées par l'ethnologue Pierre Clastres. Ces sociétés sans État organisent en fait même l'impossibilité de production d'un État séparé opposant gouvernants et gouvernés. Ces sociétés sont de part en part religieuses, sans véritable opposition entre le monde d'ici-bas et le monde d'au-delà. Le divin est partout et n'a pas besoin de résidence séparée. Le monde est unifié par sa dépendance religieuse. Tous les hommes obéissent à une tradition immémoriale et immobile qui assigne chacun à sa place et lui attribue ses devoirs et ses prérogatives. Tous sont en ce sens égaux dans la même hétéronomie. La chefferie politique n'est qu'une fonction temporaire fonctionnelle et ne donne aucun pouvoir souverain. C'est la période inaugurale de

la religion absolue qui ne connaît aucune histoire, ne délivre aucune dynamique sociale. Il faut la comprendre comme le commencement où la religion est toujours déjà présente comme une institution, l'institution même.

Cette religion constitue un mystère qui est celui de la liberté humaine choisissant de se constituer dans l'hétéronomie totale à un Autre présent en toute institution. Ce choix élimine toute théorie généalogique posant la religion comme un reflet double, réfléchissant l'impuissance des hommes devant l'altérité des forces de la nature et reflétant la légitimation ou la sacralisation de groupes sociaux dominant les autres sous la référence à une même croyance. Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, celui de Feuerbach, recourant à l'aliénation en Dieu des facultés humaines, celui de Marx et d'Engels, reformulant l'aliénation des forces sociales en formes imaginaires efficaces, sont destitués de toute puissance explicative. La religion pure relève d'un choix semi-conscient qui définit pour un grand moment la sphère du pensable et du croyable. La religion pure s'inscrit dans une anthropologie transcendante des choix humains semi-conscients, organisateurs de systèmes de croyances et de pratiques qu'il faut d'abord reconnaître comme des faits contingents, indéductibles, rebelles à toute nécessité et à tout finalisme extérieur. C'est de cet idéal-type de société sans État enveloppée dans la religion pure qu'il faut partir pour construire une théorie générale de l'histoire conduisant à la modernité sans recourir à la mécanique des rapports entre infrastructures économiques et sociales et superstructures politiques, juridiques et idéologiques, sans passer par la théorie des modes de production ou par celle des formes de la rationalisation scientifique, religieuse, économique et politique.

**B) La seconde période couvre des millénaires et s'ouvre par l'institution de l'État** confronté pour longtemps à la puissance d'une religion qui se distingue du politique, mais capable pour sa part de creuser la distance de la société à elle-même en s'érigeant en pouvoir séparé et transcendant. La naissance de l'État est un second mystère ou miracle qu'il faut reconnaître. Elle constitue l'axe de l'histoire puisque c'est avec l'État que commence la sortie de la religion, la libération du pouvoir d'autoconstitution de l'autonomie, la promotion de l'histoire en tant qu'oeuvre faite par les hommes.

Les sociétés avec État se définissent, en effet, par une dualité, une séparation entre ce monde-ci et l'autre monde, par une montée en puissance de l'État qui tout en étant séparé abrite la créativité humaine sous sa transcendance de plus en plus réabsorbée dans l'immanence. Cette seconde période s'articule en plusieurs phases où importe le rôle des religions révélées universelles qui libèrent dans la dualité l'élément humain. Marcel Gauchet se concentre essentiellement sur la phase proprement chrétienne qui commande la genèse de la modernité occidentale et définit son originalité historique absolue. C'est le christianisme, avec la configuration de l'Incarnation du Christ, le Dieu fait homme, qui est la religion de la sortie de la religion et qui attribue à tous les hommes une égale liberté, une égale vocation à mettre le monde en valeur en tant que co-créateurs de leur histoire. C'est la période du complexe théologico-politique où le politique combat et fait reculer le théologique. Ce politique connaît un tournant décisif avec l'État absolutiste rationnel qui se veut produit de la volonté des individus. Se dessaisissant de leurs particularités pour se retrouver constitués en membres individuels d'une volonté collective inédite les individus se constituent en nouveau fondement de l'existence et en acteurs de l'histoire. De Machiavel à Hobbes, Locke, Rousseau, le droit de l'individu à une égale liberté s'impose comme norme de la politique, Dieu reculant dans la sphère de l'opinion privée et les pouvoirs religieux étant contraints de renoncer à toute autorité politique constituante.

Ce second moment se concentre dans les révolutions modernes, anglaise, américaine et française –Marcel Gauchet a donné deux études importantes sur cette dernière, *La Révolution des droits de l'homme* en 1989 et en 1995 *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation (1789-1799)*. La démocratie se qualifie peu à peu comme le régime politique moderne par excellence, qui consacre si l'on peut dire la sortie définitive de la religion. Le monde moderne se heurte à la religion comme à une puissance d'aliénation dans l'hétéronomie qu'il combat par recours à cette invention, l'État souverain de droit, bientôt fondé sur le droit à l'égale liberté de tous les hommes. Il est animé par une volonté de maîtrise sur la nature, sur la puissance sociale qu'il émane et sur ses oeuvres. Le dualisme des religions universelles, avec la thèse des deux mondes, refuse la projection du fondement de la société hors société en une force pénétrant le monde en sa globalité ; il préconise la dualité et donc, de fait, le principe de la séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Il refuse du même coup la dépossession de tous dans l'hétéronomie de la religion absolue. Tout en maintenant, pour une longue période, la référence au divin et à l'État (qui peut se substituer en cela à ce divin), les hommes conduisent leur lutte pour émanciper leurs activités scientifiques, techniques et économiques sous la protection encore ambiguë de l'État. Ce dernier crée les conditions de leur émancipation en produisant les cadres de la nouvelle société civile, de son marché et de ses entreprises. La société a besoin de cette altérité interne fonctionnelle pour s'unifier comme s'il s'agissait d'un Un fédérateur et instituteur de la pluralité humaine. Le pouvoir politique est cet «*accès privilégié d'Un pour les hommes au foyer du sens qui commande l'existence de tous, accès en vertu duquel il a droit, solitairement, d'imposer sa loi aux autres*» (*La Démocratie contre elle-même*, p.35).

Si l'État est l'instrument de cette lutte, il secrète longtemps, comme tel, une altérité qui lui fait prendre en fait également la place du Dieu combattu, comme le montrent les moments où sa puissance collective s'érige en fin en soi au détriment des libertés individuelles qui sont cependant son fondement et sa fin. L'État est une instance d'hétéronomie interne qui garantit la conquête de l'autonomie des individus. En choisissant de se diviser explicitement entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, par définition volontairement selon le contractualisme moderne, les individus autorisent l'État à mobiliser une ultime fois l'altérité jusqu'alors institutionnalisée dans la religion, mais pour la réduire à une altérité laïque fonctionnelle, comme le montrent les luttes pour la séparation de l'Église et de l'État, et pour une laïcité assurant la liberté de penser de tous. Mais la conquête de cette autonomie se paie d'un risque important. En usant de ce religieux résiduel, l'État court en effet le risque de prôner une religion séculière qui relance le complexe théologico-politique au lieu de le résorber.

L'histoire de la modernité a fait apparaître la force de ces religions séculières qui s'enracinent dans diverses formes de concrétisation plus ou moins imaginaires, qu'il s'agisse de la nation, de la race, de la classe, tous principes supposés définir qui est peuple « vrai ». C'est avec les totalitarismes du XXe siècle issus de la guerre sanguinaire entre États occidentaux (devenus impérialistes et colonialistes) que ces religions séculières manifestent leur extraordinaire force. Dans *Le Désenchantement du monde*, Gauchet entend montrer que son histoire politique de la religion, aboutissant aux religions séculières, permet d'expliquer ce que le marxisme n'a jamais pu expliquer dans ses schémas economicistes : la réalité du communisme et du despotisme meurtrier de l'Un prévaricateur de l'État-Parti. Il met en lumière le pourquoi et le comment de l'incapacité du marxisme à procéder à son autocritique en donnant un sens nouveau à toutes les doctrines qui ont identifié, dans la philosophie progressiste de l'histoire, une sécularisation de la théo-téléologie politique (Karl Löwith, Henri de Lubac, Eric Voegelin).

L'histoire présuppose donc pour Gauchet le fait d'un *fiat* humain, qui apparaît comme un mystère indéductible, mais elle ne commence vraiment comme faire humain *in fieri* qu'avec un autre mystère, celui de l'institution de l'État qui se révèle État de droit humain. D'un mystère à l'autre : ainsi le veut la contingence d'un devenir structuré par des choix inconscients qui ne se réfléchissent qu'une fois accomplis et toujours dans une certaine obscurité. La catégorie de miracle doit être laïquement réappropriée pour éviter tout nécessitarisme et pour prendre la mesure de la liberté instituante. La théorie générale de l'histoire de Gauchet décrit un chemin qui a pour stations de profonds mystères, ceux de l'humanité se faisant par des choix fondateurs, sans prédétermination ni providence. Tout se joue sur la contradiction initiale qui est au coeur du premier mystère, celui qui fait coïncider la société avec le refus de l'État et de ses divisions dans la religion absolue pure.

En instituant la société autour de la religion absolue, les hommes éprouvent leur liberté sur un mode contradictoire et énigmatique : *«refuser ce qu'ils sont et ce qui les fait être»*, des êtres socio-historiques, producteurs de leur monde qui est essentiellement politique. Un article contemporain du *Désenchantement du monde*, intitulé «Fin de la religion ?» est explicite : *«Or, le fait est, et c'est le profond mystère de l'histoire dont nous sommes issus, le mystère même de la religion, que l'espèce humaine, comme par une très remarquable difficulté à assumer ce qui la constituait, est entrée dans l'histoire en se tournant littéralement le dos à elle-même, en se fermant rigoureusement aux données de sa propre nature, en refusant absolument l'expression de ses structures instauratrices en tant qu'espèce sociale –déli et rejet dont nous commençons tout juste maintenant à nous dégager»* (DCM, 2002. p.41).

L'État, et donc l'émergence des sociétés étatiques, est le second mystère ; et le retournement axial qu'il constitue permet de commencer le mouvement vers moins de religion, en ce que la division politique permet à la société, tout en se soumettant à un Autre fonctionnel qu'elle-même a produit, de rendre possibles tous les projets de contrôle de la société par elle-même. Et cela, jusqu'à ce que l'altérité étatique perde sa dimension religieuse pour se faire intégralement fonctionnelle, jusqu'à l'émergence de la société civile moderne fondée sur l'autonomie des individus. *«Il n'y a pas de phénomènes plus mystérieux dans toute l'histoire. C'est la discontinuité par excellence du parcours humain. Le passage est destiné à nous rester à jamais obscur»* (CH, 2003, p.107). Ou encore : *«La ligne entre le visible et l'invisible se met à passer entre les hommes. Elle en sépare certains, un tout petit nombre, qui sont du côté de la loi invisible, de la grande masse qui n'est plus seulement assujettie à l'origine, mais à ceux qui représentent le fondement surnaturel parmi les hommes. Il en résulte que certains sont fondés à commander et les autres sont destinés à obéir. L'émergence de l'État n'est pas intelligible comme simple fait matériel. Elle est un fait spirituel qui se convertit en force matérielle»* (CH, p.109).

C) Avec l'État moderne et le processus de redéfinition du christianisme de l'Incarnation, la loi vient d'en bas, des individus ; et l'autonomie franchit un pas décisif. Avec le contractualisme et le droit naturel moderne commence **la période de la sortie de la religion au sens strict, de la révolution politique qui trouve peu à peu dans la démocratie et ses institutions son régime**. On va vers de moins en moins de religion jusqu'au degré zéro de religion en tant que vecteur politique. L'autonomie doit désormais se consolider en luttant contre toute élévation de l'altérité fonctionnelle en fin en soi, en mécanisme de l'Un, despotique et dictatorial d'abord, puis totalitaire enfin, qui se retourne contre ce qui le fonde et l'autorise. Le dernier combat pour l'autonomie se livre contre les religions séculières du XXe siècle. On ne saurait confondre celles-ci avec le christianisme. Celui-ci est la dernière religion universelle, la vraie

religion de la sortie de la religion ; il permet de développer, en effet, les virtualités d'autonomie de ce monde-ci –technique, travail, économie, sciences. Par contre, les religions séculières, dont le communisme a été la plus durable et donc la plus dangereuse à terme, brisent ces potentialités humano-chrétiennes. Il ne s'agit pas avec elles d'un retour à l'État absolutiste de droit divin qui a soutenu la première phase de la modernité, mais d'une régression monstrueuse qui s'est soldée par un bilan négatif (massacres de vies humaines, perte des droits fondamentaux, obscurantisme culturel spécifique, monopolisation de la liberté d'entreprendre, destruction de l'espace public, dénégation de la pluralité politique). La victoire remportée d'abord sur les fascismes en 1945 et sur le communisme soviétique en 1989 –heureuse surprise anniversaire de la chronologie– confirme l'avènement du sujet humain, ce produit de la transcendance chrétienne, qui peut désormais pleinement incorporer en sa fondation subjective chaque secteur d'activité. La démocratie est le point de convergence de toutes les figures du désassujettissement (CH, p.232 sqq).

*Le Désenchantement du monde* s'achevait sur un éloge de la démocratie et sur l'espérance d'une consolidation de l'autonomie individuelle et collective que semblait porter l'universalisation des droits de l'homme, cette philosophie victorieuse. Le gouvernement de l'avenir de ce que Gauchet nommait de belle manière «*l'être ensemble*» semblait consacrer le passage de la société hétéronome de la religion absolue à la société politique sans religion promue au rang de social-sujet. «*L'avènement de la démocratie, c'est le passage de la société de religion, c'est-à-dire de la société assujettie à la société sujette d'elle-même, en tant que société structurée hors religion* » (DM, 1985, p.248.).

Gauchet n'est pas déterministe ; il donne son prix au choix libre et à la contingence. Il n'est pas non plus providentialiste. Mais l'ouvrage de 1985 partage l'idée qu'avec cette troisième période, une fin relative immanente, une fin provisoire et heureuse de l'histoire est atteinte, avec ce but devenu en soi et pour soi qu'est la démocratie. Ce finalisme constaté *a posteriori* est un fait historique et il ouvre sur une histoire imprévisible que rien ne garantit, mais qui dispose d'un acquis positif, d'une base assurée. L'énigme des choix humains est bien *mystère*, mais il serait erroné de transformer cet acquis démocratique en miracle. Gauchet entend se prémunir de la tentation téléologique que présente la chute des totalitarismes en s'achevant sur une fin heureuse de l'histoire dans une sorte d'hégélianisme du pauvre qui imiterait le marxisme détesté. Gauchet souligne les difficultés qui ont caractérisé cette période qui va de la fin du XIXe siècle à celle du XXe : «*On n'évoque rien ici comme un passage miraculeux des ténèbres de l'altérité à la belle lumière de l'identité qui générerait une communauté unifiée, pleinement au fait d'elle-même et capable de volonté unanime. Toute la difficile mise en place d'un fonctionnement démocratique moderne va passer précisément par le deuil de cet idéal d'un moi social présent immédiatement à lui-même au profit de modalités et de règles de l'action collective qui pour lui tourner résolument le dos n'en constituent pas moins les conditions d'un fonctionnement collectif plus authentiquement subjectif*» (DM, p.248).  
Dont acte.

### **Théorie de l'histoire et idéalisation de la démocratie**

Il demeure que cette théorie générale de l'histoire politique et religieuse de la modernité, avec ses trois âges, conserve quelques choses des philosophies de l'histoire propres aux Lumières françaises. Le contingentisme transcendantal qui préside aux choix comme à autant de mystères factuels n'est pas réellement explicatif. Il laisse de côté des facteurs que le *Tableau historique* de Condorcet intégrait. Le choix herméneutique de la centralité de la religion et de la sortie de la religion oblige à une critique salutaire des progressismes economicistes de la

vulgate marxiste. Mais l'élimination quasi totale en 1985 de l'histoire économique, l'oubli du processus de désincorporation de l'économie capitaliste échappant au complexe théologico-politique, donne à cette histoire une allure hyper politiciste qui aboutit à ne pas penser (impenser) des pans entiers de la modernité. Sans déranger Marx, on peut trouver dans la synthèse historique de Weber plus d'attention aux complexités des éthiques religieuses, plus de soin mis à traiter l'émergence simultanée d'une politique rationalisée dans la démocratie représentative et de l'entreprise économique qui se veut rationnelle. On peut faire valoir de même que l'optimisme raisonné de 1985 est bien moins lucide que le désenchantement propre à la thèse wébérienne. Ce dernier lie l'histoire de la rationalisation à la double désappropriation des citoyens et à celle des producteurs respectivement par l'État parlementaire et par l'entreprise capitaliste. Il ne se raconte pas d'histoires sur les mystères de l'histoire et de son autonomie face au nihilisme de la civilisation occidentale capitaliste, qui pense la pluralité et la diversité historiques en des termes autrement élaborés que ceux simplistes de la dualité hétéronomie-autonomie. Il construit des idéal-types autrement raffinés que les trois schémas supposés structurer toute l'histoire comme passage du tout religion au tout politique démocratique après une phase intermédiaire où les deux polarités inversent leurs proportions. Le succès immédiat et fulgurant du *Désenchantement du monde* tient beaucoup à l'enjeu politique représenté par le combat antitotalitaire gagné dès cette époque avant l'heureuse surprise de 1989. La force théorique de cette histoire générale tient pour une part à une force d'emprunt et ne réside pas dans sa valeur historique propre.

Le tout politique démocratique qui donne sens à ce grand récit est en fait aussi fragile que le tout économique du grand récit marxiste et léniniste. Il écrase dans une continuité massive et relativement informe des millénaires d'histoire hypostasiés dans l'uniformité de la période axiale étatique. La seule discontinuité relativement pertinente, celle de l'invention de l'État, avec son mouvement interne qui est celui de l'inversion de son fondement allant du haut vers le bas, est bien trop compacte pour rendre compte de la pluralité humaine qui est de même projetée sur la norme exclusive de l'exception chrétienne et occidentale. L'élément de force de ce récit concerne plutôt la thématization du complexe théologico-politique et de ses résurgences dans les totalitarismes, catégorie empruntée à Aron et Arendt comme une évidence, mais séparée de la profondeur que lui donnait cette dernière lorsqu'elle interrogeait la pratique de production de l'homme superflu et refusait de la limiter à l'Allemagne nazie et à l'Union soviétique stalinienne.

La manière dont *Le Désenchantement du monde* traite de la démocratie révèle cet *a priori* apologétique factuellement dominant. La démocratie est qualifiée avant tout par sa structure représentative supposée lui permettre de fonctionner en complément structural d'une société civile dont le conflit est reconnu mais intégré. La politique démocratique est chargée d'éliminer une fois pour toutes les processus de socialisation et de symbolisation opérés par une altérité unaire séparée. Le social n'est pas intrinsèquement religieux en ce que la religion commence et s'achève historiquement. *Le Désenchantement du monde* ne redoute pas un totalitarisme spécifique qui pourrait émaner d'une société civile identifiée (sans autre précision) à la somme du marché, de la libre concurrence de libres entreprises. C'est le dynamisme de cette société civile qui est supposé pouvoir, à cette époque, lutter contre le retour des nationalismes. Une conciliation certes agonique est attendue, qui tempère les libertés de l'individu et la puissance publique dans un cadre national. La crise et le démantèlement du *welfare state* ne sont pas encore devenus des obsessions, tout évidents qu'ils soient en ces années de mitterrandisme triomphant où la deuxième gauche se veut encore modestement réformiste et cache le cynisme présidentiel ainsi que celui de ses alliés sous un apparent souci du populaire.

Malgré les réserves exprimées face à un improbable miracle, en 1985 la démocratie libérale sociale représente la « bonne » forme historique, enfin aboutie, de la conciliation politique post-religieuse. Certes, la fonction de la société-sujet ne se donne aucune transparence immédiate de la société à elle-même – ce à quoi prétendait le totalitarisme en résorbant la société civile dans l'Un étatique. Elle se réalise comme processus de longue durée au moyen de multiples médiations et à l'intérieur de multiples conflits. Elle passe par « l'inconscience machinale » d'un énorme dispositif gestionnaire. Certes, l'État est nécessairement représentation et administration impliquant l'extension de la bureaucratie. Cependant, la bureaucratie procède à l'installation d'un moyen d'adéquation qui constitue la norme immanente de la nouvelle période et lui garantit un avenir. L'État fait ainsi l'objet d'une demande croissante : l'extension de ses fonctions sociales de régulation et de contrôle va de pair avec la diminution de son autorité d'imposition. La demande d'État signifie « *assignation à l'État d'un rôle inédit* ». L'État procède à « *l'installation dans un rapport de correspondance fonctionnelle, de réflexion en acte où, au lieu de faire prévaloir un devoir-être extrinsèque, il s'agit de concrétiser sous une forme de prise pratique la saisie du corps social par lui-même. Avec pour horizon structurel la relation pure de soi à soi entre pôles rendus par échange représentatif aussi exactement adéquats l'un à l'autre que possible, l'omniprésence de l'État n'ayant plus d'autre finalité que de rendre globalement appréhensible et figurable l'autogénération dans le temps d'une société entièrement autonomisée, « libéralisée » dans sa capacité d'initiative tous azimuts. Et avec pour enjeu, au travers et au bout de cette tension et de cet ajustement entre le pôle civil et le pôle politico-administratif, l'actualisation intégrale de la commune puissance d'avenir* » (DM, p.263-264).

Texte remarquable qui a la tonalité d'un *happy end* qui retrouve un langage aristotélico-leibnizien. La démocratie « libéralisée » est bien, malgré les difficultés, l'harmonie enfin établie sur terre entre toutes les initiatives humaines, qu'il s'agisse du marché, de l'entreprise, de la machine administrative et du système parlementaire représentatif avec ses droits. Le désenchantement de la religion est bien un réenchantement politique qui ici fait valoir avec prudence son hymne glorieux. *Deo gratias*, aimerait-on encore dire. L'objectif effectif du *Désenchantement du monde* est bien son réenchantement politique par la médiation de la démocratie. À la religion pure de la société initiale succède la fin qui devient but, désormais, la présence pure de la société de soi à soi. D'une pureté à l'autre en quelque sorte, la boucle de l'histoire se donne un moment heureux de répit, une stase d'espérance raisonnée et avérée.

Est-ce là une version assouplie mais effective du fantasme hyper-rationaliste de maîtrise que Gauchet partagerait avec les Lumières et, *horribile dictu*, avec Marx et que n'aurait pas soutenu en ces termes le grand philosophe de la démocratie moderne, Spinoza ? Ce dernier, en effet, se gardait bien de projeter sur l'être historico-social les attributs de la *causa sui* et il ne pensait l'autonomie que sous la relation de la finitude modale et de l'effort d'action adéquate. Il est convenable ici de préciser toutefois que Marcel Gauchet pense de manière critique l'*hubris* humaniste de l'autoproduction de l'homme. Il se reprend ou se repent en ajoutant immédiatement une précision importante : « *La multiplication et la concentration au présent des instruments tournés vers lui et dévoués exclusivement à sa cause, la création d'un véritable pouvoir d'avenir, loin de nous assurer d'une maîtrise croissante de son dessein, ont pour effet d'en ouvrir plus radicalement l'horizon. Sa béance et son incertitude s'élargissent avec les ressources et les soins que nous lui consacrons. Plus nous sommes pénétrés de l'idée que nous le faisons, plus s'affirme notre sentiment de responsabilité à son égard et le souci, partant, de comprendre comment nous le faisons, par quelles voies, vers où, et plus son visage, son nom, se brouillent, se dérobent, disparaissent, moins nous savons ce qu'au bout*

*du compte il sera. L'institutionnalisation massive de l'avenir destitue infailliblement figurations, prédictions et religions de l'avenir » (DM, p.265-266).*

Texte tout aussi remarquable, qui trahit une oscillation quant au destin magnifique inscrit dans la relation pure de soi à soi qui définit la démocratie. «*La relation pure de soi à soi*» est fondamentalement exposée au risque de l'historicité, de la puissance d'avenir qui est aussi pure en tant que vide de figuration définitive. Le Heidegger de *Sein und Zeit*, le Sartre de *L'Être et le néant* auraient-ils inspiré le texte précédent ? La relation pure de soi à soi est une norme d'avenir sans assurance de figurabilité. Nous ne savons qu'une seule chose : c'est nous qui faisons l'avenir, «*c'est de l'enchevêtrement infiniment complexe de nos actions qu'il va naître*». L'avenir pur sera autre que ce que nous sommes. La sortie de la logique religieuse exige que nous affrontions la nouvelle «*épreuve de l'altérité*» qui, «*matrice éternelle de la dépendance*», est devenue «*le repère contraignant de la liberté*». Comment comprendre alors cette rectification ? S'agit-il de comprendre que l'avenir de la démocratie, cette bonne forme de la relation pure de la société à soi, est imprévisible et imprédictible ? S'agit-il, hypothèse nihiliste plus secrète, d'envisager jusqu'à la disparition de la démocratie dans «*l'avenir pur*» ? Ces deux issues ne sont pas compatibles puisque la dernière serait, en tant que sortie de la démocratie (qui est vecteur d'historicité et primat advenu de la sortie politique de l'histoire), cessation de l'histoire telle qu'avérée comme sortie politique de la religion. Il est probable qu'en 1985, tout entier à la joie de la victoire de la démocratie sur le totalitarisme et à la certitude de la sortie démocratique de la religion, Gauchet évoquait simplement les incertitudes d'une histoire ouverte. L'idée d'une sortie de l'histoire ne saurait avoir de sens pour une philosophie de l'histoire qui fait commencer celle-ci avec la victoire du politique sur la religion. L'humanisme politique de Gauchet est bien dominant –y compris avec ses prudences et ses simplismes historiques. La démocratie marque bien la cessation d'une période de l'histoire et constitue le but de la période qu'elle inaugure dans le monde moderne et qu'elle confirme avec la disparition du totalitarisme communiste, son dernier ennemi historique connu.

### **Les démentis de l'histoire et la montée de la crise de la démocratie depuis 1985. La théorie générale de l'histoire en difficulté ?**

Marcel Gauchet n'a cessé de scruter le cours de l'histoire après 1985, et a été sensible aux démentis de la conjoncture. L'après-communisme n'a pas réalisé la synthèse de la société civile et de l'État, la conciliation des droits l'homme et de la puissance collective. Pour comprendre l'enjeu de la nouvelle recherche, il faut reconstituer la figure imprévue, décevante et inquiétante qu'a revêtue l'avenir pur, prendre la mesure de l'impureté du devenir actuel qui a retourné la démocratie des droits de l'homme contre celle de la chose publique, le processus qui a dressé la démocratie contre elle-même –pour reprendre le titre du recueil de 2002. Cet ouvrage est encadré par deux textes qui jalonnent le chemin qui va d'un doute initial au constat d'une crise majeure déjouant les espoirs démocratiques nourris par la chute du communisme et par la domination sans conteste de l'idéologie des droits de l'homme. Il s'agit respectivement de l'article de 1980, «*Les droits de l'homme ne sont pas une politique*», antérieur au *Désenchantement du monde*, et de l'étude en écho publié dans *Le Débat* en 2000 «*Quand les droits de l'homme deviennent une politique*», vingt ans après.

### **Vers la crise de la démocratie**

Dans le premier texte, Gauchet salue la capacité critique de la doctrine des droits de l'homme face au totalitarisme, mais il émet immédiatement des doutes quant au potentiel de la doctrine à définir une politique démocratique consistante. On est loin des manipulations intéressées et philosophiquement nulles des nouveaux philosophes qui connaissent alors leur triomphe médiatique. Le retour à l'individu libre est, pour Gauchet, en fait, position d'un individu isolé et souverain, qui se pose en fondement, mais qui nie la nécessité de produire un ensemble collectif viable. On ne peut penser, en effet, l'autonomie sociale enfin accessible à partir d'une pluralité d'existences séparées. Si l'individu est fondement, il n'est tel qu'à condition d'être refondé en retour par la puissance collective qu'il constitue par libre accord. Seule la puissance publique de l'État permet la genèse de la société des individus qui le fonde en droit. Seul l'État est ce pouvoir qui fait autorité avec lequel il est possible d'établir un rapport direct sous le signe de la généralité collective. L'individualisme radical immanent aux droits de l'homme méconnaît le rôle constitutif de l'appareil organisateur de l'État qui assure à la société de se réfléchir. Il est impolitique ou plutôt *antipolitique*.

À la domination totale de l'Un menace alors de succéder une nouvelle aliénation dans l'anonymat social qui se revendique contradictoirement d'un conformisme paradoxal des différences. «*Les droits de l'homme ne sont pas une politique dans la mesure où ils ne donnent pas prise sur l'ensemble de la société où ils s'insèrent. Ils ne peuvent devenir une politique qu'à la condition de surmonter la dynamique aliénante de l'individualisme qu'ils véhiculent comme leur contrepartie naturelle*» (DCM, 2002, p.26).

L'ultime texte de *La Démocratie contre elle-même* constate sans joie la réalisation du pronostic : «Quand les droits de l'homme deviennent une politique» montre que ce qui n'était pas compris en 1980 comme une offensive contre l'État social s'est imposé désormais en toute clarté. En perdant l'adversité que lui fournissaient les restes du théologico-politique, la démocratie libérale s'est refondée elle-même sur la base d'un seul de ses principes, se vidant ainsi de sa substance. Elle a affaibli ce miracle que fut «*l'État protecteur et régulateur*» qu'évoque encore peu après *La Condition historique*, recueil des entretiens de 2003 avec François Azouvi et Sylvain Piron. C'est autour de cet État que s'est construit de 1945 à 1975 «*le miracle d'équilibre que représentent nos régimes, à la fois extrêmement divisés et extraordinairement cohérents*» (CH, 2003, p.388). La démocratie en se développant transforme le miracle en «*phénomène déconcertant*», un miracle de plus donc, mais négatif, un anti-miracle. «*L'expérience nous met en présence d'un phénomène déconcertant : l'approfondissement indéniable de la démocratie par certains côtés, qui entraîne son évident tout aussi flagrant par d'autres côtés. La consécration des principes se paie en contradictions pratiques. La démocratie n'est plus contestée : elle est juste menacée de devenir fantomatique en perdant sa substance du dedans, sous l'effet de ses propres idéaux. En s'assurant de ses bases de droit, elle perd de vue la puissance de se gouverner*» (DCM, p.332). S'ouvre « une crise inédite » dont Gauchet affirme qu'elle ne sera que «*crise de croissance ou de maturation*» et qui contraindra la démocratie à «*se redéfinir*» dans ses dimensions, ambitions et composantes.

Ce qui est déconcerté en profondeur, c'est le schéma de la philosophie de l'histoire. Cet article de 2000 est décisif ; il expose, en effet, les questions et les hypothèses de l'ouvrage actuel en cours de rédaction. En 2000, le démantèlement du *welfare state* est en voie de devenir irréversible. Le néolibéralisme a triomphé en Angleterre et aux États-Unis. Les social-démocraties sont dépourvues partout de théorie de transformation sociale et de projet alternatif. Elles s'alignent tendanciellement

sur le néolibéralisme. Les organisations du conflit social sont en liquidation. Le capitalisme financier mondialisé est à l'offensive, et les droits de l'homme sont devenus son idéologie de combat, une pensée unique. La sortie de la religion n'a pas tenu les promesses de l'autonomie collective et a même transformé l'autonomie individuelle en privilèges des classes dirigeantes. Si de nouveaux États connaissent un développement, celui-ci est marqué par un processus d'inégalisation croissante. Des multitudes subissent un nouvel *Apartheid* qui fait d'elles une humanité superflue. Le désastre écologique est en marche. Que peut expliquer de cette situation, celle d'un monde devenant non monde, une philosophie de l'histoire donnant le primat au tout politique et ne se pensant que par rapport à la sortie de la religion ?

Gauchet se retrouve dans la situation qu'il attribuait à ses adversaires en 1985 : celle de ne pas expliquer l'échec historique. Car le cours de l'histoire n'était pas anticipé par sa théorie, centrée sur les rapports de la religion et de la politique. Il faut donc, pour Gauchet, sauver celle-ci, en repensant tout le cours de la modernité et ses moments à partir de la crise actuelle, et donc produire les modifications qui sont nécessaires pour que soit évitée la falsification de la théorie générale. Car, à qui faire croire que toute la crise s'inscrit dans le principe abstrait de l'approfondissement de la démocratie en son anéantissement, en son auto-évidement, fut-il un anéantissement transcendantal incompréhensible à partir d'un moment du transcendantal lui-même ? Cette fois, la construction menace de sombrer dans un nouveau mystère : celui de sa non pertinence.

Marcel Gauchet est lucide sur ce point douloureux. Il est conscient qu'il faut reprendre le problème de l'histoire et celui de la politique à partir de l'élévation à l'absolu de la fondation individualiste de la démocratie moderne, et ce au détriment de l'autre fondement, celui de la puissance collective et de sa réflexivité architectonique interne. Le texte de 2000 entend donner un « *aperçu programmatique* » du « *livre volumineux* » qu'il est désormais requis d'écrire, « *de l'histoire en profondeur de l'individu de droit dans la modernité* ». Cette histoire est esquissée autour d'un questionnement stimulant organisé en deux temps. « *Que s'est-il passé pour commencer ? Comment expliquer le retour à la logique de la fondation dans les droits de l'individu libre ? Comment comprendre la réorientation des démocraties à la lumière de leur histoire ? Que résulte-t-il ensuite de ce changement de cap ? En quoi cette démocratie des droits de l'homme constitue-t-elle une configuration de la crise de la démocratie appelant une reconfiguration d'ensemble du fonctionnement démocratique ?* » (DCM, p.334).

### **Analyse de la crise**

Cette crise est analysée, bien sûr, dans le cadre de la théorie générale de l'histoire comme sortie politique de la religion. La centralité idéologique des droits de l'homme-individu et la consécration du principe d'individualité ont pour condition la nouvelle étape dans la sortie de la religion marquée par la dissolution des vestiges de la religiosité surdéterminant l'altérité étatique. « *Une étape caractérisée non par l'affrontement entre le parti de l'hétéronomie et le parti de l'autonomie comme lors de l'étape précédente, mais par l'affaissement sans combat, probablement définitif, des vestiges de la religiosité hétéronome et de ses relais sociaux. C'est cette disparition, aussi capitale que discrète, qui gît derrière l'évanouissement sans trace des « religions séculières » et des attentes révolutionnaires de salut terrestre. Mais, de façon encore plus silencieuse, elle s'est marquée en outre par la disqualification muette et la liquidation de l'ensemble des facteurs structurants qui continuaient de figurer une*

*transcendance des collectifs par rapport aux individus*», qu'il s'agisse de la nation, de l'État, de la classe ou de l'Avenir commun (DCM, p.340).

Déclaration équivoque. Faudrait-il comprendre, en effet, que la politique de l'autonomie comme puissance collective ne tient pas sans le supplément permanent d'une «*subordination à plus haut que l'individu*»? Cela voudrait alors dire que l'altérité fonctionnelle de l'État démocratique, garant de l'autonomie de la société des individus, est inséparable de sa formulation religieuse, que l'altérité n'est vraiment fonctionnelle que si elle est liée de manière critique et polémique à une religion dont elle signifie cependant contradictoirement la disparition. Autant dire que l'altérité fonctionnelle de l'État démocratique est introuvable et qu'elle est vouée à la liquidation dans l'acide d'une société réduite aux seuls individus. Cette aporie est évoquée dans un court texte publié dans le numéro spécial n°195 de la revue *Diogène* intitulé «*Voulons-nous encore être humains ?*», et il est repris dans *Un monde désenchanté ?* en 2007 sous le nouveau titre «*Fin de la religion ?*». La sortie de la religion représente «*le triomphe du principe métaphysique de l'autonomie*» qui est une «*avancée de l'humanisation du monde*». Ce triomphe passe par des modalités inattendues : il exige la destitution de l'aspiration à la communauté politique qui disparaît avec la «*vieille figure d'un pouvoir dérivé de l'hétéronomie*», ce legs de l'âge des religions. Pas de principe de communauté politique à base d'adhésion volontaire sans la médiation qui est un compromis avec une figure du pouvoir théologico-politique. Celui-ci une fois liquidé, avec l'hétéronomie religieuse c'est le principe collectif qui est perdu, c'est le politique. «*C'est ce compromis organisateur entre contenu autonome et forme implicitement dérivée de l'hétéronomie qui s'est dissous avec l'épuisement de ce legs de l'âge des religions. Voilà ce que nous devons à l'héritage immémorial des religions : d'avoir pouvoir sur notre monde et d'être en mesure d'ambitionner davantage de pouvoir encore. Voilà ce que nous avons perdu*» (MD, 2007, p.140).

Nous avons en sa réalisation perdu le principe métaphysique d'humanisation, qui, en tendant à l'autonomie, perd la condition de sa possibilité, le compromis avec l'hétéronomie. Le principe d'humanisation s'inverse de son propre mouvement en déshumanisation. Si la religion est institution politique hors de soi, la politique rendue à soi ne peut exister sans la continuité du rapport de tension avec la transcendance d'un pouvoir. L'autonomie n'existe qu'en tension avec l'hétéronomie. L'absence de complexe théologico-politique signifie l'éclipse de la politique. En accomplissant leur dépossession politique, en les évitant de toute puissance collective, l'émancipation des individus libres de tout lien vertical –*religare, religio*– leur donne, dans une immanence horizontale, des pouvoirs pléniers sur eux-mêmes. Ce que figure l'autonomie des individus sortis de la religion est ainsi une coexistence humaine sans point de convergence, «*une myriade d'initiatives dispersées, toutes légitimes, et toutes fermement décidées à ne rien céder sur leur indépendance*». La jouissance d'une liberté inégalée jusqu'à aujourd'hui se paie d'un prix incommensurable : de la perte de ce qui figurait comme condition transcendantale de l'être ensemble des humains, soit «*l'horizon d'un gouvernement commun*», «*l'idée d'une prise d'ensemble sur l'organisation de notre monde*» désormais dépourvue de support (MD, 2007, p.141). Le transcendantal lui aussi est mortel.

La démocratie se réalise donc dans la négation paradoxale d'une de ses formes transcendantales. Gauchet a le courage d'aller jusqu'à concrétiser la forme de cette négation : c'est celle, libéral-capitaliste, du marché mondial, et il questionne avec lucidité les assurances de 1985, affirmant la complémentarité de l'État et de la société civile qui comprend le marché sans en faire un absolu.

«Nous ne pouvons plus imaginer la coexistence humaine, en d'autres termes, que sous les traits d'un marché généralisé, comme le seul mode de la réalisation de la compossibilité entre des libertés égales». Que conclure de ce jugement, qui retrouve sans la nommer l'analyse de «*la grande transformation*» donnée par Polanyi, qui, lui, ne faisait pas recours à la sortie de la religion ? Cette analyse exclut l'idée d'une nouvelle synthèse entre société civile et État, entre individu et puissance collective que Gauchet évoque à la même époque. Si le marché devient l'institution unique d'une liberté éclatée, on ne voit pas avec quoi il peut se combiner et se synthétiser. La crise inédite n'est plus alors vouée à rendre possible une forme supérieure de démocratie si celle-ci s'auto-liquide comme marché. Il faudra bien que Marcel Gauchet nous indique au terme de son entreprise quelle est sa position ultime : espoir dans une forme supérieure de démocratie et configuration de sa structure, ou bien acceptation résignée de la liquidation hyperlibérale du transcendantal politique dissimulée sous l'illusion de la synthèse à venir. «*L'avenir pur*» n'a pas fini de nous perdre en ses mystères si la sortie de la religion, étant supposée réaliser l'avènement d'une démocratie qui maintiendrait le principe de la prise politique sur l'être social-historique, est en fait une entrée sans sortie dans une société de marché et dans la politique du marché, et si, en son principe, l'État-nation est condamné à dégénérer.

### ***L'Avènement de la démocratie et les équivoques de la théorie générale de l'histoire***

Nous pouvons désormais rendre compte de la nouvelle recherche de Gauchet et affronter la question de la cohérence de sa théorie de la modernité démocratique. Pour reprendre brièvement, Marcel Gauchet expose le parcours de la modernité démocratique et de son histoire du point de vue de la crise que constituent le triomphe du principe individualiste et le risque d'une « société des individus » réduite à un marché généralisé. Il tente de confirmer la thèse de la sortie de la religion comme principe de l'histoire en reconstruisant l'histoire qui conduit de la révolution démocratique moderne à aujourd'hui autour de la composition de trois vecteurs que sont le politique (l'État), le droit (le principe fondationnel de l'individu libre) et l'histoire (la dynamique de l'être socio-historique).

### **Les trois vecteurs de la modernité démocratique et leur difficile synthèse**

Les deux volumes publiés de *L'Avènement de la démocratie (AD)* alternent une chronologie longue et une chronologie courte. Le volume I, *La Révolution moderne*, résume de manière synthétique la mise en place des éléments constitutifs de la politique moderne, de la démocratie comme régime mixte, du XVI<sup>e</sup> siècle à 1880, date où une combinaison relativement stable se compose. Le volume II, *La Crise du libéralisme*, se consacre de manière plus analytique à la crise de ce libéralisme et montre comment la synthèse se décompose rapidement en une trentaine d'années, de 1880 à 1914, en débouchant sur la guerre, atroce, entre nationalismes impérialistes, qui compromet la civilisation occidentale en créant les conditions de possibilité des totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle. Cette histoire concentre sur la politique le tout de la modernité.

La nouveauté de cette histoire, qui entend spécifier et compléter le système de 1985, réside dans la reconstruction de processus bien connus autour de trois vecteurs qui structurent ces derniers comme autant de transcendants historiques. Il s'agit respectivement du vecteur ou fonction politique, soit l'État souverain de droit, du vecteur ou fonction juridique, soit le droit de l'individu

libre et égal, et du vecteur ou fonction histoire, c'est-à-dire la dynamique créatrice du monde historico-social autour de la société civile et de ses dimensions productives et cognitives. La question de la démocratie se révèle être celle de la capacité de composer en un régime mixte relativement équilibré et harmonique ces trois vecteurs, sans que l'un n'obtienne le primat absolu au préjudice des autres. Cette construction est déjà présente dans l'article séminal «Quand les droits de l'homme deviennent une politique» et les contributions qui l'entourent, telles que «Les tâches de la philosophie politique» de 1998, republiée dans le recueil *La Condition politique* (2005). Ces trois vecteurs organisent les modes de déclinaison de l'autonomie humaine aussi bien individuelle que collective, les formes de création de l'humain par l'humain, son procès d'autoconstitution ou autoproduction par abandon des modes de la transcendance religieuse chrétienne et donc abandon de l'appui pris initialement sur la base de l'altérité d'un Autre qui est aussi un Un.

La révolution moderne de l'autonomie se développe en trois vagues successives qui correspondent à l'entrée en scène de chacun des vecteur-fonctions. Gauchet mime ici la doctrine des trois vagues de la modernité développée par Leo Strauss et, à sa manière, par Carl Schmitt, dans sa thèse de la neutralisation des centres de référence. La première vague est la transformation de l'État chrétien en État souverain de droit encore absolutiste, bientôt libéral constitutionnel. La nouvelle puissance publique est le produit de la volonté associée de tous les individus libres et égaux et détient à ce titre une autorité rationnelle. La philosophie politique est le savoir de ce vecteur.

Cette révolution se relance lorsqu'est découvert le fondement de la construction dans l'individu titulaire de l'égaliberté. C'est la seconde vague. Ce sont les individus qui font l'État, lequel en retour produit les conditions de la libre activité des individus. La Révolution française actualise ainsi la tension entre ces deux vecteurs, non sans être tentée par la soumission à un État un doté d'un pouvoir impérial de contrainte quasi théologico-politique. Le droit et sa philosophie imposent à la théorie politique les catégories du contractualisme pour penser ce vecteur et son rapport aux autres vecteurs. Mais le dynamisme du droit de l'individu soutient l'essor de la libre initiative dans le champ de la production qu'étudie la nouvelle science de l'économie politique.

État de droit et droits de l'homme, enfin, doivent se soumettre en un troisième moment, la troisième vague qui recouvre le XIXe siècle, à la révélation tous azimuts du troisième vecteur ou fonction qu'est l'histoire. En d'autres termes, il s'agit du pouvoir d'autoproduction humaine lorsque celui-ci se comprend comme création du devenir, soit : de cette histoire que les hommes font même s'ils ne se reconnaissent pas toujours en son oeuvre, oeuvre qui ne coïncide pas avec les volontés singulières et qui est aliénation de l'autonomie à elle-même. Cette histoire s'identifie au dynamisme proprement moderne du socio-historique, qui inclut l'expansion des science et des techniques, la généralisation de l'industrie capitaliste autour de marchés (surtout nationaux, mais intégrés dans un marché mondial en voie de constitution), la différenciation qui est division sociale et conflit entre classes qui spécifient l'égalité en inégalités sociales fonctionnelles. L'ensemble de ces déterminations se trouve un nom moderne, celui de société civile. Cependant si cette société a une dimension potentiellement mondiale, son universalité ne peut se développer tout d'abord que *territorialisée*, et doit se composer avec les réalités d'une tradition donnée essentiellement nationale. La société civile, potentiellement universelle, n'existe qu'historiquement spécifiée dans le processus de constitution d'États-nations en rivalité. Deux savoirs nouveaux et concurrents se partagent la connaissance de cette historicité, l'économie politique déjà formée mais en plein essor et la sociologie, cette nouvelle

venue qui impose le point de vue de l'organisation des rapports sociaux dans une perspective historique, en rapport essentiel à une philosophie de l'histoire composant dynamiquement universalité et particularités sous un but original.

Luttes sociales et luttes nationales alternent et se mêlent. Le mouvement ouvrier porte la conflictualité moderne qui l'oppose au capital ; mais il doit composer l'universalisme de son combat international avec le nationalisme qui est la diction de l'État-nation, forme politique qui se multiplie tout en se laissant informer par les principes du libéralisme politique. En 1880, un équilibre entre ces vecteur-fonctions semble être atteint après les tournants de 1848 et de 1871, avec la généralisation de régimes libéraux constitutionnels, travaillés par la revendication démocratique et sociale, consentant à la reconnaissance de la légitimité du mouvement ouvrier et des socialismes, et produisant la normalité de la lutte de classes bien tempérée.

Toutefois, cet équilibre demeure précaire. Chacun des vecteurs libère, en effet, une logique propre qui ne converge pas avec celle des autres vecteurs. L'hégémonie du social-historique continue à disqualifier les hiérarchies traditionnelles de type théologico-politiques au profit de l'État et de sa revendication de laïcité. En ce combat, l'État républicain a besoin de se poser comme une altérité autre, différente de celle des Églises, patrie ou nation territorialisant la chose publique ; et il obtient alors une reconnaissance laïque quasi sacrale en son ordre, tout en organisant une liberté de croyance effective. L'historico-social impose de même le développement du conflit social. Ce dernier passe par des phases aigües qui se réfléchissent sous l'idée d'une révolution socialiste se posant comme un idéal qui est aussi un Un quasi sacré pour les militants ouvriers les plus déterminés. L'État défié hésite entre une politique de répression qui protège la propriété privée et l'accumulation capitaliste et une politique de protection qui, grâce à la première législation sociale du travail, intègre le mouvement ouvrier tout en le nationalisant. Ce processus connaît une réussite partielle : la nationalisation des masses va de pair avec l'économicisation du conflit social soutenue par l'aile réformiste du mouvement socialiste. Mais la démocratie parlementaire fait simultanément l'objet sur sa droite et sur sa gauche de critiques virulentes et ravageuses, qui mettent en cause son lien organique avec la corruption et sa soumission structurelles aux intérêts des classes dominantes. La sacralisation laïque du vecteur politique trouve ainsi ses limites. Certes, se produit une harmonie étatique qui fait de la politique une tension entre répression et protection, sans remettre cependant en cause le fondement de la propriété privée et de la libre entreprise, sans réaliser l'hégémonie des classes populaires. Mais l'équilibre est relatif et le parlement est discrédité pour son impuissance à trancher dans le vif du conflit social ou pour son manque de patriotisme. Le vecteur du droit privé perd de sa puissance en apparence, mais il conserve une force qui se fusionne avec la poussée des sociétés civiles nationalisées.

C'est le nationalisme, en effet, qui occupe en 1914 le devant de la scène avec son militarisme et sa radicalisation impérialiste de la part des grandes puissances capables de se projeter en empires pour le partage du monde. Le vecteur proprement politique exerce alors son hégémonie sur les autres vecteurs en favorisant sa métamorphose en religion séculière nationaliste qui exige le sacrifice holiste de l'individu à la grandeur de la patrie et à la puissance collective du tout national. L'État qui à l'intérieur de son aire nationale est tout à la fois, en des proportions variables pour les classes sociales, État de répression et de protection, se révèle dans ses rapports internationaux avec les autres États-nation comme puissance impérialiste. Il prête à la guerre le rôle justificateur d'une

guerre de la civilisation qu'il entend incarner contre les puissances rivales. Si les puissances occidentales prétendent incarner seules la Civilisation, elles se déchirent sans civilité et se traitent avec une férocité barbare les unes les autres pour incarner la mission du peuple élu. La synthèse de 1880 vole en éclats en 1914 sous le diktat combiné de l'histoire des contradictions politiques et du vecteur politique nationaliste (avec son reste théologico-politique réactivé).

La crise est bien sûr extrêmement grave et menace l'existence même de la démocratie, comme le montrera l'avènement des religions séculières totalitaires du XXe siècle. Cependant, elle n'est pas désespérée pour deux raisons, qu'examine le second volume, *La Crise du libéralisme*.

La première est que la dérive impérialiste des nations occidentales n'est pas structurelle. Elle relève d'une pathologie contingente ; elle est une maladie infantile de la mondialisation, comme l'écrit Gauchet pour parodier Lénine et mettre à distance les explications marxistes données aussi par Hobson, Rosa Luxemburg et Hilferding qui ont fait un temps autorité. Nous ne sommes pas sûr que cette lecture soit exacte, nous le montrerons. Nous notons avec intérêt pour l'instant que Gauchet est bien obligé de prendre acte du fait que la gigantomachie abstraite des trois vecteurs ne fait que reformuler une crise sans précédent. Il faudra deux guerres mondiales indignes de la civilisation et de longues luttes anticoloniales, ouvertes d'ailleurs par la révolution bolchevique, pour venir à bout de cet impérialisme-là qui n'a pas été produit par le socialisme mais par le libéral-nationalisme démocratique.

La seconde raison est que le vecteur du droit et de l'égalité liberté des individus n'est pas détruit. Il vit d'une existence souterraine mais effective sous diverses formes : émergence d'une individualité socialisée qui est liée à une individualisation du social, renaissance du droit naturel révolutionnaire, production de l'individu. Ces éléments seront potentialisés dans le combat des démocraties libérales contre les religions séculières et actualisés dans l'avènement des droits de l'homme comme idéologie unique. Mais alors, l'hégémonie de ce vecteur provoquera un bouleversement énorme, une crise inverse de celle des années 1900, puisque portée par l'individualisme du tout marché. Elle compromet jusqu'à l'existence du vecteur politique, de l'État. La crise actuelle, dit Gauchet dans *L'Avènement de la démocratie*, est donc susceptible de trouver solution dans une nouvelle synthèse à produire des trois vecteurs. Il s'agit d'une crise de croissance (voir AD I, p.20-39). Gauchet revient ainsi sur la tendance au pessimisme historique éprouvé devant le nihilisme politique inscrit dans la société des individus.

### **Cohérence d'une théorie générale ? Entre schématisation et incertitude**

Il est possible désormais de procéder à une évaluation critique de cette oeuvre dont la masse imposante et vigoureuse cache un certain simplisme et beaucoup d'incertitudes.

Le projet primaire de Marcel Gauchet, tel qu'il l'a formulé en 1985 – celui d'une histoire de la fin de la religion et de son remplacement sans reste par la politique et la démocratie – fait preuve d'un certain schématisation, du au fait, peut-être, qu'une théorie déterminée de la religion était le présupposé et la condition de son entreprise. Elle le reste, cette entreprise étant aujourd'hui étendue à la compréhension de la crise actuelle. Plus précisément, la religion est la référence initiale dont l'effacement conduit à la déclinaison d'une autonomie selon le seul vecteur du droit privé

radicalisé fondant une société d'individus alignée tendanciellement sur le modèle antipolitique du marché mondial.

Or, aujourd'hui, en 2008, une sortie de la religion ne peut plus se borner à ce à quoi elle aboutissait encore en 1985, l'émergence de la dualité complémentaire entre société civile et État, ce dernier pouvant alors enfin manifester une altérité fonctionnelle délivrée de toute formule religieuse ou théologico-politique. En 2008, cette sortie aboutit bien plutôt à la résorption tendancielle d'un terme par l'autre.

La thèse qui sous-tend le schéma de Gauchet revient tout d'abord à faire de la religion – de manière contradictoire – la gardienne du politique, ne serait-ce qu'à titre négatif, puisque sa disparition signifie l'autonomisation de la société juridique mondiale des individus libres. Or cette dernière rend *impossible* l'autonomie *proprement politique* qui est nécessairement circonscrite à un territoire, à un lieu spécifique de la terre. C'est là tout le résultat de l'histoire politique de la religion, qui change alors de sens, dans la mesure où elle se traduit en histoire de l'hégémonie finale du marché devenu *la politique* unique, compromettant ainsi *le politique* défini comme lutte pluriséculaire pour une puissance publique autonome. Loin d'être l'Autre antagoniste du politique dont ce dernier devrait se déprendre à jamais, la religion est l'autre corrélatif dont la présence, sous une forme pure ou sous celle des religions séculières de l'Un, demeure ainsi nécessaire à l'autonomisation du politique. Le politique est alors autonomie seulement en tant qu'il lutte contre l'altérité de la forme religieuse. L'altérité fonctionnelle de la transcendance immanente du politique ne peut jamais, en fait, se donner en soi et pour soi. Elle dépend structurellement de sa configuration religieuse pure ou séculière. Si celle-ci vient à manquer et si l'emporte la logique envahissante du marché, l'altérité fonctionnelle du politique est liquidée en même temps qu'est liquidée sa configuration religieuse contingente. Il n'est pas étonnant que les milieux dirigeants et intellectuels du catholicisme français – avec à leur tête le président de la Conférence des évêques de France, monseigneur Claude Dagens, et la revue *Esprit* – aient fait de Gauchet leur penseur de référence. Ils ont l'ouïe fine et, en quelque sorte, ils ont mieux compris Gauchet que lui-même ne s'est compris. Le catholicisme fournit la bonne religion, non son succédané séculier totalitaire. Il fournit la forme religieuse apaisée nécessaire à la prise de l'altérité fonctionnelle politique dans une relation de complémentarité. Il est disponible comme élément de la société civile pour une version modernisée de la démocratie chrétienne et pour une correction à la marge des excès du marché capitaliste. Il est prêt à voler au secours de l'État moyennant bien sûr une reconnaissance substantielle et un assouplissement de la laïcité

La sortie de la religion serait alors simultanément une sortie de la politique (ici, il faudrait dire *du* politique), qui tel Antée<sup>2</sup> ne peut vivre qu'en rebondissant après contact avec la terre, qu'en retrouvant le sol religieux. Le vecteur du droit de l'individu libre contient en lui une force qui lui permet de dominer le social-historique en portant à l'absolu sa puissance créatrice et de liquider le vecteur politique, ou du moins de se le soumettre totalement. Combiné aux droits de l'homme, le social historique s'identifie au marché – dont Gauchet se garde de dire qu'il recouvre le capitalisme globalisé. Or, c'est un fait, la religion existe encore aujourd'hui, sous des formes multiples, et le schéma trop massif et pleinement idéologique de Gauchet ne peut le saisir. Elle existe en nos pays laïcs sous la forme double de religiosités privées pour se partager en concurrence avec les Églises dites universelles un marché nouveau, le marché des croyances. Toutes les Églises sont peu ou prou revenues au statut de sectes équivalentes en concurrence interne et externe et toutes sont

confrontées à des manifestations de croyances plus ou moins bizarres liées à l'insécurité existentielle produite par les effets anthropologiques de la mondialisation capitaliste (*new age*, bazar orientaliste, occultisme). De son côté, le politique lui-même ne disparaît pas aussi simplement que Gauchet ne le suggère pour pouvoir donner cours à la théorie salvatrice des trois vecteurs. Il se donne en se supplémentant d'une forme théologico-politique, en mobilisant l'élément de l'élection divine d'un peuple ou d'une nation par une providence quasi divine. Les États-Unis de Bush disent leur volonté et leur réalité impériale en recyclant le thème vétérotestamentaire du peuple élu que l'État d'Israël, leur allié fidèle et leur doublet, met à la base de son étrange démocratie théologico-politique postcoloniale.

Le fondamentalisme théologico-politique trouve un nouveau cours, aussi bien en terres d'Islam que dans les contrées hindouistes. La sortie de la religion n'a pas eu lieu. On est sorti seulement de formes historiques de la religion. Reste donc à penser les formes nouvelles de la religion dans la phase actuelle de la mondialisation capitaliste, divisées entre sectarismes privés et religions publiques de l'élection d'un peuple sinon saint du moins privilégié, d'une nation, exceptionnelle, d'une civilisation supérieure. Gauchet ne dit pas grand-chose sur ces permanences et ces nouveautés qui ont jadis affecté l'ennemi juré, le communisme soviétique incapable de succéder à l'orthodoxie pourtant persécutée.

Mais il y a plus. La théorie générale que développe Gauchet est, à notre avis, doublement limitée, ce qui la fausse. D'une part, elle est modelée sur le seul exemple du christianisme occidental réduit à son rapport à la politique. Face à la théorie comparatiste extraordinairement riche de Max Weber, face à l'étude des éthiques religieuses et de leur aptitude à la rationalisation économique et politique du capitalisme, elle est d'une insigne pauvreté. Le jeu sur les catégories d'immanence et de transcendance, d'extériorité et d'intériorité, est assez monotone, voire mécanique. D'autre part, la théorie de Gauchet dépend plus qu'elle ne le veut des présupposés rationalistes des Lumières, de Feuerbach, de Marx ou de Lénine, affirmant la nécessaire caducité historique des religions. Néanmoins, Gauchet récuse toute théorie du reflet religieux et toute critique de l'imaginaire religieux en termes d'aliénation imaginaire, et, en ce sens, il soutient la thèse historiciste faisant de la religion une institution politique pure qui a un commencement et une fin. La religion n'est pas inscrite, pour lui, dans une nécessité de la nature ou dans une conditionnalité symbolique de l'être social, comme c'est le cas chez les fondateurs de la sociologie française, Durkheim et Mauss.

Elle est cependant comprise par lui comme une essence, qui n'est pas définie par en bas (comme recours vécu quotidiennement et corporellement contre l'insécurité existentielle, face à des puissances menaçantes), mais immédiatement par en haut, comme croyance performative en une altérité divine extérieure. La catégorie d'extériorité a, ici, un primat discutable. S'agit-il là d'une conception du symbolique comme référence à un Tiers assignant des places et des fonctions dans un ordre, tout en leur donnant simultanément une dimension imaginaire ? Oui, en un certain sens, en ce que l'altérité impose bien un ordre d'assignation. Non, en définitive, parce que cette assignation n'implique pas le dédoublement symbolique de l'homme en tant qu'être saisi par le langage. C'est parce que cette altérité est susceptible de se résorber dans le politique que le symbolique invoqué est en fait congédié à terme, substitué par une politique autonome. Gauchet historicise le symbolique, mais au point de le rendre impensable et de le dissoudre en son principe politique pur. Il élimine en fait la puissance constituante du symbolique dans la socialité.

Curieuse théorie de la religion, que celle qui lui refuse une dimension anthropologique pour en faire une réalité historique périssable plutôt que transformable. Ce déni humaniste du symbolique conduit Gauchet à manquer les phénomènes et les pratiques qui tiennent lieu d'ordre symbolique aujourd'hui. La symbolique politique n'est ainsi qu'une idéologie destinée à disparaître devant la revendication humaniste d'autonomie. Gauchet ne peut pas penser ce qui tient lieu d'ordre symbolique pour la société des individus et qui touche l'idée de loi. Il lui manque ce que Marx, tant détesté, avait su penser : l'idée de « *religion de la vie quotidienne* » sous le capitalisme, c'est-à-dire les manifestations du fétichisme portant sur les formes phénoménales structurant l'apparaître du capitalisme à ses agents. Il lui manque la critique du mystère fétichiste qui est mystification objective se concentrant dans l'idole de l'Argent, ce pseudo symbolique. La sortie de la religion est un déplacement et une transformation des formes du symbolique que Gauchet ignore dans son idéalisme des choix transcendants et du basculement univoque de l'hétéronomie dans l'autonomie.

Il est donc d'autant plus légitime de douter de la portée explicative de ce politique pensé comme sortie de la religion, car tout cela est fondé sur une conception réduite d'une religion sans sacré, sans symbolique, ruminant l'idée du divin comme simple extériorité transcendante, extériorité à laquelle on oppose l'autonomie produite par une altérité politique supposée capable d'être définitivement fonctionnelle et séparable de ses formes religieuses. Cette autonomie demeure, en fait, introuvable. Le recours à la doctrine du triple vecteur et de sa combinatoire est le moyen employé par Gauchet pour expliquer la crise actuelle de la démocratie à travers le triomphe provisoire des droits de l'homme et de la société de marché. Il succède en son ordre à la dualité libérale que constituait le couple reliant la société civile et droit privé à l'État politique et à la puissance publique. La nouveauté, ici, est l'ajout du troisième terme (l'histoire) ou, encore, avec une formule qui rappelle Castoriadis, de la dynamique de l'historico-social.

En 1985, Gauchet dénonçant et renversant l'économicisme marxiste donnait au politique étatique une fonction d'infrastructure qui portait les chances du devenir post-totalitaire de la démocratie. L'article «Les tâches de la philosophie politique», publié ensuite dans *La Condition politique*, présentait une ébauche de la thématique de *L'Avènement de la démocratie*. Il était devenu possible alors de réaffirmer le primat du politique, qui est celui du «*point de vue d'ensemble de la communauté humaine*». Ce rétablissement s'inscrivait dans la dimension de l'histoire qui avait pourtant imposé le primat de la société et du social sous ses deux formes, la libérale et la radicale (marxienne). «*Toutes deux logent le primum movens de la société civile et la libre activité des individus*». Libéraux et révolutionnaires s'accordent pour faire formellement du pouvoir politique l'expression de la société et du mouvement de ses rapports sociaux. Ces deux formes opèrent un renversement du primat du politique en primat du social : le politique est mise au service du social. Le totalitarisme, sous une apparente reprise du théologico-politique, fait de celui-ci l'instrument de «*la réappropriation du politique dans le gouvernement du social par lui-même*», alors que le libéralisme, supérieur en cela, reconnaît la réalité propre de la politique et du droit et se refuse à en envisager la résorption. La victoire sur le totalitarisme avait laissé croire que désormais un bon usage du libéralisme était possible. Sur la base de la reconnaissance du social-historique donné, il devenait possible de repolitiser le libéralisme en allant de l'histoire à la politique, ou plutôt *au* politique. En effet, sous le libéralisme pur, la politique (y compris démocratique) devient, aux côtés de la société

civile qui a le primat une sphère distincte, «*un domaine politique à part où les acteurs sociaux ont la latitude de faire de la politique*» (CP, p.532). La question était de savoir s'il est possible de faire de la politique qui soit expressive du politique. La politique est une activité séparée du politique qui, lui, a une fonction d'englobant réflexif de la société par lequel celle-ci se pense comme corps politique et délibère sur soi. L'histoire ou l'historico-social est cet élément médiateur des mouvements de la société civile en ses divisions, qui posent la question à chaque acteur collectif de savoir si le politique se réduit à la politique séparée ou si le politique –sans retrouver le primat antique- peut néanmoins se constituer en englobant de la politique et en infrastructure porteuse de détermination d'ensemble.

La victoire de la démocratie a ainsi posé, en raison du mouvement historique de la société civile et du droit des individus, la question du politique et de sa réaffirmation possible en excès sur la politique au service des éléments dominants de la société civile. La crise inédite de la démocratie tient, pour Gauchet, à ce que le mouvement de l'histoire est orienté en direction du primat du droit des individus et des forces qui tendent à aligner cette société des individus sur le modèle unique du marché se soumettant la politique. La question qui se pose alors pour résoudre la crise est celle de savoir si un mouvement *inverse* de l'histoire est possible, et comment. En d'autres termes, Gauchet cherche les conditions d'un mouvement allant du droit à la politique, mais à une politique qui ne perde pas son ancrage dans le socio-historique, qui le repense plutôt, et le réoriente dans le sens d'un primat du politique, politique qui se ferait alors «*infrastructural* » ou architectonique. On connaît les hésitations de Gauchet, que le livre actuel semble vouloir dissiper en faveur d'une reprise du politique démocratique, non de la politique activité réduite : «*Si l'on veut penser une communauté humaine comme telle, il faut l'appréhender sous l'angle du politique qui est l'élément au travers duquel elle s'ordonne et se définit. L'histoire amène avec elle une nouvelle notion englobante du collectif humain. Le concept desociété s'impose en lieu et place de celui decorps politique. Au sein de la société le domaine politique ne représente plus qu'un secteur particulier, ce pourquoi je parle de secondarisation. Le politique n'est plus qu'une subdivision des affaires humaines à côté d'autres* » (La Condition politique, p. 517). Elle contient à la fois la poussée vers la société civile et la poussée antagonique vers un État tendant à résorber le social en lui, et se posant également comme but de l'histoire. L'histoire tend à hypostasier en une fin en soi les autres vecteurs en renforçant leur logique propre. Le politique, qui est en son concept différent de la politique, est en quête de produire l'englobant capable de composer avec les autres vecteurs. On le voit, l'histoire produit tout et le contraire de tout ; elle est puissance de ces opposés que sont le droit et la politique qu'elle peut porter à l'absolu. Le concept d'historico-social intervient chez Gauchet comme bonne à tout faire, comme le *deus ex machina*, mais c'est un dieu qui voit double. Le troisième vecteur ou fonction est un concept en définitive équivoque, et bien plus difficile à définir que les autres vecteurs, puisqu'il est celui d'un devenir générateur qui pose les autres vecteurs (en les «*auto-finalisant* ») comme fin en soi, menaçant à chaque fois la synthèse espérée en 1900 comme en 1989.

La crise actuelle impose la société des individus comme le but en soi qui compromet le politique sous les apparences de la politique serve du marché. Elle ne peut plus être résolue par un abandon inverse à une politique étatiste serve du social totalisé. Gauchet évoque ainsi la production historique d'une nouvelle figuration du politique ; et l'avènement de la démocratie pourrait être placé sous cet auspice du texte qui clôt *La Condition politique*: «*S'il ne peut plus être question du primat ordonnateur explicite du politique, le politique ne demeure-t-il pas, tout en étant passé dans*

*l'implicite, le facteur englobant et instituant ? [...] Je crois que le problème de l'identification du politique et de la place qu'il occupe dans nos sociétés est le problème le plus profond posé à la philosophie politique aujourd'hui» (La Condition politique, p. 518). Ce vecteur « histoire » constitue en définitive un épicycle, un supplément *ad hoc* de la théorie de Gauchet, et, une fois de plus, il invoque à son propos, dans sa nouvelle recherche, un nouveau « mystère » : « La perspective du devenir générateur introduit un nouvel universel dans les affaires humaines. Elle y installe un principe inédit d'englobement et de totalisation. Il n'est pas d'activité qui ne participe de cette oeuvre commune qu'est l'histoire. Toutes y sont prises, qu'elles le veuillent ou non, qu'elles le sachent ou non ; toutes y confluent, s'y réunissent et s'y agrègent[...] mais justement par ce travail de sommation et d'agrégation, il y a une obscurité constitutive de l'action historique. Elle est nécessairement opaque pour l'acteur isolé au regard du tout dans lequel elle s'insère et du point de vue duquel uniquement elle se peut apprécier. Il y a un mystère de l'effectuation du processus historique pour ses participants » (L'Avènement de la démocratie, I, p. 141-142). Le point de vue du droit de l'individu commande des actions qui aboutissent à un ensemble d'interactions échappant à toute puissance collective, alors que de son côté, le point de vue du membre de l'État total débouchait sur un mécanisme exigeant avec le sacrifice de beaucoup la soumission ontologico-politique de tous. Il faut ainsi repenser le devenir historique en tenant compte de sa contingence et de l'impossibilité de l'enchaîner à un but en soi qui serait une fin. Soit.*

### **Nommer le capitalisme mondialisé**

Mais pourquoi procéder à une construction de cette gigantomachie abstraite que résume le passage de l'hégémonie de l'histoire à celle du droit et l'espoir d'un autre passage depuis l'hégémonie du droit jusqu'à celle du politique posé comme infrastructure, au moment même où la politique révèle sa soumission au droit de l'individu exacerbé et au marché ? On pourrait ici faire valoir que Gauchet, à son insu, redécouvre une théorie de l'histoire explicitée à l'aide de raisons autrement plus topiques par Marx à partir du *Manifeste du parti communiste*. Il fallait avoir de singulières illusions sur la démocratie représentative de marché pour oublier sa fonctionnalité d'accumulation capitaliste. Celle-ci tolère, certes, une multiplicité de formes politiques qui ont une portée inégalement positive dans la pratique. Mais la puissance de production-destruction de la société civile capitaliste demeure, au coeur du vecteur socio-historique de Gauchet, son moteur immobile. Cette puissance est instance de mise en flux liquides de tout ce qui dans le passé et le présent lui fait obstacle. Elle s'applique par réflexivité aux formes de la technologie sociale en lesquelles elle s'est exprimée antérieurement et ne reconnaît nulle autorité, nul sacré. Ce n'est pas la démocratie qui est destructrice du théologico-politique moderne. C'est la société du capitalisme liquide qui dissout tout ce qui lui résiste, qui n'hésite pas à abandonner les formes socio-historiques en lesquelles celui-ci s'est provisoirement réalisé comme le *welfare state*, les institutions républicaines, le droit du travail, les organisations ouvrières syndicales et politiques, les individualités historiques qui ont structuré le conflit social. Gauchet comprend à retardement ce qu'avaient mieux compris, après Marx, Schumpeter, Polanyi, et plus récemment Bauman. Ce qu'il cherche désespérément dans sa doctrine ambiguë et confuse de l'histoire ou historicité, c'est ce qu'il refuse d'appeler par son nom, le capitalisme mondialisé. C'est celui-ci qui invalide et falsifie pratiquement la thèse du politique démocratique comme infrastructure et qui dissout les formes données de la religion.

Cela ne revient pas à soutenir un historicisme économiciste, à réveiller le dogmatisme du marxisme

des deux Internationales<sup>3</sup>, mais à faire apparaître l'urgence d'une théorie critique qui ne corrige pas un unilatéralisme par un autre. Nous avons besoin aujourd'hui d'une nouvelle théorie du bloc historique qui mette en réseaux, comme l'a fait Gramsci, les quatre niveaux de l'être social historique, le niveau de la production selon l'agir capitaliste, celui de la formation sociale avec sa division en classes, fractions de classes, groupes, celui de la culture avec ses fonctions symboliques et ses rationalités et enfin le niveau éthico-politique où une démocratie radicale trouverait sa place avec les notions de bien commun, d'être en commun, de partage, de coopération de base, de conseils, de travailleurs, de transformation effective des places sociales assignées. Il serait alors possible de thématiser les phénomènes actuels du symbolique et de l'imaginaire qui succèdent aux vieilles religions ainsi que leurs modifications. On pourrait de même recourir à la théorie de l'histoire globale comme déplacement de l'économie-monde telle que l'ont exposée Wallerstein et Arrighi, et qui montre comment la théorie abstraite des niveaux de l'être social prend corps dans les configurations géopolitiques des États-nations, de leurs concurrences, de la poussée vers la guerre globale qui ruine les prétentions du droit international, de la naissance d'un semi-impérialisme spécifique, états-unien en l'occurrence. Cet impérialisme – imparfait ou plutôt incomplet au regard de celui de la crise des années 1900 – est en lutte globale pour le contrôle impérial du monde, de ses ressources et de ses flux humains au sein d'une inégalité structurale croissante. Il se dit dans le langage post-théologico-politique de ce monothéisme totalisant qui est celui des droits de l'homme combiné au discours de l'élection, du nouveau peuple élu.

### **Sortie de la religion et impérialisme**

Les limites proprement politiques et historiques de l'analyse de Gauchet peuvent être spécifiées sur un objet particulier du deuxième volume de *L'Avènement de la démocratie, La Crise du libéralisme*. Il s'agit de l'exposé concernant précisément l'impérialisme, le chapitre VI « L'impérialisme maladie infantile de la mondialisation » (p. 209-256). Gauchet ne parvient pas à expliquer comment la sortie de la religion *via* la démocratie permet de rendre compte de l'impérialisme des années 1900 et de la conflagration inter-impérialiste de 1914. Il récuse les interprétations marxistes comme étant trop économistes, donc insuffisamment politiques. L'impérialisme se définit comme la première et contradictoire constitution politique de la mondialité par le moyen de la projection des États-nations les plus puissants dans une conquête militaire de l'espace global rendu manifeste. Il dément la foi libérale dans les vertus pacifiantes du commerce mondial et révèle la transformation de l'échange en guerre internationale pour le partage du monde en empires ennemis. Gauchet voit là une reprise provisoire et archaïque de la forme empire issue de la chrétienté antérieure. L'empire est une exaspération de la logique du politique étatique, mobilisant une impossible figure pour masquer l'*hubris* nationaliste. Soit. Mais si une sortie de l'impérialisme classique s'est relativement produite, elle ne doit rien à la vertu de la démocratie puisque les grandes démocraties ont été impérialistes. C'est la guerre à mort qui a tranché en 1918 et 1945 et qui a redessiné, en ses résultats, une configuration géopolitique rendant impossible la répétition littérale du drame de 1914.

Si Gauchet a raison de montrer que l'empire se veut forme théologico-politique, il est moins sûr que cette forme soit obsolète et que l'impérialisme ait été la modalité contingente et dépassée sous laquelle les États ont découvert dans la conquête leur place dans la mondialité, avant de la redéfinir en termes de doux commerce. La victoire des démocraties n'a pas impliqué en tant que telle la fin de la forme empire. Ce sont les mouvements anticolonialistes et anti-impérialistes qui ont mis un terme

aux empires coloniaux, qui ont su par ailleurs recycler leur domination en termes d'échange inégal et de déstructuration des nouveaux États. La forme impériale est le propre de la plus grande démocratie du monde, qui affirme plus que jamais son droit à se constituer en peuple élu, *manifest destiny* et *Herrenvolkdemokratie* [démocratie du peuple maître] obligent. La situation actuelle n'a pas mis un terme à l'impérialisme comme le croit Gauchet. Elle lui donne un nouveau visage que sa théorie politique de la religion ne peut aborder.

### **Histoire sainte d'une démocratie introuvable et mondialisation**

Gauchet est ainsi obligé de prendre la mesure de la phase actuelle de mondialisation qui prend à contre-pied son histoire de 1985, devenue avec le temps une nouvelle histoire idéale imaginaire, une nouvelle histoire sainte d'une démocratie introuvable, incapable de saisir entre autres les déplacements de la fonction symbolique et de l'imaginaire socio-historique. Privée de la capacité de réorienter le marché mondial dans le sens d'une lutte radicale contre les inégalités produites par le système capitaliste de production, de satisfaire les besoins vitaux de multitudes, productrice ou du moins légitimatrice d'*apartheid* scandaleux, de troubles ruineux qui finissent par inquiéter les milieux financiers dirigeants un peu conscients, la démocratie en tant que régime – la politique au sens de Gauchet – s'auto-liquide comme institution de protection dans le mouvement du capitalisme liquide. Elle se révèle servile, esclave de la dynamique historique de l'accumulation du capital au niveau global. L'antimarxisme sommaire de Gauchet lui interdit d'user de la pensée de Marx et de ses éléments encore vitaux. Elle le conduit à mépriser avec hauteur tous ceux qui s'en inspirent pour construire la théorie critique de l'être ensemble socio-historique à l'époque de la mondialisation, dont il reconnaît pourtant la nécessité. Gauchet compromet ses meilleures intuitions et rend politiquement informe son appel légitime à un nouveau primat du politique comme englobant.

Reprenons, pour terminer, la preuve de cette aporie. Gauchet veut nous convaincre que la sortie de la religion ouvre sur le monde de plus en plus désenchanté du droit de l'homme, devenu idéologie unique de la société de marché qui engloutit le politique dans la politique séparée. Gauchet reste paradoxalement tributaire de la notion d'idéologie : les droits de l'homme sont pour lui l'idéologie unique de notre actualité, la conception du monde unilatérale et donc imaginaire. Il ne peut pas les formuler en termes de substitut de la notion symbolique de loi. Il ne peut les lier à ce pseudo-symbolique qu'est l'argent. S'il avait pris la mesure de la puissance effective de liquidation des structures devenues incompatibles avec le moteur mobile et permanent de l'être ensemble en régime d'accumulation infinie du capital, il aurait pu comprendre comment le désenchantement que produit cette accumulation en rendant obsolètes les formes modernes antérieures de sa réalisation est parfaitement compatible avec de nouvelles formes d'enchantement que Marx a thématiques sous la rubrique du fétichisme qui concerne la marchandise, la force de travail et le salaire, la rente et le capital argent ou la politique. Il aurait pu comprendre comment une sortie de certaines formes de la religion laisse place non pas au vide qui rend vaine la lutte politique contre l'altérité religieuse, mais à ce que Marx nomme la religion de la vie quotidienne. Il aurait pu comprendre comment la mise en forme de la conflictualité historique dans le cadre d'une nouvelle configuration géopolitique semi impérialiste associe à cette religion de la vie quotidienne une autre religion, une autre théologie politique barbare, celle des peuples, des nations élues, de la civilisation élue et des ordres symboliques meurtriers et abrutissants qui sont impliqués par cette élection. Il aurait pu affronter la configuration nouvelle unissant les fétichismes de la vie quotidienne qui définissent l'imaginaire

capitaliste et la nouvelle théologie politique libérale de l'élection qui fait de la démocratie- régime actuelle la forme politique du nouveau peuple des seigneurs, *Herrenvolkdemokratie*. C'est dans le combat contre cette configuration et ses présupposés économiques, sociaux et politiques que quelque chose comme le politique pourra se former, qu'une fonction symbolique ancrée dans une référence à un tiers rationnel critique de toute assignation de fonctions non discutées, non remises en cause, pourra, sans l'illusion d'une fin de la religion, contribuer à produire des formes idéologiques mobilisatrices de la puissance d'un imaginaire collectif et d'imposer un terme à l'auto-liquidation de la démocratie dans une politique serve de l'accumulation infinie du capitalisme liquide.

Notre discussion ne pourra se conclure ici. Il faut attendre, en effet, les tomes III et IV de *L'Avènement de la démocratie* pour savoir si, comme Descartes selon Pascal, Gauchet est inutile et incertain. Pour nous, il est assurément utile en ce qu'il provoque à penser, qu'il soulève le problème décisif de l'avenir du politique dans la mondialisation et présente des analyses stimulantes. Mais il demeure incertain à double titre. D'une part, il euphémise le désastre en matière d'humanité que comporte l'actuelle mondialisation capitaliste. D'autre part, il ne pense pas adéquatement, la démocratie et la religion au sein de la mondialisation capitaliste et de son semi-impérialisme. Il lui reste au minimum à penser le capitalisme actuel et sa démocratie sous la catégorie de libéral-totalitarisme, s'il veut demeurer du moins fidèle à la catégorie politique qu'il use comme repoussoir. Qui vivra verra.

André Tosel

**Bibliographie citée de Marcel Gauchet** *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. (DM) *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, «Folio essais», 2001 (1998). (RDM) *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, «Tel», 2002. (DCM) *La Condition historique*, Paris, Gallimard, «Folio essais», 2005 (2003). (CH) *La Condition politique*, Paris, Gallimard, «Tel», 2005. (CP) *Un monde désenchanté?* Paris, Pocket, «Agora», 2007 (2004) (MD) *L'Avènement de la démocratie, 1. La révolution moderne, 2. La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des sciences humaines», 2008. (AD I et AD II).