

**UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI**

**DÉMOCRATIE ET DIVERSITÉ RELIGIEUSE CHEZ  
MARCEL GAUCHET  
ENTRE PLURALITÉ ET PLURALISME**

Mémoire présenté  
dans le cadre du programme de maîtrise en éthique  
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts

PAR  
© **FRANÇOISE PARADIS SIMPSON**

**Novembre 2012**

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI  
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « *Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse* ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de son travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, l'auteur autorise l'Université du Québec à Rimouski à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de son travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits moraux ni à ses droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, l'auteur conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont il possède un exemplaire.



*COMPOSITION DU JURY*

**Dany Rondeau, présidente du jury, Université du Québec à Rimouski**

**Bernard Gagnon, directeur de recherche, Université du Québec à Rimouski**

**Gilles Labelle, examinateur externe, Université d'Ottawa**

Dépôt initial le 31 août 2012

Dépôt final le 30 novembre 2012



À mon père.



## *REMERCIEMENTS*

Je tiens d'abord à remercier les différents organismes subventionnaires pour leur appui, sans lequel il m'aurait été difficile de mener à bien ce projet. Cette recherche a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines, le Fonds de recherche Société et Culture, ainsi que la Fondation de l'Université du Québec à Rimouski. Je remercie également le groupe de recherche Éthos pour son soutien matériel et intellectuel. Plus spécifiquement, je souhaite remercier les membres de mon jury pour les précieuses critiques et les commentaires; ils me permettent aujourd'hui de poursuivre mon apprentissage et d'entamer les étapes à venir sur des bases plus solides. Un merci particulier à mon directeur de recherche, Bernard Gagnon, pour sa rigueur, sa constance et sa générosité intellectuelle qui m'auront permis d'apprendre, de me perfectionner et de me dépasser. Merci pour l'aiguillage continu, et également pour les nombreuses discussions et conseils qui m'auront donné la possibilité d'inscrire ce projet de mémoire dans un projet plus global d'études à poursuivre.

Enfin, et non moins essentiellement, merci à ma grande famille sans laquelle ce passage n'aurait pas été possible. Merci à mon père et à sa conjointe, pour le support et l'aide si précieuse, généreuse et continue. Merci à ma mère, son conjoint, mon frère, mes sœurs; refuge où j'ai pu trouver le courage et l'énergie. Merci à ma grand-mère Ghislaine et à mon grand-père Clément, qui m'ont offert la douceur d'un logis. Merci à mes enfants, pour votre curiosité et votre compréhension déjà si précieuse.





## *RÉSUMÉ*

L'activation des croyances religieuses dans la sphère publique est l'objet de débats. Plus spécifiquement, les tensions entre le renouveau religieux et les principes démocratiques soulèvent certains enjeux, tant pratiques que théoriques. Afin d'approfondir la compréhension de ce phénomène, nous chercherons à répondre à cette question : celle de la signification d'un renouveau religieux, de son rapport à la démocratie, voire de la menace potentielle qu'il pourrait représenter pour cette dernière. Afin de proposer une réponse, nous nous appuyons sur les travaux du philosophe français Marcel Gauchet, dont une part importante a été consacrée aux relations entre religion et démocratie.

La perspective de Gauchet permet d'éclairer la démocratie sous l'angle de ses structures. Elle permet ainsi une lecture plus approfondie du renouveau religieux. Nous appuyant sur notre interprétation de la pensée du philosophe, nous défendons l'idée selon laquelle il n'est pas à comprendre comme un phénomène isolé, mais comme une conséquence du pluralisme émanant de la démocratie contemporaine. Le religieux, en ce sens, doit être considéré sur le même pied que les autres convictions et croyances, séculières ou philosophiques, qui occupent l'espace public. De là, nous chercherons à valider l'hypothèse selon laquelle, toujours selon notre compréhension des travaux de Marcel Gauchet, la réponse aux tensions provoquées par le renouveau religieux n'est pas celle de déterminer les moyens de délimiter ou de restreindre le pluralisme au nom de la détermination collective, car parmi les composantes de cette dernière se retrouve la dynamique des droits de l'homme, mais de trouver de nouveaux agencements au régime démocratique de la modernité. Afin de valider cette hypothèse, il ne suffira pas, selon la perspective de Gauchet, d'analyser les fondements normatifs de la démocratie libérale. Encore faudra-t-il comprendre les relations de cette dernière à la question du « sens » laissée ouverte par une société qui n'est plus structurée, de part en part, par la religion. Comme nous le verrons, saisir adéquatement la place du religieux dans la démocratie actuelle des droits de l'homme exigera, comme point de départ, une compréhension de la dynamique ouverte par la relation entre religion et démocratie.

Mots-clés : religion, démocratie, Marcel Gauchet, modernité, sécularisation, pluralisme, renouveau religieux, sphère publique, droits de l'homme, libéralisme



## *ABSTRACT*

Activation of religious beliefs in the public sphere raises some debates. More specifically, the tensions between religious revival and democratic principles bring up some issues, both practical and theoretical. In order to further comprehend this phenomenon, we will try to answer the question of the significance of religious revival, of its relationship to democracy, and the potential threat it could pose to the latter. In order to propose an answer, we will build on the work of the French philosopher Marcel Gauchet, which was largely devoted his work to the relationship between religion and democracy.

Gauchet's perspective sheds light on democracy in terms of its structures. In this way, it allows a deeper reading of religious revival. Based on our interpretation of the philosopher's thought, we defend the idea that it is not to be understood as an isolated phenomenon, but as a consequence of pluralism derived from contemporary democracy. The religious, in this sense, must be considered the same way as other convictions and beliefs, secular or philosophical, which occupy the public sphere. From there, we will try to validate the hypothesis that, according to our comprehension of Marcel Gauchet's work, the answer to the tensions provoked by religious revival does not consist in delimiting or restricting pluralism in the name of the collective determination, as the dynamics of human rights is one of its components, but rather in finding new arrangements to the democratic system of modernity. To validate this hypothesis, it is not sufficient, from Gauchet's perspective, to analyze the normative foundations of liberal democracy. Moreover, we will have to understand the relationship between the latter and the question of « sense » left open by a society that is not anymore structured according to religion. As we will see, in order to properly grasp the place of the religious in democracy of human rights, we will require, as a starting point, a comprehension of the dynamics between religion and democracy.

Keywords : religion, democracy, Marcel Gauchet, modernity, secularization, pluralism, religious revival, public sphere, human rights, liberalism



## *TABLE DES MATIÈRES*

REMERCIEMENTS .....	ix
RÉSUMÉ .....	xi
ABSTRACT.....	xiii
TABLE DES MATIÈRES.....	xv
INTRODUCTION .....	1
CROYANCES RELIGIEUSES ET PRINCIPES DÉMOCRATIQUES .....	1
PROBLÉMATIQUE .....	3
HYPOTHÈSE ET OBJECTIFS.....	7
CADRE THÉORIQUE .....	9
PREMIÈRE PARTIE RELIGION ET DÉMOCRATIE.....	15
CHAPITRE 1 ANATOMIE DE LA DÉMOCRATIE .....	17
LES TROIS VECTEURS DE LA DÉMOCRATIE : LE POLITIQUE, LE DROIT ET L'HISTOIRE .....	23
LA RÉVOLUTION MODERNE.....	24
LA CRISE DE CROISSANCE DE LA DÉMOCRATIE MODERNE.....	28
LE RENVERSEMENT LIBÉRAL .....	31
CHAPITRE 2 L'EXPÉRIENCE DE L'ALTÉRITÉ .....	41
L'IDÉOLOGIE ET LE RAPPORT À L'ALTÉRITÉ DANS LA MODERNITÉ.....	48
LE RELIGIEUX APRÈS LA RELIGION .....	51
LE RELIGIEUX À L'ÈRE DES IDÉOLOGIES.....	54
CHAPITRE 3 HISTOIRE, POLITIQUE ET RELIGION : REGARDS CRITIQUES SUR MARCEL GAUCHET .....	59
HISTOIRE D'UNE SORTIE DE LA RELIGION?.....	60
UNE DÉFINITION POLITIQUE DE LA RELIGION .....	63

<b>DEUXIÈME PARTIE LE RENOUVEAUX RELIGIEUX DANS LA DÉMOCRATIE DES DROITS DE L'HOMME.....</b>	<b>71</b>
<b>CHAPITRE 4 LA DÉMOCRATIE DES DROITS DE L'HOMME .....</b>	<b>73</b>
L'UNIVERSALITÉ DES DROITS DE L'HOMME .....	74
L'IDÉOLOGIE DES DROITS DE L'HOMME .....	80
LA CRISE DU MONDE COMMUN .....	82
<b>CHAPITRE 5 LE RENOUVEAU RELIGIEUX .....</b>	<b>87</b>
LE FONDAMENTALISME OU LE VERSANT POLITIQUE DU RELIGIEUX .....	88
LE RELIGIEUX DANS LA SPHÈRE PUBLIQUE.....	91
PLURALISME ET CROYANCES RELIGIEUSES .....	98
<b>CHAPITRE 6 PLURALITÉ ET PLURALISME DANS LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE .....</b>	<b>103</b>
JOHN RAWLS ET LE PLURALISME RAISONNABLE.....	106
HABERMAS ET LA DÉLIBÉRATION DÉMOCRATIQUE.....	111
<b>CONCLUSION : AU-DELÀ DES DROITS DE L'HOMME .....</b>	<b>121</b>
<b>Références bibliographiques .....</b>	<b>131</b>

## ***INTRODUCTION***

### **CROYANCES RELIGIEUSES ET PRINCIPES DÉMOCRATIQUES**

Les convictions diverses et les croyances religieuses sont l'objet, sur la scène médiatique, dans la sphère publique, dans les débats politiques, de nombreux enjeux qu'il nous est difficile d'arbitrer. Entre les différentes opinions, les différentes options, que l'on a du mal à départager, il se révèle malaisé de fonder les pratiques publiques qui, à la fois, créent des tensions et y répondent. Sur les plans pratique et théorique, nous avons vu naître des débats qui se prolongent et se poursuivent encore aujourd'hui. Ces débats en appellent aux convictions profondes, religieuses et séculières, par moments identitaires, à la compréhension, à la tolérance, à la prise en compte de la différence. Il s'agit là d'un ensemble de notions qu'on a du mal à se représenter au sein de la société. Au cours des dernières années, des moyens institutionnels ont été mis en place<sup>1</sup>, des intellectuels et d'autres membres de la société ont pris position publiquement<sup>2</sup>, sans pourtant en arriver à apporter un éclairage permettant d'indiquer une direction tangible, susceptible de réunir les points de vue qui continuent de s'exprimer dans l'espace public. La discussion est à poursuivre.

Des philosophes contemporains reconnus, tels que Jürgen Habermas (2011; 2008a), John Rawls (2006; 2004) et Charles Taylor (2011; Maclure et Taylor, 2010), se sont prononcés sur ces débats. Leur réflexion s'inspire à la fois d'un libéralisme paraissant gagner en autorité et d'un phénomène d'activation du religieux semblant vouloir s'y affirmer davantage. Et ceci n'a pu que concourir à soulever de nouvelles questions par le

---

<sup>1</sup> Par exemple, la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles qui s'est tenue au Québec entre 2007 et 2008 (Bouchard et Taylor, 2008).

<sup>2</sup> L'on pourrait penser ici à la parution en 2010 du *Manifeste pour un Québec pluraliste* (Pour un Québec pluraliste, 2010), paru dans *Le Devoir* le 3 février 2010 (Bosset et coll., *Le Devoir*, 3 février 2010), et à celle de la *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité* (Pour un Québec laïque et pluraliste, 2010), parue dans *Le Devoir* le 16 mars 2010 (Baril et coll., *Le Devoir*, 16 mars 2010), exposant deux grandes lignes de pensée qui s'affirment au Québec autour de ces enjeux (Weinstock, 2011).



croisement de cette base libérale, qui s'avère aujourd'hui légitimer l'espace pluraliste où s'expriment ces croyances religieuses. Ces croyances sont-elles appelées à s'aligner avec cette base ou peuvent-elles concourir à la saper de l'intérieur? L'interprétation de ce phénomène et des limites à lui donner sont au cœur des débats tant pratiques que théoriques.

Ainsi, Jürgen Habermas (2008a) et John Rawls (2006) sont préoccupés, tous deux, par la question de l'adhésion des croyants « convaincus » au régime démocratique. Comment peut-il être possible pour des citoyens de « souscrire » à un régime dans le cadre duquel leur croyance ou conviction profonde, religieuse, ou même non religieuse, « risque de ne pas prospérer [...], voire y décliner » (Rawls, 2006 : 179). Soulevant d'autres questions, Taylor oppose, entre autres, à Habermas que la religion, « en regard du politique, de la raison et de l'argumentation », ne doit pas être appréhendée différemment des autres doctrines compréhensives non religieuses. Selon cette perspective, il est tout à fait légitime, en contexte pluraliste, que les discours religieux conservent leur langage et leur fondement spécifique dans le cadre d'une discussion publique, et en vue de s'y inscrire. Pour sa part, si Habermas reconnaît qu'il n'y a pas de différences cognitives entre des « vues compréhensives » religieuses et non religieuses, il maintient néanmoins que les apports possibles du discours religieux doivent être traduits en termes « séculiers » dans le cadre d'une délibération publique. Selon ce dernier, en admettre la justification religieuse constituerait une atteinte portée au principe de neutralité et de séparation de l'Église et de l'État : « [...] toutes les décisions politiques susceptibles d'être imposées par le pouvoir étatique doivent être formulées et pouvoir être justifiées dans une langue qui soit également accessible à tous les citoyens » (Habermas, 2008a : 193) (Habermas et Taylor, 2011; Taylor, 2011).

Il apparaît, dans ces débats, que l'activation présente de la croyance religieuse, du « renouveau religieux », ou, encore, du « retour du religieux », crée un certain malaise chez les penseurs de la démocratie libérale. Mais derrière ces questionnements, dont une part importante se concentre sur le « comment cela doit procéder », « quelle forme cela doit-il

prendre », et « jusqu'où sommes-nous légitimés de l'imposer », il y a, à la base, un questionnement qui ne peut être contourné. À notre avis, nous ne pouvons débattre de ces limites sans d'abord avoir interrogé la signification véritable de ce nouveau religieux, même dans les versions les plus fondamentalistes, ainsi que celle du régime démocratique dans lequel il s'insère, et, ultimement, le rapport qui s'établit entre les deux. Ce nouveau religieux est-il en soi étranger à la démocratie libérale, au point d'en constituer une menace extérieure dont devraient se méfier tous les démocrates? Afin d'éclairer ces débats, il est nécessaire, conséquemment, de définir en quoi consiste ce nouveau religieux et, à partir de cette définition, de dégager de quelle manière il entre, si c'est le cas, en confrontation avec la démocratie.

L'objet de l'étude qui suit sera d'examiner ce problème. Nous avons limité notre regard à l'aspect théorique de la question. Le débat, loin d'être arrivé à son terme ou à saturation, requiert des fondements théoriques solides afin d'être en mesure, d'abord, de fournir une explication éclairée du phénomène et, ensuite d'appuyer les décisions d'ordre public et politique ou, du moins, d'expliquer celles s'incarnant dans l'univers social démocratique, libéral et pluraliste dans lequel nous vivons. Afin d'approfondir la compréhension du phénomène et de répondre à la question énoncée (celle de la signification d'un nouveau religieux, de son rapport à la démocratie, voire de la menace potentielle qu'il pourrait représenter pour cette dernière), nous avons choisi de nous appuyer sur les travaux du philosophe français Marcel Gauchet, dont une part importante de ceux-ci a été consacrée aux relations entre religion et démocratie.

## **PROBLÉMATIQUE**

On peut donner différentes significations au phénomène de nouveau religieux. Il y a de cela quelques années, Marcel Gauchet écrivait que l'on observait bien cette place singulière qu'occupe la religion dans nos sociétés modernes occidentales, à travers les trois exemples suivants : le fondamentalisme, qui s'est exprimé dans ses formes les plus fortes dans le monde musulman; la « singularité américaine », où l'État moderne, selon son

contexte historique particulier d'immigration, intègre les adhésions religieuses sous la forme de cette « Amérique messianique » et dont la foi sera ravivée par les attentats du 11 septembre 2001; ainsi que « l'exception européenne », matrice de l'esprit laïc, où croît une population musulmane remettant à l'ordre du jour la « dimension religieuse » et les « préoccupations spirituelles » au moment même où, paradoxalement, les institutions religieuses continuent de voir affaiblir leur emprise (Gauchet, 2004b). Pour Gauchet, de l'ensemble de ces faits, qui bien qu'ils se présentent sous des formes hétérogènes semblent constituer un mouvement planétaire, il est important de retenir que cette « activation » du religieux dont nous sommes témoins ne correspond pas à un « retour » du religieux (Gauchet, 2003d). Bien que le religieux se manifeste de manière accrue dans nos sociétés contemporaines, il s'y présente sous une forme transformée, concomitante à ce qui caractérise leur mouvement (Gauchet, 2004b). Alors que certains, tel que Régis Debray, perçoivent ce renouveau religieux comme la réactivation d'un élément venant structurer nos sociétés, Marcel Gauchet y perçoit une nouvelle forme de la croyance s'inscrivant en concordance avec l'activation d'une nouvelle « manière d'être et de fonctionner des communautés humaines », qui se développe dans la modernité occidentale (Debray et Gauchet, 2003). Et selon ce dernier ce nouveau mode d'organisation s'articule avec une nouvelle forme du religieux qui n'intervient plus comme agent structurant des sociétés (Gauchet, 2004b). L'on perçoit déjà bien le caractère élargi et englobant de la problématique dans laquelle Gauchet inscrit les tensions que peut néanmoins générer une telle activation.

Ce nouveau mode d'organisation prend la forme aujourd'hui de la démocratie libérale, dans laquelle s'insère le renouveau religieux. La démocratie est le plus souvent définie selon le principe d'autogouvernement ou de pouvoir par le peuple. Elle peut se détailler comme un type de régime particulier qui prête forme, sous différentes modalités, au « règne du peuple », tel qu'on la voit paraître dans la Grèce antique; ou plus largement, comme un état d'être des sociétés et « d'idéalité normative » qui traduit plus justement la prégnance du système de valeurs (que l'on pourrait sommairement résumer par les droits de l'homme) que la démocratie promet dans la modernité. La définition de la démocratie

comme état d'être de la société s'articule autour d'une donnée étrangère à l'antiquité : l'individu. Ce dernier apparaît avec l'émergence d'un État et d'une société civile séparés, deux données qu'englobe la démocratie qui n'est donc pas strictement limitée à l'ordre politique (Kervégan, 2003). De plus, du rapport représentatif qui s'établit entre ces deux données (l'État étant séparé ne peut être que légitimé de représenter la société civile formée d'êtres également libres), l'individu de droit (cet être également libre) se voit attribuer un statut particulier au sein la société civile.

Or, la primauté accordée à la notion d'individu dans la contemporanéité tend à faire oublier que l'autonomie constitutive de l'ordre démocratique n'efface pas le rapport à l'altérité. Lorsque le pouvoir ne relève plus d'un ordre « pré-donné » par la religion, il ne peut qu'appartenir aux hommes « originellement libres » et « égaux en liberté » (Gauchet, 2007a). Toutefois, l'individu n'est pas libre de toute expérience transcendante; l'individu, à titre d'humain, se retrouve autonome en tant que soumis à des lois dont il est l'auteur, tout en demeurant dans un rapport de dépendance à la loi. C'est autour de ce rapport de dépendance que surgissent les réflexions quant à l'adhésion de l'individu à la loi qui, paradoxalement, ne peut être, dans une perspective s'appuyant sur les fondements démocratiques, que librement consentie (Renaut, 2006).

Marcel Gauchet illustre cette dynamique de la démocratie des Modernes. Il la définit d'abord comme une « mise en forme politique de l'autonomie », c'est-à-dire comme un mode de constitution de l'être-ensemble basé sur l'autonomie. Ainsi, cette définition va au-delà de l'idée limitée au « pouvoir en commun » relevant davantage du régime politique qui définissait la démocratie des Anciens (Gauchet, 2007c). Ce qui inscrit la démocratie dans la condition autonome tient, selon ce dernier, en trois éléments étrangers à la cité antique qui, plus que des modalités d'un régime particulier, représentent un « changement radical de l'être-ensemble » (Gauchet, 2007a) : la séparation de l'État et de la société civile, les droits de l'homme et la limitation du pouvoir de l'État à sa fonction de représentation des volontés de la société civile (Gauchet, 2010a).

À ceci, Gauchet ajoute que cette mise en forme politique de l'autonomie, la démocratie moderne, se concrétise par le régime libéral en cours dans nos sociétés occidentales contemporaines. C'est à la conception d'un pouvoir accordant la primauté à la société civile devant l'État, que l'on doit ce caractère libéral qui consacre le type de régime devant lequel nous nous trouvons : un régime qui place la société civile comme « moteur de l'histoire » (c'est-à-dire comme auteure de sa propre détermination), l'individu libre au sein de la société civile en tant qu'« acteur de l'histoire » et, de ce fait, conçoit le pouvoir comme « effet de la société ». C'est sous cette forme d'expression que l'autogouvernement se révèle « porteur d'une politique de la liberté » (Gauchet, 2007c; 2005).

Nous voyons paraître là, par la caractérisation du régime libéral, plus qu'une doctrine économique ou qu'une philosophie politique. Philippe Raynaud définit cette condition comme « [...] une certaine attitude devant les problèmes politiques, visant à limiter le pouvoir de l'État pour protéger la liberté » (Raynaud, 2006 : 700). Selon cette logique libérale, l'autogouvernement, pour demeurer effet de la société, se doit d'être limité par les droits subjectifs. Ainsi, si l'État est nécessaire à l'incarnation des droits des individus, son action n'est d'autre part légitime que dans la mesure où il les représente; d'où la difficulté, dans ce cadre, à réfléchir ce qui dépasse les « besoins » ou « intérêts » de l'individu, ainsi que ce que requiert « l'autonomie collective » (Raynaud, 2003) qui nécessite, elle, que l'individu adhère et consente à dépendre d'une loi collective. Il s'agit là, tel que nous l'avons mis en évidence à deux reprises, de tensions entre les fins collectives et les croyances et convictions particulières, inhérentes à la démocratie libérale contemporaine.

Ce régime démocratique libéral évolue aujourd'hui dans un contexte de pluralisme social et culturel. Ce contexte va de pair avec un régime qui donne la primauté aux droits subjectifs et aux libertés individuelles. Tel que le rapportent Jocelyn Maclure et Charles Taylor, et tel qu'il a été détaillé par Isaiah Berlin (1988), sur le plan moral, le pluralisme « [...] réfère au fait pour les individus d'adopter des conceptions du bien et des systèmes de valeurs différents et parfois incompatibles » (Maclure et Taylor, 2010 : 18). Ainsi, nous comprenons, tel que l'avance Daniel Weinstock, que la société pluraliste « [...] reconnaît

que l'utilisation de la raison dans un contexte de libertés civiques donnera lieu à toutes sortes de croyances, de formes de vie, de pratiques, dont certaines indisposeront les membres de la majorité » (Weinstock, 2011 : 41). Cette reconnaissance implique que l'État démocratique et libéral demeure neutre et traite sur un même pied les différentes conceptions de la vie bonne des citoyens, religieuses et non religieuses, qui ne peuvent qu'être vouées à la multiplicité en vertu de ses propres principes.

En somme, dans une démocratie libérale, les tensions entre les différentes croyances découlent du fait du pluralisme, et se trouvent à être encadrées par les trois composantes mentionnées ci-dessous : les droits de l'homme, qui ont pour effet de favoriser la libre expression des croyances et des convictions; une société civile autonome, dans laquelle s'exprime une pluralité de croyances parfois opposées les unes les autres, et; un État au pouvoir limité, qui n'a pas pour but de dicter une morale aux individus, mais doit rester neutre au sujet de ces diverses croyances tout en garantissant la cohésion politique d'une société qui, malgré les différences entre les convictions partagées par les individus, est néanmoins appelée à s'autogouverner. Comme on peut le percevoir, la démocratie libérale est par définition une source potentielle de nombreux conflits : entre les individus aux croyances diverses, entre l'État et la société civile, entre les croyances privées et les fins collectives.

## **HYPOTHÈSE ET OBJECTIFS**

L'œuvre de Marcel Gauchet est intéressante en ce qu'elle permet d'éclairer la situation actuelle de la démocratie libérale, ainsi que les tensions qui lui sont inhérentes, sous l'angle de ses structures. Elle permet ainsi une lecture plus approfondie du phénomène de renouveau religieux, qui n'est pas à comprendre, selon la perspective de Gauchet, comme un phénomène isolé, mais qui découle du pluralisme et dont la cause ultime réside dans l'aboutissement de la démocratie contemporaine. L'analyse de Gauchet est toutefois complexe. Par endroits, elle insiste sur les tensions entre les fins collectives et les croyances et convictions particulières, dans le contexte d'un régime démocratique où le pendant

libéral l'a emporté, et en appelle à la reconfiguration de la démocratie afin de reconduire vers la maîtrise et la stabilité du système démocratique. Cette lecture pourrait laisser croire que le pluralisme doit être contraint et limité dans son expression par les fins collectives. Par ailleurs, si l'auteur suggère des pistes à partir desquelles cette configuration pourrait prendre forme, il ne condamne jamais directement le pluralisme, ni les formes particulières qu'il peut prendre dans l'espace public, telle la religion. Au contraire, le philosophe suggère que ce pluralisme est là pour rester et que toute nouvelle configuration ne pourrait reprendre, dans le contexte actuel des choses du moins, le chemin des anciennes formes de détermination des fins collectives (identité nationale, État-nation, etc.). De fait, la réponse de Gauchet est qu'il n'y a pas de solution à ces tensions entre fins collectives et pluralisme, mais que celles-ci sont plutôt les conséquences de l'aboutissement de la logique de la démocratie dans la modernité.

Sur notre interprétation de la pensée du philosophe, nous défendrons l'idée selon laquelle le phénomène de renouveau religieux n'est, en fait, qu'une conséquence du pluralisme émanant de la démocratie des droits de l'homme. Le religieux, en ce sens, doit être considéré sur le même pied que les autres convictions et croyances, séculières ou philosophiques, qui occupent l'espace public. De là, nous chercherons à valider l'hypothèse selon laquelle, toujours selon notre compréhension des travaux de Marcel Gauchet, la réponse aux tensions provoquées par le renouveau religieux n'est pas celle de déterminer les moyens de délimiter ou de restreindre le pluralisme au nom de la détermination collective, car parmi les composantes de cette dernière se retrouve la dynamique des droits de l'homme, mais de trouver de nouveaux agencements au régime démocratique de la modernité. Afin de valider cette hypothèse, il ne suffit pas, dans la perspective de Gauchet, d'analyser les fondements normatifs de la démocratie libérale. Encore faut-il comprendre les relations de cette dernière à la question du « sens » laissée ouverte par une société qui n'est plus structurée, de part en part, par la religion. Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, saisir adéquatement la place du religieux dans la démocratie actuelle des droits de l'homme exige, comme point de départ, une compréhension de la dynamique ouverte par la relation entre religion et démocratie.

## CADRE THÉORIQUE

Les écrits de Marcel Gauchet autour du rapport entre religion et démocratie s'inscrivent plus largement dans son étude de la modernité, en laquelle il perçoit une transformation de la condition humaine. L'auteur s'interroge sur les conditions de possibilité qui ont permis à la modernité, une exception souligne-t-il, de se déployer. C'est en ceci que sa démarche est philosophique. Par ailleurs, s'il cherche à répondre aux questions que soulève la condition humaine dans le présent, c'est avant tout à la lumière des faits que comporte le passé. Et à cette fin, il s'appuie également sur de vastes études historiques. La majeure partie de ses travaux relève de l'exposition des faits qui nous précèdent, de leur explication et de l'analyse d'enjeux contemporains en les resituant dans la longue histoire de ce qui fait de l'humanité ce qu'elle est. Si pour certains les vastes études que nous livre Gauchet demeurent fragiles, de par l'ampleur des champs qu'elles couvrent, pour d'autres sa démarche relève de l'audace et constitue un apport incontournable. Dès les débuts de son entreprise, Gauchet a déjà une idée de la spécificité de sa démarche qu'il définit lui-même comme une « anthroposociologie transcendantale ».

Il m'est arrivé d'oser définir ce projet comme une anthroposociologie transcendantale, en dépit de ce que la formule peut avoir de ridicule par sa grandiloquence. Anthropologie au sens de théorie de l'humain, de ce qui fait l'humanité de l'homme; sociologie parce que les deux aspects me semblent inévitablement corrélés; transcendantale enfin, pour désigner la dimension proprement philosophique de l'ensemble, l'interrogation sur les conditions de possibilités. (Gauchet, 2003a : 13)

Gauchet n'hésite pas à aborder les différentes disciplines qu'impliquent ces questions. Il aborde aussi les champs de la psychologie et de la psychopathologie, notamment en raison de sa conviction qu'on ne peut écarter l'histoire du sujet d'une sociologie qui voudrait comprendre la modernité, et l'ethnologie qui marque certains postulats de sa pensée. Selon Gauchet, « [...] il ne faut pas ériger en absolu les frontières disciplinaires; les disciplines correspondent à des exigences méthodologiques distinctes



mais elles ne sont en aucune façon des essences » (Gauchet, 2003a : 12). D'où, l'on peut concevoir, il émerge une production intellectuelle considérable.

L'œuvre de Marcel Gauchet est à la fois riche et complexe. Son écriture imagée et son usage d'un vocabulaire diversifié nous ont rendu sa lecture engageante, par moments enivrante. Néanmoins, l'emploi des mots par Gauchet, quoique souvent lourdement pesé et justifié (nous offrant alors des repères solides pour cheminer dans sa pensée), nous a parfois obligée à un travail de discernement vers ce qu'il veut véritablement exprimer. L'emploi de différentes expressions pour rendre compte d'un même phénomène, les néologismes, la variabilité des termes employés d'un écrit à un autre, nous ont forcée à choisir entre différentes expressions celles qui nous semblaient le mieux pour traduire le sens de sa pensée. L'exemple est frappant en ce qui regarde les mots de « religion » et de « religieux ». Au fil des écrits, la religion peut renvoyer à deux applications : dans la première, à un mode de structuration des communautés humaines avant la modernité, dans la seconde, aux phénomènes de réactivation de la croyance dans la modernité. Nous avons donc retenu « religion » pour la première application et « religieux » pour la seconde (nous abordons ceci plus en détail au cours du chapitre 2). Aussi, par moments, son analyse riche des événements peut également entrecroiser plusieurs phénomènes, à la fois liés les uns aux autres, ayant des implications communes, mais conservant toujours leurs distinctions propres. À titre d'exemple, l'on pourrait simplement énoncer les liens qu'il établit, dans le déploiement de la modernité, entre les crises de croissance de la démocratie et les relances de sortie de la religion. Les deux événements sont liés, mais ils conservent néanmoins chacun, dans leur explication, une réalité indépendante l'une de l'autre (cette question est étudiée au premier chapitre). C'est pourquoi, selon Gauchet, si ce qu'il définit aujourd'hui comme la crise de la démocratie des droits de l'homme est concomitante au phénomène de renouveau religieux, ce dernier n'est toutefois pas la cause de la première, de même que l'on ne peut réduire le renouveau religieux qu'à une conséquence d'une société qui accorde la primauté aux libertés et droits individuels.

Les concepts et les phénomènes rapportés sont multiples, interreliés et rendent compte, dans la perspective de cet auteur, à la fois de scissions et de continuités. Son œuvre s'appuie d'une part sur un ensemble de postulats qu'il assoit et qui constitue la base solide sur laquelle il développe sa pensée. D'autre part, le souci de Marcel Gauchet d'offrir une analyse, une compréhension s'approchant le plus près possible de la réalité, un portrait le plus transparent d'évènements éminemment compliqués, lui interdit, nous ajouterons « en toute humilité » puisqu'il en est par ailleurs conscient, de présenter un travail tranché, dépourvu de nuances et paré d'un ensemble de concepts arrêtés (l'on peut en apprendre davantage sur sa démarche au chapitre 3). Tout ceci pour dire que la forme du travail que nous offre Gauchet présente indéniablement à la fois des atouts, une prose stimulante, un contenu riche, une perspective originale; et des difficultés qui nous ont obligée, en contrepartie, à faire des choix, à réaliser un travail d'interprétation, à réunir sous le chapeau d'un même concept ce qui aurait pu s'expliquer en plusieurs, pour arriver à saisir et à expliciter certains éléments de sa pensée (dont notamment cette part d'altérité que nous présentons au chapitre 2 et qui nous a semblé un défi certain). Néanmoins, nous ajouterons que si l'œuvre de Marcel Gauchet présente certaines difficultés, elles sont également inhérentes à l'originalité du projet intellectuel qu'il nous propose (que l'on peut entre autres percevoir au cours du chapitre 6). L'on ne pourrait présenter l'œuvre de Marcel Gauchet à l'intérieur d'un cadre bien arrêté. Ceci n'exprime pas un désaccord avec l'auteur. La réalité dépasse ce qu'on peut mettre en mots, en règles constantes, on ne peut l'enfermer dans des concepts qui, en l'absence de regard critique sur les limites de leur portée, pourraient devenir stériles dans une démarche de connaissance.

À travers le tissu d'ouvrages qu'il propose, nous avons dû dégager ceux se rapportant à notre question : celle de la signification d'un renouveau religieux, de son rapport à la démocratie, voire de la menace potentielle qu'il pourrait représenter pour cette dernière. Comme Marcel Gauchet ne présente ni ouvrage, ni texte ne couvrant l'entièreté de cette question, nous avons dû effectuer un travail de rassemblement des composantes de sa pensée nous permettant d'y répondre, ainsi que des ouvrages s'y rapportant. Nous parlons évidemment du *Désenchantement du monde* (1985), qui constitue une base nécessaire à la

compréhension de sa thèse de la sortie de la religion, pivot dans sa pensée, qui l'amène à poser la modernité comme exception; de *La condition politique* (2005) qui constitue un recueil d'articles de l'auteur, mais dont la trame de fond les réunissant constitue la compréhension de la condition politique, essentielle à saisir la part de continuité qu'implique sa démarche; *Le religieux après la religion*, avec Luc Ferry (2004), qui nous aura permis d'avancer dans notre compréhension de ce qui perdure du religieux dans la modernité; les trois tomes parus (un quatrième serait à venir) de *L'Avènement de la démocratie*, qui détaillent et appuient la conceptualisation de la démocratie, ainsi que les principales problématiques que le régime comporte en lui-même (2010b; 2007a; 2007b); *La démocratie contre elle-même* (2002a), autre recueil d'articles de Gauchet, qui nous aura permis d'appréhender son analyse de la démocratie contemporaine et de ses principales problématiques; *Un Monde désenchanté?* (2004b), ouvrage précieux dont certains textes abordent le « retour du religieux », ainsi que le rôle de la religion dans la modernité; et finalement, *La religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité* (1998), qui aura joué un rôle quant à la compréhension de la perspective de Gauchet sur le rapport entre religion et démocratie. Bien que le contenu qui s'y trouve soit davantage axé sur la spécificité française, qu'il nous aura semblé par moments plus tranché que dans certains écrits ultérieurs, il se révèlera un appui à leur compréhension. À ces ouvrages centraux s'ajoutent évidemment d'autres textes importants, parmi lesquels des textes éclairants parus entre 2008 et 2010.

Aussi, nous soulignerons que peu d'ouvrages parus sous la plume d'interprètes de Marcel Gauchet ont été publiés au cours des années, à l'exception d'un, paru avant de nombreuses publications majeures de notre bibliographie (Padis, 1996), et de deux ouvrages d'introduction à sa pensée (Bergeron, 2009 et Bobineau, 2010), dont le dernier se concentre sur les notions de religion et de politique dans la pensée de Gauchet. Outre ceci, nous avons retenu certains textes et discussions autour d'éléments de la pensée de Gauchet, souvent liés à sa thèse de la sortie de la religion, de sa définition de la religion, et qui se limitent, en général, à quelques titres de sa bibliographie.

Compte tenu de l'ampleur de la pensée riche et complexe à analyser, du travail de discernement, et de rassemblement, en amont, avant même de pouvoir aborder la question que nous cherchions à analyser, il nous est apparu que la somme de travail qu'impliquait cette étude justifiait en elle-même sa pertinence et l'apport qu'elle pouvait potentiellement représenter. L'étude à laquelle nous nous sommes livrée sera présentée en deux parties. La première partie (Religion et démocratie) nous permettra d'exposer la définition de ces concepts de démocratie (chapitre 1) et de religion (chapitre 2) mis en relation par notre questionnement, ainsi que des principales idées et thèses sur lesquelles Gauchet s'appuie pour les développer. Nous y aborderons également les spécificités de la perspective de Gauchet en s'appuyant sur certaines critiques lui ayant été adressées (chapitre 3). Il nous semblait important de former une partie séparée de l'explicitation de cette définition particulière de la démocratie et de la religion chez Gauchet. Au cours de la deuxième partie (Le renouveau religieux dans la démocratie des droits de l'homme), nous serons alors en mesure d'aborder la problématique de la démocratie contemporaine (chapitre 4), et du renouveau religieux à l'intérieur de celle-ci (chapitre 5), à partir de l'œuvre de Gauchet. Finalement, afin de mieux saisir la pensée de Gauchet sur le pluralisme, le religieux, la démocratie libérale, et de mieux percevoir là où il se situe en rapport à d'autres auteurs, nous le mettrons en relation avec certains travaux contemporains sur la question de la religion dans la sphère publique, plus précisément certaines idées exprimées par Jürgen Habermas et John Rawls (chapitre 6).



**PREMIÈRE PARTIE**  
**RELIGION ET DÉMOCRATIE**



## CHAPITRE 1

### ANATOMIE DE LA DÉMOCRATIE

La démocratie, selon Marcel Gauchet, est le concept « englobant » de la modernité (Gauchet, 2010a). Plus qu'un régime politique (le gouvernement de la majorité) ou qu'un état social (l'égalité des conditions), la démocratie se présente dans ses écrits comme « l'architecture de la modernité ». Par architecture, il faut comprendre l'articulation des « conditions de possibilité » qui font de l'humanité ce qu'elle est (Gauchet, 2003a). La démarche de Gauchet, son « anthroposociologie transcendantale », vise ainsi à cerner la démocratie, non seulement en tant que notion théorique, intellectuelle, mais également en tant que « dispositions » et « arrangements pratiques » qui commandent l'existence en commun et la rendent possible pour nous. La démocratie, dans les travaux du philosophe, du moins telle que nous le comprenons, n'est pas tant à chercher dans les institutions et les pratiques politiques, bien qu'elle inclut ces dernières, mais plus profondément dans ce qui est essentiel à ce qui doit advenir dans la société pour que puissent prendre place de telles institutions et pratiques.

Il me semble possible, m'efforcerais-je d'argumenter, de construire une compréhension philosophique de la démocratie articulant les valeurs et les faits, réconciliant le point de vue du devoir être et le point de vue de l'être, tout en apportant une réponse aux questions fondamentales qu'on est en droit de se poser à son sujet et auxquelles il appartient en propre à la philosophie de répondre : d'où vient la démocratie? En quoi consiste-t-elle? Où peut-elle aller? (Gauchet, 2010a : 5)

La démocratie apparaît ainsi, dans les travaux de Gauchet, comme une notion complexe qui ne se résume pas à quelques traits caractéristiques (le vote, la liberté politique, le pouvoir de la majorité, la représentation...), mais qui rend compte plus globalement d'une manière d'être en commun. Elle se comprend mieux si l'on tient compte des deux architectures qu'il aborde dans ses travaux, *démocratique* et *religieuse*, qui décrivent, d'une part, les sociétés issues de la modernité pour lesquelles il est question



*d'autonomie* et, d'autre part, les sociétés d'avant ou en dehors de la modernité pour lesquelles il est question *d'hétéronomie*. Les couples Démocratie/Autonomie et Religion/Hétéronomie signifient deux manières d'être ensemble opposées, renvoyant chacune à des articulations différentes de la structure sociale et des principes qui commandent celle-ci (Gauchet, 1985).

Le concept d'hétéronomie renvoie, chez Gauchet, à « la loi de l'autre », à « [...] la constitution de la communauté humaine, sous l'ensemble de ses aspects, par l'assujettissement à une loi extérieure d'origine transcendante » (Gauchet, 2010a : 6). Cet assujettissement à l'altérité constitue la fondation permettant la mise en œuvre de la structure de l'Un : ce qui lie les parties en un tout et s'affirme par-delà de ces dernières (Gauchet, 2002a). Il découle de l'hétéronomie une unité dont la définition ne se loge pas parmi les hommes<sup>3</sup>, mais parmi les choses. L'ordre social est pré-donné à l'homme et institue la forme hiérarchique des liens sociaux. Il légitime les inégalités d'essence et établit un rapport de reproduction avec les générations passées et futures que l'on nomme tradition. Les individus qui y sont assujettis, sont « égaux dans l'obéissance » et n'ont aucune raison de prétendre à y commander. C'est cet ordre pré-donné qui inscrit chaque partie dans l'Un (Gauchet, 2007a; 1985).

Il s'ensuit un type de pouvoir, que l'on peut appeler domination, un type de lien entre les êtres, que l'on peut appeler hiérarchie, un type d'inscription dans le temps, que l'on peut nommer tradition, enfin, un mode de cohésion des collectifs et des groupes en général, que l'on peut nommer inclusion. Il ne s'agit pas là d'idées, encore une fois, mais d'orientations et de dispositions pratiques, commandant l'effectivité de l'existence en commun. (Gauchet, 2010a : 6)

---

<sup>3</sup> Comme il est courant dans les travaux de Gauchet, et plus généralement dans les débats éthiques et politiques en France, nous avons retenu, dans ce mémoire, le terme « homme » qui, comme dans l'expression de « droits de l'homme », reconnue par l'Office québécois de la langue française, réfère à la « connotation universelle » du terme et comprend « toute personne, quel que soit son sexe, son âge, sa race ou sa religion » (OQLF, 2005).

Ce mode d'organisation des communautés humaines, commandé dans sa totalité par l'hétéronomie, correspond à ce que Gauchet nomme la religion. Afin de saisir adéquatement ce que le terme de religion suggère ici, il est nécessaire de mettre à l'écart, du moins dans un premier temps, la forme de croyance qui a « entièrement basculée vers l'intérieur » (Gauchet, 2004b), dans la conscience individuelle, et que nous reconnaissons aujourd'hui sous la dénomination de religion. En effet, si elle est effectivement devenue telle aujourd'hui, c'est que la religion s'est redéfinie sous l'effet de la modernité. Mais dans les sociétés antérieures, « [l]a religion était une manière d'être complète des communautés humaines. Il faut concevoir la religion, telle qu'elle a dominé la quasi-totalité des sociétés humaines, comme *un mode de structuration total du monde humain-social* » (Gauchet, 2010a : 6) (Gauchet, 1985).

La religion, comme mode de structuration total, s'oppose à l'autonomie, en ce qu'elle rend impossible l'émergence d'une forme politique organisée du pouvoir des hommes sur les hommes. À l'état pur, les sociétés religieuses sont des « sociétés contre l'État », selon une expression que Gauchet emprunte à Pierre Clastres (1974). L'État, tel qu'il s'échafaude dans les « démarches de pensée » qui se forment avec les « percées de l'«âge axial»<sup>4</sup>, est d'abord « [...] matérialisation de l'extériorité religieuse dans l'espace collectif » (Gauchet, 2005 : 17). C'est par lui que l'« invisible s'incarne sous forme d'autorité parmi les hommes » et « acquiert la consistance institutionnelle de structure de domination » (Gauchet, 2005 : 17). Cet État apparaît déjà trois millénaires avant notre ère, et bien avant « [...] la machine qui rend l'autonomie humaine concevable en lui prêtant corps de manière opératoire » (Gauchet, 2005 : 19), que nous verrons apparaître avec la modernité sous le couple État-nation (nous y reviendrons ultérieurement). Mais encore bien avant, les

---

<sup>4</sup> « Âge axial » qui correspond pour Gauchet à « [...] la prodigieuse vague de fond dont le déferlement, sur quelques siècles (entre 800 et 200 av. J.-C., approximativement), de la Perse à la Chine, de l'Inde à la Grèce, en passant par la Palestine, a scindé l'histoire des religions en deux, un avant et un après qu'on a conceptuellement peine, en effet, à recoller [...] sans la rapporter à l'immense travail spirituel souterrainement inscrit dans la division politique et son dépli expansif. » (Gauchet, 1985 : 83). C'est à Karl Jaspers (1954) que l'on doit l'identification de cette « période axiale ».

« sociétés contre l'État » ne constituent pas des sociétés sans État, mais des sociétés « agencées contre le surgissement d'un État », c'est-à-dire contre le déploiement d'une instance organisatrice « intrahumaine » du pouvoir. Gauchet relève de ces sociétés une dynamique sociale, où le politique est caché, car « sa place est occupée et neutralisée » par la religion. Le pouvoir se fonde de part en part dans cette société sans appartenir à aucun individu ni à aucun groupe, bien que ses effets structurants (assujettissement, hiérarchie, autorité) soient bel et bien présents. La loi de l'altérité, un pouvoir diffus parmi les choses, coupe les êtres humains d'une représentation immanente et séculière de l'autorité, ce qui sera une des caractérisations de l'autonomie.

Le passage des sociétés commandées par l'hétéronomie aux sociétés commandées par l'autonomie comporte, nous l'avons compris, un changement dans le mode de structuration sociale (l'architecture de la société); la religion d'une part, la démocratie de l'autre (Gauchet, 2003d). Il est hors de notre propos, dans le cadre de ce mémoire, de reprendre l'ensemble du parcours historique tracé par Gauchet au sujet du passage de l'hétéronomie à l'autonomie, mais notons qu'il s'agit d'une exception historique, propre à l'Occident chrétien, qui s'est déployée dans le christianisme, que le philosophe nomme « la religion de la sortie de la religion » (Gauchet 2005; 1985). Il ne s'agit pas ici d'un postulat ethnoculturel ou ethnocentrique, Gauchet n'ignore pas le rôle des autres religions, entre autres, dans le déploiement du monothéisme. Le mouvement religieux occidental dans son ensemble (judaïsme, christianisme, islam) consacrera ce Dieu suprême en tant qu'être distinct de « l'ordre qui lie les hommes ensemble » (Gauchet, 2002b : 72) (Gauchet, 2004b). De plus, la modernité qui découle des transformations au sein du christianisme est un mode singulier d'articulation de l'autonomie qui n'exclut pas d'autres mises en forme possibles, pas plus, d'ailleurs, que son « effectivité » n'est limitée à l'Occident chrétien. Mais la particularité du christianisme, et son rôle dans l'émergence de l'autonomie, est qu'il a permis une première brèche permettant de penser de manière immanente, indépendamment de Dieu, cet ordre qui lie les hommes entre eux : « [s]'il y a une originalité historique du christianisme, c'est d'avoir permis à l'intérieur de lui-même ce passage structurel d'une religion de l'unité ontologique qu'il reste au départ à une religion

de la dualité » (Gauchet, 2005 : 194). C'est-à-dire, ici, que si la société religieuse, commandée par l'hétéronomie, cache aux êtres humains le politique (des « sociétés contre l'émergence de l'État »), le bouleversement amené par le christianisme est d'avoir rendu celui-ci pensable et sensible.

L'incarnation du Christ est porteuse de toute une série de développements potentiels qui vont mettre des siècles et des siècles pour s'exprimer, mais qui permettront, de proche en proche, l'émergence d'un monde humain autonome à partir du monde religieux. Il n'y a rien de choquant pour un chrétien convaincu de penser, tout en restant parfaitement chrétien, que les hommes font leur loi, que les relations qui existent entre eux constituent un domaine et que ce qui relie chaque individu à Dieu en est un autre. (Gauchet, 2002b : 73)

C'est là le point de départ de ce que Gauchet nomme le *processus de sortie de la religion* qui, par la dissolution de l'ordre de la religion, donne naissance à la modernité en procédant au retournement de l'organisation par un tout autre mode de structuration, basé non plus sur l'hétéronomie, mais sur l'autonomie (Gauchet, 2010b; 2007a; 2007b; 2004b; 1985). Le phénomène englobe à la fois les notions de « dissolution » et de « retournement », et les deux termes sont importants (Gauchet, 1998). Il ne s'agit pas seulement de l'effacement de l'organisation basée sur l'hétéronomie, mais également de son renversement, *dans un long processus*, par un tout autre mode d'organisation basé sur l'autonomie. De là, le philosophe définit la spécificité de la modernité par l'examen de ce au contraire de quoi elle se bâtit, soit la religion. Et la spécificité qu'il attribue à la modernité est une « mise en forme de l'être-ensemble qui se passe de la religion » (Gauchet, 2005; 1985).

Cela ne veut pas dire que dans le monde de l'autonomie, la croyance religieuse soit vouée à disparaître. Toutefois, elle ne commande plus l'architecture des sociétés ni ne correspond à la source normative qui légitime leur organisation (Gauchet, 2002b; 1985). Le « monde de l'autonomie humaine » n'entre pas en contradiction avec le fait de penser Dieu, mais cette pensée s'inscrit désormais dans un monde indépendant de son existence, ou de sa non-existence, et ne permet pas, en conséquence, qu'il entre dans sa structuration. Gauchet

voit dans la sortie de la religion une scission, bien qu'elle procède d'un long processus, qui « [...] a affecté l'ensemble des sociétés occidentales » (Gauchet, 1998 : 7), et qui correspond à un changement profond relevant des conditions de possibilités qui font de nos sociétés ce qu'elles sont (Gauchet, 2004b; 1998; 1985). « L'autonomie n'est pas seulement une idée et un idéal moral et politique, elle est aussi, elle est d'abord un fait, un état, une donnée de structure au sein de notre monde » (Gauchet, 2010a : 6).

La démocratie, pour sa part, constitue le « concept englobant » de la modernité en ce qu'elle est l'« expression structurelle de la sortie moderne de la religion », ou, autrement dit, la « mise en forme politique de l'autonomie ». Selon cette perspective, la démocratie ne correspond pas à l'autonomie en elle-même, mais à son expression.

[...] si la structuration autonome *rend possible* la démocratie, de la sorte, sous un visage, avec des instruments et dans des conditions sans précédent, elle n'est pas la démocratie. Elle lui permet d'exister, mais elle n'en livre pas la formule. Elle se présente même au contraire comme un ensemble de problèmes que la démocratie en tant que *régime* est en charge de résoudre. [...] Il appartient à la démocratie de gouverner le fonctionnement autonome, en lui donnant le contenu explicite et maîtrisé indispensable pour l'élever à l'autonomie véritable. (Gauchet, 2010a : 10)

Cette mise en forme de l'autonomie se comprend à deux niveaux : celui de la caractérisation du régime et de ses mécanismes de fonctionnement, ainsi que le niveau plus englobant, celui de « l'état de société » ou de la « configuration de l'être-ensemble » (Gauchet, 2010a). L'histoire de « l'avènement de la démocratie » correspond ainsi, pour l'énoncer brièvement, à la fois à l'émergence de l'autonomie (le pouvoir des hommes par les hommes) comme principe qui commande l'architecture sociale, et à la recherche d'une mise en forme pratique, fonctionnelle et organisée de cette dernière. Il faut voir que l'articulation de cette architecture assez récente de nos sociétés est infiniment complexe à réaliser. Elle correspond à l'invention de nouveaux outils afin de trouver le cadre (ceci se faisant selon un long processus) permettant de réaliser l'autonomie comme mode d'organisation de la société.

## LES TROIS VECTEURS DE LA DÉMOCRATIE : LE POLITIQUE, LE DROIT ET L'HISTOIRE

Marcel Gauchet associe trois vecteurs à la démocratie : le *politique*, le *droit* et *l'histoire*. La démocratie se présente de cette façon sous la forme d'un régime mixte qui se développe selon ces trois composantes (Gauchet utilise également « composantes » et « dimensions » dans ses écrits pour se référer aux vecteurs) dont chacune est essentielle à sa réalisation, et dont l'articulation permet de répondre aux problèmes soulevés par la mise en forme de l'autonomie en tant que source organisatrice de la structuration sociale (Gauchet, 2007d). Ce régime mixte se développe selon ces trois composantes qui se présentent non seulement comme des éléments essentiels, mais également comme les étapes historiques de ce que Gauchet nomme « l'avènement de la démocratie »; de là leur titre de vecteurs. Aux fins de notre recherche, nous ne reprendrons pas l'étude historique de chacune de ces trois dimensions proposées par Gauchet, mais insisterons sur leur nature conceptuelle dans la mesure où elles permettent d'éclairer la dynamique en marche dans la démocratie contemporaine.<sup>5</sup> Comme nous le verrons plus en détail ci-dessous, il apparaît dans ses travaux que l'avènement d'un vecteur (en premier lieu, le politique) donne naissance à un cadre particulier et rend possible, et inéluctable, l'émergence du second (le droit) et, de ce nouveau cadre, émerge le troisième (l'histoire). Selon la perspective du philosophe, l'avènement de la démocratie ne relève pas d'un long aboutissement de l'histoire humaine, mais de plusieurs développements dont l'ensemble qui en résulte constitue « [...] ce que nous pouvons appeler une “anatomie de la modernité” » (Gauchet, 2010d : 212).

Nous examinerons ci-dessous trois moments dans *les* développements de la démocratie identifiés par Gauchet, qui nous permettent de dresser le portrait de cette « anatomie de la modernité » : i) la révolution moderne, d'où émerge la première forme complète du régime mixte de la démocratie; ii) la crise de « croissance » ou

---

<sup>5</sup> Nous suggérons au lecteur qui souhaite en prendre connaissance de façon approfondie, de se référer à la trilogie sur *L'Avènement de la démocratie* (Gauchet, 2010b; 2007a; 2007b), ou alors, plus brièvement, à ce titre qui en constitue une synthèse, *La démocratie : d'une crise à l'autre* (Gauchet, 2007c).

« d’approfondissement » de la démocratie et, iii) le renversement libéral. Nous examinerons ces trois moments en cherchant à éclairer les principaux problèmes théoriques et pratiques qu’ils soulèvent entre les trois vecteurs de la démocratie, cela en vue de mieux comprendre l’architecture de la société commandée par l’autonomie.

## LA RÉVOLUTION MODERNE

La révolution moderne, qui s’étend entre 1500 et 1900, réunit et englobe l’ensemble *des* révolutions que nous sommes en mesure d’observer et qui nous entraînent, chacune viscéralement, dans l’ère moderne.

Mérite le nom de *révolution moderne* l’enchaînement de ces trois vagues révolutionnaires (dans les pleins et les creux desquels figurent les révolutions qui nous sont familières : révolution anglaise, Révolution française, révolution industrielle). Elles ont leur point de départ dans une révolution plus initiale encore, la révolution religieuse du début du XVI<sup>e</sup> siècle [...]. (Gauchet, 2007a : 50)

Le premier vecteur qui amorce la révolution moderne, *le politique*, fait son entrée avec la naissance de « l’État-nation souverain moderne » (Gauchet, 2007d). C’est par l’État que le politique devient « visible » (Gauchet, 2003d). Tel que l’avance Marcel Gauchet, « [...] l’État moderne est l’État en possession de son concept » (Gauchet, 2005 : 19) : le politique. Au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, les écrits de Machiavel, *Le Prince* et *Les Discours sur la première décade de Tite-Live*, entre autres, sont, selon Gauchet, les premiers à témoigner de ce politique qui se pense pour lui-même en-dehors du religieux (Gauchet, 2005). Quoique l’État soit déjà présent depuis trois millénaires avant notre ère, l’apparition de sa forme *moderne* marque une distinction : « Il était le relais du religieux. Il devient l’appareil au travers duquel la communauté humaine s’assure de ses propres raisons et des moyens de sa définition, autrement dit un appareil à matérialiser l’autosuffisance de l’ici-bas » (Gauchet, 2005 : 18-19). L’État moderne s’installe vers 1600, à ses débuts comme outil du religieux; il est le médiateur de l’au-delà auquel il est lié. Il s’installe alors dans la forme de l’Un, l’État absolutiste, englobant la « communauté politique » sous son autorité (Gauchet,

2007a; 1998). Mais ne minimisons pas la transformation qui s'opère. L'État, « une machine impersonnelle, abstraite, désincarnée » (Gauchet, 2008b : 64), donne corps à une « nouvelle forme du politique » où la source du pouvoir est parmi les hommes (là est le changement initial majeur). La « communauté politique » constitue une nouvelle forme d'humanité se donnant à elle-même, dotée d'un nouveau type de pouvoir, l'État, qui lui est consubstantiel. Les deux éléments sont liés : le pouvoir d'émettre la norme et la communauté qui lui permet d'exister, d'où le doublet État-nation (Gauchet, 2008b). On ne peut penser l'humanité se gouvernant elle-même qu'à partir de ces deux éléments, et le politique, en ce sens, en constitue « le socle ». Le politique présente le cadre instituant qui permet à la société de se déployer sous cette forme particulière. Il représente ainsi le premier vecteur nécessaire au développement des deux autres qui suivront.

Le second vecteur de la révolution moderne constitue *le droit*, dont Gauchet perçoit le déploiement à partir des théoriciens du droit naturel (Hobbes, Locke, Rousseau) (Gauchet, 2007a; 2007d). Du lien étroit qui l'attache à la communauté qui lui permet d'exister, le nouveau type de pouvoir qu'a fourni le politique a besoin d'une nouvelle source de légitimation que celle de la loi extérieure portée par la structure de l'Un. Quoiqu'il maintienne un lien symbolique à la divinité, « [...] l'ici-bas s'administre, se gouverne selon des raisons qui lui sont propres » (Gauchet, 2009b : 4). La « raison d'État » traduit la « raison d'être de l'État » : « C'est en fonction de motifs qui appartiennent à la sphère humaine que doit s'organiser la communauté politique » (Gauchet, 2009b : 4). Le pouvoir s'appuie conséquemment sur une « théorie immanente » de ce que constitue le pouvoir politique. Le foyer du pouvoir ne correspond plus à un ordre pré-donné de part en part, mais réside ici-bas, parmi les hommes. L'organisation de la communauté devient le travail des hommes réunis en communauté politique. C'est par là que l'État, d'abord monarchique, détenteur du pouvoir d'émettre la norme, est appelé à produire un ordre où les hommes sont libres et égaux au sein de la communauté qui lui permet d'exister (Gauchet, 2005). L'égalité des droits originels est la seule légitimation pensable de l'effet d'un pouvoir dont la rationalisation et l'exercice passe parmi les hommes. C'est dans cette perspective que se développent les bases de la philosophie du contrat.



[Le pouvoir] ne peut être que le produit du dessein délibéré d'êtres primitivement déliés, en vue de leur mutuelle sécurité. Il ne peut résulter que du pacte passé entre des hommes originellement libres, et donc égaux en liberté, dans l'état de nature, afin de former un seul être qui les élèvera au-dessus des misères de la guerre de tous par lesquelles se soldait leur indépendance primitive. (Gauchet, 2007a : 82)

En instaurant ce nouveau principe de légitimité du pouvoir, le droit trace une ligne nette entre l'ici-bas et l'au-delà, et en appelle à un nouveau mode de « composition des collectifs » (Gauchet, 2007a). En ceci il y a un point majeur qui assoit une scission dans la pensée de Gauchet, qui consacre le droit (les droits de l'homme) comme principe « fondationnel » du monde sorti de la religion. Gauchet entend par principe « fondationnel » que « [l]es droits de l'homme sont cette chose rare en toutes qu'est un principe de légitimité. Ils sont le principe de légitimité qui succède au principe de légitimité religieux » (Gauchet, 2009a : 165). Le droit, comme principe « fondationnel », ne peut être voué qu'à s'approfondir encore et toujours. C'est là sa logique interne, d'où émerge cette notion dont la portée ne cessera de gagner en importance : l'individu.

De deux choses l'une : ou bien le pouvoir et l'ordre tombent d'en haut et descendent de l'au-delà, ou bien ils montent d'en bas, et ils ne peuvent en ce cas procéder que des individus. L'individu de droit est le seul principe de légitimation universel possible dans un monde qui s'arrache à la religion. (Gauchet, 2002a : 337)

En somme, dans cette version immanente du pouvoir, le droit s'installe comme principe « fondationnel », « du côté de la "nature" (par opposition à la surnature) » et en déplace éventuellement l'autorité vers l'individu détenteur de droits (Gauchet, 2010a). Mais un individu qui, à ses débuts, est toujours subordonné à plus grand que lui, à un tout dont la forme ne demeure pensable que sous les traits de l'unité, mais dont « la substance est démocratique » (Gauchet, 2007a).

*L'histoire* est le troisième vecteur qui viendra compléter la révolution moderne (Gauchet, 2007d). Gauchet utilise également l'expression « orientation historique », qui

rend mieux compte, à notre avis, de ce à quoi il réfère lorsqu'il est mention d'histoire. Cette dernière ne traduit pas ici l'étude ou le récit des faits qui composent le passé, mais un nouveau phénomène qui s'installe dans ce mode de structuration sociale en train d'édifier l'autonomie. Chez Gauchet, l'histoire, ou l'orientation historique qui en est un synonyme, fait référence à une humanité qui se construit dans le temps. La séparation entre l'ici-bas et l'au-delà, ainsi que l'indépendance « fondationnelle » du pouvoir établie, entraînent l'homme moderne à franchir un pas de plus en se concevant « en pratique et en théorie » créateur de son « propre monde dans le temps » (Gauchet, 2007a). Les communautés humaines ont toujours été indéniablement sujettes au changement, mais il s'ajoute avec l'histoire, la notion de volonté et d'organisation en vue de former le changement. En bref, de la reproduction de la tradition, l'on passe à la production de l'avenir. De ce mouvement, la nature du pouvoir se voit redéfinie. L'on passe d'un pouvoir constitutif de la société à une société constitutive du pouvoir. C'est de là qu'apparaît la société comme « sujet collectif » et « moteur » du changement (Gauchet, 2005; 2002a).

S'introduisant dans la forme de l'Un, qui avait continué d'informer la structuration de l'être-ensemble, l'orientation historique prend d'abord l'aspect d'un changement orienté vers le progrès. Il réside dans le progrès l'idée d'une amélioration d'un bien commun déjà donné, émanant d'une prégnance religieuse qui marque toujours le mode de pensée, ici dans une dynamique relevant de la reproduction de la tradition. La sortie de la religion est un long processus au cours duquel la religion, en se dissipant, n'appelle pas qu'au seul retournement du principe « fondationnel », mais également au « type de pouvoir » qui lui était lié (ce que nous appellerons plus loin le pouvoir de la superstructure), un « type de lien entre les êtres » (la hiérarchie), et d'un mode de « cohésion des collectifs » sous le mode de « l'inclusion ». Nous avons abordé ces éléments (Gauchet, 2010a). Or, même au moment où le lieu de la fondation ne réside plus dans une extériorité étrangère à l'homme, ces « dispositions pratiques » continuent de commander « l'existence en commun » (et ceci ne s'achèvera pas non plus complètement avec la révolution moderne que nous sommes à examiner). Elles se dissiperont, elles aussi, au cours du processus de sortie la religion. C'est ce que nous entendons, lorsque nous écrivons « s'introduisant dans la forme de l'Un ».

Ainsi, de la logique de progrès, l'autorité de la raison humaine dans l'ici-bas, que suppose la version immanente du pouvoir, laisse éventuellement place à une critique de ce qui est donné, qui participe à l'approfondissement de la logique interne de l'orientation historique (Gauchet, 2008b). Le plus « puissant témoignage » de cette découverte est rendu, selon Gauchet, par Hegel avec la *Phénoménologie de l'esprit* (1807).

Ce n'est pas seulement que l'humanité améliore son sort ou perfectionne sa condition, petit à petit, grâce aux efforts des meilleurs et des plus éclairés de ses membres. C'est qu'elle se fait de part en part dans le temps, et collectivement, au fil d'un travail où tous sont mobilisés à leur façon. (Gauchet, 2007a : 132)

Ceci laisse découvrir que tout du passé peut être reformulé. Tout est à inventer. De l'histoire découle un effet majeur entraînant le politique et le droit : elle les contraint à se redéfinir. De plus, c'est de sa logique que l'on voit émerger la dualité du tout (le collectif) et des parties (les individus) désormais inhérente à l'autodétermination, ceci parce que l'orientation historique implique, à la base de tout, un individu délié de la contrainte extérieure et, à la fois et paradoxalement, la maîtrise d'un collectif organisé en vue de sa propre constitution (Gauchet, 2007a) (nous reviendrons plus amplement sur ce point au cours de la section *Le renversement libéral*).

## LA CRISE DE CROISSANCE DE LA DÉMOCRATIE MODERNE

De ce qui précède, nous avons vu que les trois vecteurs de la modernité, dans le long processus de leur émergence, s'installent d'abord dans le moule de l'Un tout en s'extirpant graduellement de l'organisation religieuse. Cette sortie de la religion ne s'achève pas avec l'entrée en scène du troisième vecteur, l'histoire. De par sa logique d'invention, de redéfinition, son installation contribue plutôt à en relancer le mouvement de sortie de la religion, en entraînant l'ordre démocratique à s'extraire davantage des « dispositions pratiques » découlant de l'ancien ordre de la religion (Gauchet, 2007d). La « vocation intrinsèque » des vecteurs de l'autonomie n'est pas « d'entrer dans ce moule », le contenu

moderne qui s'installe ne peut se fondre légitimement dans la forme de l'Un. C'est cette situation qui, de par l'accession à la logique d'un devenir ouvert, n'est plus tenable et donnera lieu à ce que Marcel Gauchet définit comme la première crise de « croissance » ou « d'approfondissement » de la démocratie (Gauchet, 2007b; 2007c).

La poussée irrésistible du futur conduit inéluctablement le « mode d'être du collectif » à se redéfinir; l'on passe de « l'ordre social » à la « société d'organisation ». Du même mouvement, l'histoire entraîne une redéfinition du politique et du droit qu'elle est en passe d'englober par la puissance de l'évidement qu'elle est en mesure de provoquer. Gauchet reconnaît en Nietzsche le précurseur de cette crise qui s'amorce sous ses yeux.

Nous avons en Nietzsche, ainsi, le témoin et l'augure qui nous introduit précocement dans les profondeurs de la crise [...]. Nous avons la vigie qui signale avant les autres l'ampleur de la vague qui monte et qui désagrège de l'intérieur les idéaux dont le Siècle du Peuple, de la Science et du Progrès croyait pouvoir célébrer, en 1880, le triomphe imminent et final. (Gauchet, 2007b : 55)

Selon Gauchet, cette crise « est la matière première » de l'œuvre de Nietzsche qui, au cours de la décennie 1880, repère les « ferments de dissolution » que porte l'entrée de l'histoire comme troisième vecteur de la démocratie. C'est ce vide de certitudes, cette « perte de foi radicale dans les valeurs », ce « trouble nouveau des esprits » que Nietzsche explore à travers le nihilisme qui constitue, toujours selon ce dernier, un « moment intermédiaire » (Gauchet, 2007b).

Nietzsche a parfaitement aperçu le caractère structurel de la crise en train de s'engager. Il a lumineusement saisi qu'au travers des convictions religieuses il y allait, non de simples « idées » en l'air, mais d'une disposition structurante engageant la forme d'ensemble de toutes choses et la manière de s'y inscrire. (Gauchet, 2007b : 29)

Nous passerons outre à la manière dont Nietzsche cherchera philosophiquement des avenues lui permettant de restaurer l'unité de l'intérieur même de cette pensée, pour revenir

à ce que la perspective de Gauchet permet d'observer. Alors que l'histoire semble englober le politique et le droit, Gauchet souligne que ces deux dernières composantes ne sont pourtant pas disparues, et c'est à ce moment que se laisse observer une propriété du régime de l'autonomie des Modernes : chacun des ses vecteurs est essentiel à la démocratie et interpelle les deux autres.

Nous avons présenté les vecteurs de la démocratie comme s'encadrant instinctivement l'un à la suite de l'autre. Cependant, il faut également voir que, dans cette apparition successive, chaque vecteur supprime l'autre et tend « [...] à se donner sous le signe d'une vérité supérieure par rapport à la précédente » (Gauchet, 2010a : 12). Ainsi, le droit s'installe devant le politique avec l'explication venant légitimer le pouvoir et la communauté qui, par ailleurs, permet au droit d'exister; l'histoire se présente avec les contours pratiques de ce que le droit n'apporte que d'un point de vue théorique, et l'histoire ouvre ainsi la dynamique qui est contenue dans le droit. Chaque vecteur, le politique (1500-1650), le droit (1650-1800) et l'histoire (1800-1900) (Gauchet, 2008b : 66), se présente comme une réponse entière et complète aux problèmes générés par la configuration précédente. Chaque vecteur propose une compréhension de « la dynamique de la liberté » avec son échelle de valeurs conséquente (Gauchet, 2007b). De même, ils ont tendance, chacun, à s'imposer comme le principe premier (Gauchet, 2010a).

Mais, également, chaque vecteur est dépendant des deux autres, car chacun porte en lui-même la négation de la dimension de l'autonomie dont il appelle le déploiement; ce qui lui rend nécessaire le secours des deux autres. L'État prête corps au pouvoir, qui permet la « maîtrise de la communauté politique » en son nom. En contrepartie, il peut tout aussi bien se présenter sous une forme « écrasant » cette même communauté politique (Gauchet, 2008b), ce qui rend le droit nécessaire à sa protection. Or, de même, tel que le formule Gauchet, « [l]e droit universel des individus est la base indispensable à l'idée d'une communauté des libertés, mais il peut aussi bien [...] brouiller le principe d'une telle mise en commun des libertés au nom de chaque liberté » (Gauchet, 2010a : 11). L'autodétermination dans le temps est en ceci une fin susceptible de concourir à cette mise

en commun. Cependant, l'orientation historique nous entraîne vers un changement permanent, ne laissant plus justifier que l'on s'en remette au passé et, conséquemment, se traduit par l'organisation d'un avenir invisible. « Nous faisons l'Histoire, c'est nous qui la produisons, personne d'autre, mais nous ne savons pas l'histoire que nous faisons et nous ne savons pas où elle nous mène » (Gauchet, 2008b : 66). D'où la nécessité d'un socle qui permet de contenir et de maintenir un lien de continuité malgré cette invisibilité : le politique.

Pour finir, ceci se révèle de lui-même : « [l]es dimensions [vecteurs] de l'autonomie, enfin, sont aussi contradictoires entre elles qu'elles sont complémentaires » (Gauchet, 2010a : 12). Cet enchevêtrement nous mène à la compréhension de cette affirmation de Gauchet, indispensable à son analyse de la démocratie aujourd'hui : « [...] le problème fondamental de la démocratie est celui de la combinaison de ces composantes [vecteurs] de l'autonomie » (Gauchet, 2010d : 215). C'est ce problème qu'il nomme « le problème du régime mixte des Modernes ».

Une tâche hérissée de difficultés, car ces trois dimensions définissent chacune une vision autosuffisante de la condition collective et tendent à fonctionner pour leur propre compte, à l'exclusion des autres. C'est la raison pour laquelle j'évoquais la renaissance du problème du régime mixte. Il se pose en des termes qui n'ont plus rien à voir avec ceux du mélange et de l'équilibre entre monarchie, aristocratie et démocratie, problématique liquidée à l'âge moderne, comme on le sait, par l'irruption du raisonnement contractualiste et de la composition du corps politique à partir du droit des individus. Il n'empêche que la démocratie moderne est un régime mixte, dont la vie tourne autour de la problématique conjugaison de ses composantes. (Gauchet, 2007d : 14)

## **LE RENVERSEMENT LIBÉRAL**

La crise de « croissance » de la démocratie, que nous venons d'examiner, ne suffit pas à détailler l'entièreté du moment 1880-1914. À cette crise de croissance s'ajoute, selon Marcel Gauchet, une relance de la sortie de la religion marquée par la fin de la « synthèse » réalisée entre le « système de liberté » et certaines dispositions de « l'Un religieux ». Cette

première synthèse, « [...] basée sur l'unanimité des esprits et la solidarité des corps des temps de religion » (Gauchet, 2007b : 17) laisse place à une seconde synthèse, au cours de la deuxième moitié du XXe siècle, où, à la démocratie que nous avons explicitée, s'ajoute ce terme : « libérale ». Le libéralisme, selon Gauchet, correspond ici à un *fait* du régime démocratique et non à l'idéologie libérale ou à une vision partisane (Gauchet, 2004a; 1998). Il entend par là :

Il y a les étiquettes de partis et puis il y a le phénomène source, le renversement libéral, soit l'entrée de la liberté dans l'organisation de l'établissement humain sous l'effet de l'orientation historique. Elle revêt un triple aspect : l'émancipation de la société civile, l'émancipation des membres de cette société (et du marché qui les lie), l'inversion du rapport entre pouvoir et collectivité. (Gauchet, 2007b : 7)

De la logique propre à l'histoire, nous voyons ainsi émerger une dualité du tout et des parties : entre un « collectif organisé en vue de sa propre constitution » et un « individu délié de la contrainte extérieure ». Les tensions que génère cette dualité ne feront que s'affermir avec la relance de la sortie de la religion, qui mine les « dispositions pratiques » héritées de l'ordre de la religion telles que les liens hiérarchiques et la « cohésion » sous le mode de l'inclusion. Le politique de la « superstructure » (« l'instance qui commande par en haut de manière indiscutable »), qui marquait l'inscription originaire de l'État dans la structure de l'Un, et qui se maintient un temps dans la modernité, montre son inadéquation avec le politique de l'infrastructure (qui « soutient et organise par le bas »), qui caractérise la démocratie libérale. L'orientation historique « dissocie ce qui était uni ». « La société se sépare du pouvoir et devient pensable dans son indépendance » (Gauchet, 2010a). C'est de cette scission qu'émerge la notion de « société civile » comme corps collectif « producteur du devenir », séparé du pouvoir (l'État). La société de l'organisation (en opposition à « l'ordre social » qui relève de la religion) se présente ainsi sous la forme d'un État séparé d'une société civile, qui existe désormais par elle-même et s'organise pour elle-même. Plus encore, cette société civile passe première devant l'État, en tant que « foyer de la production du devenir ». Dès lors, cet État n'est plus légitimé qu'à la représenter : « [i]

apparaît comme l'effet de la société » (Gauchet, 2010a : 10). C'est ce que Gauchet nomme le *renversement libéral* (Gauchet, 2010a; 2004a).

C'est ce renversement du pouvoir-cause au pouvoir-effet, dicté par l'orientation historique, qui fonde notre idée du *gouvernement représentatif*, fonctionnant sur la base de la liberté privée des individus au sein d'une société civile elle-même distincte de l'État. (Gauchet, 2010a : 10)

Le « pouvoir-effet », expression employée par Gauchet qui exprime également l'idée de représentativité politique, rend compte du rapport d'interaction entre la société civile et l'État (Gauchet, 2004c). De là naît *la* politique, que l'on doit distinguer *du* politique. Dans la perspective de Gauchet : « [...] *le* politique, qui est l'élément permanent qui s'incarne sous une nouvelle forme dans l'État, et *la* politique qui est cette activité par laquelle la société forme le pouvoir et délègue ses représentants (Gauchet, 2010a : 25). Autrement dit, *la* politique constitue le procès d'interaction et d'assemblage des différentes composantes (individu/société civile, société civile/État) (Gauchet, 2002a), ou encore, « [...] cette activité où les contraintes constitutives *du* politique deviennent l'objet de la délibération et de la décision collective » (Gauchet, 2005 : 18). Alors que *le* politique constitue le socle qui permet à la société de se déployer dans sa forme particulière, ou en d'autres mots, la « contrainte de saisie globale de la collectivité » (Gauchet, 2010a). Plus brièvement, Gauchet nous parle de « la politique élective » et du « politique instituant » (Gauchet, 2010b). Et, selon ce dernier, « [c]e que nous connaissons comme la séparation de la société civile et de l'État repose sur et passe par la séparation-articulation de la politique et du politique » (Gauchet, 2005 : 553).

Cependant, ce qui semble ici former un ensemble ne se laisse pas facilement gouverner. Deux figures y sont appelées à accroître leur importance et à se livrer bataille : le « sujet de droit individuel » (les parties) et le « sujet politique collectif » (le tout). Le premier se définit par les droits et libertés individuels et inaliénables, et le second appelle à « l'entité collective » que forment les libertés réunies en puissance maîtrisée. Si le premier est statique sans la puissance maîtrisée que lui procure le second, la maîtrise du sujet



politique collectif se traduit nécessairement en limites encadrant les libertés du sujet de droit individuel. Il y a une « [...] disjonction privative entre le point de vue individuel et le point de vue collectif » (Gauchet, 2002a : 25) de laquelle découle un arrimage complexe, dont le produit, parmi d'autres possibles, va toujours avec la primauté d'une sur l'autre des deux composantes (le sujet de droit individuel et le sujet politique collectif) que réunit pourtant la démocratie libérale. D'où cette tension qui sera désormais toujours inhérente à la recherche de la juste articulation du régime démocratique et libéral : celle qui s'établit entre la prise en compte du tout et des parties.

L'ambition démocratique sera partagée entre deux idées, l'idée que tous pèsent à égalité dans le gouvernement de la communauté, et l'idée que tous composent, de par cette égalité, une unité qui requiert de se gouverner en tant que telle. Elle oscillera entre l'universalité numérique des individus et la subjectivité du collectif. (Gauchet, 2007a : 114)

La dynamique de la démocratie libérale n'est toutefois pas sans créer des tensions qui feront de la relance de la sortie de la religion une période d'instabilité et de crises politiques. L'État représentatif va de pair avec l'élargissement d'un appareil chargé de réaliser, par les jeux de *la* politique, la « production de la société par elle-même dans le temps ». L'État se déploie sur le fond d'une dualité marquée par sa séparation de la société qu'il est, par ailleurs, en charge d'organiser (Gauchet, 2002a : 21). D'un autre angle, les membres « émancipés » de la société, l'individu délié du « tout comme source morale », de « ses pareils » et de la « collectivité », se posent à l'origine de l'organisation sociale, mais délèguent à l'État représentatif qui, conséquemment, prend « [...] de plus en plus largement et minutieusement en charge l'orientation collective » (Gauchet, 2002a : 20). L'orientation historique fait passer le politique de la superstructure à l'infrastructure, mais du même mouvement, elle permet au pouvoir de « multiplier » ses « instruments et ressources ». De ce point, « l'autonomisation de la société civile » apparaît comme passant par le « renforcement du cadre politique » (Gauchet, 2007b). « Comment gouverner le politique au travers de la politique, sans le laisser conduire les gouvernements, telle va devenir la perturbante question du régime représentatif » (Gauchet, 2007b : 193).

Paradoxalement, la dynamique représentative du pouvoir-effet, qui est pourtant une accentuation de l'autonomie, le pouvoir des hommes par les hommes, a pu faire paraître un sentiment de dépossession lié à l'affaiblissement de l'unité rassurante que procurait l'héritage restant, dans la première synthèse démocratique, de la structure de l'Un religieux (Gauchet, 2010b; 2005). C'est cet ensemble d'incertitudes et d'instabilités que la démocratie libérale présente dans la première moitié du XXe siècle. Ces sociétés démocratiques qui avaient jusqu'alors la certitude « [...] que la liberté est par elle-même pouvoir. Le doute n'effleurait personne à ce sujet, donner aux communautés humaines la liberté de se constituer et de s'exprimer, c'était leur conférer *ipso facto* la puissance sur elles-mêmes » (Gauchet, 2007c : 304). Pour un penseur de ces sociétés, tel Jean-Jacques Rousseau, « la vocation naturelle de la liberté reconnue aux citoyens était de s'inscrire à l'intérieur d'une volonté générale. C'était dans la conversion de la liberté de chacun en pouvoir de tous que s'accomplissait la liberté du citoyen démocratique » (Gauchet, 2009b : 3). Mais voilà que dans les faits, la liberté « dissocie, divise, sépare, oppose », et cette certitude qui éclate sous l'effet de ces divisions, se révèle inséparable de l'unité qui se perd avec l'affaiblissement du cadre religieux : « [l]a conversion automatique de la liberté en pouvoir ne devait sa vraisemblance qu'à cette cohésion générale tenant les êtres et leurs actes ensemble » (Gauchet, 2007c : 305). La société de l'organisation élève la portée de la société civile, et de l'individu, à un tout autre niveau, mais également :

Le déploiement de la société de l'histoire en société de l'organisation fait éclater l'Un du peuple partout. L'autonomisation de la sphère civile creuse la distance entre le fonctionnement social et la scène politique. Elle brise l'essentielle continuité de la collectivité et du pouvoir. Elle scinde le peuple de ceux qui parlent en son nom. [...] Loin du moyen d'établir l'unité morale de l'ensemble par la participation de tous que l'on attendait, le suffrage universel se révèle fournir un théâtre, tantôt à une ingouvernable dispersion, tantôt à d'insurmontables oppositions. De tous les côtés, ainsi, la recomposition du collectif a pour effet de priver la communauté politique de son instrument. Comment représenter, comment gouverner une société aussi partagée et démultipliée dans ses rouages? (Gauchet, 2007b : 101)

Avant que la démocratie libérale s'impose, et que la « scission » qu'elle entraîne ne soit plus vue comme une menace, il aura fallu qu'elle confronte historiquement son contraire. Gauchet en relève la démonstration parlante à travers son analyse des totalitarismes (Gauchet, 2010b; 2008b; 2005), qu'il distingue des autoritarismes. Alors que ces derniers présentent des « institutions traditionnelles » amoindries, ils connaissent « [...] une résilience suffisamment forte pour demeurer l'ossature de la société politique » (Gauchet, 2010b : 278), mais une résilience limitée à cette dernière; les expériences totalitaires<sup>6</sup> cherchent à se substituer complètement à la démocratie en réemployant « ses armes contre elle ». Plus, les totalitarismes cherchent à répondre aux problèmes que la démocratie libérale ne peut résoudre en offrant une vision entière de la destinée humaine. Au-delà des différences qu'impliquent différents projets totalitaires, Gauchet en extrait les éléments communs qui permettent d'y percevoir « l'axe du siècle » : « [...] le conflit, non du progressisme et du fascisme, mais de la démocratie et des totalitarismes » (Gauchet, 2010b : 13) (Gauchet, 2007d). « Le totalitarisme est de l'ordre d'une visée, une visée reposant sur l'inversion délibérée des valeurs libérales » (Gauchet, 2010b : 518). Nous percevons ainsi une conjoncture complexe autorisant ce type de projet à se légitimer dans l'espace social : « [u]n monde qui porte la possibilité des totalitarismes parce que, d'un côté, il brise avec la forme religieuse de l'Un, et parce que, de l'autre côté, on peut toujours lui opposer, néanmoins, l'évidence intacte de la forme de l'Un » (Gauchet, 2003a : 376).

Le projet totalitaire aborde trois éléments visant à inverser la séparation entre le peuple et le pouvoir, qu'autorise le libéralisme, et qu'il perçoit comme une menace.

Alors que sous le libéralisme les partis étaient un facteur de division, les nouveaux régimes érigent *le* parti en instrument par excellence de la convergence générale des volontés. [...] À la délégation extérieure, au décompte artificiel des voix, il

---

<sup>6</sup> Gauchet identifie les trois sources des expériences totalitaires comme le bolchevisme, le fascisme et le nazisme : « [i]l est entendu que la Russie de 1917 n'est pas l'Italie de 1922, qui diffère notablement de l'Allemagne de 1933. Il n'empêche que, par-delà le décalage des dates et l'hétérogénéité des circonstances, les situations de départ comportent des parentés significatives. » (Gauchet, 2010b : 267)

substitue une personification du pouvoir en laquelle tous sont en position de se reconnaître. [...] À la neutralité libérale et aux divisions d'opinion auxquelles elle laisse place, les nouveaux régimes opposent la communauté de conviction qui soude les dirigeants et la base dans une vision partagée de l'avenir à construire. (Gauchet, 2010b : 275)

Plus profondément, le projet totalitaire ne vise pas seulement à répondre à la crise de la démocratie libérale, ce que d'autres idéologies peuvent prétendre à réaliser, mais à reconstruire « l'unité religieuse » perçue comme « indispensable » à l'organisation collective, par des moyens séculiers (Gauchet, 2010d; 2005; 2001a).

Le sens ultime des entreprises totalitaires réside dans le dessein de reconstituer les rouages de l'unité religieuse de l'intérieur et à partir de la modernité individualiste, égalitaire, représentative, futuriste. Ce qu'elles ont de plus profond en commun, c'est l'ambition de faire revivre toutes ces dimensions qui résulteraient de l'assujettissement à l'au-delà – l'identité dans le temps, l'inclusion communautaire, la conjonction hiérarchique, l'union avec le pouvoir – dans l'élément de l'immanence et sur la base des vecteurs de la structuration autonome. (Gauchet, 2010b : 545)

Selon la perspective qui nous intéresse ici, le conflit entre démocratie et totalitarisme aura pour effet, au-delà des considérations historiques et factuelles qui sortent de notre propos, de mettre un terme « décisif » à la possibilité d'un retour à la structure de l'Un. L'échec de l'entreprise totalitaire c'est celui de la possibilité de retour à l'unité totale par l'entremise du pouvoir total. Si au cours de la période qui suivra la Deuxième Guerre mondiale, les sociétés libérales atteignent une période de stabilité, « années du *miracle politique de la stabilisation* des démocraties libérales » (Gauchet, 2008b : 63), l'essentiel n'est pas là pour Gauchet. Plus profondément, outre la stabilité acquise, cette période, qui verra naître, entre autres, un ensemble de réformes sociales et politiques liées à l'émergence de l'État-providence, traduit, de fait, le renversement significatif et définitif par la démocratie : « [...] un nouveau mode de cohésion collective, dont le politique est la colonne vertébrale. Pour le résumer d'une phrase : l'unité politique a pris complètement et

définitivement la relève de l'unité religieuse » (Gauchet, 2010b : 650). Et de cette recomposition répondant aux totalitarismes, l'on peut voir émerger le point suivant :

La société démocratique est société qui repose sur une secrète renonciation à l'unité, sur une sourde légitimation de l'affrontement de ses membres, sur un abandon tacite de l'espoir d'unanimité politique. Contre tout son discours explicite, elle est société qui charge invisiblement de sens son discours intérieur. (Gauchet, 2005 : 449)

L'État-nation prend pleinement sa force d'une manière lui permettant à la fois de répondre à certains défis lancés par le totalitarisme et, par sa dimension représentative, de s'associer à la « liberté libérale ».

L'État de régulation ne prétend pas commander le fonctionnement de la société dans son ensemble. Il fait entrer la totalité de l'existence collective dans l'horizon de l'intelligible et du maîtrisable. [...] De la même façon, l'État social ne se donne pas pour la solution du problème de la justice sociale. Il crée les conditions à partir desquelles la réalisation de la justice sociale peut être valablement envisagée et débattue. (Gauchet, 2010b : 644)

Ainsi, si la perspective totalitaire d'un renversement de la démocratie disparaît, une révolution a lieu au centre de cette dernière (Gauchet, 2010b; 2007d). La synthèse réalisée entre le pendant démocratique et libéral dépasse les perspectives totalitaires qui se délégitiment d'elles-mêmes : « [...] il a été démontré une fois pour toutes que l'accord est possible » (Gauchet, 2010b : 650). La démocratie libérale en arrive à démontrer qu'un « autre mode de structuration collective » est possible (Gauchet, 2007d; 2004b).

Ce qui était en germe dans la forme État-nation va pleinement s'actualiser, en montrant qu'une autre figure de l'être ensemble est possible. Ce qui était attendu de la communion des pensées se déporte vers le mécanisme collectif; ce qui passait par les liens obligés de personnes à personnes bascule vers l'institutionnalisation de leur espace commun; ce qui relevait de l'étreinte constituante de l'État et de l'absorption définitoire dans la nation se transforme en objectivation de la coexistence. Bref, tout ce qui pouvait subsister d'unification

substantielle par le haut fait place à une unification fonctionnelle par le bas. (Gauchet, 2010b : 652)

C'est là la fonction politique de l'infrastructure :

À l'unité par la croyance il substitue l'unité par l'infrastructure pratique et symbolique de l'État-nation. À la forme de l'Un, qui exigeait de lier explicitement toutes les dimensions et composantes de la communauté humaine, il substitue une unité implicite, opératoire, autorisant le déploiement des différenciations et divisions de la société, sur la base d'une cohésion plus profonde. (Gauchet, 2007a : 208)

Avec la démocratie libérale, la division s'instaure de manière inéluctable dans l'architecture de la modernité et l'unité doit se construire à partir de cette division. Ce qui ne signifie pas que la démocratie libérale, comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce mémoire, n'est pas elle-même sans créer de nouvelles divisions; la menace ne viendra plus des totalitarismes, de la recherche de l'unité perdue, mais de la société organisée à partir des individus. Une nouvelle période d'instabilité s'instaure aujourd'hui qui comprend également une nouvelle relance du processus de sortie de la religion; son dernier souffle selon Gauchet. La dynamique de la démocratie moderne se compose ainsi de périodes d'accalmies (de synthèses) et d'instabilité (crises) selon une « dialectique » mettant en scène la société de l'autonomie (démocratie) contre la société de l'hétéronomie (religieux ou séculier avec les totalitarismes). Un autre enseignement que nous pouvons tirer de cette étude de la démocratie est que l'articulation des trois vecteurs de la démocratie (politique, histoire et droit) (ce que Gauchet nomme le *problème* du régime mixte des Modernes) est un problème récurrent de la modernité qui ne peut avoir de solution définitive, car toute recherche de solution finale nous ferait retomber dans la structure de l'Un. Mais Gauchet ne voit là aucun déterminisme historique ni aucun « moteur » de l'histoire. Pour bien comprendre ce qui est à l'œuvre derrière cette recomposition des sociétés modernes, il est nécessaire de comprendre le processus de sortie de la religion, non plus cette fois sous l'angle de la démocratie, mais sous celui de la religion. C'est le sujet du prochain chapitre.



## CHAPITRE 2

### L'EXPÉRIENCE DE L'ALTÉRITÉ

Comme nous l'avons énoncé brièvement dans le premier chapitre, il y a une distinction à faire entre *la religion* comme mode de structuration des communautés humaines, et *le religieux*<sup>7</sup> comme croyance singulière et subjective dans le monde sorti de la religion. Mais comme nous l'exposerons dans ce chapitre, la perspective de Marcel Gauchet est plus complexe et subtile que ne le laisserait croire une lecture trop rapide de cette distinction. Le rapport entre la religion et le religieux, qui sous un certain angle, prend la forme d'une rupture le long de la frontière entre hétéronomie et autonomie, exprime, sous un autre angle, une forme de continuité liée aux dispositions humaines qui s'exprime, chez Gauchet, par l'expérience de l'altérité. Et nous verrons que cette expérience de l'altérité n'est pas limitée à une expérience religieuse, mais peut également se comprendre comme une expérience de la transcendance dans la modernité.

Il y a, à la fois, une « unité » et une « disparité » « fondamentales de l'histoire humaine ». Selon Gauchet, « il faut tenir les deux bouts de la chaîne ». Mais en cette unité, l'auteur ne voit pas de « fondement psychologique » ou encore un « moteur de l'histoire ». Il y va de « l'agencement des mêmes éléments » relevant de la condition humaine (Gauchet, 2009b). Le religieux n'est pas la religion, et cette dernière ne joue plus dans la démocratie un rôle de structuration sociale, mais l'humanité appartenant aux deux ordres (celui commandé par l'hétéronomie et celui commandé par l'autonomie) conserve des constances fondamentales. On ne peut véritablement saisir la place du religieux dans la démocratie contemporaine, selon Gauchet, que si l'on tient compte, à la fois des interrogations concernant la configuration ou l'articulation de l'autonomie, propre à la modernité; et des interrogations concernant plus spécifiquement certains substrats

---

<sup>7</sup> Désormais, nous réserverons le terme « religion » au monde « avant la sortie de la religion », comme mode de structuration des communautés humaines, et le terme « religieux » à la croyance religieuse tel qu'elle apparaît dans le monde sorti de la religion.



« anthropologiques » de l'humanité, ou de sa *condition politique* que le philosophe conçoit comme la condition permanente de l'être humain : « [...] celle qui nous rattache à nos prédécesseurs et par laquelle nous continuons d'appartenir à la même humanité, celle qui demeure en dépit de l'ampleur du changement et qui définit notre identité fondamentale d'acteurs de l'être-ensemble » (Gauchet, 2005 : 9) (Gauchet, 2003d).

Cette condition politique, Gauchet la perçoit également comme un « [...] substrat anthropologique à partir duquel l'expérience humaine est susceptible de s'instituer » (Gauchet, 2004c : 40), c'est-à-dire de prendre une forme organisée ou de faire société. En d'autres mots, du moins tel que nous le comprenons, le point de départ de son analyse, et ce qui demeure constant tout au long de ses travaux, est cette disposition humaine à s'organiser socialement ou, pour reprendre une expression classique, sa nature sociale et politique.

À ce titre, la religion, selon Gauchet, ne découle pas d'une quelconque nature religieuse de l'homme, mais plutôt de sa condition politique sur fond d'altérité. De là, la religion ne partage pas l'essence de l'altérité, et cette dernière est première à la religion en ce sens qu'elle en est condition de possibilité. Selon cette perspective, que l'institution de l'expérience humaine soit apparue dans les premiers temps sous la forme de la religion ne répond à aucun déterminisme ni à aucune nécessité, car comme nous le verrons ci-dessous, il ne s'agissait là que d'un possible. De même, avec le retrait de l'altérité religieuse, il n'y a pas « élimination de la dimension de l'autre » (Gauchet, 1985).

[...] la résorption moderne de l'altérité religieuse se peut comprendre en son ensemble comme une réarticulation de l'expérience tant singulière que collective dans l'ordre de l'autre – d'un autre sans extériorité ni sacralité, que nous ne devons qu'à nous-mêmes, qui est nous-mêmes. (Gauchet, 1985 : 325)

Ce qui est originaire et fondamental à l'expérience humaine, et qui constitue sa condition politique, n'est pas le résultat qu'elle produit, mais ce par quoi elle procède, et ce que Gauchet identifie comme réponse à l'expérience fondamentale de l'altérité « qui nous

habite constitutivement » (Gauchet, 2004c). C'est cette expérience de l'altérité qui fournit à « l'être collectif » le « moyen de se fonder » (Gauchet, 1985). Dans la condition humaine, il y a nécessité de « figuration d'une altérité et signe d'un dehors », « un lieu au-delà et en dehors de la société », un point duquel la société nous est intelligible et peut être pensée (Gauchet, 2005). Or, d'une altérité comme « transcendance normative » et « invisible », nous passons à « l'homme en posture d'altérité » (Gauchet, 1985) agissant de « l'intérieur même du mécanisme politique » (Gauchet, 1998 : 13). Le « point d'application de la pensée de l'altérité au sein de la société » constitue ce qu'on pourrait voir comme fonction politique de la religion, mais ce point d'application appartient tout autant à la démocratie (Gauchet, 2005). Encore, le besoin auquel répond la condition politique, le « motif commun », relève du « fonctionnement inhérent aux communautés humaines » (Gauchet, 2009b). Et de là, le résultat qu'elle produit n'est pas non plus entièrement contingent : « Il y a des options possibles, et des options possibles en très petit nombre » (Gauchet, 2009b : 63) qui s'articulent autour des traits invariants de la condition politique (ce par quoi elle procède).

Gauchet avance : « [l']homme est un être qui, en tout état de cause, est tourné vers l'invisible ou requis par l'altérité. Ce sont des axes dont il a originairement et irréductiblement l'expérience » (Gauchet, 2004c : 40). Nous pouvons mieux comprendre l'importance constitutive de ce rapport à l'altérité chez le philosophe en tenant compte de ce qu'il dit au sujet du langage humain. « Les premières croyances auxquelles nous adhérons sont celles que secrètent des mots sans référence palpable, mais dont nous posons par un acte de foi qu'ils correspondent à des objets » (Gauchet, 2003d : 7). Il y a là une dimension à travers laquelle l'homme affirme son existence, tout en étant dépossédé des contenus sur lesquels il s'appuie pour s'affirmer. Le langage ne fait ici qu'exemplifier ce qui est, aux yeux de Gauchet, une condition de notre humanité. « Nous nous faisons nous-mêmes à partir de quelque chose que nous ne faisons pas et qui nous est donné – ce qui nous fait hommes. Nous nous construisons sur ce qui nous donne la faculté de nous donner à nous-mêmes » (Gauchet 2004c : 87), mais que nous ne possédons pas. Selon le philosophe, cette idée de se faire à partir de ce qui est donné appartient également à l'ordre

social. Ceci suppose que « [...] le lieu depuis lequel la société est capable de penser, de se pourvoir de sens et d'agir sur elle-même est hors de la société » (Gauchet, 2005 : 64). Suivant cette idée, l'acte d'institution, à partir duquel l'ordre social devient effectif, en appelle à une « foi en l'extériorité » qui nous permet de transiger avec cette « dette de sens » inhérente au fait de société : « [...] le sens de notre société, nous le devons à un autre que nous » (Gauchet, 2005 : 66).

Étonnamment, cette idée de « se faire soi-même à partir de quelque chose que nous ne faisons pas », Gauchet la traduit par la notion de choix. Le terme de choix peut paraître déconcertant concernant des sociétés qui se font à partir de ce qu'elles ne font pas. Mais selon Gauchet, c'est le seul terme approprié pour la simple raison qu'on ne peut attribuer de « nécessité » au rapport qu'entretient l'humanité à cette part d'altérité, et ce, peu importe la forme que prend ce rapport (hétéronomie ou autonomie). Car il ne s'agit pas ici d'une pure dépossession de soi, mais bien au contraire de la condition à partir de laquelle l'homme peut saisir ce qu'il est, ce qu'il fait. Même dans la religion, qui se distingue par la « désattribution » « au profit d'un autre », il y a une « relation de l'humanité avec elle-même » : la société qui s'en remet à une loi extérieure et s'organise contre la division en son sein. La particularité amenée par la religion est une société qui « s'institue instituée » (Gauchet, 2005; 2004b), au sens où le foyer de la société est antérieur et extérieur à l'acte d'institution, bien que l'institution soit originaire à l'acte lui-même. Et, « [c]'est cette dimension que les sociétés religieuses ont privilégié [sic], jusqu'à en faire la clé de voûte d'un système complet de sens plaçant la condition humaine dans la dépendance totale d'une donation extrinsèque » (Gauchet, 2004c : 88).

Selon Vincent Sohet, cette idée du choix inscrit Gauchet dans une perspective phénoménologique (Sohet, 2007), dans laquelle l'homme se dévoile à lui-même à partir de ce qui lui est donné, et non par l'invention de son monde. Selon cette interprétation, Gauchet s'écarte également d'une vision structuraliste ou déterministe de l'humanité à travers la perspective d'un « mouvement d'apparaître à soi » (selon les termes retenus par Sohet), qui permet à la société de se saisir elle-même. Mais Sohet y lie un « procès

réflexif », ce qui semble contrevenir, du moins en partie, à l'affirmation de Gauchet, moins engageante à notre avis, selon laquelle il ne faut associer aucun postulat de « nécessité », même réflexive, à la notion « choix ». L'on préférera ici les termes de Robert Legros, selon lesquels une perspective phénoménologique rapporterait la notion de choix à une « [...] intentionnalité constituante [l'acte de faire société] comme une activité qui est plus de l'ordre d'une praxis en commun que d'une conscience » (Legros, 2003 : 551). Par cette notion de choix, Gauchet veut rendre compte essentiellement de l'opération par laquelle la société « se donne à elle-même », mais sans que cela ne soit posé nécessairement comme un acte de dépossession ni comme un acte de conscience individuelle ou collective. Gilles Labelle le traduit en ces mots :

On admet désormais aisément que ni l'établissement des sociétés ni les bouleversements historiques ne s'accordent avec la notion d'un déterminisme strict ou d'une « nécessité pure ». Quant à la notion d'un « hasard absolu » qu'on lui oppose à l'occasion, elle suppose qu'une « invention radicale » permettrait chaque fois le miraculeux dépassement du chaos et l'institution d'un ordre. À l'écart de ces deux positions extrêmes, il faut plutôt postuler que « l'invention n'est pas inexplicable », c'est-à-dire qu'elle « est enracinée dans des circonstances ». Il faut ainsi chercher à tenir la part égale entre l'institué qui conditionne l'agir et la pensée (chaque époque, comme l'a indiqué Michel Foucault, repose sur une discrimination entre ce qui est « pensable » et ce qui ne l'est pas) et le geste instituant, c'est-à-dire le choix ou la décision. Contre le « structuralisme abstrait », il faut en somme revenir au « travail d'inventaire du monde vécu », qui « semble être le bon programme » (même si la phénoménologie, à laquelle une telle démarche se rattache, ne l'a pas accomplie). (Labelle, 2008 : 66-67)

Les termes de Legros, l'« intentionnalité constituante » relevant d'une activité de la « praxis en commun », permettent également, selon nous, de comprendre toute l'importance que Gauchet accorde à la condition permanente de l'homme qu'est sa condition politique. Le choix est un acte d'institution de l'expérience humaine qui est une mise en forme du rapport à l'altérité par l'entremise du pouvoir. Selon le philosophe, outre ses opérateurs pratiques (la loi, la violence, l'universel, tel que l'écrit Machiavel), le pouvoir agit à titre d'« instituant symbolique ». Il constitue à la fois la représentation de

l'« autre à la société », et le point qui permet à l'homme de se figurer un au-delà de lui (Gauchet, 2005). Le pouvoir n'est toutefois pas cet « autre à la société », il en est plutôt le « point d'application » par lequel existe « un même monde », « un monde intelligible comme ensemble », et ce, « indépendamment de la diversité des individus » (Gauchet, 2005 : 457). Le pouvoir marque la scission entre l'ordre social et son fondement, mais ainsi il permet l'existence d'un monde en commun. En d'autres mots, la société n'a de prise sur elle-même qu'à travers cette extériorité d'elle-même (« ce qui nous donne la faculté de nous donner à nous-mêmes ») qui s'incarne dans la structure du pouvoir, que celle-ci prenne la forme de la structuration religieuse ou celle de l'État moderne. Le pouvoir est ultimement ce lieu de la permanence sur fond d'altérité. Et dans les deux ordres de structuration que sont l'hétéronomie et l'autonomie, « [l]a possession de soi », écrit Gauchet, « est suspendue à la séparation d'avec soi » (Gauchet, 2005 : 14).

De cette compréhension de la condition politique de l'homme, nous pouvons saisir que le régime de l'État moderne opère à partir des mêmes « données anthropologiques », du même rapport à l'altérité, que la religion qui le précède (Gauchet, 2003d). L'autre à la société est tout autant une dimension de la modernité que de la société d'avant la modernité, la scission entre fondement et société est également essentielle à l'émergence de l'État. La distinction entre la société structurée par la religion et celle de la sortie de la religion réside plutôt dans le fait que, dès le moment où l'on pose qu'il y a « division originaire » entre le fondement et la société, il n'y a que deux manières possibles de penser la source de la légitimation du pouvoir. Soit elle se situe à l'extérieur de la société (hétéronomie), soit elle se situe à l'intérieur de la société (autonomie) (Gauchet, 1985). Mais ainsi, le choix, ou l'acte d'institution chez Gauchet, bien que ne répondant à aucune « nécessité », démontrerait en fait, une certaine détermination des possibles ouverts à l'humanité (nous reviendrons sur cette question dans le prochain chapitre). Comme le suggère Labelle,

[...] du seul fait de poser l'existence d'une division originaire entre l'espace social et la Loi, entre un dedans et un dehors, n'est-on pas conduit à supposer qu'il y a un

certain nombre de manières possibles d'organiser l'espace social qui sont données en quelque sorte *a priori* avec cette division même? (Labelle, 2008 : 81-82)

Il y a une relation, dans la perspective de Gauchet, entre le rapport à l'altérité que nous venons de décrire et le type de division interne à la société, l'ordre hiérarchique de la religion ou encore l'ordre de l'égalité de la démocratie. La scission est, en son pendant intérieur, la dimension identitaire du politique (le type de division à l'intérieur de la société), et, en son pendant extérieur, la dimension symbolique réunissant les identités en un collectif « comme totalité ». Et la dimension identitaire n'est légitime qu'en rapport à la dimension symbolique : c'est la dimension symbolique qui rend la dimension identitaire « intelligible et reconnaissable » par ses membres. « Division au-dedans de la collectivité, division de la communauté d'avec un dehors : en l'articulation de ces deux dimensions premières se ramasse le noyau d'être politique de la société » (Gauchet, 2005 : 452).

Le pouvoir, qu'il prenne la forme de la religion ou de l'État moderne, est ainsi une forme organisée de l'ordre social, mais également l'incarnation d'un rapport institué à l'altérité : le politique est ainsi « le moyen de se posséder par la dépossession » (Gauchet, 1998). Il y a une permanence du fait d'institution, malgré la multiplicité des formes de son expression. Mais les formes ne doivent pas être confondues avec le fait d'institution en lui-même : « Il n'y a qu'une seule humanité politique, autrement dit, ce qui n'empêche pas cette condition commune de se présenter sous des visages prodigieusement contrastés » (Gauchet, 2005 : 15). D'une part, il y a discontinuité dans les relations établies entre ces notions qui se rapportent au politique (la scission, le pouvoir, la division, auxquels l'on pourrait ajouter la temporalité, que nous n'avons pas abordée, comme répétition du passé ou organisation d'un futur, mais demeure notion commune) selon le lieu du fondement ou la nature de l'altérité (soit il se situe à l'extérieur de la société, soit il se situe à l'intérieur d'elle, parmi les hommes). D'autre part, il y a continuité de leur présence. Le politique demeure : « [i]l renaît, en réalité, tel le phénix : il n'a fait que se transformer » (Gauchet, 2005 : 10). C'est dans cette perspective que nous rattachons la religion à la condition politique.

À ce point, nous voyons mieux paraître, même s'il demeurerait certains éléments à éclaircir, la fonction politique de la religion dans l'hétéronomie, que le religieux n'occupe plus dans l'autonomie. Se révèlent les composantes que nous devons écarter de la définition du religieux dans le monde sorti de la religion, pour qui le principe « fondationnel » se situe parmi les hommes. Ceci ne contredit pas le fait « [...] qu'il y aura toujours plus ou moins d'esprits pour se reconnaître dans le passé religieux de l'humanité » (Gauchet, 2004c : 41). Néanmoins, selon Gauchet, ce que nous cherchons (la définition du religieux) demeure, dans le monde sorti de la religion, en-dehors de ces dimensions constituantes, et dans un religieux qui perdure et existe « de plus en plus nettement » pour lui-même (Gauchet, 2004c). Mais avant d'aller de l'avant avec cette question, il importe d'expliquer ce qu'il advient de la « dette de sens », du « rapport à l'altérité », et de la « mise en commun », une fois la société sortie de la religion.

#### **L'IDÉOLOGIE ET LE RAPPORT À L'ALTÉRITÉ DANS LA MODERNITÉ**

Dans la perspective de Marcel Gauchet, le concept d'idéologie renvoie, dans la modernité, au discours de la société sur elle-même. L'idéologie fournit une « justification immanente » de « l'organisation collective », en remplacement de la justification surnaturelle que fournissait auparavant la religion (Gauchet, 2007e; 2004b; 2002a; 2001a; 1998). Pour suivre l'idée, il faut d'abord se départir de la charge péjorative que peut porter le terme d'idéologie (Braeckman, 2007) pour voir que, dans la perspective de Gauchet, le concept d'idéologie détient un sens neutre (et le philosophe admet avoir changé d'avis sur ce point depuis le *Désenchantement du monde*) (Gauchet, 2007e). Les totalitarismes, dont nous avons discuté au premier chapitre, ne correspondent qu'à un moment dans le développement des idéologies, où la prégnance de la religion amène la présentation d'un contenu séculier en tentant de recréer l'unité propre au cadre de l'Un (Gauchet, 2003a; 2001a).

Contrairement à la religion, l'idéologie s'appuie sur une théorie immanente de la société pour justifier les modalités pratiques du pouvoir. Elle offre à la fois une explication

et une réponse à la division ayant libre cours dans la société sortie de la religion. Gauchet les réduit, « pour simplifier à l'extrême », à trois courants (conservateur, libéral et socialiste), et ceux-ci s'accordent aux trois vecteurs du régime mixte des Modernes (le politique, le droit et l'histoire) (Gauchet, 2004b; 2001a) que nous avons vus dans le premier chapitre.

Qu'est-ce qu'un libéral? C'est quelqu'un qui croit au droit et à la possibilité de transactions entre les individus comme moyen de définir la règle générale de la vie sociale. Qu'est-ce qu'un conservateur? C'est quelqu'un qui croit au politique, c'est-à-dire à la capacité d'ordre de l'instance étatique. Qu'est-ce qu'un socialiste? C'est quelqu'un qui croit à l'histoire, c'est-à-dire à la possibilité d'une réinvention de la communauté humaine grâce à l'ouverture de l'avenir. (Gauchet, 2010d : 215)

Conséquemment, l'idéologie est un discours sur l'organisation de la société, ce qu'elle devrait être, et non une « adéquation immédiate » à l'ordre social (Gauchet, 2005). L'idéologie diverge de l'ordre de la religion, mais le point essentiel de la différence ne se pose pas en termes de contenu, car l'idéologie n'invente pas les valeurs qui la guident, c'est-à-dire qu'elles la précèdent, émanent du fondement et des moyens leur permettant de se déployer, ce qui lui est redevable consiste en la manière de les hiérarchiser. Le point essentiel de la différence réside plutôt dans le fait que l'idéologie prend forme dans une société « qui se donne sa propre loi », dont la source est parmi les hommes dotés d'une égale liberté, « et se propose l'autogouvernement pour idéal » (Gauchet, 2001a).

Une idéologie présente une réponse au « besoin de sens » que comblait autrefois l'impératif collectif imposé par le politique de la superstructure (« l'instance qui commande par en haut de manière indiscutable » relevant de la forme de la religion). La société sortie de la religion exige ce sens collectif, car comme la société religieuse avant elle, elle repose sur l'expérience de l'altérité, bien qu'elle en présente une autre forme (Gauchet, 2003d). « Quelle signification donner à l'existence de ce monde et à la vie en son sein dès lors qu'il n'est pas plus soumis à l'autre monde qu'il n'est intérieurement destiné à le rejoindre? » (Gauchet, 2004b : 232) Les idéologies se présentent comme « alternative » à la religion,



« [...] comme des systèmes complets de sens de l'existence et de la destinée sociale » (Gauchet, 2004b : 190). Il y a bien toujours une dette de sens, inhérente au fait de société, auquel le politique ne permet plus de réponse se mouvant à l'ensemble de la société (unité que nous avons perdue avec la sortie de la religion) (Gauchet, 2004b). C'est en ceci que réside le « besoin de sens » si souvent évoqué dans la modernité.

L'autonomie implique une société qui se fait elle-même. En contrepartie, elle entraîne aussi que plus rien ne légitime (ni tradition, ni nation) l'absence de mouvement des choses ni l'impossibilité d'un changement. La société moderne est assujettie à l'indétermination, elle est historicisée. Dans cette indétermination réside une part de croyance que l'on ne peut contourner, une « irréductible » croyance : « L'avenir n'est pas moins inscrutable que l'au-delà » (Gauchet, 2001a : 7). Selon Gauchet, avec la sortie de la religion, la croyance ne disparaît pas, mais se voit transformée. Encore, il affirme que l'on passe d'une croyance religieuse à une croyance politique, et ce « nouveau type de discours sur la croyance » est ce qu'il nomme idéologie. Nous avons besoin d'un point de vue, d'une croyance, sur laquelle baser notre orientation, notre organisation; « [...] un mélange d'explication à prétention rationnelle et de foi dans les ressources terrestres du futur » (Gauchet, 2002a : 351); ou encore, une « explication rationnelle du passé et du présent » transigeant avec une « croyance dans l'avenir » (Gauchet, 2001a).

La société qui sort de la religion est une société qui s'organise en vue de son propre changement pour le mieux, une société où l'ensemble des activités individuelles et collectives s'oriente vers l'avenir, comme le temps par rapport auquel se mesure la puissance sur soi. Ce devenir qui a produit le monde où nous sommes appelle le déchiffrement et l'explication au passé. Il oblige à des choix au présent qu'il faut justifier. Il demande d'imaginer le futur, de le prévoir, d'en percer l'énigme. C'est à l'ensemble de ces réquisitions que va répondre l'idéologie comme croyance politique. (Gauchet, 2001a : 4)

Les idéologies agissent comme des « [...] grilles de lecture du devenir et de la politique, plus ou moins systématisées et cohérentes, dont l'entrée dans l'univers de l'autonomie nous enjoint de nous pourvoir » (Gauchet, 2007a : 12). Elles présentent « une idée du passé », une « image de l'avenir » et proposent une application au présent « [...] sous forme d'options politiques à court, moyen et long terme (programme, projet, prophétie) » (Gauchet, 2001a : 6). En outre, si les idéologies évoluent, se redéfinissent et ne peuvent être que plurielles (Gauchet, 2005), elles se révèlent toutefois assez stables dans le temps, empruntant des courants semblables (conservateur, libéral et socialiste), malgré des variations qui relèvent des vestiges de l'unité religieuse, tels que les totalitarismes en constituent un exemple éloquent.

#### **LE RELIGIEUX APRÈS LA RELIGION**

Pour comprendre le religieux, il était nécessaire de l'écarter de la structure du pouvoir qui définissait la religion. Il sera tout autant nécessaire de le différencier de l'idéologie, car si le religieux répond à « l'altérité », il le fait d'une manière qui en appelle, comme nous le verrons ci-dessous, à l'expérience subjective. Si comme réponse à l'altérité, il se présente « comme un système complet de sens de l'existence et de la destinée sociale », il ne s'applique, ni ne relève de l'ordre de la structuration sociale. Il passe par le saut de la subjectivité.

Dans la perspective de Marcel Gauchet, « sortie de la religion » ne signifie pas que toute croyance religieuse soit disparue ou vouée à s'éteindre : « [...] ce qui s'efface définitivement, c'est une vision du monde de part en part structurée par la religion (comme hétéronomie), une conception où le religieux imprègne tous les secteurs de la vie publique et privée » (Dechavanne et Tavoillot, 2004 : 7). Le philosophe perçoit un changement fondamental. La fonction primaire de la religion, sa « fonction de structuration », a disparu (Gauchet, 2004b) et, conséquemment, ce qui existe toujours, le religieux, s'est transformé (Gauchet, 1985; 1998). Tel que l'exprime Patrice Bergeron, en référence à la perspective de Gauchet :

Si [le religieux] apparaît aujourd'hui renvoyer davantage à quelque chose comme à un « sentiment », à des expériences personnelles ou encore à des « croyances », organisées ou non, conférant du sens aux existences individuelles, c'est qu'elle est devenue cela. La religion a une *histoire*. Sa fonction subjective a pris du relief aujourd'hui précisément parce que sa fonction politique – la plus importante, la plus fondamentale – a cessé de jouer. (Bergeron, 2009a : 17)

L'on pourrait simplement s'introduire au religieux en le liant à une forme de préoccupation « [...] pour les questions ultimes, les questions portant sur la destinée humaine, sur la signification des expériences fondamentales de la vie humaine et sur l'orientation éthique globale de l'existence » (Gauchet, 2004c : 37-38). Ces questions ne concernent pas uniquement le religieux. L'on pourrait plutôt le situer dans ce qu'il y a d'« irréductible » dans ce qu'évoquent ces questions. Ces dernières abordent notre rapport à la part d'altérité, en nous et à l'extérieur de nous, ou, ultimement, ce que nous considérons comme la vérité (Gauchet, 2004c : 49). C'est par l'interprétation (c'est-à-dire la manière de légitimer et « les conséquences à en tirer ») de ce rapport que nous nous expliquons. Cette explication de l'irréductible est liée à un mystère (Ferry et Gauchet, 2004). C'est dans ce mystère que réside le religieux, qui existe alors de plus en plus pour lui-même, c'est-à-dire une croyance religieuse qui subsiste sans lien intrinsèque à l'ordre social. Il réfère à la signification et la légitimation que nous nous donnons de la réponse à ces questions.

Dans notre expérience vécue, nous nous référons à certaines valeurs que nous puisons à l'extérieur de nous-mêmes. Ces valeurs, au-delà du débat social et politique, au-delà de l'orientation historique qui autorise une remise en question des modalités de leur administration pratique, se révèlent une constante de l'humanité; nous ne pourrions prétendre les avoir inventées (Gauchet, 2004c). Elles s'inscrivent, elles aussi, dans une continuité, par-delà l'expérience et le rapport pratique à autrui, simplement du fait que « nous devons notre vie à d'autres » (Gauchet, 2004b : 135). C'est probablement là ce que nous appelons conscience; cette propriété de l'homme qui nous relie, non à nous-mêmes, mais à l'autre en nous (Gauchet, 2004b). Ou encore, un « sens de l'abnégation envers une valeur que nous mettons plus haut que nous » (Gauchet, 2004c : 92), et se rapporte à la part

d'extériorité en nous et à l'extérieur de nous. L'on a tendance à attribuer une référence religieuse à ce « sens de l'abnégation ». Des notions telles que le sacrifice et le devoir demeurent pourtant « des axes de l'expérience » dans le monde de l'autonomie humaine. Selon Gauchet, il y a en cela confusion entre la signification que nous leur attribuons et leur pratique effective. Il s'agit là de notions (le sacrifice, le devoir) qui nous permettent de nous penser en relation à cette « dette de sens » qui nous appellent au-delà de nous-mêmes. Elles rendent compte de ce que l'homme s'oblige à « [...] disposer de son existence en vue d'un but plus haut » (Gauchet, 2004c : 34). À côté des notions transcendantales de « l'expérience sociale » (la scission, le pouvoir, la division, la temporalité), nous pourrions donc ajouter cette notion de conscience (comme propriété de l'homme qui nous relie non à nous-mêmes, mais à l'autre en nous) qui relève, elle, de l'expérience subjective. Ces notions sont dites transcendantales, par Gauchet, pour le « simple motif » « [...] qu'en dehors d'elles il n'y a pas d'espace collectif concevable » (Gauchet, 2005 : 185). Elles « tournent toutes autour » de l'extériorité inhérente à l'existence collective. Cette conscience pourrait alors apparaître comme « extériorité interne » et « trait spécifique de l'humain » (Gauchet 2005).

Dans le monde de l'autonomie, les « données anthropologiques de base » demeurent les mêmes que dans le monde de la religion. Ces données appartiennent à l'humanité, à sa condition politique et à sa part de transcendance et d'altérité qui ne disparaissent pas avec l'éclipse de la « donation surnaturelle » du mode de structuration : « [t]outes les structures qui suspendaient l'établissement humain-social au religieux continuent d'être là, dans une expression transformée » (Gauchet, 2007e : 155). Aussi, ce qu'il y a d'« irréductible » dans notre rapport à ces données, que Gauchet nomme « *noyau* anthropologique » conserve son potentiel de référence à « des expériences et des discours religieux constitués et avoués pour tels » (Gauchet, 2004c : 71). Ces expériences et discours correspondent, à « intensité variable », à la « [...] position fondamentale qui justifie de parler de *la* religion, à savoir le rapport de l'humanité à elle-même sous le signe de la désattribution » (Gauchet, 2007e : 158) à une domination surnaturelle. Ils demeurent une interprétation possible de ce rapport à la part d'altérité, ou d'extériorité, à travers laquelle nous nous pensons et nous expliquons, et ce, même s'ils n'ont plus « d'application ». Ces expériences et discours ne

légitiment plus l'expérience sociale, mais peuvent toujours légitimer l'expérience subjective de celle-ci : « [...] il reste le noyau anthropologique, désormais libre de toute contrainte dictée par l'insertion sociale et politique de la religion et en position de jouer pour lui-même » (Gauchet, 2007e : 155).

Ainsi, le religieux répond à la dette de sens inhérente à l'existence collective, mais le philosophe ajoutera que dans le monde sorti de la religion, il y a dans cette explication un « vrai mystère d'autotranscendance sans extériorité métaphysique ni donation surnaturelle » (Gauchet, 2004c : 51). Gauchet affirme aussi que ce « noyau anthropologique » est appelé à « trouver d'autres modes d'expressions ». Selon ce dernier, nous voyons ce travail de recomposition à l'œuvre, notamment dans le champ de « l'expérience éthique » (nous aborderons ce point dans la deuxième section du chapitre 5). Dans la modernité, l'altérité « conserve un sens », mais qui n'est pas de nature religieuse (Gauchet, 2003d). Elle devient « [...] transcendance des idéalités, transcendance de certaines catégories par rapport à l'expérience, transcendance de certaines normes » (Gauchet, 2004c : 50). Le « noyau anthropologique » que nous avons éclairé change de « statut » avec « le dévoilement de son caractère extra-religieux » (Gauchet, 2004c : 41). Selon Gauchet, il est désormais nécessaire de définir ce discours sur nous-mêmes sous d'autres termes que le religieux afin d'en rendre compte dans son ensemble et de fournir une caractérisation capable de « [...] prendre en charge l'ensemble de l'expérience des individus d'aujourd'hui » (Gauchet, 2004c : 33).

## **LE RELIGIEUX À L'ÈRE DES IDÉOLOGIES**

Dans la modernité, selon Marcel Gauchet, la religion se retire de la structuration de l'être-ensemble (Gauchet, 1985). Le religieux, lui, « [...] a entièrement basculé vers l'intérieur. C'est l'acte de croire qui constitue son centre de gravité » (Gauchet, 2004b : 233). Non seulement cela, mais il affirme également que, ce qui s'y est transformé appartient à un champ de croyance qui n'est plus appelé à ne revêtir que du contenu religieux (Gauchet, 2003d; Gauchet, 2004c). Le religieux s'insère désormais lui aussi dans

le cadre d'un nouveau type de croyance politique, coextensif à la modernité, que constitue l'idéologie (Gauchet, 2003d). L'idéologie fournit une « explication rationnelle du passé et du présent » (Gauchet, 2001a), mais s'appuie également, nous l'avons vu, sur une « croyance dans l'avenir ». C'est en ceci, selon Gauchet, qu'« [i]l y a un invisible terrestre qui appelle tout autant la spéculation et la foi que l'invisible céleste – et se prête au recyclage des attentes investies dans l'au-delà » (Gauchet, 2001a : 6). Mais les implications du religieux, quant à l'ordre de la structuration sociale, dépendent de sa traduction dans « le langage des idéologies », ainsi qu'à son inscription dans le « débat public » et par le « suffrage politique ». Ainsi, ses implications se limitent à l'appropriation du discours propre à l'idéologie qui peut se faire sur une base religieuse comme séculière. Le religieux n'est pas l'idéologie, mais tous les deux se rencontrent dans la société de l'autonomie et partagent, de ce fait, un monde commun de sens. D'une part, l'idéologie est bien arrimée au monde de l'autonomie; elle propose différentes articulations du régime mixte des Modernes (Gauchet, 2004b; 2001a), et nous ajouterions : indépendamment des croyances et points de vue qui leur donnent sens pour les individus. Mais, d'un autre côté, la coexistence de ces deux notions, dans la pensée de Gauchet, souligne les difficultés contemporaines associées à l'arrimage complexe et nécessaire du sujet de droit individuel et du sujet politique collectif que réunit la démocratie libérale.

Jamais la communauté de croyance quant à la vie en société n'a été aussi large et, cependant, il est vrai, il y a un problème de la cohésion intellectuelle, morale, spirituelle, des sociétés modernes. Elles semblent menacées d'une sorte d'anomie. Elles sont moralement affectées par un trouble d'identité, par la sensation d'un trou noir au cœur de l'espace public. (Gauchet, 2004b : 204)

Si l'État représentatif, l'appareil chargé de réaliser la « production de la société par elle-même », n'est pas fournisseur de la « croyance en l'avenir » avec laquelle transige « l'explication rationnelle », cette croyance confronte l'individu à l'« appropriation » de ce discours de la société sur elle-même, ainsi qu'à la recherche du sens de la norme collective et de ses fins pour lui-même.

C'est à travers l'espace de confrontation de l'espace public, par les jeux de la politique, que vont avoir lieu les débats autour de ces options et ultimement sur le « changement souhaitable » (Gauchet, 2001a). Les idéologies constituent des « systèmes complets de sens » qui agissent sur le plan du collectif. Mais au centre de l'espace de confrontation de l'espace public se trouve l'individu acteur du changement, et doté de ses propres convictions particulières que rien n'oblige à se conformer à aucune idéologie. Les convictions peuvent librement se déployer. Convictions personnelles et idéologies constituent deux niveaux à la fois liés (ils doivent trouver une manière de s'entrecroiser à défaut de quoi la société ne serait « plus société pour elle-même » mais agrégat de consciences individuelles) et séparés (car l'un relève de croyances subjectives alors que l'autre fait appel à la croyance collective). Dans le cadre du débat politique, l'individu s'oriente à partir de convictions, qui peuvent être religieuses, séparées de l'ordre social. C'est ce qui lui permet de s'approprier de manière « réfléchie et singulière » la norme collective qui, autrefois, « [...] s'imposait par le canal de l'appartenance à une tradition et à une communauté » (Gauchet, 2004b : 190). En contrepartie, il est contraint afin de s'inscrire dans l'espace public, de s'approprier son sens, fourni par les idéologies, afin de pouvoir agir sur cette dernière.

Ainsi, lorsqu'il est question du religieux, nous nous retrouvons dans le domaine de la « croyance individuelle », de l'« opinion religieuse » s'inscrivant « [...] parmi d'autres opinions possibles, à l'intérieur de l'espace pluraliste de confrontation proposé par le débat public et le suffrage politique » (Gauchet, 2001a : 8); espace que la religion « n'englobe ni ne norme plus ». De là, même le discours religieux est reconduit par les modalités pratiques du pouvoir via une théorie immanente de la société. « Si les croyants, à titre individuel ou collectif, entendent faire intervenir ce qu'ils jugent être les prolongements de leur foi dans le débat public, ils ont à justifier leur intervention dans la langue agnostique de l'argumentation commune » (Gauchet, 2004b : 185). Et ceci, selon ce que nous en comprenons, ne doit pas être perçu comme un impératif basé sur un quelconque principe démocratique, mais plutôt comme une déduction logique qu'impose le régime autonome lui-même. Dans le cadre démocratique, dans le cadre de l'exercice du débat public où

chacun est appelé à participer, qu'il soit croyant ou non croyant, il incombe à ceux qui souhaitent prendre part à la discussion de rendre accessible le contenu de leurs idées afin de convaincre de leur « importance sociale » pour tous. Si la source de ces idées n'a alors peut-être pas la même validité pour tous, leur contenu est néanmoins susceptible, au même titre que l'ensemble des idées proposées, d'influencer l'idéologie proclamée et les questions éthiques, culturelles et politiques qui en découlent (Gauchet, 2004b).

La religion a rejoint l'espace métaphysique de l'autonomie. Les croyants ont entièrement épousé la modernité. Ils n'ont pas eu à se poser la question : ils s'y sont trouvés projetés, éventuellement à leur corps défendant. En d'autres termes, la démocratie a métaphysiquement gagné. (Gauchet, 2004b : 184)

En ce sens, l'on pourrait dire que « jamais le “consensus”, jamais la croyance commune quant au principe de l'être ensemble n'a été aussi large » (Gauchet, 2004b : 203). C'est aussi en ce sens qu'il y a, il nous semble, individualisation du croire.

Plus rien, en effet, de ce qui est au dehors et au-dessus de soi ne donne sens à l'existence. On ne peut plus l'attendre, comme le voulait une règle de vie millénaire, de l'accomplissement des devoirs sociaux, du dévouement à sa famille, du sacrifice à sa communauté, de l'exécution scrupuleuse des fonctions qui vous sont imparties. Il ne peut plus davantage être livré au travers du sens de l'histoire. Supposons qu'il y ait salut terrestre; il ne résoudrait en rien la question du sens de ce salut pour moi et de ma place en son sein. Aucune règle délibérée et arrêtée en commun ne peut non plus me l'apporter, et moins encore un impératif universel, dont je puis épouser en conscience la validité rationnelle, mais qui ne me dit rien des motifs propres que j'ai de m'y confier. Le sens est à constituer singulièrement. (Gauchet, 2004b : 191)

Par ailleurs, nous verrons éventuellement paraître, au cours du chapitre 5, que l'individualisation du croire, qui pourrait-on dire s'est anthropologiquement installé (Gauchet, 2010c), ne se réduit pas à un « enfermement des êtres sur eux-mêmes », mais représente « un mode de composition de l'espace social » (Gauchet, 2004b : 96-97).





### CHAPITRE 3

## HISTOIRE, POLITIQUE ET RELIGION : REGARDS CRITIQUES SUR MARCEL GAUCHET

La perspective de Marcel Gauchet, que nous avons abordée dans le chapitre précédent, conduit à la thèse selon laquelle le religieux doit être analysé en-dehors de la « perspective d'interprétation qui est celle de la religion », car « [n]ous pouvons tout autrement comprendre l'inconnu qui traverse et organise l'expérience que nous avons de nous-mêmes » (Gauchet, 2004c : 74). Pour ce faire, la compréhension doit s'extérioriser du cadre intellectuel des religions, des « catégories » « [...] au travers desquelles elles ont interprété la réalité humaine, y compris ce qui, à l'intérieur de cette réalité, dispose l'homme à la religion » (Gauchet, 2004c : 81). C'est également cette position qui permet « [...] de franchir une étape réflexive supplémentaire » (Gauchet, 2004c : 81) quant à la compréhension du discours que nous avons sur nous-mêmes et de la manière dont nous nous instituons. Pour le philosophe, sortir des catégories de la religion est essentiel à une nouvelle compréhension de l'expérience de l'altérité capable, par l'éclairage qu'elle offre sur « l'inédit » de la conjoncture actuelle, d'offrir une contribution sur le plan pratique. Aussi, cette tâche « [...] est appelée par le travail de recomposition social, anthropologique, politique, culturel dont nous sommes témoins, bien au-delà de la philosophie » (Gauchet, 2004c : 87). Mais dans cette nouvelle compréhension, Gauchet tend à marquer le saut qui sépare le religieux de la religion, alors que sous un autre angle, celui de l'expérience de l'altérité et de la dette de sens, l'un et l'autre peuvent ne pas paraître si éloignés.

L'analyse de la religion, chez Gauchet, et la référence au religieux sont l'objet de nombreuses interrogations et de critiques parmi les interprètes de sa pensée. Parcourir certains de ces commentaires nous permettra de mieux rendre compte de quelques-uns des enjeux théoriques et pratiques auxquels conduit la thèse de la « sortie de la religion ».

## HISTOIRE D'UNE SORTIE DE LA RELIGION?

La manière d'appréhender la religion, comme religion première, et le religieux après la religion fut l'objet de nombreuses critiques, déjà à la suite de la publication du maître ouvrage *Le Désenchantement du monde : Histoire politique de la religion* (Gauchet, 1985). Il est nécessaire de souligner que les écrits de Marcel Gauchet qui suivront au fil des ans, jusqu'à aujourd'hui, accompagnent, développent, et parfois nuancent certaines idées qui y sont exposées. Néanmoins, qu'on la fasse correspondre à la philosophie de l'histoire (Braeckman, 2007), à la phénoménologie, à une thèse « préformationniste », « créationniste », ou à un niveau transcendantal au sein de l'historicité (Gauchet, 2004b), l'histoire politique de la religion donne lieu à certaines remarques. L'ensemble de ces interprétations de la démarche de Gauchet relève d'un même groupe de questions se rapportant à la relation entre les postulats de départ de l'auteur et le résultat de l'analyse que comporte inévitablement toute perspective. Pour illustrer, l'on pourrait référer à Serge Cantin qui affirme que toute philosophie de l'histoire comporte « [...] le risque pour la raison d'enfreindre ses propres limites en prétendant connaître le fin mot de l'Histoire, son Sens final » (Cantin, 2008 : 31). La démarche, qui donne corps à l'histoire politique de la religion, comporte, on ne peut le nier, certains « partis-pris méthodologiques » (Colin, 2004), ce que Gauchet, par ailleurs, reconnaît : « [j]'ai conscience d'avoir pris des risques, d'assez gros risques, et si j'entends naturellement défendre ce que j'ai essayé de faire, j'admets les incertitudes essentielles qui pèsent sur le statut même d'une telle entreprise » (Gauchet, 2004b : 69).

Mais la question du sens à donner à la trajectoire historique demeure, quoique la perspective soit assumée. Certains parleront, chez Gauchet, d'une logique de progrès (Cloots, 2007), d'autres de l'idée d'« une sorte d'aboutissement, voire d'accomplissement de l'histoire humaine » (Labelle, 2008 : 62), ou encore de la présence d'un *telos* orientant la description (Labelle, 2008). Pour Hubert Faes, dans la perspective de Gauchet, en effet, l'histoire à advenir est dépendante de ce qu'il nomme une « matrice de possibilités », référant aux invariants de la condition politique dans la pensée du philosophe (la scission,

le pouvoir, la division, la temporalité). Et cette dépendance pose d'autant plus problème du fait de la portée universelle que Gauchet attribue à une telle « matrice » (Faes, 2004).

Nécessairement, ces éléments invariants de la structuration de l'être-ensemble, que circonscrit Gauchet, limitent les expressions possibles de l'articulation de ces mêmes éléments. Or, ils ne déterminent pas pour autant la forme que prendront leurs différentes expressions qui, elles, sont redevables à la part de contingence que comporte l'histoire. En-dehors des traits structuraux que trace le philosophe, il existe des éléments contingents, « coup de circonstances extérieures » (Joncheray, 2004 : 30), que Gauchet intègre également à sa démarche. Ceci, par ailleurs, fonde pour Jean Joncheray un questionnement quant au potentiel d'universalisation de la perspective de Gauchet. Mais l'on voit paraître la présence de ces deux éléments dans l'analyse de ce qui a été, est, et sera : les éléments invariants, qui se rattachent aux idées et concepts de départ, et les éléments contingents, qui se rattachent à leurs différentes expressions. En ce sens, l'histoire politique de la religion ne se limite pas, tel que le questionne Antoon Braeckman (2007), à une « reconstruction théorique de l'histoire ». Même avec l'idée d'une sortie de la religion, ou de l'avènement de la démocratie, le philosophe ne relate pas, selon ce que nous percevons, une évolution vers une finalité; qui pourrait être la démocratie selon Gilles Labelle, (nous avons déjà cité « une sorte d'aboutissement, voire d'accomplissement de l'histoire humaine » (Labelle, 2008 : 62). Bien que nous serions en accord avec ce que révèle à l'humanité cet accomplissement : en un sens la démocratie « [...] dépasse l'aliénation dans laquelle l'humanité s'était enfermée à l'origine et par là la réconcilie avec elle-même » (Labelle, 2008 : 63), et dans un second sens, un peu paradoxalement « [...] elle contribue plutôt à révéler à l'humanité l'existence d'un « dehors » que jamais elle ne pourra se réapproprier » (Labelle, 2008 : 63). Il demeure toutefois, dans l'exposé de Labelle, l'idée d'une finalité de laquelle notre interprétation de Gauchet diffère.

Ce que Gauchet relate correspond à différentes expressions des invariants, et oui en certains moments, d'éléments qui s'enchaînent, mais en un engrenage d'éléments se rapportant à d'autres, et non comme un développement long inéluctable (comme le montre

la logique de l'avènement du régime mixte des Modernes). Ces éléments, qui une fois mis en place se développent et s'enchaînent, sont également soumis à la part de contingence, d'où l'articulation particulière ressortissante. Dans une telle perspective, si l'on perçoit donc « aboutissement d'un parcours », tel celui du retrait complet de la religion que Gauchet associe à notre période actuelle, c'est en référence à certaines « étapes antérieures » et en prenant acte des « problèmes qui en naissent » (Gauchet, 2004b : 233), et qui, nous ajouterons, appelleront réarticulation. De plus, selon un tel scénario, *les* différents développements auraient pu, ou non, advenir : « le christianisme aurait pu ne pas naître, il aurait pu ne pas prendre, la bifurcation occidentale du XI<sup>e</sup> siècle aurait pu ne pas se produire » (Gauchet, 2007e : 153). De même, Gauchet parle d'une « bifurcation relativement contingente » quant à ce qui correspond à l'exception moderne (Gauchet, 2004b; 2003a).

Néanmoins, la perspective du philosophe comprend toujours ces invariants qui limitent les expressions possibles de leurs différentes articulations. L'histoire est « absorption dans un cours qui nous dépasse » et c'est cette dimension que le niveau de la structuration (les invariants) cherche à interroger (Gauchet, 2007e). Tel que Cantin l'affirme, Gauchet présente par ces « éléments invariants » du « transcendantal », « c'est-à-dire ce qui n'est pas à proprement dans l'expérience historique, mais qui en serait comme la condition de possibilité (Cantin, 2008 : 30). Dans une telle perspective :

[...] ce qui s'est produit ne pouvait pas avoir lieu n'importe comment, et était fortement contraint dans son mode d'effectuation. S'il y a une chose à laquelle je ne crois pas, c'est à « l'invention historique » créant ses propres conditions de développement en même temps que son contenu radicalement inédit. (Gauchet, 2007e : 153)

Les deux volets, les éléments contingents et les éléments invariants, sont à penser dans le cadre d'une démarche commune d'analyse historique et philosophique (Gauchet, 2005). La démarche comprend un point d'ancrage qui, sans dicter un sens, une finalité à

l'histoire qui comporte plusieurs développements, constitue un pari : le pari que là se trouve la clé de compréhension.

Je me suis convaincu, à tort ou à raison, que cette énigme de la première politique – la politique en l'absence apparente de politique – recelait les clés de l'intelligence de notre condition politique. C'est sur ce pari que s'est jouée ma vie intellectuelle. Tout le reste est venu de la solution que j'ai cru pouvoir lui donner. Elle tient en un mot, le mot de religion. (Gauchet, 2005 : 13)

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, comment la définition de la religion et les « éléments invariants » qui forment ce point d'ancrage sont enchâssés, c'est-à-dire que la religion se définit sur la base de ceux-ci. C'est de cette idée, de ce mot de religion et de la définition première qu'il lui reconnaît, que le philosophe en arrive à dégager la spécificité de la modernité comme « sortie de la religion ». Selon André Cloots, ce point d'ancrage « spéculatif-herméneutique », qui lie « le religieux et le politique », découle d'une « construction théorico-spéculative » qu'il reproche à Gauchet de ne pas suffisamment reconnaître, de présenter « trop vite comme des vérités universelles ». Et ce, même si ce dernier, et c'est toujours Cloots qui souligne, n'affirme pas que les idées et concepts qui en découlent soient indiscutables (Cloots, 2007). Quant à Yves Couture, qui ne partage pas la critique de Cloots, il écrit que « Gauchet revendique explicitement le caractère spéculatif de son entreprise, dont il sait très bien par ailleurs qu'elle bouscule les frontières académiques » (Couture, 2008 : 36).

#### **UNE DÉFINITION POLITIQUE DE LA RELIGION**

Les idées et concepts que nous propose Marcel Gauchet, comme toute idée et tout concept, ne sont pas indiscutables. Ils s'appuient toujours sur des analyses se fondant à leur tour sur d'autres idées et d'autres concepts. L'interprétation de la place que trouve la religion dans la perspective du philosophe apparaît comme un point particulièrement contesté. Si le mot de religion joue indéniablement un rôle clé, il est cependant nécessaire de se détacher de la signification fondamentale qu'a pour certains contemporains le

religieux, pour voir que ce à quoi s'intéresse plus profondément le philosophe constitue les traits de la condition humaine qui, sans dénigrer le rôle qu'a eu la religion, la sous-tendent, la rendent possible, comme ils sous-tendent la collectivité dans laquelle nous nous inscrivons aujourd'hui. De même, lorsque André Cloots avance que « [...] la logique sous-jacente qui nourrit et unit tous ces aspects différents de la conception de soi de l'homme à travers l'histoire [...] est *par essence* la logique du religieux » (Cloots, 2007 : 28), notre interprétation de l'auteur nous conduit plus profondément à ces traits de la condition humaine auxquels s'intéresse, pour nous, le philosophe. Cette logique, nous la relierons à la part d'altérité inhérente à la condition politique que Gauchet reconnaît à l'humanité. Selon cette idée, le religieux peut toujours, même dans le monde sorti de la religion, fournir une explication à la « conception de soi de l'homme », s'en remettant alors à la surnature, mais sans constituer pour autant l'essence de cette conception.

Mais pour plusieurs (parmi lesquels Cloots, 2007; Cantin, 2008; Joncheray, 2004), dans une telle perspective, la religion n'est abordée qu'en relation à la dimension politique de la condition humaine, ce qui la « limite à un rôle social » (Coq, 2004), ou encore « confond l'essence de la religion et sa fonction » (Monconduit, 2004 : 62). Dans le même sens, cette définition de la religion évacue une dimension que pourrait porter une autre définition, une définition plus « psychologique » (Cantin, 2008; Joncheray, 2004), plus « philosophique et métaphysique » (Ferry, 2004), et qui, sans être en désaccord avec la perspective de Gauchet, pourrait donner lieu à des résultats différents. Serge Cantin y voit « [...] une approche *rationaliste-libérale* de la religion pour laquelle “ le religieux après la religion ” ne saurait subsister qu'en marge de la société, comme expérience individuelle de l'autre en soi et pour soi, et d'un sens “à constituer singulièrement” » (Cantin, 2008 : 19). Pour François Monconduit (2004), il en résulte une religion « dégradée ». Yves Couture, quant à lui, y perçoit la volonté de rendre « l'emprise structurelle » qu'a eue la religion et de s'inscrire à l'extérieur d'une perspective faisant de la religion « un aspect essentiel et indépassable de l'humanité » (Couture, 2008 : 51). Dans la perspective de Gauchet, ces aspects « essentiels » et « indépassables » relèvent pour nous du « substrat anthropologique » par lequel procède l'institution de l'humanité (Gauchet, 2004c). De ce

point de vue, d'une part, « l'emprise structurelle », que rend le concept de religion chez Gauchet, permet le décentrement nécessaire interdisant de considérer l'histoire moderne comme aboutissement de l'humanité.

L'attitude religieuse apparaît alors non pas comme un fait second, mais bien comme une « option fondamentale » de la condition humaine, comme un « possible humain de base » [...]. Et ce n'est pas pour rien, insiste Gauchet, que cette option a prévalu pendant des millénaires. Elle déploie, en effet, une des grandes articulations possibles des éléments et des dimensions fondatrices qui continuent de nous définir. (Couture, 2008 : 49)

D'autre part, il permet de sortir d'une compréhension de la religion comme « nature religieuse de l'homme » et d'inscrire le rôle que peut pleinement jouer le religieux dans le cadre de « l'espace de confrontation proposé par le débat public » (Gauchet, 2001a).

À ceci nous ajouterons que, si une définition plus « psychologique » (Cantin, 2008; Joncheray, 2004) ou plus « philosophique et métaphysique » (Ferry, 2004) de la religion ne constitue pas le point de départ de son analyse, Gauchet aborde néanmoins cette dimension, considérée par certains comme occultée par sa démarche, dans ce qui perdure du religieux après la religion. Cloots revient d'ailleurs en affirmant que Gauchet travaille à partir de deux définitions de la religion; ce qui nous apparaît juste en fonction du fait que la religion effectivement se trouve transformée dans la modernité. Nous voyons donc les deux définitions, l'une se rapportant à sa fonction sociale, et l'autre à la « dette de sens » inhérente à l'humanité et qui s'accroche tout-à-fait au phénomène de renouveau religieux, bien que cette dette ne se limite pas, comme nous l'avons vu, à la catégorie du religieux.

Cette définition en termes de « dette de sens » à l'égard d'une altérité transcendante est très puissante en soi. Plus que n'importe quelle définition, elle a la potentialité de comprendre des phénomènes très hétérogènes dans leur dimension religieuse : non seulement des religions de toutes formes, à partir des temps anciens jusqu'à nos jours, mais aussi des phénomènes si disparates qu'il est très difficile de les grouper sous un dénominateur commun (allant de la vénération des ancêtres jusqu'à la foi contemporaine dans « une force supérieure » ou une



« religiosité athée »). Des phénomènes donc qui peuvent exister aussi bien en-dehors qu'au cœur des religions constituées. (Cloots, 2007 : 59)

Malgré ceci, la distinction entre ces deux définitions semble problématique pour Cloots, et davantage lorsque vient le moment de saisir la nature de la seconde. Il apparaît, selon notre interprétation, et nous pensons que Vincent Sohet serait en accord avec nous à ce sujet (Sohet, 2007), qu'on ne peut arriver à la seconde définition de la religion qu'une fois la première circonscrite; dégageant ce en-dehors de quoi la seconde se bâtit. C'est également la distinction entre ces deux définitions qui permet à Gauchet d'expliquer « [...] que et pourquoi – certaines formes de religiosité ne sont plus possibles » (Cloots, 2007 : 63); ce que Cloots lui reconnaît. De plus, ces deux définitions, la religion et le religieux après la religion, ne sont pas opposées. Elles appartiennent toutes deux à « une propriété fondamentale de l'esprit humain », soit « l'énigmatique capacité à se déterminer par rapport à un dehors de soi » (Gauchet, 2004b : 74).

Ainsi, nous serions en accord avec Couture pour dire que Gauchet, sur la base de sa thèse de la sortie de la religion, renoncerait à la « thèse de la permanence du lien entre le social et le sacré », ce qu'il confirme d'ailleurs : « [j]e récusé la thèse d'une consubstantialité du sacré et du social » (Gauchet, 2004b : 108). Mais, nous ne pensons pas qu'il soit entièrement opposé à « l'idée de la permanence de dispositions humaines fondatrices de l'expérience religieuse » (Couture, 2008 : 35), à partir du moment où l'on consent que cette expérience n'est pas vouée à n'être que religieuse (Gauchet, 2003d), nous parlons plutôt, pour notre part, d'une expérience de l'altérité. Selon cette idée, si Couture avance la possibilité de recourir au concept de l'hétéronomie dans la modernité, il se voit également forcé de souligner que les « contours d'une hétéronomie moderne » seraient alors distincts de « l'hétéronomie religieuse ». Il s'agirait là, à notre avis, de multiplier l'usage des concepts avec le risque de perdre quelque peu la signification des phénomènes auxquels ils renvoient (mais il est vrai que Gauchet, lui-même, encourage l'innovation conceptuelle lorsque, par exemple, il définit la religion comme « l'emploi de l'autonomie processuelle aux fins de poser l'hétéronomie explicite ») (Gauchet, 2005 : 556).

Nous l'avons vu au cours du chapitre premier, le concept d'hétéronomie nous renvoie chez Gauchet à « la loi de l'autre » ou à « [...] la constitution de la communauté humaine, sous l'ensemble de ses aspects, par l'assujettissement à une loi extérieure d'origine transcendante » (Gauchet, 2010a : 6). Contrairement à cette remise de soi en un dehors de l'humanité, l'altérité qui demeure dans la modernité est écho de l'humanité, même si pour certains elle passe par des références religieuses, et ne peut être autre dans le monde autonome. De même, si le principe d'autonomie ne repose pas sur « l'idée d'un sujet humain véritablement autofondé ou transparent à lui-même » (Couture, 2008 : 46), prenant acte de sa part d'altérité, la résultante collective demeure produit de l'humanité et ne peut émaner que d'elle. Si l'altérité conserve son « statut régulateur », tel que le souligne Couture (2008), c'est parce qu'elle relève de la condition humaine et passe par son inscription dans une sphère qui l'unit.

Selon Gauchet, il demeure néanmoins indéterminée la manière dont le religieux après la religion, comme *les* religions constituées, s'approprient cette part d'altérité; comme quoi son intérêt n'est pas de les condamner ni de les évacuer d'un parcours qui reste à définir et n'a, potentiellement, pas fini de nous surprendre (Gauchet 2007e; 2004b). De plus, la volonté de Gauchet de traduire les questions qui interpellent le religieux après la religion en termes séculiers ne relève pas de la poursuite d'une finalité (orientée vers une sortie de la religion pourrait-on croire), mais plutôt de l'inscription du travail d'une discipline qui tente de comprendre le moment qui l'occupe : « [...] la puissance compréhensive du modèle doit aller au-delà du religieux proprement dit : il n'est rien s'il n'est capable de rendre compte de ce que devient l'ordre de l'extériorité une fois qu'il n'est plus investi dans l'invisible sacré » (Gauchet, 2004b : 77). Sohet, quant à lui, réfère aux propos de Gauchet lui-même pour affirmer : « [...] Gauchet vise un "ethos intellectuel, (...) une façon de se situer a priori au sein de la réalité" » (M. Gauchet cité par Sohet, 2007 : 72).

Demeure, tel que Couture le souligne justement, et selon ce que nous avons également pu relever, que « [l]'interprétation du statut réel et possible de la religion dans la

modernité est indéniablement un des principaux points de divergence » (Couture, 2008 : 43). Aussi, nous accorderons à Gilles Labelle, que la perspective de Gauchet, avec les invariants qu'elle pose comme conditions premières, introduit une « vérité » à partir de laquelle procède l'analyse. Il y a une hiérarchie à même la perspective qui pourrait expliquer la vision athée que certains reconnaissent à Gauchet (Taylor, 1997), et qui représente un point de divergence irréductible. Par le choix de la dessaisie au profit de l'altérité, que constitue la religion première, Gauchet écrit l'existence première des invariants qui ne peuvent que relever de la condition humaine; ce sur quoi se porte le choix dans la modernité. Si Gauchet ne fait pas de ce second choix une finalité, ni ne dénigre le premier qui pourrait toujours revenir, il pose néanmoins cette appartenance des conditions de possibilités (desquelles il peut y avoir « désattribution ») à l'humanité et à sa condition politique.

[C]ette « vérité » - suivant laquelle l'homme a retourné contre lui-même la puissance de négation qui le définit pendant la plus grande partie de son existence -, comment donc la connaissons-nous? Comment savons-nous, autrement dit, que la vérité de l'homme est l'historicité ou l'« inacceptation transformatrice » des choses et de soi, et non pas l'inverse? (Labelle, 2008 : 72)

C'est également de là, toutefois, que nous croyons que Gauchet peut voir ce que Cantin souligne (2008), un point de vue original sur la situation actuelle, soit une sortie de la religion qui n'est pas que « déclin de la religion », mais plutôt basculement vers, ou déploiement d'un tout autre fonctionnement, et, corrélativement, d'un autre « pensable » religieux (Gauchet, 2004b). Mais l'usage de ce point de vue original, aux fins de l'analyse, ne doit pas être réalisé sans reconnaître les idées et concepts qui en constituent la base, et sans relever la rupture qu'elle suppose entre deux histoires : « [i]l n'y a pas une histoire, pourrait-on dire, il y a deux histoires, tendues, à partir des mêmes éléments d'humanité, dans deux directions différentes » (Gauchet, 2004b : 70). Deux histoires, deux définitions de la religion, qui refusent les croisés en se basant sur un point d'ancrage que Cloots avait qualifié de « spéculatif-herméneutique » (Cloots, 2007). Ce qui permet le diagnostic de la spécificité actuelle (un monde qui se passe de la religion), découle de deux thèses qui

s'entraînent l'une et l'autre. D'abord la « division originaire » entre la société et son fondement, ensuite les deux sources de légitimation (ou principes « fondationnels ») possibles répondant à une telle division : soit elle se situe à l'extérieur de la société, soit elle se situe à l'intérieur d'elle (parmi les hommes). Le déploiement de la réflexion consubstantiel à une telle thèse, est l'exclusion d'une source par l'autre, inéluctable du moment où l'on saisit qu'elles travaillent à partir des mêmes « données anthropologiques de base ».

Ceci aurait la force d'introduire un glissement majeur si la perspective était appliquée aveuglément, sans tenir compte de ces fameux éléments contingents, ni de l'importante étude historique à laquelle se livre Gauchet, qui lui permet d'inscrire ces thèses à travers de lents processus, à des degrés divers, à des « variations de radicalité dans l'extériorité » (Gauchet, 2004b), qui donnent forme à de multiples expressions. Il s'agit, oui, de deux histoires, mais également d'un long basculement. C'est un pari, un parti pris qui, s'il vient avec des questions et, immanquablement, impossibilité d'exhaustivité (« inscrire sa réflexion dans l'horizon du tout n'est pas prétendre rendre compte du tout ») (Gauchet, 2005 : 89), démontre sa pertinence par son originalité et la puissance de ce qu'il permet de réfléchir.



**DEUXIÈME PARTIE**  
**LE RENOUVEAUX RELIGIEUX**  
**DANS LA DÉMOCRATIE DES DROITS DE L'HOMME**



## CHAPITRE 4

### LA DÉMOCRATIE DES DROITS DE L'HOMME

Selon Marcel Gauchet, la démocratie, si on la comprend ici dans la définition « englobante » de l'auteur, comme mode d'articulation de l'autonomie (voir le premier chapitre), est bien ancrée dans la société contemporaine, et rien n'indique qu'elle soit sujette, sur ce point, à des remises en question (Gauchet, 2010b). Même sa version libérale, qui a donné la place que nous reconnaissons aujourd'hui à la société civile, a convaincu de sa capacité à réaliser l'autonomie (Gauchet, 2010b; 2007d; 2004a; 2004b). On ne parle plus aujourd'hui « de l'attaque de la démocratie », « de sa constitution », ce dont nous avons été témoin, selon Gauchet, à travers l'exemple des totalitarismes (Gauchet, 2009b : 2).

La chose remarquable, en effet, c'est qu'au cours du dernier quart de siècle, la démocratie a, intellectuellement, gagné. [...] Personne, où que ce soit sur notre globe, n'a aujourd'hui de solution alternative à mettre à la place. C'est une situation parfaitement inédite qui nous permet de dire pour de bon que la démocratie est l'horizon indépassable de notre temps. (Gauchet, 2010d : 208)

Toutefois, l'articulation des vecteurs de la démocratie (le politique, le droit et l'histoire), ce que nous avons également appelé le régime mixte des Modernes au premier chapitre, peut être l'objet de tensions. L'on peut toujours « [...] buter sur une contradiction interne [de la démocratie], qui n'implique pas contradiction de son principe, mais la désaffection de son usage » (Gauchet, 2009b : 2).

Selon Gauchet, c'est ce qui caractérise la période actuelle, soit une seconde crise de « croissance » de la démocratie. Gauchet situe les débuts de cette seconde crise, que nous aborderons sous le titre de « crise du monde commun », dans le derniers tiers du XXe siècle. La comparaison avec la première crise de « croissance » que nous avons examinée au premier chapitre, constitue le point d'appui permettant d'identifier le mécanisme de la situation actuelle; elle est toutefois différente dans l'articulation des vecteurs qu'elle met en



place (Gauchet, 2007d). Ce n'est plus l'histoire qui est à la source de la crise, mais le droit. La crise actuelle ne correspond donc pas à une remise en cause du régime de l'autonomie, mais, encore une fois, à l'articulation de ses vecteurs : « le problème du régime mixte des modernes ». Cette seconde crise comprend également, comme la précédente, une relance du processus de sortie de la religion (Gauchet, 2007d). Cependant, également sur ce point, la situation diffère de la précédente. C'est que cette fois, selon Gauchet, la religion semble s'être complètement extirpée de la structuration, même dans ses « dispositions pratiques » (Gauchet, 1998). C'est l'originalité des temps présents : un moment où le politique et la religion seraient entièrement séparés (Gauchet, 2004b).

Ainsi, d'une part, comme nous le verrons au chapitre 5, la croyance, l'expérience de l'altérité en général, semble vouloir se tourner de manière radicale vers la subjectivité, ce qui n'est pas sans effet sur les fonctions représentatives de l'État moderne. Mais également, d'autre part, et c'est ce qui nous intéressera plus particulièrement dans ce chapitre, dans la configuration actuelle de la démocratie, l'un des vecteurs, le droit, domine et pèse lourdement au point d'en arriver à faire oublier les deux autres vecteurs que sont le politique et l'histoire (Gauchet, 2007d). Désormais, la légitimation du pouvoir chercherait à se passer des ressources transcendantes que lui apportait la croyance en un « sujet collectif » (par le politique) ou à un devenir (l'histoire) pour ne plus reposer que sur le principe immanent de l'égalité liberté des individus (le droit). C'est la démocratie des droits de l'homme.

## **L'UNIVERSALITÉ DES DROITS DE L'HOMME**

Dans les écrits de Marcel Gauchet, les droits de l'homme se présentent sous deux formes. La première que nous abordons ci-dessous concerne les droits de l'homme comme principe, et seul principe, de légitimation de l'idée du pouvoir parmi les hommes incarnée par l'autonomie; son principe « fondationnel ». C'est la spécificité du vecteur du droit que nous avons abordé au premier chapitre et qui est complémentaire au politique (l'État-nation) et à l'histoire (l'invention de l'avenir) dans l'articulation de la démocratie. La

seconde forme, que nous aborderons dans la section suivante, concerne les droits de l'homme comme idéologie, c'est-à-dire à partir du moment où ils ne cherchent plus uniquement à se présenter comme la source de légitimité, mais également comme la source de sens de la démocratie; « comme doctrine des bases et des fins de la politique démocratique » (Gauchet, 2005 : 533). Si la première forme, la légitimité, soulève chez Gauchet la question de l'universalité des droits de l'homme et leur possible extension à des sociétés non occidentales, la seconde soulève la question de l'effectivité (politique) et de la durée (histoire) d'un régime démocratique qui ne se définirait en amont et en aval, en dehors et en dedans, que par la perspective des droits de l'homme.

Vu sous l'angle de la légitimité de la démocratie, Gauchet précise que les droits de l'homme représentent non seulement un défi pour les citoyens de nos démocraties occidentales, libérales et pluralistes, appelés à se déterminer collectivement, mais également un défi d'appropriation pour les citoyens issus de sociétés n'ayant pas construit le régime de l'autonomie dans la longue durée, des sociétés en dehors de l'exception moderne. Malgré ces considérations, selon Gauchet, le centre de diffusion « irrésistible et irréversible » de la modernité occidentale repose sur les sciences et les droits de l'homme (Gauchet, 2009a). Or, si la diffusion des premières (les sciences) semble jouir d'une certaine admissibilité, l'appropriation des seconds (les droits de l'homme) ne va pas sans soulever des résistances. Mais le philosophe insiste, ces universaux de la modernité sont inéluctablement appelés à se diffuser et à sortir du carcan culturel qui les a vus naître. À ce titre, il souligne notamment que « l'argument de localité », qu'on ne pourrait reconnaître dans le cas des sciences, n'a pas plus de raison de tenir dans le cas des droits de l'homme.

Que je sache, la science de Galilée et de Newton n'a pas existé depuis toujours et partout. En quoi cela l'empêche-t-elle d'être universelle? Elle aussi s'est constituée à une époque donnée et sur un territoire déterminé, les mêmes d'ailleurs, en gros, que l'idée des droits de l'homme. (Gauchet, 2009a : 164)

Ce qui distingue par ailleurs la science et les droits de l'homme, se loge dans les ordres par lesquels ils procèdent, qui engagent de manière différente les éléments

constitutifs des sociétés dans lesquelles ils s'insèrent (Gauchet, 2009a). Les sciences, bien qu'elles tirent leur origine, comme les droits de l'homme, des mêmes territoires associés à la culture occidentale, semblent *de facto* appartenir à l'humanité toute entière. Face à leur « appropriation sans réserve », il est facile de leur laisser porter le titre d'universel, du moins sous l'aspect de la connaissance (Gauchet, 2009a). Pourtant, les avancées de la science et les produits des progrès techniques ne sont pas neutres; implicitement, tout un système de pensée est à la base de leur genèse, et leur appropriation ne peut aller sans l'introduction de ce dernier. C'est tout un « mode de pensée » qui vient de pair avec les sciences, où figurent « la rationalité technique, la rationalité économique, la rationalité gestionnaire ». De fait, par cette introduction, les sciences transforment les sociétés, mais, et c'est là que la différence joue, sans atteindre ce qui fonde et légitime leur organisation sociale. Elles n'entrent pas en contradiction ou ne prétendent pas remplacer leurs « certitudes héritées » (Gauchet, 2004b).

Inversement, les droits de l'homme présentent une conception spécifique de l'homme et de la société dans laquelle il doit s'insérer. De ce fait, ils n'arrivent pas à cohabiter avec tout système de pensée, s'attaquant à leur identité même, ainsi qu'aux rapports sociaux constitutifs de leur société qui les tiennent ensemble.

Ils contestent la prépondérance des familles, la dissymétrie des sexes, l'attachement aux communautés, les liens d'aïnesse et de patronage, les rapports de référence et d'obéissance, toute cette armature qui continue de tenir ensemble, sous mille et un visages, la plupart des sociétés du globe. (Gauchet, 2009a : 165)

Ils informent les individus de ce qu'ils doivent être : « des individus libres et égaux ». Contrairement aux sciences, l'introduction des droits de l'homme ne peut aller sans un dialogue avec les « convictions intimes et culturelles », puisque c'est directement dans cet ordre des choses qu'ils interviennent. Alors que la forme de rationalité vers laquelle nous entraînent les sciences n'interdit, en parallèle, aucun système de croyance, et arrive à coexister avec les plus « irrationnels », puisqu'elles ne proposent dans cet ordre des choses aucune réponse alternative. Les sciences pèsent sur l'ordre social, mais ne prescrivent pas

les « convictions intimes et culturelles » qui relèvent d'un autre ordre, et aux côtés desquelles elles peuvent tout-à-fait exister. En dépit de ce qui vient d'être dit, Gauchet avance que, malgré qu'ils n'aillent pas sans créer certaines difficultés, les droits de l'homme sont voués à poursuivre leur propagation, pour la raison qu'il s'agit, à ses yeux, de la seule légitimation possible d'un monde dont la détermination est parmi les hommes, et où préside la rationalité et « [...] les orientations séculières commandées par la science, la technique, le calcul économique » (Gauchet, 2009a).

Le point décisif pour notre affaire, c'est qu'il est impossible de penser autrement. Dès l'instant que l'on raisonne en dehors de l'appui du divin, des modèles du passé, de l'autorité du tout social, on est inexorablement amené à cette façon d'envisager les choses, par une contrainte absolue de la pensée. Cela ne relève pas d'une démonstration, aucun théorème n'intervient ici, ces premiers principes s'imposent en général sur un mode purement intuitif. Il n'empêche qu'il y va d'une exigence d'accord de la pensée avec elle-même aussi imparable, en dernier ressort, que les propositions mathématiques – essayez de vous y soustraire et de formuler une proposition alternative... Tout au plus peut-on nier l'existence du problème. (Gauchet, 2009a : 166)

Selon cette perspective du philosophe, en plaçant les droits de l'homme en parallèle avec les sciences, l'on appréhende que « [l]a contingence qui a présidé à l'émergence des droits de l'homme ne les empêchera pas de connaître, à terme, une diffusion planétaire, et d'acquérir une valeur de référence comparable, dans son ordre, à celle de la science moderne » (Gauchet, 2009a : 164) (Gauchet, 2003d). Il faut néanmoins se rappeler que ce processus prend initialement naissance à l'intérieur de la modernité, et qu'il est lié au processus de sortie de la religion selon lequel la modernité correspond à un « [...] basculement vis-à-vis de ce qui fut l'orientation prédominante des sociétés que nous pouvons connaître à travers le temps » (Gauchet, 2005 : 184).

De ce qui précède, Gauchet propose également, et il l'affirmera à maintes reprises, notamment contre Paul Valadier<sup>8</sup> ou Emmanuel Terray (Gauchet, 2005), un « décentrement » qui n'inscrit pas sa perspective dans la proposition « d'un prolongement d'un devenir homogène », mais rend compte plutôt de ce « basculement » que nous venons tout juste d'évoquer. Selon Gauchet, la sortie de la religion, ou l'avènement de la modernité, « [...] est la caractéristique aussi singulière qu'improbable du monde où nous vivons » (Gauchet, 2005 : 183). Conséquemment, la marche des droits de l'homme, pour Gauchet inéluctable, selon ce que nous avons exposé dans cette section, en direction des sociétés qui ne sont pas incluses dans ce processus moderne, du moins pas à l'origine, peut alors sembler quelque peu paradoxale (Gauchet, 2005). Entre, d'une part, le « décentrement » ethnoculturel, la « bifurcation » qui aurait pu ne pas advenir et qui a donné lieu à « l'exception moderne » et, d'autre part, la « diffusion planétaire » des droits que l'on vient d'évoquer, il est difficile de saisir la dimension de « nécessité » ou d'« universalité » qui semble maintenant s'accoler aux droits de l'homme. Pour répondre adéquatement à la question, il faudrait spécifier la logique des lents processus et des vastes études historiques sur lesquels Gauchet s'appuie, ce qui est hors de notre propos. Mais nous soulignerons à nouveau ici le « pari » que comporte aussi la spécificité moderne (Gauchet, 2003d). La modernité (qui se passe de la religion) exclut la source hétéronome de sa structuration, et rend inéluctable sa version immanente (l'autonomie et son principe « fondationnel », soit les droits de l'homme), qui transige à partir des mêmes « données anthropologiques de base » que la société religieuse. Ainsi, si l'histoire n'est pas déterminée, son parcours n'est pas pour autant aléatoire, en ce qu'il repose sur certains invariants. À ce titre, l'historicité est une expérience collective, celle d'être en commun, mais également un « processus réflexif », non au sens hégélien d'une conscience rationnelle qui se déploie, mais au sens que nous pouvons dégager de cette expérience une trame de

---

<sup>8</sup> Certains échanges entre Paul Valadier et Marcel Gauchet ont été publiés (Gauchet, 2005; 2004b; 2002a). Gauchet souligne : « Le père Valadier, s.j., était en 1984 le directeur de la revue *Études*. Il a notamment publié depuis lors *Inévitable morale* (Paris, Éd. du Seuil, 1989), *Éloge de la conscience* (Paris, Éd. du Seuil, 1994), *Un christianisme d'avenir* (Paris, Éd. du Seuil, 1999). » (Gauchet 2002a : 67)

fond, des structures et des compréhensions dont certaines se montreront, une fois établies, comme inéluctables : elles pouvaient ne pas advenir, mais elles ne peuvent plus « ne plus advenir ». C'est le cas de la science et des droits de l'homme selon Gauchet. Sur cet aspect de sa démarche, Gauchet répondra à Valadier :

Je crois seulement à l'existence d'une autre recherche possible, en fonction de postulats philosophiques qui relèvent en effet d'une tradition rationaliste dans laquelle je n'ai pas de honte à m'inscrire : l'unité de l'espèce humaine, qui fait que l'ensemble de ses incarnations historiquement advenues communiquent entre elles; et le nombre limité des dispositions fondamentales auxquelles a répondu son établissement derrière la variété infinie des cultures et des circonstances. (Gauchet, 2002a : 89-90)

Par ailleurs, il faut reconnaître toutefois que, toujours selon Gauchet, il y a un long chemin à parcourir entre l'introduction des droits de l'homme comme principe de légitimité de l'ordre social et son « inscription effective dans les rapports sociaux ». Les droits de l'homme chambardent les systèmes de valeurs. Aussi, le philosophe avance que l'appropriation des droits de l'homme se fera, à terme, sous différentes formes d'appropriation (ils ne supposent pas de modèles uniques) dans les sociétés non occidentales pour lesquelles ils s'imposent de l'extérieur. De même, tel que le souligne Vincent Sohet (2007), lorsque, dans ses travaux, le philosophe critique les droits de l'homme, c'est essentiellement en rapport au « caractère englobant » qu'ils peuvent prendre dans les démocraties libérales actuelles, mais non pour critiquer leur universalité. De même, comme nous le verrons ci-dessous, le défi que les droits de l'homme posent pour les citoyens de nos démocraties occidentales, libérales et pluralistes, appelées à se déterminer collectivement, ainsi que la « menace » qu'ils pourraient représenter pour la démocratie, n'émanent pas des droits de l'homme en eux-mêmes, mais de l'usage qui en est fait (Gauchet, 2007d). C'est en tenant compte de ces dangers potentiels que Gauchet défend néanmoins la thèse d'une universalité des droits de l'homme qui ne prétend pas surpasser les différences, mais comporte un « noyau de vérité » (Gauchet, 2009a).

## L'IDÉOLOGIE DES DROITS DE L'HOMME

Dans la première moitié du XXe siècle, les idéologies ont pu s'attarder davantage « à la question de l'unité des sociétés », d'où l'apparence d'une certaine prégnance du passé de la religion : « comment produire l'Un collectif que produisait la religion par d'autres voies que la religion? » (Gauchet, 2001a : 10). Nous reconnaissons là, sous sa figure la plus caractéristique, ce qui a pu être nommé « religion séculière » : « [s]éculière, puisqu'elle ne croit qu'en l'action des hommes et en la puissance de leur société de se faire elle-même. Et religieuse néanmoins par la nature et la forme attribuées à cette puissance sur soi à venir » (Gauchet, 2001a : 11). Aujourd'hui, dans la période d'instabilité qui nous caractérise, depuis le dernier tiers du XXe siècle selon Marcel Gauchet, les idéologies semblent davantage proposer des réponses aux questions singulières des individus plutôt qu'à la question de l'unité de société. Ce phénomène s'explique par « [...] une relance du fait libéral qui brise les barrières à l'intérieur desquelles on avait cru pouvoir le contenir » (Gauchet, 2004a : 90) au cours de la période de stabilité de la démocratie libérale. De là le déséquilibre ressenti « [...] par la déliaison des individus, par la contradiction des opinions et la division des esprits, par l'antagonisme des groupes sociaux » (Gauchet, 2002a : 352) inhérents au pluralisme de la démocratie libérale. De même, « [s]i le problème de la destinée humaine fait retour, c'est à l'échelle des individus » (Gauchet, 2002a : 372).

C'est dans cette conjoncture que s'installent les droits de l'homme comme idéologie dominante : elle est « [...] accord autour des droits comme langue commune » (Gauchet, 2002a : 365). Mais elle est aussi une interprétation qui fait concurrence à d'autres idéologies et croyances politiques, des réponses à donner aux « défis », aux « contradictions » et aux « incohérences » de la démocratie libérale, telle que nous l'avons vu s'établir en tant que *fait* de notre régime, avec la société civile comme « foyer du mouvement collectif » (Gauchet, 2004a). Rappelons que chez Gauchet, l'idéologie réfère à un « discours de la société sur elle-même », une « croyance politique » qui présente « une idée du passé », une « image de l'avenir » et propose une application au présent. L'idéologie des droits de l'homme peut fonctionner en ce sens où :

[...] elle est capable de fournir une explication de soi et une perspective d'action sur soi – une explication et une perspective d'action qui tirent leur plausibilité nouvelle, encore une fois, du fait que le fonctionnement collectif obéit à la logique de l'individu dans des proportions jamais atteintes. Mais l'éclairage explicatif qu'elle délivre est implacablement sélectif : s'il donne sa pleine portée à ce que peut vouloir dire le règne de l'individu dans la société, c'est en cachant l'autre versant du problème, la société de l'individu, c'est-à-dire, ni plus ni moins, les conditions de possibilité effectives d'un tel règne. (Gauchet, 2002a : 380-381)

Cette idéologie des droits de l'homme s'inscrit d'une manière particulière dans la démocratie, parce que ces droits constituent, par ailleurs, la seule légitimation possible d'un monde où le lieu de la norme se situe parmi les hommes. « Les droits de l'homme sont cette chose rare entre toutes qu'est un principe de légitimité » (Gauchet, 2009a : 165; déjà cité : 26). Nous avons vu que, selon Gauchet, ce principe de légitimité est soit au-dessus des hommes, soit parmi eux. Et, toujours selon ce dernier, on ne peut loger ce principe organisateur de la vie en commun, dans sa version immanente, autre part que dans les droits originaires qui font des hommes des êtres également libres. Mais ils n'en demeurent pas moins une vision de l'homme dont la part de croyance engage d'une manière particulière les individus membres de la société de l'autonomie. Aussi louable soit leur teneur, ils présentent, nous l'avons dit, une conception spécifique de l'homme, de la société dans laquelle il doit s'insérer, et, de ce fait, présentent une conception particulière de la vie bonne qui, potentiellement, ne peut cohabiter avec l'ensemble des possibles. De fait, et c'est là une remarque importante à la compréhension de la crise actuelle dans la démocratie, les droits de l'homme se posent à la fois comme idéologie (en référence au sens collectif) et à la fois comme principe légitimant de la démocratie; ils sont à la fois un « dehors » (ils se posent ici comme alternative à l'histoire ou à la communauté comme compréhension « englobante » de la modernité) et un « dedans » (source de la norme).

En abordant le discours sur les droits de l'homme comme idéologie, le philosophe les inscrit dans un espace public, celui de la société civile, où ils se voient concurrencer par d'autres croyances et n'y détiennent pas la seule vérité (Gauchet, 2004a; 2002a). S'ils sont incontournables en tant que principe « fondationnel » du régime autonome, s'ils sont



premiers (devant l'État représentatif) du *fait* libéral, qui découle de l'orientation historique, et autorise une pluralité de fins légitimes de se déployer, ils n'indiquent toutefois pas la finalité du régime démocratique. La formation du discours de la société sur elle-même, l'explication de la division ayant libre cours à l'intérieur d'elle-même, la justification des modalités pratiques de son pouvoir, etc., découlent des rapports entre les individus qui ont lieu dans l'espace de débat qu'encadre la politique, et qu'est en charge de traduire l'État représentatif (Gauchet, 2003a). Plus simplement, dans la perspective de Gauchet, les idéologies, sans remettre en question le principe fondationnel du régime autonome, ni le caractère pluraliste de l'espace public, peuvent néanmoins poursuivre d'autres fins que pourraient également fournir le politique et l'histoire s'arrimant au régime de l'autonomie (Gauchet, 2004b); ces discours sont susceptibles de proposer une « lecture alternative de la modernité » (Gauchet, 2004b). Mais aujourd'hui les droits de l'homme ne se contentent par d'être la source de légitimation d'un monde ordonné par l'autonomie, ils deviennent un discours et s'imposent comme la source de sens et l'horizon de la société politisée. Ainsi, « [...] ce n'est plus simplement que les droits de l'homme ne suffisent pas à définir une politique, c'est qu'en devenant le foyer de sens actif des démocraties ils sont devenus simultanément le ressort de leur difficulté d'être politique » (Gauchet, 2002a : 326). En d'autres mots, il y a « désarticulation » des vecteurs (politique, droit, histoire) de la démocratie due aux prétentions hégémoniques des droits de l'homme d'être à la fois le principe de légitimité, la base et l'horizon du régime de l'autonomie.

## LA CRISE DU MONDE COMMUN

Le politique et l'histoire, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, sont essentiels au régime mixte des Modernes, et également nécessaires à l'épanouissement du droit. Si ce dernier vecteur, sous la figure actuelle des droits de l'homme, semble s'imposer comme principe premier, comme une réponse complète aux défis que pose maintenant le régime de l'autonomie, il a néanmoins inmanquablement besoin d'un monde commun pour subsister (les droits et libertés individuels n'ont pas de raison d'être sans le cadre qui

les contraint et leur permet de se déployer) (Gauchet, 2002a), ainsi que de s'inscrire dans le mouvement de ce monde, sans quoi il demeure une notion statique. Mais, selon ce qu'avance Marcel Gauchet, ce monde commun se trouve obscurci. L'épanouissement des libertés individuelles irait jusqu'à empêcher la démocratie de se concevoir dans son propre cadre historique et politique; cadre qui en raison des contraintes qu'il impose, fait dorénavant affront à l'« universalité des principes » dont se réclament les libertés individuelles (Gauchet, 2008b; 2007c; 2007d). Conséquemment, de par l'approfondissement de son principe « fondationnel », la démocratie, dans sa configuration des droits de l'homme, en arrive au rejet des « instruments pratiques dont elle a besoin pour devenir effective » (Gauchet, 2007c; 2007d).

L'idéal tend vers une « démocratie minimale ». À l'extrême, vers une coexistence des libertés, vers un « processus d'agrégation autorégulé ».

Dans l'univers dépourvu de futur figurable où nous avons basculé, l'opposition se renverse : l'évidence va à la régulation de l'imprévisible créativité des initiatives individuelles par le marché contre le désordre fatal suscité par le volontarisme intempestif de l'État. C'est en ce sens que les années quatre-vingt ont été de fait des années libérales et que les années quatre-vingt-dix le resteront, de par l'inexorable contrainte de s'ouvrir à la multiplicité inventive de ce flux qui, par essence, échappe à la conduite. (Gauchet, 2002a : 179-180)

L'idée de représentativité politique (le « pouvoir-effet », que nous avons abordé dans la dernière section du chapitre premier, et l'appareil politique qui le rend possible) devient une fin en elle-même, une « entreprise ouverte » au seul service de l'égale liberté. Selon notre auteur, c'est dans le cadre de cet approfondissement des fondements démocratiques (les droits de l'homme) que les travaux de John Rawls, *A theory of justice* (1971), et de Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981) (titre original : *Theorie des kommunikativen Handelns*), arrivent comme tentative de refonder le contrat social et atteignent une portée paradigmatique en s'enracinant dans un ancrage anthropologique de l'individualisme. Ces œuvres marquent effectivement un tournant dans la pensée contemporaine. Néanmoins, elles offrent une « vision extrêmement unilatérale » d'un

régime démocratique qui, nous l'avons vu, est mixte selon Gauchet (Gauchet, 2010c; Gauchet, 2005).

L'usage du terme « vision » est ici bien choisi. Le politique et l'histoire, malgré qu'obscurcis, sont toujours bien présents. Ils ne sont pas disparus, et ne peuvent l'être, à moins de renoncer à la démocratie. Avec le renversement de pouvoir auquel a donné lieu l'orientation historique, le politique est passé de la superstructure (« l'instance qui commande par en haut de manière indiscutable ») à l'infrastructure (ce qui « soutient et organise par le bas »), mais il n'en demeure pas moins le cadre tacite qui permet à la société libérale de se déployer. Ce ne sont pas les libertés individuelles, ni le droit qui les protège, qui permettent à la société d'exister et de s'organiser, mais le politique qui leur permet de s'y exprimer (Gauchet, 2010d). Et, pour Gauchet, ce serait illusoire de penser nous en passer (Gauchet, 2005). Il y a néanmoins un changement réel qui s'opère avec cette modification du statut du politique. Il y a deux manières d'appréhender la constitution du collectif, soit par « [...] la primauté du collectif, c'est le tout qui compte, les parties sont subordonnées; ou ce sont les parties qui comptent, le tout étant le produit des parties » (Gauchet, 2010d : 221). Et, par le passage du politique de la superstructure à l'infrastructure, c'est bien la deuxième version que nous avons vu l'emporter (Gauchet, 2010d).

Quant à l'histoire, nous la faisons, peu importe que nous sachions où elle va, ni même ce que nous construisons (se passant « de la réflexion et de la volonté »). Comprendons cependant que, de là, « [n]ous sommes de plus en plus libres à titre individuel, mais notre liberté compte de moins en moins dans le façonnement du destin collectif » (Gauchet, 2010d : 209). Les libertés individuelles acquièrent une portée sans précédent dans une démocratie des droits de l'homme où « [...] l'esprit du fonctionnement quotidien de nos institutions [procède] à la lumière des exigences de la liberté et de l'égalité des personnes » (Gauchet, 2010d : 219), nous entraînant inévitablement vers un accent porté sur l'initiative individuelle au détriment du façonnement d'une « histoire commune ». Ainsi, au moment où la société se pose en tout comme une société de l'organisation, elle ne peut concevoir

l'avenir qu'hors de sa portée. En ce sens, si les droits de l'homme fournissent le principe « fondationnel » sur lequel devra se bâtir l'avenir, ils n'en définissent nullement la forme ni le contenu (Gauchet, 2002a).

Pourtant, les droits de l'homme s'installent comme un « substitut » du politique et de l'orientation historique. Alors que la détermination des fins collectives, et les normes qui en balisent le chemin, ne trouvent plus de cadre légitime, il se crée un vide que les droits de l'homme prétendent venir combler : « [i]ls vont s'imposer à la conscience collective comme le seul outil disponible pour penser la coexistence et guider le travail de la collectivité sur elle-même. Ils vont apporter la figuration manquante de l'être-ensemble et de son devoir-être » (Gauchet, 2002a : 347). Ils viennent répondre à la question de « au nom de quoi » nous devons nous constituer, le tout nous étant devenu invisible avec le passage du politique à l'infrastructure; ainsi qu'à la question du « pour tendre vers quoi », qui nous a été brouillée par le principe même de notre propre autodétermination dans le temps. Bref, « [...] ils nous disent à partir de quoi agir, à défaut d'éclairer le terme de l'aventure » (Gauchet, 2002a : 349). Ils apportent l'illusion de répondre en gardant caché ce qui fait que les choses sont ce qu'elles sont, et en restant muets sur ce qui permettra d'agir quand l'écart persiste indubitablement entre ce qui devient la résultante du tout et la volonté des parties. Déconnectée d'un appareil qui semble fonctionner de lui-même, l'action de l'individu s'aligne à sa propre quête de sens (Gauchet, 2002a).

Pour finir, l'universalisme des droits de l'homme (universels « en tant qu'ils échappent à l'absorption forcée dans une entité politique [ou historique] particulière ») (Gauchet, 2007a : 80) délégitime le pouvoir « [...] parce qu'[il] pose la liberté des personnes comme contradictoire avec le pouvoir dans son principe le plus général » (Gauchet, 2008b : 71) (Gauchet, 2007d). C'est ce que Gauchet nomme le « retournement de la démocratie contre elle-même » (Gauchet, 2002a). Il y a un conflit entre le versant libéral, les libertés individuelles et les droits qui les garantissent, et le versant participatif de la démocratie, la « puissance publique » de l'« autogouvernement collectif » (Gauchet, 2010d). Ces deux volets se sont déliés au cours de la dernière période, laissant la

composante libérale comme grand vainqueur. Mais si la fonction participative est « la conversion de la liberté de chacun en pouvoir de tous », laissée seule, le volet libéral y échoue infailliblement. Le philosophe parle, en référence à ce phénomène, d'un divorce qui s'est opéré entre pouvoir et liberté; divorce par lequel la démocratie des droits l'homme génère sa propre impuissance (Gauchet, 2007c).

Dans le langage de tous les jours « démocratie » ne désigne plus que la garantie des libertés privées : est tenu pour démocratique le régime qui accorde le maximum de latitude aux droits personnels. Nous avons oublié le second volet dans le couple : la puissance publique, la souveraineté du peuple. L'idée libérale l'a emporté sur le versant démocratique, le gouvernement du peuple par lui-même, par la loi. (Gauchet, 2010d : 210)

Selon la perspective de Gauchet, la seconde crise de « croissance » appelle la redéfinition et l'articulation nouvelle des trois vecteurs. Et, le problème de fond que pose la conjoncture actuelle est celui de « l'impossibilité » qu'éprouve la démocratie contemporaine, « [...] à penser ensemble individu et société, à recomposer une société à partir des individus » (Gauchet, 2002a : 15). Comment, une fois l'individu des droits de l'homme bien installé au centre et à la base de cette société, penser la coexistence, et au-delà, l'autodétermination de cette coexistence tout en ne pouvant contourner la disparité des convictions. Tel que le précise Gauchet : « [...] comment obtenir, à partir de cette irréductible pluralité d'existences séparées, une somme collective viable? » (Gauchet, 2002a : 15).

## CHAPITRE 5

### LE RENOUVEAU RELIGIEUX

Le point de départ de notre recherche était la question du nouveau religieux, de son rapport à la démocratie et de la menace potentielle qu'il pourrait représenter pour cette dernière. À ce stade de notre étude des travaux de Marcel Gauchet, nous pouvons maintenant situer dans quel ensemble complexe s'insère ce phénomène : d'une part, dans une période de crise de la démocratie mettant en cause l'articulation de ses vecteurs modernes et, d'autre part, dans le cadre du religieux après la religion ou, plus généralement, de la disparité des croyances subjectives dans la modernité avancée. De là, il est maintenant possible de cerner la manière dont le nouveau religieux entre aujourd'hui en relation avec les principes démocratiques.

Ce que l'on appelle aujourd'hui le « nouveau » religieux n'est pas une réalité nouvelle dans la société commandée par l'autonomie. Ce n'est pas la première fois qu'un tel phénomène se présente depuis le début du processus de sortie de la religion : « [p]as de rétrécissement de l'emprise du religieux sans récurrences offensives du religieux à intervalles réguliers » (Gauchet, 2004b : 145). Si la conjoncture actuelle se distingue par une présence accrue du religieux, elle signifie également une perte d'emprise des institutions religieuses dans la structuration de l'être-ensemble (Gauchet, 1998). Entendons par institutions « [...] des appareils d'autorité ayant vocation à embrasser la collectivité dans son ensemble afin de l'ordonner et de la normer » (Gauchet, 2004b : 237).

Ce phénomène d'activation du religieux, que certains nomment le « nouveau religieux », ou encore le « retour du religieux », se subdivise, selon Marcel Gauchet, en deux sources distinctes qui éclairent chacune un problème spécifique de l'articulation entre le religieux et la démocratie dans ce moment qui nous caractérise (Gauchet, 2004b). Ces deux sources correspondent, d'une part, au fondamentalisme, et, d'autre part, à une prise en

compte accrue du religieux<sup>9</sup> dans la sphère publique. C'est davantage à partir de ce second volet que sera analysée la question de l'articulation du renouveau religieux et de la démocratie dans les sociétés démocratiques, libérales et pluralistes. D'ailleurs, cette question de la prise en compte accrue du religieux dans la sphère publique est au cœur des débats actuels sur la place du religieux dans l'espace public, bien davantage que la question du fondamentalisme qui demeure pour Gauchet, comme nous le montrons ci-dessous, des cas singuliers dans les sociétés démocratiques occidentales, et à laquelle ne se réduisent pas, loin de là, les revendications religieuses actuelles.

### LE FONDAMENTALISME OU LE VERSANT POLITIQUE DU RELIGIEUX

Selon Marcel Gauchet, le fondamentalisme ne correspond pas à un « retour de la religion », comme certains auraient tendance à l'affirmer, mais à une réaction face à l'effacement de la tradition consubstantielle au mouvement de la modernité (Gauchet, 2003d; 1998). Pour le philosophe, la réaction fondamentaliste ne réinscrit pas la structuration religieuse dans l'ordre des possibles, du moins en ce qui concerne la période actuelle de la démocratie moderne (Gauchet, 2005; 2003d). Encore davantage, le fondamentalisme, malgré ses intentions, participe à la modernisation en s'appropriant la tradition dont il se revendique, et en la projetant comme projet de *la* politique (Gauchet, 2003d). « Le fondamentalisme est d'abord un projet social; il regarde l'établissement et le fonctionnement de la société dans son ensemble et sa conformité à la norme religieuse » (Gauchet, 2008a : 37). Dans nos sociétés, il relève de l'« opinion religieuse » et s'inscrit dans « l'espace de confrontation » appartenant à « l'ère des idéologies » et de son pluralisme, et suppose en ce sens « un état avancé de sortie de la religion » (Gauchet, 2008a; 2003d). L'« ambition reconstructive », croyance en l'avenir, affine le fondamentalisme à l'orientation historique propre aux Modernes (Gauchet, 2002a; 2001a).

---

<sup>9</sup> Rappelons que nous réservons le terme « religion » au monde « avant la sortie de la religion », comme mode de structuration des communautés humaines, et le terme « religieux » à la croyance religieuse tel qu'elle apparaît dans le monde sorti de la religion.

Elle l'inscrit dans une logique de production de l'avenir, brisant de ce fait la reproduction de la tradition propre au domaine de la religion (Gauchet, 2008a). Il y a là un changement profond dans la manière d'appréhender et de revendiquer la présence religieuse qui n'inverse pas le chemin qu'a emprunté la sortie de la religion, mais plutôt y prend part (Gauchet, 2005).

De même, selon la perspective de Gauchet, si l'on retrouve le fondamentalisme dans l'ensemble des religions, il n'est pas un « état d'esprit » propre aux religions. Il est possible de référer à une « conjoncture fondamentaliste globale » en concordance avec le mouvement qui la génère : la sortie de la religion, ou encore la diffusion de la modernité.

Dans cette perspective, le fondamentalisme correspond à une conjoncture historique bien déterminée, à un moment défini des relations entre religion et société. On peut les faire remonter au début du XXe siècle, guère auparavant, mais c'est dans la dernière période, à la faveur, d'une part, de l'accélération et de l'amplification de la sortie de la religion en Occident, qui la rend impossible à méconnaître, et, d'autre part, de l'extension de ses effets à la planète entière, *via* la mobilisation, c'est-à-dire l'occidentalisation matérielle et culturelle, qu'ils ont acquis leur plein relief et leur caractère virulent. (Gauchet, 2008a : 38)

La variabilité des formes que peut prendre le fondamentalisme relève alors de la manière dont l'appropriation de la modernité engage l'identité de chaque société. De là, l'on peut saisir l'affirmation suivante : « [l]e fondamentalisme ne me semble intelligible qu'en tant que riposte identitaire à une modernité occidentale qui arrive de l'extérieur comme une agression, dans des sociétés qui sont mises au défi de se l'approprier sur la base de ce qu'elles sont » (Gauchet, 2003d : 7).

Enfin, le fondamentalisme ne peut correspondre, selon Gauchet, à un « retour de la religion » au sens où il restituerait l'ancien mode de structuration religieuse : « [e]n aucun cas, l'ambition fondamentaliste de remettre la religion au poste de commandement ne peut aboutir. [...] On ne crée pas celle-ci à volonté. Le fondamentalisme participe malgré lui du travail de sortie de la religion qu'il combat » (Gauchet, 2003d : 7) (Gauchet, 2005). Plus (et



là est l'intérêt pour la compréhension des démocraties libérales et pluralistes) : « [i]l n'y a pas restructuration sacrale de l'univers humain social en dehors de la modernité. Il y a une réaffirmation d'identité religieuse qui est en même temps adaptation *de l'intérieur* à la modernité » (Gauchet, 2004b : 147). C'est en ce sens que la réaffirmation des identités pourrait paraître, plus qu'une réaction allant de pair avec le mouvement de la modernité, « un point de passage obligé » vers son appropriation (Gauchet, 2004b).

Aussi, c'est davantage sous l'angle de la réaffirmation d'identités religieuses, que sous celui d'un fondamentalisme extrémiste, que nous verrons paraître d'ordinaire le fondamentalisme dans nos sociétés, et qui, également, s'inscrit toujours dans cette nouvelle forme de la croyance, concordant avec l'activation d'une nouvelle « manière d'être et de fonctionner des communautés humaines » qui se développent dans la modernité occidentale (Gauchet, 2003d). « Les individus, tous renvoyés singulièrement à leur problème moral ou à leur interrogation sur ce qu'est une vie bonne, n'ont que peu à voir avec les fidèles des communautés croyantes d'autrefois » (Gauchet, 2004b : 241). En l'irréductibilité des réponses que l'on peut offrir aux « [...] questions portant sur la destinée humaine, sur la signification des expériences fondamentales de la vie humaine et sur l'orientation éthique globale de l'existence » (Gauchet, 2004c : 37-38), il y a « foyer autonome de religiosité », qui peut trouver réponse dans un contenu religieux, séculier, ou philosophique, mais maintenant sans l'assurance d'une concordance avec le tout que procurait l'organisation religieuse, ni sa forme transférée (Gauchet, 2004b). Contrairement à ce que traduisait l'ordre de la religion, la modernité fait place à la coexistence des individus comme base de l'ordre social; la conduite individuelle n'a pas à correspondre à ce que dicte cet ordre, mais à inscrire sa propre trajectoire comme composante de celui-ci. C'est ce nouveau mode d'organisation dont nous sommes tous à expérimenter le déploiement, comme nous sommes à expérimenter une nouvelle forme du religieux n'intervenant pas comme agent structurant de nos sociétés (Gauchet, 2004b), mais y participant cependant.

## LE RELIGIEUX DANS LA SPHÈRE PUBLIQUE

La prise en compte accrue des croyances religieuses dans la sphère publique est conséquente, selon le philosophe, de la séparation de l'État et de la société civile portée par la démocratie libérale. De là, le religieux persiste par l'entremise de la société civile qui prend la relève de l'État comme « foyer de la production du devenir ». Et l'État représentatif apparaissant comme « effet de la société », n'est légitimé d'agir que comme « pouvoir-effet » (Gauchet, 2010a; 2004a); c'est-à-dire dans la mesure où il rend effectif les produits des confrontations politiques et sociales de la sphère publique. Dans ces transformations d'ensemble, les Églises et les appartenances religieuses se voient reléguées au statut de composantes de la société civile; elles rejoignent le domaine des croyances privées et des convictions diverses, religieuses et non religieuses, portées par les individus. Mais dans un cadre démocratique, les Églises, et plus généralement les croyances religieuses, se voient également dotées d'une nouvelle légitimité conférée par ce statut de composantes de la société civile (Gauchet, 2008c).

[P]areille privatisation ne signifie pas la relégation des croyances dans le secret du for interne d'où elles n'auraient pas à sortir. Elles sont des composantes légitimes de la société civile, où elles sont libres de se manifester, et libres de se poser comme des composantes de la délibération publique, au même titre que n'importe quelle autre conviction politique ou morale. (Gauchet, 2004b : 195)

Ainsi, nous voyons d'abord que le religieux peut prétendre à une reconnaissance à titre de composante de la société civile, en tant que croyance privée (entendons par là « [...] qu'elles ont à rester distinctes du principe de l'autorité publique ») (Gauchet, 2004b : 195), et ceci ne relève pas d'elles-mêmes, mais du pluralisme porté par la démocratie libérale. Marcel Gauchet ajoute que c'est alors plus largement au titre « d'identités sociales », parmi d'autres, religieuses ou non, qu'elles s'y inscrivent. Et que dans cet espace pluraliste, elles se voient confrontées aux autres identités. Gauchet utilise « identité », car c'est de ce qu'elles sont « privément » que les croyances religieuses entrent dans l'espace public de confrontation : « [...] c'est à ce titre désormais que les religions et les convictions en

général se voient publiquement admises en tant que parties constitutives de la société civile, à côté d'autres parties » (Gauchet, 2004b : 198). C'est à ce titre que l'on peut « exister au regard de la chose publique » (Gauchet, 2004b; 1998). Si dans l'ordre de la religion, l'on se définissait de part en part à partir de l'ensemble, du tout, faisant abstraction des singularités, c'est maintenant à titre de singularité que l'on cherche à y entrer « en tant que partie du tout » (Gauchet, 2004b). Les Églises, les « communautés » desquelles ces « identités sociales » se revendiquent librement, s'inscrivent dans l'espace pluraliste, tout autant à titre de « particularités » que de « minorités » (Gauchet, 2004b; 1998).

Ce sont les individus qui se réclament de leurs communautés d'appartenance choisies – et non seulement ce sont eux qui déterminent leur inscription de référence, mais il est clair qu'ils ne sont pas décidés à subir de son fait des contraintes et des règles vis-à-vis desquelles ils n'auraient pas voix au chapitre. (Gauchet, 2004b : 199)

Mais de la nécessité du recours à ces notions « d'identités sociales » et de « communauté », afin de décrire la portée des croyances religieuses, l'on pourrait percevoir, selon les termes de Gauchet, une « banalisation identitaire » (Gauchet, 2004b). En rejoignant ces notions, elles s'inscrivent dans une définition plus large que la stricte conviction relevant du religieux. En ce sens, si les convictions religieuses sont légitimées de se poser comme composantes de la délibération publique, elles n'ont pas de statut particulier au sein de la sphère publique. Mais ceci n'est qu'un premier aspect selon Gauchet.

D'un autre côté, nous avons besoin de ces convictions privées. Les libertés individuelles consacrées dans la forme d'un « pouvoir-effet » s'affirment au-delà des fins du politique (qui passe à l'infrastructure) et de l'orientation historique (tournée vers un avenir invisible) qui ne constituent plus des sources de sens. Par le passé, dans une forme découlant de l'Un religieux, une sphère publique « transcendante » a pu donner, tel que le formule Patrice Bergeron, « [...] à l'existence en commun son sens, et la religion n'avait de place que dans la sphère privée, que dans la société civile, constituée d'individus et de

collectivités indépendantes » (Bergeron, 2009 : 115). Désormais, si les discours religieux ne sont plus voués à « normer » l'ordre social, il est aussi vrai que l'ordre social n'est plus doté d'une quelconque « justification transcendante », religieuse ou séculière. Le rôle représentatif de l'État, nous dit Gauchet, n'est pas de dicter ses propres normes et fins à l'ordre social, mais d'être le représentant de celles qui émanent de la société civile et des débats démocratiques (Gauchet, 2004b ; 1998).

Aux questions qui engagent les fins ultimes, il ne peut y avoir de réponse qu'individuelle. C'est dans ce cadre que les religions retrouvent un statut légitime de sources de sens et de doctrines compréhensives, y compris au regard de l'agnosticisme le plus résolu. (Gauchet, 2004b : 197)

En tant que sources de sens et doctrines compréhensives, les convictions religieuses s'inscrivent également d'une manière particulière, selon ce qu'elles ont de spécifiques. Elles constituent des « [...] systèmes de sens complets et autosuffisants » (Gauchet, 2004b : 200), encore ici aux côtés d'autres systèmes analogues, mais qui engagent bien une dimension précise de la délibération publique. Elles proposent des réponses aux questions « de la destinée, des fins et de la vie bonne », c'est dans ce sens précis, selon Gauchet, qu'elles s'inscrivent de manière particulière au sein de la « sphère politique » (Gauchet, 2004b).

Toutes interdites qu'elles soient de commander l'ensemble et de régner exclusivement, elles pèsent dans la vie sociale et elles contribuent à la modeler, fût-ce au terme d'un processus de délibération contradictoire et de composition. D'autre part, la décision collective la plus prosaïque engage nécessairement des fins supérieures, et les choix publics vont rarement sans implications éthiques. Aussi le langage des justifications ultimes et des raisons suprêmes ne peut-il être absent de la sphère du pouvoir, même s'il est exclu qu'il la commande. Il a pu en être tenu à distance tout le temps où le domaine politique était supposé secréter ses propres justifications et détenir ses fins en lui-même. Mais à présent qu'il est nu, qu'il est complètement laïcisé, il lui faut bien prendre en compte au-dehors de lui ces sources de sens dont il est privé pour son compte, bien que leurs effets passent par lui. (Gauchet, 2004 b : 200)

L'État n'est pas la source de justification, il n'est pas premier devant les volontés des citoyens à partir desquelles se construit et se négocie cette « pluralité de fins légitimes ». « C'est en ce sens qu'il y a, sinon séparation juridique de l'Église et de l'État, du moins séparation de principe du politique et du religieux et exigence de neutralité de l'État » (Gauchet, 1998 : 15). Le rôle de l'État neutre implique deux éléments : « l'accueil universel (l'ouverture), l'équité dans le traitement » (Gauchet, 2004b : 215). Il est nécessaire de garder à l'esprit que la neutralité libérale procède par « [...] l'espace pluraliste de confrontation proposé par le débat public et le suffrage politique » (Gauchet, 2001a : 8), et transige avec les modalités pratiques du pouvoir via une théorie immanente de la société. Par ailleurs, elle n'exclut aucunement la référence aux valeurs et aux fins, « elle définit seulement une autre manière de les prendre en compte » (Gauchet, 2004b : 242). C'est en ce sens que la prise en compte accrue des croyances religieuses dans la sphère publique découle, selon Gauchet, d'un « développement logique et cohérent de la démocratie libérale et de son pluralisme », et selon lequel, « [s]i l'État n'y dit pas le bien, il ne peut être pour autant moralement et spirituellement indifférent » (Gauchet, 2004b : 201).

Par cette manière dont « l'orientation éthique globale de l'existence » (Gauchet, 2004c) se détermine, parmi les individus, l'on voit paraître un travail de recomposition de la dimension éthique (la sphère des questions de sens et de l'existence, de la « destinée humaine », des « expériences fondamentales de la vie humaine ») (Gauchet, 2004c), évoqué par Gauchet, dont nous avons fait mention au chapitre 2. Les croyances religieuses, parmi d'autres croyances, religieuses ou séculières, répondent à la dette de sens inhérente à l'existence collective, qui apparaît, néanmoins, désormais « sans extériorité métaphysique ni donation surnaturelle » (Gauchet, 2004c). La dimension éthique se recompose, la part d'altérité, et les horizons de sens qui y répondent deviennent « [...] transcendance des idéalités, transcendance de certaines catégories par rapport à l'expérience, transcendance de certaines normes » (Gauchet, 2004c : 50; déjà cité : 53). De ce fait, le religieux change également de statut, mais gagne en légitimation de sa fonction comme « systèmes de sens complets et autosuffisants » (Gauchet, 2004b; 2004c).

Paul Valadier a quant à lui du mal à percevoir la dimension éthique dans l'œuvre du philosophe, en laquelle il ne perçoit que l'aspect politique de la religion dans sa sortie du mode de structuration, sans y percevoir le rôle associé au religieux dans la modernité (Colin, 2004; Valadier, 2004). Il est vrai que cet aspect du religieux après la religion, où nous pouvons mieux percevoir ce travail de recomposition de la dimension éthique, est moins développé dans le *Désenchantement du monde* publié en 1985. Gauchet, dans la même période, en 1986, démarquait la modernité de la religion par « [...] l'une des caractéristiques les plus étonnantes de la modernité, à savoir la reconnaissance et l'intégration de la finitude dans la définition des pouvoirs humains » (Gauchet, 2004b : 92). Serge Cantin se joint ici à Valadier dans la lecture « non religieuse » et « non éthique » des travaux de Gauchet : « [b]ref, comme le soulignait Valadier, “ lorsque le christianisme perd son emprise socio-politique, il ne peut que se replier [...] sur la subjectivité des individus, sans tâche éthique ” » (Cantin, 2004 : 20). Mais nous ne partageons pas ce point de vue : si la religion perd effectivement son emprise socio-politique, elle conserve, à notre avis, une dimension éthique, mais qui ne lui est plus exclusivement réservée, et qui passe par le saut de la subjectivité. Aussi, rappelons que sortie de la religion n'est pas que « déclin du religieux », mais plutôt basculement vers, ou déploiement d'un tout autre fonctionnement. « Le religieux devient un élément de mouvement, d'invention, d'histoire – tout le contraire de ce qu'il était à l'origine » (Cloots, 2007 : 44). Ainsi, contrairement à certaines critiques qui voient une version amoindrie de la religion dans la définition qu'en fait Gauchet, il apparaît que, dans la modernité, le religieux, comme par ailleurs les autres « doctrines portant à la fois sur le tout et sur l'ultime », se voit ouvrir un rôle et une légitimité comme réponse aux questions existentielles des individus et comme membre reconnu de la société civile. Gauchet va jusqu'à parler de la possibilité d'évoquer une « relégitimation du religieux » (Gauchet, 2004b);

[...] à condition de bien mesurer le déplacement dont elle s'accompagne : elle s'effectue au titre de l'individu. Étant entendu, par ailleurs, que tout ceci doit se dérouler dans un cadre libéral et pluraliste où aucune vérité religieuse, métaphysique ou morale n'est en position officielle et englobante. Mais cette

clause architectonique accordée, les religions retrouvent plein droit de cité comme l'un des axes nourriciers de la culture et des valeurs. Le phénomène va loin. Il modifie à distance la conscience extra-religieuse. Il est requis, du point de vue laïc, de penser que l'on puisse être religieux. C'est une possibilité que l'athéisme lui-même se doit d'intégrer. (Gauchet, 2004b : 240-241)

D'une certaine manière, croyants et incroyants sont appelés à se demander ce qu'ils se doivent l'un à l'autre afin de former société (Gauchet, 2004b), mais tous savent que ce lien se construit parmi eux (Gauchet, 1998). D'une part, le religieux y gagne l'expérience dont l'engagement dépasse la conformité au « sens commun ». D'autre part, il se voit fragilisé par la réflexivité et la mobilité du sujet qui s'en réclame au sein de la collectivité (Gauchet, 2004b). Par ailleurs, si la conviction religieuse, séculière ou philosophique, relève de ce sujet et de lui seul, nous avons également perdu quelque chose avec l'effacement de l'ordre de la religion : l'évidence de l'unité et la possibilité « [...] d'appréhender nos sociétés comme des ensembles cohérents et d'envisager d'agir globalement sur elles pour les transformer de manière concertée » (Gauchet, 2004b : 104). Pourtant, ceci se présente comme une « évidence tangible ». Nous aspirons à rendre la société sortie de la religion transparente à elle-même et souffrons d'organiser cette transparence bien à nous. Mais il s'agit là d'une illusion, la même illusion qui nous rend aveugle à la part de croyance qu'implique l'idéologie dominante et rend la critique inhérente à notre mode de pensée, mais également à notre mode d'action politique et historique (Gauchet, 2007e).

Cette disponibilité du social à ses acteurs ne va aucunement de soi, elle n'en constitue pas une propriété de nature. Elle correspondait à un certain état historique des sociétés qui est en train de se défaire. En réalité, nous devions ce type de cohérence et l'accessibilité tant théorique que pratique qui en résultait à l'insistance du mode religieux de structuration des communautés humaines. (Gauchet, 2004b : 104)

Aussi, avec la difficulté d'envisager d'agir globalement sur nos sociétés comme des ensembles cohérents, c'est la piste d'un pouvoir collectif qui nous a échappée (Gauchet, 2004b).

Nous ne pouvons plus guère imaginer l'action historique que comme la résultante d'une myriade d'initiatives dispersées, toutes légitimes et toutes fermement décidées à ne rien céder sur leur indépendance. 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 réalisation de la compossibilité entre des libertés égales. (Gauchet, 2004b : 106)

Toutefois, sous le couvert des mêmes transformations, l'individualisme se révèle comme « mode de composition de l'espace social », et n'est pas non plus qu'« enfermement des êtres sur eux-mêmes ». S'il y a une tension, selon Gauchet, « [...] entre la valeur de l'individualité dans sa singularité et la valeur de la collectivité homogène, cohérente, ouverte » (Gauchet, 2004b : 215), il s'agit bien d'une tension, et non pas d'une « opposition ultime ». Aussi, quoique la difficulté soit bien présente, la société se fait elle-même et c'est à travers ce procédé que chacun trouve sa place en son sein. Plus profondément, la société se choisit elle-même et pose les propres conditions de son déploiement. Si la société n'est plus de part en part déterminée dans la communion,

[e]lle doit se concevoir et se vouloir par la médiation de la culture, de l'éthique, du savoir, de l'esthétique – autant de registres d'une seule et même démarche, dans cette perspective – pour que chacune des individualités qui la composent prenne forme et soit capable d'une existence digne au milieu de ses semblables. (Gauchet, 2004b : 247)

Si le religieux est désormais compris dans la démocratie, et donc ne constitue pas en lui-même un problème pour cette dernière, la disparité des croyances soulève néanmoins le problème de l'appréhension d'un pouvoir collectif; ce que devrait mettre en forme la démocratie. Sous sa configuration actuelle, la démocratie pose toujours le problème de la détermination des fins collectives, où tensions entre convictions religieuses et non



religieuses ont tout lieu de se faire sentir. L'idéologie des droits de l'homme transforme l'autogouvernement collectif en un « processus d'agrégation autorégulé », qui nécessite néanmoins un cadre lui permettant de se déployer, ainsi que l'inscription dans une histoire commune pour continuer de faire société. Nous réitérons la question : comment penser la coexistence des individus, et au-delà l'autodétermination de cette coexistence, tout en préservant la disparité des croyances et convictions?

### **PLURALISME ET CROYANCES RELIGIEUSES**

La perspective de Marcel Gauchet nous permet d'appréhender l'institution de nos sociétés sous l'angle des structures, mais également, et à la fois, de rendre leur véritable « portée constituante » au discours et à la pensée des individus (Gauchet, 2007a). Cette imbrication vient nuancer la polarisation que l'on pourrait trop hâtivement dessiner entre principes démocratiques et renouveau religieux. Selon le philosophe, l'avènement de la démocratie « [...] est inséparable de l'invention d'un discours à multiples entrées, par lequel les individus s'expliquent leur monde, justifient leurs choix politiques, cherchent à comprendre l'histoire dont ils sont partie prenante, ou bien encore formulent leurs attentes à l'égard de l'avenir » (Gauchet, 2007a : 12). Dans cette perspective, le renouveau religieux paraît émaner d'un pluralisme inhérent à la démocratie libérale.

En contrepartie, cette configuration particulière de la démocratie, qui institue la primauté des droits de l'homme au-dessus de ses deux autres dimensions (le politique et l'histoire), ne va pas sans faire reposer sur l'individu le poids d'une immense responsabilité. Elle le contraint à trouver lui-même le sens de sa pensée et de son discours, comme acteur fatalement historique, ainsi que le rapport qu'il établit avec le sens commun, dont on tend à oublier la présence du cadre de déploiement (le politique) ayant basculé du côté de l'infrastructure (ce qui « soutient et organise par le bas »). Contrairement à ce qu'appelle le cadre politique de la superstructure (« l'instance qui commande par en haut de manière indiscutable »), l'individu se doit de définir la manière dont il occupe l'ordre social qui n'est plus légitimé de le lui prédéterminer, et il lui est conféré toute la mobilité quant à

ses adhésions qui peuvent se faire et se défaire. « La disparition du rôle social du religieux et de la garantie communautaire » (Gauchet, 2004b : 150), inséparable de ce dernier droit du retrait du religieux d'où découle l'approfondissement de la démocratie, ne va pas sans laisser l'individu face à « une question de soi » qu'il doit résoudre par lui-même.

Dans la perspective esquissée ici, le triomphe de la métaphysique de l'autonomie, en dissolvant aussi bien les vestiges de religiosité communautaire que les espérances investies dans l'histoire et dans l'action collective, aboutit à redonner aux individus la charge entière de la responsabilité de leur conduite personnelle. À eux de se déterminer quant aux valeurs et quant aux règles de leur action singulière. Rien pour les en exonérer, nul pour la leur dicter. (Gauchet, 2004b : 189)

L'État neutre ne possède aucune « consistance spirituelle, intellectuelle ou morale » à opposer à la pluralité de réponses qui relèvent de l'individu de droit. Il n'est pas non plus le lieu de leur « ultime accomplissement », qui réside plutôt dans l'existence de chacun. En contrepartie, il est « [...] désormais exclu qu'elles fournissent la norme englobante de l'existence collective » (Gauchet, 2004b : 237). Les convictions et croyances, religieuses ou non religieuses, transigent avec les modalités pratiques d'un pouvoir s'appuyant, d'une part, sur une théorie immanente de la société, et passant, d'autre part, par le saut de la subjectivité. Et une fois ces réquisits acceptés, elles s'inscrivent toutes également, en continuité ou en réaction, à titre de membre légitime de la société civile dans le cadre de « [...] l'espace pluraliste de confrontation proposé par le débat public et le suffrage politique » (Gauchet, 2001a : 8). Les convictions et croyances qui s'y proposent peuvent prétendre s'y inscrire tant qu'elles n'en revendiquent pas « l'autorité » (qui dans aucune de ses formes, religieuse, séculière, philosophique, ne peut plus dominer) et s'y présentent comme élément d'« une essentielle pluralité » (Gauchet, 2004b) où elles y ont une réelle portée. Elles demandent par cette inscription à être prises en compte « [...] dans leur particularité à l'intérieur du calcul du tout » (Gauchet, 2010d : 226). De là, l'État neutre constitue « [...] le lieu où s'opèrent les arbitrages entre les diverses fins suprêmes que les membres de la communauté politique sont susceptibles de se proposer. Il est l'instrument

grâce auquel elles s'incarnent » (Gauchet, 2004b : 242). Et cet espace permet la « production symbolique d'un univers commun ». C'est par lui que passe l'appartenance des individus à un « ordre qui à la fois les dépasse et les tient avec d'autres » (Gauchet, 2005 : 461).

« Pluralisme est ici le mot-clé pour désigner ce mode de conception de soi de la société civile dans son rapport de représentation et de reconnaissance avec l'État » (Gauchet, 2004b : 186). Sur la base des éléments exposés, si l'on voit aisément la confrontation des idées inhérentes à ce mode d'institution de nos sociétés, il se révèle cependant plus difficile de dessiner clairement les tensions entre croyances et convictions particulières et principes démocratiques auxquels elles semblent plutôt prendre part. En revanche, selon notre compréhension des analyses de Gauchet, si elles semblent pourtant représenter un défi qui se pose à la stabilité du système démocratique, c'est à travers le retournement de la démocratie contre elle-même, qui la prive des outils lui permettant maîtrise sur son avenir, et semble avoir oublié le cadre de déploiement lui permettant d'exister. Ainsi, alors que certains voudraient situer la cause des difficultés actuelles des régimes démocratiques dans le renouveau religieux, ou plus généralement dans la multiplication des revendications identitaires, Gauchet nous conduit plutôt à y voir un effet dû à la radicalisation de la logique inhérente aux droits dans le régime mixte de la démocratie. Dans un tel contexte, ce qui demeure difficile à appréhender constitue la dimension du pouvoir collectif, qu'implique un mode de composition démocratique (l'autodétermination), à partir des horizons collectifs multiples et d'une pluralité d'horizons individuels indépendants, qui sont tous au surplus (horizons collectifs comme individuels) appelés à se redéfinir dans le temps.

Sur la base du rôle premier accordé aux droits de l'homme dans la configuration d'où découle ce retournement, les frontières du collectif se révèlent difficiles à circonscrire lorsque de l'une à l'autre, les croyances et convictions particulières « [...] s'interdisent de définir un projet d'ensemble où leur revendication trouverait sa place » (Gauchet, 2010d : 227). De fait, Gauchet n'a pas la réponse à la crise, sinon qu'elle devra passer par

une articulation nouvelle des trois vecteurs comprenant un recours plus affirmé au politique et à l'histoire, mais il serait hasardeux de s'avancer davantage sur la résolution d'une crise dont la nature est sociale, historique et politique, et non le produit de nos volontés ou de notre imagination. Une réarticulation des trois dimensions du régime mixte des Modernes qui permettrait de concilier la coexistence commune et la disparité des identités, peut tout aussi bien relever de la croyance politique en « une somme collective viable », que du renouvellement du bagage normatif du régime démocratique « à partir de cette irréductible pluralité d'existences séparées » (Gauchet, 2002a); rien ne garantit le parcours que prendra la démocratie, mais rien ne présage non plus que celle-ci soit vouée à sa chute. Ce qui est en cause, selon Gauchet, n'est pas un rejet des fondements de la démocratie (auxquels s'opposerait un présumé retour à la religion et à la structuration par l'hétéronomie) mais bien une « radicalisation » de l'un de ses vecteurs.



## CHAPITRE 6

### PLURALITÉ ET PLURALISME DANS LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE

Dans les travaux de Marcel Gauchet, la prise en compte du religieux, et plus largement du pluralisme, se démarque des théoriciens du libéralisme procédural, tels que John Rawls et Jürgen Habermas. Dans la perspective de Gauchet, ces auteurs offrent une vision renouvelée « philosophiquement » du « nouveau sens commun », mais « unilatérale » du régime démocratique, au sens qu'ils n'insistent que sur la question de la légitimation du régime (la refondation du contrat sur la base des droits) et qu'ils omettent ainsi le caractère mixte de la démocratie (Gauchet, 2005).

Chez Rawls ou chez Habermas, il s'agit de redéfinir ou de remplacer la problématique contractualiste (redéfinir chez Rawls, remplacer chez Habermas), par rapport à ses versions héritées. Il s'agit de repenser l'engendrement de la légitimité collective, résultant des droits des individus et consacrant ces droits, à la lumière des acquis critiques de la philosophie contemporaine vis-à-vis du grand rationalisme classique dans lequel cette problématique fondationnelle a pris sa première forme. Comment concevoir des droits subjectifs, c'est-à-dire des droits absolument inhérents à la personne, hors de toute référence à un état de nature ou à une nature humaine? Comment concevoir un contrat social sans passage d'un état de nature à un état social? Faut-il sortir du cadre de référence centré sur l'individu, ou faut-il y rester? (Gauchet, 2005 : 529)

Aussi, l'on voit apparaître des différences importantes, dans les écrits des uns et des autres, lorsque l'on y tient compte de la place de la pluralité. De fait, chez Gauchet, la pluralité (que nous distinguons du pluralisme) n'est pas seulement une conséquence ou un effet d'un régime de liberté. Par pluralité, nous voulons désigner non seulement la présence du pluralisme (comme reconnaissance de la diversité à l'intérieur d'un régime) dans les sociétés contemporaines, mais plus largement, et plus profondément, la présence de l'altérité (du fait de l'autre) inhérente à l'organisation ou à la structuration du régime démocratique moderne dans l'œuvre de Gauchet. La pluralité est en quelque sorte portée par la démocratie elle-même et soumise aux règles du jeu démocratique de par son

existence même. Cette définition ne relève pas, à notre avis, du même niveau conceptuel que le pluralisme, perçu comme valeur idéologique d'un régime particulier (au sens où Gauchet l'entend, c'est-à-dire comme croyance politique) qui, tel que nous l'avons exposé en introduction, va de pair avec un régime qui donne la primauté aux droits subjectifs et aux libertés individuelles. La pluralité est happée, plus profondément, par les trois dimensions de la démocratie : le politique, le droit et l'histoire. Le mot pluralisme se révèle alors sous un angle plus restreint, désignant la reconnaissance de la diversité des croyances et des convictions portées par les individus au sein de ce régime et toujours dans un rapport à ce dernier. Il s'agit là d'une distinction et d'un usage différencié des notions de pluralité et de pluralisme que nous proposons en vue d'éclairer des différences fondamentales dans l'appréhension de la diversité et de sa reconnaissance à l'intérieur du cadre démocratique. Gauchet, selon nous, pense le pluralisme à partir de la pluralité, à partir du fait démocratique (Gauchet, 1998), alors que Rawls et Habermas pensent celui-ci à partir de l'unicité amenée par le droit et l'enjeu de sa légitimité en vertu de l'ordre démocratique.

Selon Gauchet, la démocratie, rappelons-le, se construit sur une expérience de l'altérité. Tel que nous l'avons exposé au deuxième chapitre, le politique se révèle comme « le moyen de se posséder par la dépossession » sur la base d'invariants, de données anthropologiques de base (Gauchet, 2005). Ainsi, la démocratie se déploie selon trois vecteurs et, malgré qu'elle soit commandée par l'autonomie, elle n'est pas sans relation à une expérience transcendantale qui régulièrement, par des sursauts de crise, lui rappelle l'abysse (la quête de sens) à l'origine de son avènement. Malgré les rapprochements perceptibles entre le libéralisme de Gauchet et ceux de Rawls et d'Habermas, il faut noter, à notre avis, que la prise en compte de la pluralité est plus radicale chez le philosophe français, en ce qu'elle ne se laisse pas simplement encadrer par la logique des droits, elle suppose également que le droit, en tant que principe de légitimité de l'ordre démocratique, soit confronté à sa propre altérité, à des croyances, par moments implicites, en le politique et en l'histoire sans lesquels il n'est pas. La croyance qui dans le libéralisme de Rawls et d'Habermas prend pour l'essentiel la forme de croyances subjectives issues de l'extension des droits et des libertés individuelles, conserve chez Gauchet une dimension sociale et

politique même lorsque celle-ci se trouve coupée de la structuration religieuse (c'est notamment ce que permet d'illustrer le concept de « choix » abordé au cours du chapitre 2).

Nous nous limiterons, dans le cadre de ce chapitre, à quelques écrits de Rawls et d'Habermas<sup>10</sup>; une étude plus exhaustive de leurs travaux sortait du cadre restreint de ce mémoire. L'objectif est essentiellement de mieux saisir la pensée de Gauchet sur la pluralité et la place qu'il accorde à la croyance, sous ces diverses formes, dans sa conception de la démocratie. Il nous apparaît que Gauchet éclaire des problèmes nouveaux, et apporte une complexification de l'approche du religieux dans la modernité, qui si elle a peut-être le défaut de ne pas y apparaître comme une notion « uniforme » et « arrêtée », permet néanmoins d'aborder avec lucidité des enjeux phares des sociétés actuelles : le fondamentalisme, le renouveau religieux ou encore la crise apparente de la démocratie aujourd'hui.

D'emblée, il est important de préciser qu'au-delà des différences que nous relèverons ici entre Gauchet et les pensées de Rawls et d'Habermas au sujet du pluralisme, ces trois auteurs partagent néanmoins des vues communes. Ils soulignent tous les trois que le pluralisme, lorsqu'il est question de la sphère publique, trouve son expression dans un espace public marqué par la délibération politique. En d'autres mots, le pluralisme ne signifie pas la différence tous azimuts, mais l'expression de la diversité des voix dans le débat public et son inscription dans la « sphère politique ». Gauchet est également d'accord avec Habermas pour affirmer que les individus qui partagent des croyances religieuses doivent trouver le moyen dans l'espace de délibération démocratique pour traduire ou transposer en un vocabulaire séculier leurs perspectives religieuses; et il est d'accord avec Rawls pour poser que les individus doivent trouver une manière d'agencer leurs valeurs singulières aux valeurs phares de la démocratie. Ainsi, les membres de communautés

---

<sup>10</sup> Nous abordons Rawls à partir de certains textes contenus dans *Paix et démocratie : Le droit des peuples et la raison publique* (2006) et *La justice comme équité : Une reformulation de Théorie de la Justice* (2004); et Habermas sur la base d'écrits se retrouvant dans *Entre naturalisme et religion : Les défis de la démocratie* (2008a) et *The Power of Religion in the Public Sphere* (2011).



religieuses ont le devoir, comme il est vrai des autres membres non croyants, de rendre publiques et accessibles leurs convictions aux autres citoyens s'ils désirent entrer dans la délibération. Nous avons déjà vu ces éléments au chapitre 2 : « Si les croyants, à titre individuel ou collectif, entendent faire intervenir ce qu'ils jugent être les prolongements de leur foi dans le débat public, ils ont à justifier leur intervention dans la langue agnostique de l'argumentation commune » (Gauchet, 2004b : 185; déjà cité : 55). Gauchet est aussi conscient qu'un certain consensus autour des normes démocratiques et de celles du droit favorise la délibération dans la sphère publique, ce qui est un trait de la situation actuelle (Gauchet, 2001b) : « [...] jamais le "consensus", jamais la croyance commune quant au principe de l'être ensemble n'a été aussi large » (Gauchet, 2004b : 203; cité à la page 55 de ce mémoire). Toutefois, là où Gauchet diffère des deux auteurs concerne les fondements de ce qui permet à la délibération de se déployer dans la société démocratique. En deçà de l'accord subjectif ou intersubjectif sur les principes ou les normes devant encadrer la délibération, Gauchet insiste sur la part de croyance (et par le fait même d'illusion) que comporte le politique et sur laquelle repose, du moins en partie, la délibération. Ce qui nous tient ensemble n'est pas principalement le fruit d'un accord volontaire, au fondement d'un contrat (du droit), ou d'une entente intersubjective, mais également le fait d'une mise en commun (ou d'une praxis en commun pour reprendre les mots de Robert Legros cité au chapitre 2) issue de l'expérience collective de l'altérité.

#### **JOHN RAWLS ET LE PLURALISME RAISONNABLE**

Dans les écrits de John Rawls, la notion de pluralisme figure à titre de « caractéristique de base de la démocratie » (Rawls, 2006). Ceci du fait « [...] qu'une pluralité de doctrines englobantes raisonnables, d'ordre religieux, philosophique et moral, qui entrent en opposition, soit le résultat normal de sa culture d'institutions libres » (Rawls, 2006 : 159). Rawls marque une distinction par l'emploi de l'adjectif « raisonnable » accolée aux doctrines englobantes. Il ne s'agit pas là d'un mot anodin, mais bien d'un

concept qui a des implications dans la délibération publique et qui apparaît nécessaire à la réalisation et au maintien d'une société démocratique en contexte de pluralisme.

Le fait du pluralisme **raisonnable** limite ce qui est pratiquement possible dans les circonstances de notre monde social, par opposition aux conditions d'autres périodes historiques où les gens sont souvent considérés comme ayant été unis (même s'ils ne l'ont jamais été) par l'affirmation d'une conception englobante. (souligné par nous; Rawls, 2004 : 21)

Le fait du pluralisme « raisonnable » soulève la question de la compatibilité entre les doctrines englobantes et les principes démocratiques. Rawls avance que « [d]e nombreux conflits entre religion et démocratie soulèvent aujourd'hui cette question. Pour y répondre, le libéralisme politique opère une distinction entre une conception politique de la justice autonome et une doctrine englobante » (Rawls, 2006 : 207). Nous référons, avec les écrits de Rawls, au « [...] terme de "doctrine" pour décrire les positions englobantes de tous genres et celui de "conception" pour décrire une conception politique et ses composantes » (Rawls, 2006 : 159); ce qui en dit toujours assez peu. À ceci, nous pouvons ajouter que l'adjectif « englobante », quant à lui, porte sur « la vérité ou la rectitude morale ». Les doctrines englobantes concernent les convictions singulières des individus (leur conception de la vie bonne, leur conception du bien et du mal, leurs croyances religieuses, soit un ensemble de réponses aux questions fondamentales ou existentielles de la vie) qui sont de l'ordre des valeurs subjectives et non de l'ordre de la raison publique. Dans un contexte de pluralisme, il apparaît, selon Rawls, que l'adhésion de tous à la même doctrine englobante se révèle impossible. « En revanche, les citoyens d'une démocratie qui sont attachés à des doctrines englobantes différentes peuvent s'accorder sur des conceptions politiques de la justice » (Rawls, 2004 : 28). Les conceptions politiques, si elles procèdent aussi des individus, s'adressent alors aux citoyens et se présentent comme contenu de la raison publique; et sont donc également restreintes par ce que peut porter cette raison publique, qui « [...] spécifie au niveau fondamental les valeurs morales et politiques essentielles qui doivent déterminer la relation d'un gouvernement démocratique constitutionnel avec ses citoyens ainsi que les rapports mutuels de ceux-ci » (Rawls, 2006 : 160). Ultimement, donc,

les conceptions politiques relèvent du collectif ou de la coopération sociale pour reprendre l'expression du philosophe américain : « [...] une base d'unité sociale suffisante, [mais, ajoutera Rawls] en même temps que celle qui est la plus raisonnable » (Rawls, 2006 : 28).

Ces propositions de Rawls n'impliquent pas que les doctrines englobantes, et les convictions qu'elles portent, ne puissent être exposées publiquement ou trouver leur place dans la délibération, mais qu'elles ne peuvent agir à titre de fondements de la délibération, car cela reviendrait à exclure ceux qui ne partagent pas ces convictions. Il ne peut y avoir sur leur base de « compréhension mutuelle ». Les « conceptions politiques », alors principes et normes nécessaires à la délibération publique, doivent pouvoir être reconnues par tous les individus, peu importe leurs croyances et convictions, pour qu'il y ait espace de délibération possible. Il devient, en plus de la légitimité, la base et les fins de la société démocratique qui doivent comprendre, selon l'approche de Rawls, des droits fondamentaux (les droits et libertés individuelles) et un principe de justice distributive. Mais ces conceptions posent également certaines restrictions au cadre délibératif, car une « doctrine englobante » reçoit son qualificatif de raisonnable par sa capacité à faire sienne, selon des modalités qui lui appartiennent, les normes qui découlent de ces conceptions, d'où l'idée de Rawls d'un consensus par recoupement. Différentes doctrines englobantes peuvent, selon des raisons qui leur sont propres, que l'on suppose différentes les unes des autres, adopter néanmoins une même conception politique (Rawls, 2004).

De ce survol, on peut néanmoins retenir que Gauchet et Rawls font, tous les deux à leur manière, une distinction entre les croyances subjectives des individus et les principes démocratiques (les doctrines englobantes et les conceptions politiques chez Rawls, les croyances individuelles et les idéologies chez Gauchet) qui permettent, selon les mots de Rawls (2006), de « débattre des questions politiques fondamentales » dans un contexte de pluralisme. Là où l'on peut noter une première différence entre les deux perspectives réside en une question soulevée par Rawls : « comment est-il possible – ou est-il seulement possible – pour les croyants, de même que pour les non-religieux (séculiers), de souscrire à un régime constitutionnel alors même que leur doctrine englobante peut ne pas y prospérer,

et peut même y décliner? » (Rawls, 2006 : 180). En raison de la disjonction de ce qui relève de l'individu et de la société, et malgré le rapport entre l'un et l'autre établi, émerge chez Rawls la question du respect et de l'adhésion à la base libérale et démocratique. Le seul fait de poser la question marque ici une distance entre Rawls et Gauchet, en ce que le philosophe américain porte le débat sur une question d'adhésion subjective au régime démocratique libéral (dont le principe de légitimité se présente également comme sa base et ses restrictions), alors que pour Gauchet, tel que nous le comprenons, les individus sont, de fait, dans la société et le fait que leurs croyances soient compatibles ou non avec les croyances démocratiques ne peut se ramener à une question de leur adhésion à l'ordre démocratique. La question ne se pose tout simplement pas. Le souci de Rawls pour le « raisonnable » et le « fondamentalisme » ne s'explique, du point de vue de Gauchet, que du fait que seule la question de la légitimité, du vecteur du droit, tire grâce aux yeux de Rawls. Mais à partir de l'instant où l'on tient compte que la démocratie comporte aussi une dimension politique (qui la contient par le bas, lui permet de se déployer, et permet aux individus de tenir ensemble) et une dimension historique (qui permet d'imaginer la construction d'un horizon commun, et rend compte de ce qu'il se fait malgré son invisibilité), des dimensions « englobantes », et une part de croyance collective au sens politique (expliquant la part d'altérité inhérente au fait de société), l'idée même de s'exclure de l'ordre démocratique n'a pas véritablement de sens.

Le projet intellectuel de Rawls n'est pas étranger à l'importance que prend la question de la légitimité dans sa réflexion. Dans *Théorie de la justice* (1987), Rawls affirmait qu'une société démocratique bien ordonnée reposait sur une théorie de la justice basée sur « l'idée du contrat social représenté par Locke, Rousseau et Kant », et à laquelle il cherchait à écarter les principales objections qui y sont associées. Mais dans *Libéralisme politique*, cette société bien ordonnée, selon ses propres termes, apparaît, elle aussi, comme une « doctrine libérale englobante » (Rawls, 2006) qui « [...] contredit le fait du pluralisme raisonnable » (Rawls, 2006). Dans un contexte de pluralisme raisonnable, une société démocratique ne peut former « [...] un corps de personnes unies dans l'affirmation de la même doctrine englobante, ou partiellement englobante » (Rawls, 2004 : 20). La réponse se

trouve dans *Paix et démocratie* (2006), où l'idée de raison publique « reconsidérée » (comme « [...] mode de raisonnement sur les valeurs politiques partagées par les citoyens libres et égaux qui ne contredit pas leurs doctrines englobantes, dans la mesure où celles-ci sont compatibles avec une société politique démocratique ») (Rawls, 2006 : 211) lui permet de réfléchir les mécanismes permettant à une société démocratique de procéder en contexte de pluralisme raisonnable. La notion de raison publique est strictement limitée au domaine politique et son contenu est « [...] déterminé par toutes les conceptions politiques raisonnables » (Rawls, 2006 : 187) auxquelles doivent adhérer les citoyens en plus de leur doctrine englobante. En ce sens, les conceptions politiques raisonnables deviennent outil, que porte le politique, et viennent circonscrire et poser certaines limites aux doctrines englobantes qui peuvent se déployer dans une telle société. Mais le souci de Rawls d'exclure toute forme de croyances sur « la vérité », même celles de nature collective, à l'idée de raison publique, source de légitimité démocratique, dévoile de fait, à partir de Gauchet, le malaise ouvert par la démocratie des droits de l'homme : une radicalisation de l'idée de l'autonomie qui refuse toute transcendance dans ses principes constituants, et dont les effets sont un retournement de la démocratie contre elle-même.

La perspective de Gauchet, quant à elle, nous propose un « décentrement », d'où la question se pose différemment. Ce ne sont pas les doctrines englobantes qui constituent un danger potentiel pour l'ordre démocratique, mais plutôt la démocratie elle-même qui se prive de ses conditions d'effectivité. Gauchet propose une vision anthropocentrique de la condition politique, et une théorie immanente de la société qui accordent au « commun », à « l'être-ensemble », une réalité tangible qui ne pose pas la question de « l'adhésion » par un sujet réfléchissant que l'on retrouve chez Rawls. Chez Gauchet, le « choix » s'élève à un tout autre niveau, qui implique moins directement la réflexivité du sujet de droit individuel et davantage la « praxis en commun » du sujet politique collectif.

La conception dualiste de Rawls, raison publique/croyances privées, cadre mal avec la conception de Gauchet pour qui l'ordre de société, dans sa dimension publique, a également besoin de croyances, ce qu'il nomme idéologie ou croyance politique; idée qui

semble absente chez Rawls, du moins dans les textes que nous avons retenus. Les idéologies chez Gauchet, tel que nous les avons exposées au chapitre 2, sont « englobantes », mais néanmoins « publiques » au sens où elles sont des « conceptions politiques » à leur manière. Ainsi, ce qui marque la distinction entre convictions singulières et conception politique (idéologie) chez Gauchet, ne se résume pas au couple raison (publique)/ croyance (privée), mais bien à différents niveaux de croyance dont l'un a trait à la société dans son ensemble, au sujet collectif. Gauchet, contrairement à Rawls, refuse de faire du droit et de la question de la légitimité, la question ultime des fondements de la démocratie, puisque ce droit, comme nous l'avons vu, a besoin d'un espace politique qui perdure dans le temps et, sur ce dernier point, la réponse ne peut se réduire à une question de volonté ou de rationalité. La différence dévoile ici les fondements philosophiques opposés de chacun des auteurs; une démarche plus phénoménologique chez Gauchet qui s'ouvre sur une expérience de l'altérité et le besoin de répondre à celle-ci par la croyance politique, versus une démarche plus constructiviste chez Rawls qui repose, pour l'essentiel, sur la raison individuelle.

#### **HABERMAS ET LA DÉLIBÉRATION DÉMOCRATIQUE**

Selon Jürgen Habermas, la délibération et sa base démocratique et libérale impliquent un contenu substantiel qui ne peut s'accorder avec l'ensemble des possibles, par exemple avec « [...] des doctrines religieuses qui prétendent expliquer la position de l'homme dans la totalité du monde » (Habermas, 2008a : 195). De ce fait, et selon ce que nous avons vu également avec John Rawls, le fait du pluralisme pose certaines questions quant à l'adhésion aux valeurs inhérentes à une société libérale et à la stabilité du régime démocratique. En dépit de cela, la nature de l'obligation envers un tel régime ne peut relever que de ce que l'individu s'impose à lui-même. Rawls affirmera qu'un régime démocratique « doit être soutenu volontairement et librement » (2004), et Habermas (2008) dira que cette obligation ne peut être que morale, et qu'un régime démocratique libéral ne pourrait soutenir le passage de l'obligation d'adhésion du côté législatif, même en son

propre nom. De là, le pluralisme interroge pour Habermas la base du « lien unificateur », essentiel à la délibération, que la cohabitation des différentes « visions du monde irréconciliables » rend complexe à matérialiser.

Selon ce dont nous avons pu prendre connaissance, Marcel Gauchet ne se prononce pas sur la nature que doit revêtir le lien d'adhésion à cette base essentielle à la délibération. Elle découle plutôt, selon ce que nous percevons de la pensée du philosophe, du mode de structuration des communautés humaines, du « type de lien entre les êtres » et du « mode de cohésion des collectifs » qui lui est inhérent (Gauchet, 2010a). Mais si Gauchet n'interpelle pas directement ce lien d'adhésion, il aborde néanmoins certains éléments, qui pourraient l'interroger. Selon sa perspective, sous la configuration de la démocratie des droits de l'homme, se présentent comme absolus les réquisits que posent l'égalité des libertés individuelles, et l'impossibilité pour toutes convictions religieuses, séculières, ou philosophiques de les malmener (Gauchet, 2002a). En contrepartie, leur primauté accordée, qui permet et protège la possession du sens par chacun à travers l'exercice de délibération, agit à la fois comme potentielle disqualification de tout « impératif collectif » (Gauchet, 2004b); ce qui pourrait aller jusqu'à rendre inopérant le processus délibératif au nom de sa propre base. C'est en ce sens que Gauchet pourrait interroger le « lien unificateur », essentiel à la délibération, qui joue pour lui également un rôle dans l'institution de la société contemporaine.

Pour sa part, Habermas perçoit la présence d'un tout autre problème lorsque le pluralisme interroge la base du « lien unificateur ». Il souligne alors que ce lien paraît débalancé en raison du fait que le contenu substantiel du régime démocratique libéral n'exige pas de tous la même « charge », du point de vue cognitif, aux fins de la délibération. Mais dans son analyse, il expose, quant à lui, une vision dialectique de ce qu'implique la sécularisation de l'État consubstantiel à un tel régime. Selon l'idée qu'il développe dans « Religion et sphère publique » (Habermas, 2008b), si une « charge cognitive » incombe aux doctrines religieuses englobantes, du fait de l'« ethos politique »

requis, d'autre part, une telle « charge cognitive » s'impose tout autant à une « conscience laïque ».

Dans la pensée de Gauchet, l'on pourrait toujours relever une charge incombant aux deux partis (religieux et laïc), mais qui ne serait alors pas de même nature que celle soulevée par Habermas. Cette charge existerait, simplement du fait que, dans ce moment de la démocratie libérale et pluraliste que nous vivons, le sens que nous cherchons est voué à « demeurer écartelé entre les hommes ». Il n'y a pas, dans ce régime de « maîtres du sens » (Gauchet, 2005). « Autonomie veut dire non pas société une fois pour toute en possession de son sens, mais société articulée autour de la délibération sur elle-même » (Gauchet, 2004b : 154-155). Ce n'est que par l'écartèlement de l'espace pluraliste que le social peut être institué. C'est la division qui devient le « principe structurant » de cette société. Mais la thèse de la sortie de la religion marque ici une nuance importante dans la compréhension de cette société. Quoique l'institution y passe par la division, il demeure que c'est la religion, à laquelle l'on pourrait ajouter ses formes dérivées au contenu séculier, qui a rejoint « l'espace métaphysique de l'autonomie » (Gauchet, 2004b; 1998), et qui s'en voit dès lors transformée. Ainsi, le contenu substantiel, chez Gauchet, demeure « écartelé entre les hommes », il est lié à l'expérience de l'altérité qui s'applique à tous (à l'humanité), c'est en ce sens « métaphysique » que la charge s'applique à tous chez Gauchet. La charge, maintenant, relève quant à elle de la structure, et de la division qu'elle permet de déployer. Chez Habermas également la « conscience religieuse » se verra transformée, mais elle le sera cependant par cette « charge cognitive » que lui impose le contenu substantiel de la base essentiel à la délibération, inhérent au régime démocratique libéral. La délibération engage alors, sur cette base, les individus, et non la société dans un retour de cette base à elle-même. Ainsi, la nature « cognitive » de la charge, qui relève de l'individu et incombe aux deux partis (religieux et laïc), amène Habermas ailleurs que dans les implications liées au mode de structuration de la communauté humaine chez Gauchet.

Selon Habermas, du fait du pluralisme, « [u]n effort d'adaptation cognitive doit être accompli, distinct de la tolérance dont le citoyen doit faire preuve, politiquement et



moralement, dans ses rapports avec les personnes professant une religion ou une autre croyance » (Habermas, 2008a : 199). Cet effort, permettant la cohabitation avec les doctrines religieuses, qui regagnent place et légitimité au sein de la sphère publique, est demandé à la conscience laïque, comme il est demandé à ces dernières de s'adapter à l'espace sécularisé du pouvoir collectif. Ainsi, dans ce qu'appellerait ultimement l'éthos politique, la « conscience religieuse » devient « réflexive », et la conscience séculière, quant à elle, s'abstient :

[...] d'un côté, de tout jugement sur les vérités religieuses et insiste (de manière non polémique) sur la démarcation stricte qui doit être dressée entre la foi et le savoir. Mais, de l'autre, elle s'oppose à la conception limitée de la raison que propose le scientisme, et à ce que les doctrines religieuses soient exclues de la généalogie de la raison. (Habermas, 2008a : 202)

Conséquemment, la conscience séculière s'abstient également de « [...] distinguer par elle-même dans les doctrines religieuses ce qui est raisonnable de ce qui ne l'est pas » (Habermas, 2008a : 205). Ce mode de pensée, qu'Habermas nomme postséculier, ou post-métaphysique, se base sur des « prémisses agnostiques » impliquant la « laïcisation du pouvoir étatique » permettant « l'égalité des libertés éthiques », sans pour autant passer par une primauté accordée au « point de vue laïciste ». Ainsi, le pouvoir étatique ne refuse pas l'existence de croyances religieuses ou séculières, mais sa neutralité permet à toutes d'accéder et de prendre part à la formation « de l'opinion et de la volonté ». De là, on peut appréhender la « conscience publique » comme « [...] processus d'apprentissage qui prend en compte et transforme tout autant la mentalité séculière que la mentalité religieuse parce qu'il impose tout autant à la tradition des Lumières qu'aux doctrines religieuses de réfléchir à leurs frontières respectives » (Habermas, 2008a : 268).

Dans une telle perspective, les charges cognitives qu'impose le régime démocratique libéral cessent, sous le couvert du pluralisme et de cette pensée postséculière qu'il appelle, « d'être réparties de manière asymétrique » (Habermas, 2008a : 206). Il émerge quelque chose de plus qu'une simple agrégation d'opinions et de volontés individuelles, dont la

condition de réalisation ne repose plus que sur l'adaptation des doctrines religieuses, mais également sur la capacité de la modernité à « [...] surmonter par l'autoréflexion la compréhension limitée que lui donne d'elle-même un laïcisme endurci et exclusif » (Habermas, 2008a : 199). La perspective d'Habermas nous semble alors plus inclusive que ce que nous propose Rawls. Mais elle comporte certaines limites liées à ce qui pourra réellement s'incarner, un peu comme lorsque Rawls recherche la « conception normative idéale d'un gouvernement démocratique ».

Les citoyens d'une entité politique démocratique se doivent réciproquement des raisons pour les positions politiques qu'ils prennent. Même si les contributions qui émanent du côté religieux peuvent n'être soumises à aucune autocensure, elles dépendent de la traduction qui pourra en être réalisée en coopération par des citoyens de tous bords. Sans une traduction réussie, en effet, il n'est pas envisageable que les contenus portés par les voix religieuses puissent avoir accès aux ordres du jour des différentes institutions étatiques et aux négociations qui s'y mènent, et qu'elles puissent, par conséquent, « compter » dans la suite du processus. (Habermas, 2008a : 191)

Nous ne pourrions associer la perspective de Gauchet à la « pensée postséculière » d'Habermas en raison de l'importance de l'expérience de l'altérité à la base de la pensée du philosophe français, mais l'on pourrait tout de même se figurer que l'appel d'Habermas à une position agnostique dépassant un « laïcisme endurci et exclusif », pourrait correspondre à ce que Gauchet tente de réaliser lorsqu'il cherche à redéfinir « [...] l'inconnu qui traverse et organise l'expérience que nous avons de nous-mêmes » (Gauchet, 2004c : 74) en s'extériorisant du cadre intellectuel des religions. De plus, cette tâche correspond pour notre philosophe à la période contemporaine de la démocratie, dans laquelle le conflit qui pouvait exister entre un État conforté par le politique de la superstructure et certaines croyances et convictions particulières, n'a plus lieu d'être une fois réalisée le retournement par le politique de l'infrastructure. Le conflit sur le sens se transpose « [...] entre ceux qui acceptent et ceux qui refusent le jeu de la délibération collective et son ouverture » (Gauchet, 2004b : 154). Cet obstacle se pose aux croyants convaincus, religieux comme séculiers. « Autonomie du monde humain ne veut pas dire absolutisation du monde humain,

mais conflit à propos de l'absolu à l'intérieur du monde humain, à propos duquel les croyants n'apparaissent pas moins divisés au total que les incroyants » (Gauchet, 2004b : 156).

Dans cette perspective de Gauchet, il demeure toutefois que l'adaptation quant à la permanence du conflit à propos de « l'absolu à l'intérieur du monde humain » relève davantage du passage d'un type de croyance (la croyance religieuse) à un autre (la croyance politique) (Gauchet, 2001a). La nature de la charge qui s'impose ne se porte pas vers la « conscience », qu'elle soit religieuse ou séculière. Elle relève des vestiges d'un autre mode de structuration dont le contenu peut être religieux comme séculier (« ceux qui refusent le jeu de la délibération collective et son ouverture »). De plus, le problème ne réside pas pour Gauchet dans cette charge qui incombe à l'individu, et pourrait potentiellement débalancer le lien unificateur essentiel à la délibération. Si la question de l'absolu ne se résout pas au niveau commun, le commun, s'instituant par la division, demeure son « point d'application ». C'est ce que nous permet d'appréhender le concept d'idéologie : « [l]e lieu du pouvoir demeure celui où convergent ces visées individuelles et où elles prennent forme de choix collectifs » (Gauchet, 2004b : 242). Selon Gauchet, le problème résiderait plutôt dans l'incapacité de la démocratie libérale à user de toutes ses dimensions (le politique, le droit et l'histoire), afin d'en arriver à traduire cette délibération en une « somme collective viable », malgré des « visions du monde irréconciliables ».

Là où Habermas rejoint Gauchet est que, sur la base de la pensée postséculière, si le politique de la superstructure, relevant dans sa forme de la religion selon Gauchet, et du sacré selon Habermas, circonscrivait clairement le contenu de la normativité, le politique passé à l'infrastructure permet le déploiement d'un pluralisme et ne génère plus une société dont le contenu du lien collectif s'impose d'en dehors à ses participants. Il se bâtit plutôt dans l'espace public, à travers la délibération politique. Aussi, si le contenu du lien collectif s'appuie sur une base séculière, seule accessible à l'ensemble des participants, le religieux n'y a pas complètement perdu son association qui trouve place et légitimité dans le discours démocratique (Habermas, 2011 : 27). Dans un cadre pluraliste, ce discours, la formation de

l'opinion et de la volonté, se circonscrit dans l'intrication des différentes options que suppose l'espace public. Une fois traduits en « une langue universellement accessible » dans la sphère publique politique, les « contenus de vérité » de l'ensemble des options deviennent accessibles. Ceci libère l'accès aux « intuitions morales » de part et d'autre, dont celles touchant « aux formes sensibles d'un vivre-ensemble humain » que peuvent comporter les traditions religieuses.

Également, la perspective d'Habermas prend en compte le fait que, dans un contexte de pluralisme, l'usage de la raison et la traduction d'un pouvoir collectif ne peuvent plus s'appuyer désormais sur les bases d'un scientisme ou d'un laïcisme strict. Toutefois, cela n'empêche pas que la base normative reconnue puisse toujours se présenter comme soumission (à travers un processus de détraditionnalisation) aux normes libérales de l'égalité qui constituent le socle de la légitimité démocratique. Puisqu'il est clair chez Habermas que la neutralité de l'État dans le choix des normes ne traduit pas nécessairement une neutralité quant à leurs conséquences dans l'espace public. Mais ce n'est pas à la constitution démocratique d'imposer aux citoyens l'obligation de séparer leurs revendications dans l'ordre politique de leurs convictions profondes. Il ne faut pas sous-estimer, précise Habermas, que « [l]a vraie foi n'est pas seulement doctrine, contenu de foi, elle est une source d'énergie à laquelle la vie entière du croyant se nourrit performativement » (Habermas, 2008a : 185-186). En revanche, la constitution démocratique lie chacun à la confrontation avec l'autre et au processus d'apprentissage susceptible d'en résulter. Ce que nous rappelle aussi Gauchet :

Quoi que je dise et fasse, où que j'aie, de quelque façon que je m'oriente, je trouverai en face de moi non pas un ennemi qui veut ma mort, mais un contradicteur qui me signifie la dépossession inscrite dans l'appartenance sociale, l'écartèlement du sens inhérent à l'être-avec-d'autres. C'est en cela que consiste spécifiquement la politique : elle est le lieu d'une fracture de la vérité. (Gauchet, 2002a : 192)

Pour Gauchet, si à travers tout cela il semble y avoir consensus autour de la démocratie libérale, il s'agit néanmoins d'une croyance commune pour laquelle, dans la configuration actuelle, il demeure difficile de réfléchir le « au nom de quoi » et le « pour tendre vers quoi » elle s'exerce (Gauchet, 2004b). Si l'État de droit est légitimé de nous représenter sur la base de ses fondements, s'il a besoin de cette pluralité de fins légitimes dont il est séparé, le pluralisme des droits de l'homme ne résout pas la question de l'horizon collectif qu'il est néanmoins appelé à réaliser; question qui, chez Habermas, peut trouver une réponse dans la délibération. La perspective de la pensée postséculière d'Habermas permet d'aller plus loin, car la base normative essentielle à la délibération, qui pourrait représenter une limite quant à la possibilité d'adhérer pour certains individus, n'empêche pas l'apprentissage de se poursuivre; apprentissage qui comprend impartialement la prise en compte de contenus substantiels propres aux religions, sur des bases philosophiques et séculières, aptes à s'incarner dans une culture occidentale (Habermas, 2011; 2008). Et Habermas rejoint en ceci, d'une certaine manière, la dynamique de la prise en compte accrue du religieux dans la sphère publique, à laquelle Gauchet ajoutera la nécessité du politique et de l'histoire incontournable à l'incarnation potentielle d'une telle position, et qui y brillent, au surplus, par leur dissimulation.

Néanmoins, selon ce qu'Habermas nous amène à voir, la capacité de s'inventer, en tant que corps collectif porteur de la pluralité, passe par l'appropriation des contenus substantiels de chacun, via le recours à une base commune qu'impose le pluralisme en lui-même. Si l'on s'épargne les détails des débats autour de la manière dont cela doit procéder, l'on peut minimalement renforcer l'idée selon laquelle cela ne peut passer par une limitation du pluralisme au nom de la détermination collective. « La reconnaissance de la liberté religieuse et de la liberté de conscience comme droits fondamentaux est la réponse politique adaptée aux défis du pluralisme religieux » (Habermas, 2008a : 177). Il s'agit plutôt, au nom de la détermination collective, de plonger dans ce pluralisme, et plus profondément dans la pluralité, d'en approfondir les dimensions conceptuelles pour en arriver à sa meilleure compréhension. De là, l'on entrevoit plus facilement l'entendement d'un discours démocratique permettant la plus grande intégration de l'ensemble des

citoyens également libres, de l'intérieur des contraintes s'imposant du fait du pluralisme. Il y a en ceci certaines limites à ce qui peut être défini et redéfini, cernant une entité politique démocratique libérale et pluraliste, et rendant incohérent la perspective d'une primauté des droits de l'homme aveugle et sans limite. Ce travail ne remet pas en question les principes de la démocratie telle que nous la connaissons, mais ouvre la porte à « un usage plus raisonné de notre autonomie » (Gauchet, 2010d : 221), à la reconstitution de « démocraties cohérentes » (Gauchet, 2010d), à la définition « d'autres équilibres et, pourquoi pas, plus satisfaisants, entre le gouvernement de la collectivité, les prérogatives des individus et le jeu des forces sociales » (Gauchet, 2002a : 376).

Les perspectives de Rawls et d'Habermas poussent un peu plus loin la réflexion autour du travail de redéfinition de *la* politique que semble appeler pour tous (incluant Gauchet) le pluralisme. Là où la perspective de Gauchet semble conséquemment comporter certaines limites, elle nous propose un autre projet, celui de nous déprendre « [...] de cette idée commune que le politique consiste essentiellement dans le corps de tâches gestionnaires dévolues à l'État dans notre société » (Gauchet, 2004a : 103), dans la politique, et de l'envisager comme « [...] une forme possible du politique, dont le rôle crucial reste dans tous les cas de fournir aux agents sociaux l'assurance de ce qu'ils s'inscrivent dans un même espace et de leur donner à voir en quelque sorte qu'ils sont en société » (Gauchet, 2004a : 103). Là où la perspective de Gauchet se révèle, donc, comme n'étant pas axée sur les termes de la délibération allant de pair avec un régime démocratique, libéral et pluraliste, elle dévoile que la reconnaissance du pluralisme d'un régime politique ne fait pas qu'avancer la *diversité*. Elle éclaire la présence d'un cadre permettant aux *disparités* d'exister par le tout. C'est en ce sens que, à partir de la perspective de Gauchet, celles de Rawls et Habermas présentent une vision « unilatérale » d'un régime démocratique qui, pour Gauchet, est plutôt mixte (Gauchet, 2010c; Gauchet, 2005). Pour lui cette idée n'est pas qu'abstraction, elle se présente, se réitère, cherche à s'incarner dans ce moment qui nous caractérise. Dans cette période où, tel qu'il le souligne, l'individualisme ne représente rien de moins que le mode de constitution de nos sociétés, cette idée rappelle l'impossibilité d'ignorer le rapport au collectif.



## ***CONCLUSION : AU-DELÀ DES DROITS DE L'HOMME***

La première source du renouveau religieux examinée, la prise en compte accrue du religieux dans la sphère publique, aura soulevé le problème de la détermination collective qui se manifeste sous la configuration de la démocratie des droits de l'homme. La seconde source du renouveau religieux, le fondamentalisme, nous aura quant à elle entraînée vers la primauté des droits de l'homme et des problèmes qui peuvent découler de leur usage. Ces deux ensembles de problèmes réunis correspondent à ceux que le pluralisme, émanant de la démocratie libérale, ne nous permet pas d'ignorer dans le contexte de retournement de la démocratie contre elle-même, auquel nous assistons selon Marcel Gauchet.

Selon cette perspective, nous pouvons voir, en premier lieu, que les tensions perçues, de prime abord entre renouveau religieux et principes démocratiques, relèvent plutôt de l'aboutissement de la logique de la démocratie libérale, et ne correspondent pas à un retour du religieux qui, potentiellement, serait en passe de restituer l'ancien mode de structuration religieuse. L'activation du religieux est consubstantielle au pluralisme de droit appelé par la même logique démocratique libérale, et y participe tout autant. En second lieu, nous pouvons voir que, si ces tensions, donc, sont désormais intrinsèques au mode de composition du lien social, au mode d'institution de nos sociétés démocratiques libérales, elles semblent néanmoins poser un défi à la stabilité du système démocratique : celui de l'autodétermination de la coexistence malgré la disparité des croyances et des convictions. Mais cette problématique s'inscrit désormais dans une conjoncture où le religieux est compris dans la démocratie et ne constitue plus une menace pour cette dernière (ce que nous avons abordé au chapitre 5). En revanche, ce que la disparité des croyances met en lumière est la difficulté de la démocratie des droits de l'homme à appréhender le pouvoir collectif qu'elle est destinée à réaliser (problème détaillé au chapitre 4). C'est ce qu'éclaire pour nous l'analyse sous l'angle des structures proposée par Marcel Gauchet.

Au cours de notre recherche, nous avons tenté de rendre compte de la complexité et de la nuance que comporte la perspective de Gauchet. Nous avons tenté d'explicitier le fait



que, par endroits, elle insiste sur les tensions entre les fins collectives et les croyances et convictions particulières (la dualité du tout et des parties) et en appelle à une nouvelle configuration de la démocratie, permettant de maintenir la stabilité du système démocratique, mais alors sur la base d'un problème spécifique, soit celui du régime mixte des Modernes. Ainsi, ces deux problèmes qui sont apparus au premier chapitre comme inhérents au régime démocratique et libéral, se distinguent du pluralisme et n'appellent à la base aucune limite restrictive à lui imposer. Le philosophe ne condamne jamais directement le pluralisme ni les formes particulières qu'il peut prendre dans l'espace public, tel le religieux. Gauchet suggère, sur la base de sa conceptualisation de la démocratie libérale, que ce pluralisme est là pour rester et que, sur la base cette fois de sa thèse de la sortie de la religion, toute nouvelle configuration ne pourrait reprendre le chemin des anciennes formes de détermination des fins collectives dont nous sommes sortis. Tel que le souligne Yves Couture, « [...] pour combattre cette réduction insidieuse de l'autonomie que favorise l'individualisme, Gauchet, bien sûr, n'estime plus ni possible ni souhaitable de s'appuyer sur le vieil outil religieux » (Couture, 2008 : 58). La réponse de Gauchet est qu'il n'y a pas de solution à ces tensions entre fins collectives et pluralisme, et que celles-ci sont les conséquences de l'aboutissement de la logique de la démocratie des Modernes.

Selon Gauchet, le religieux doit être considéré sur le même pied que les autres convictions et croyances, séculières ou philosophiques, qui occupent l'espace public. Mais au-delà de ceci, nous avons vu que le religieux s'inscrit aussi, plus intimement, dans une expérience de l'altérité qui n'est plus destinée à n'être que religieuse et, plus largement, dans un nouveau type de croyance (la croyance politique), ainsi que dans le champ qui lui est consubstantiel, celui des idéologies (ce que nous avons abordé au chapitre 2).

Aussi, de l'ensemble de ces éléments de la pensée de Gauchet, l'on peut saisir que la réponse aux tensions provoquées par le renouveau religieux ne soit pas celle de déterminer les moyens de délimiter ou de restreindre le pluralisme (qui se révèle plutôt inhérent et essentiel au mode de constitution) au nom de la détermination collective, car parmi les composantes de cette dernière se retrouve, avec l'histoire et le politique, la dynamique des

droits de l'homme, mais de trouver de nouveaux agencements au régime démocratique de la modernité. Davantage, il semble que nous ayons mieux saisi le rôle des droits de l'homme comme principe normatif et la dynamique des droits de l'homme en tant qu'idéologie qui, ni dans un cas ni dans l'autre, ne constituent la base et les fins du régime démocratique libéral, et en lesquels nous ne voyons plus d'entrave obligée à l'autodétermination collective lorsque replacés, avec le politique et l'histoire, dans le régime mixte des Modernes.

Gauchet insiste sur ce point : « L'avenir est à une nouvelle synthèse équilibrée » (Gauchet, 2002a : 336), à « une autre organisation des composantes primordiales du fait démocratique » (Gauchet, 2002a : 376) et, encore, à « une réarticulation supérieure du juridique, du social-historique et du politique au sein d'une démocratie mieux avertie d'elle-même » (Gauchet, 2002a : 385). Il évoque, pour ce faire, « un usage plus raisonné de notre autonomie » (Gauchet, 2010d : 221), la reconstitution de « démocraties cohérentes » (Gauchet, 2010d), la définition « d'autres équilibres et, pourquoi pas, plus satisfaisants, entre le gouvernement de la collectivité, les prérogatives des individus et le jeu des forces sociales » (Gauchet, 2002a : 376). Ses travaux sur la sortie de la religion et l'avènement de la démocratie, et sur le basculement entre les deux, permettent d'envisager que « d'autres configurations sont possibles » (Gauchet, 2002a : 384).

Mais au-delà de ces différentes formulations sur le devenir de la démocratie, il est difficile de circonscrire les détails quant à « ce qui devrait être ». Si sur ce point Marcel Gauchet nous laisse plutôt dans un flou, c'est qu'il ne vise pas, à première vue, à inscrire sa philosophie politique dans une perspective normative, mais dans une perspective descriptive et analytique. « Je ne suis qu'un analyste qui essaie de comprendre l'évolution de nos sociétés, à la fois en profondeur et dans la longue durée » (Gauchet, 2004b : 213). Et il y a en cette position un piège qu'il tente d'éviter en partant « avec humilité » des faits.

La philosophie politique aujourd'hui se veut, dans son courant principal, une discipline normative. Sa démarche par excellence est fondationnelle. Compte tenu des premiers principes de légitimité avoués par la conscience commune dans nos

sociétés, et une fois établie la juste manière de les comprendre, quelles sont les conséquences qui devraient en découler quant à la bonne organisation et quant à la bonne administration de nos communautés politiques? (Gauchet, 2004b : 181)

Ces « premiers principes de légitimité avoués » de nos sociétés, les droits de l'homme, représentent pour Gauchet, si on les resitue dans la longue histoire de l'avènement de la démocratie, « un moment singulier du parcours », « un moment relativement contingent » (Gauchet, 2002a). Ce moment de primauté du droit, selon Gauchet, qui façonne la démocratie qui se fait, ne « représente pas pour autant la figure finale de la conscience démocratique » (Gauchet, 2002a : 376), et est « appelé à être dépassé ». Voilà ce qui justifie la position de son analyse : « [e]lle ne marque ni l'entrée dans le stade suprême du perfectionnement de nos régimes, ni l'avènement de la tyrannie impotente des bons sentiments » (Gauchet, 2002a : 376). Le piège est, conséquemment, de s'enfermer aveuglément dans ces principes qui suffiraient à définir la « bonne organisation » ainsi que la « bonne administration » de nos « communautés politiques » (ce qui vient ajouter à la position de notre auteur, telle que nous l'avons exposée au chapitre 6).

En même temps, ne nous y trompons pas, les droits de l'homme demeurent bien le principe « fondationnel » de nos collectivités, dont l'organisation s'appuie sur une théorie immanente de la société.

À quelle source rapporter ce qui fait norme parmi les êtres, quant à ce qui organise leurs communautés, quant à ce qui les lie, quant à ce qui permet d'établir le juste entre eux, quant à l'origine des pouvoirs chargés de régler l'existence en commun? À ce problème fondamental, il y a deux façons de répondre et deux seulement. Ou bien cette source est au-delà du domaine des hommes, ou bien elle est en lui – ou bien elle est transcendante, ou bien elle est immanente. Ou bien elle est d'ailleurs et du dessus, elle est extérieure et supérieure au domaine qu'elle régit, et, dans ce cas, en plus d'être surnaturelle, elle est traditionnelle et collective. Elle vient d'avant; elle réside dans un passé fondateur qui appelle perpétuation. Elle est attachée à la communauté considérée comme un tout, dont l'ordre préexistant détermine la place de chacun. Ou bien cette source se situe dans le plan des hommes, et dans ce cas elle ne peut résider que dans les droits originaires attachés aux individus du seul fait qu'ils existent, avant et en dehors de toute société, dans leur équivalence abstraite d'êtres existant de manière indépendante, chacun pour

eux-mêmes, et donc des êtres également libres. Tout droit parmi eux et entre eux ne pouvant résulter dès lors que d'une création à partir de ces droits primitifs, une création supposant leur libre accord et leur participation à égalité. (Gauchet, 2009a : 165)

Les droits de l'homme correspondent à ce que « [...] les êtres, dans nos sociétés, perçoivent comme le mode légitime de formation d'un collectif quelconque » (Gauchet, 2010d : 223). Il n'est plus possible de s'en passer. C'est sans doute ce qui rend les problèmes qui découlent de la primauté des droits de l'homme comme idéologie si difficile à cerner. Aussi, selon Gauchet, c'est de « l'intérieur de cette primauté », « [...] qu'il va s'agir de réintégrer l'objectif du gouvernement du devenir et les moyens du politique » (Gauchet, 2007a : 41). Mais ceci en prenant acte du fait qu'à eux seuls, les droits de l'homme ne peuvent fournir la « prise sur l'ensemble de la société où ils s'insèrent » (Gauchet, 2002a : 26) et ce, pour deux raisons. Un, parce que seuls, se privant des deux autres dimensions de la démocratie (le politique et l'histoire), ils se privent des moyens pratiques permettant à la société d'avoir prise sur elle-même. Deux, parce qu'à eux seuls, les droits de l'homme ne prennent pas en compte l'ensemble des expériences et convictions particulières des individus formant la société où ils s'insèrent. Ils ne répondent pas à l'ensemble des questions « relatives à soi-même, à la conduite de son existence, à l'orientation de l'expérience » (Gauchet, 2004c : 34). Et si la philosophie n'est pas plus en mesure d'apporter des « réponses substantielles » à ces questions qui demeurent impénétrables, la philosophie politique doit alors les appréhender par le détour d'autres conditions; ce que nous verrons apparaître à travers la condition politique chez Gauchet.

Strictement limitée à sa perspective normative, la philosophie permet de réfléchir « [...] les conditions normatives auxquelles doit satisfaire le régime qui se veut conforme aux principes démocratiques » (Gauchet, 2010a : 4), mais ces conditions normatives doivent également trouver forme dans des « conditions effectives » afin de se réaliser. Limitée aux conditions normatives, la philosophie nous parle de « l'idéal », du « devoir-être ». Dans les limites de *sa* vérité, elle est étrangère à ce qui ultimement pourra « s'incarner ». De la même façon, elle demeure étrangère aux questions que suppose son

institution, ainsi qu'aux « infrastructures » qu'elle « exige » pour « fonctionner » (Gauchet, 2009a).

Ces principes définitifs ne définissent rien d'autre que les conditions de base d'un devenir qui se sait pour ce qu'il est et qu'il faut vouloir. Il ne mène vers aucun dénouement, il ne nous assure d'aucune entrée en possession de nous-mêmes. Il nous promet au contraire à un effort indéfini pour nous faire et pour nous retrouver, dans l'épreuve permanente de l'échappée à soi de la reconquête de soi qu'implique l'action collective. (Gauchet, 2007a : 19)

Par sa démarche descriptive et analytique, Gauchet vise l'« interprétation raisonnée » du phénomène démocratique afin d'en rendre une compréhension « aussi réaliste que possible », mais en prenant acte de son propre positionnement et des implications qui découlent de ces « premiers principes de légitimité avoués par la conscience commune dans nos sociétés ». Il s'agit, sans s'installer *a priori* à l'extérieur de ces principes, de reconnaître qu'ils comportent des limites et qu'existent d'autres possibles. C'est ainsi que, selon le philosophe, « l'auto-compréhension par l'histoire » devient la clé pouvant nous permettre de dépasser « l'incertitude » désormais « structurelle » de nos sociétés, sans tomber dans le piège que peut comprendre une démarche strictement fondationnelle : « [s]e comprendre soi-même est le seul moyen pour comprendre les autres en évitant de se penser, ouvertement ou subrepticement, sous le signe de l'aboutissement de l'histoire des autres » (Gauchet, 2004b : 99). Selon Gauchet, sur cette base, « [s]i nous nous sommes voués à ignorer comment l'histoire se fera, nous pouvons un peu savoir de quoi elle sera faite » (Gauchet, 2007a : 42). Mais ce « de quoi » l'histoire sera faite ne peut-il pas comprendre le même type de limites qui viennent d'être associées à la démarche fondationnelle? Ces limites ne s'appliqueraient alors pas de la même manière, elles ne se prononceraient pas sur le devoir-être, mais elles se prononceraient néanmoins quant au cadre dans lequel il sera, le cadre « avoué par la conscience commune dans nos sociétés »; ce grâce à quoi le devoir-être s'incarnera.

D'autre part, le régime mixte des Modernes, dont Marcel Gauchet nous fait la description, comporte une instabilité intrinsèque. Son modèle fonctionne comme un cercle fermé se suffisant à lui-même tout en se tirillant de l'intérieur. Pourtant, selon le philosophe, son modèle, ainsi basé sur l'articulation de ses trois composantes (le politique, le droit et l'histoire), comporte tous les éléments nécessaires à la réalisation du régime autonome, et ne permettrait l'émergence d'une nouvelle dimension.

La prédiction, en l'occurrence, est que nous avons avec ces trois éléments une vision complète de ce que peut être le régime autonome des communautés humaines, de sorte que mon argumentation tomberait s'il s'avérait qu'il en émerge un quatrième. Je prends le parti de considérer, sur la base de l'analyse interne, qui est notre seule arme sur ce terrain, que nous avons là une construction qui se boucle d'une manière systématique et qui n'autorise pas l'adjonction d'éléments supplémentaires. (Gauchet, 2010a : 18)

En ce sens, les conditions effectives que trace le philosophe peuvent tout autant contenir l'enfermement vers lequel pourrait tendre une démarche uniquement basée sur les conditions normatives; elles nous amènent à chercher des réponses à l'intérieur d'un ensemble fermé. Mais par moments, l'aspect descriptif et analytique semble bien assuré d'un *ce grâce à quoi* une posture normative pourrait s'incarner (ce qui ultimement, et indéniablement, influence la nature de ce qui est).

Il s'agit de montrer aux individus que leur liberté n'acquiert son sens véritable que dans le cadre d'un gouvernement en commun bien compris dans ses bases et ses conditions. Ce qui suppose de l'inscrire dans un ordre politique assumé comme tel et de placer la maîtrise réfléchie de l'histoire se faisant au centre de la délibération publique. (Gauchet, 2007c : 52)

Il serait commode de conclure sur ceci, mais la perspective de Gauchet, nous avons tenté de le démontrer, est beaucoup plus complexe et nuancée. Sa pensée, bien qu'elle se dise descriptive et analytique, n'ignore pas totalement la dimension normative de son objet, nous l'avons vu par l'approfondissement *des* rôles des droits de l'homme, et plus particulièrement en tant que principe « fondationnel » qui suppose tout autant *sa* vérité (le

principe « fondationnel » se trouve soit à l'extérieur des hommes, soit parmi eux). L'ouverture normative de la démarche de Gauchet doit être mise en lien avec une perspective descriptive et analytique; l'une et l'autre s'interpellent. Paraphrasant Kant, nous dirons que la pensée de Marcel Gauchet met en pratique l'adage selon lequel « les théories sans faits sont vides, et les faits sans théorie sont aveugles » (nous avons abordé cette dimension de la démarche de Gauchet au chapitre 3). Si une telle démarche comporte certains dangers (soulignés entre autres dans ce même chapitre), il faut lui concéder la vertu de nous avoir permis de saisir le phénomène du renouveau religieux en évitant les pièges des analyses réductrices (retour du fondamentalisme, éloge de la diversité), en éclairant la complexité du phénomène à la fois dans ses dimensions factuelles (la signification et la compréhension de ce phénomène) et dans ses dimensions plus normatives et critiques (son inscription dans le régime de l'autonomie).

La perspective de Gauchet nous a ainsi amenée à déplacer l'enjeu d'un potentiel danger pour la démocratie libérale (croyance commune autour de laquelle le consensus s'établit) provenant du renouveau religieux et plus largement du pluralisme, à celui de la recherche du meilleur moyen pour réaliser la démocratie avec cette « irréductible pluralité ». Elle nous amène donc sur cette question : comment penser l'autodétermination de la coexistence malgré la disparité des croyances et convictions? Du « fait du pluralisme », au pluralisme en tant que concept, ce point où nous arrivons pourrait bien parvenir à laisser entrevoir « [...] des instruments politiques insoupçonnés, de nature à notablement accroître la prise de la collectivité sur elle-même » (Gauchet, 2002a : 384). Le pluralisme découlant ultimement de la démocratie libérale, les prémices des instruments politiques qui en émergent ressurgissent de l'intérieur de cette primauté des droits et libertés individuelles et s'appliquent au-delà de cette démocratie « triomphante, exclusiviste, doctrinaire » (Gauchet, 2002a : I) des droits de l'homme, allant vers une démocratie à la fois libérale et pluraliste.

Ce qu'il y a de tangible dans ces instruments politiques laissent entrevoir, dans cette perspective de Gauchet, une démocratie où ils acquièrent une « puissance intégratrice et

instituyente » portée par « le socle stable et prévisible à partir duquel la dynamique des rapports sociaux peut se déployer librement » (Gauchet, 2005 : 394), où l'État prend la forme d'une « infrastructure de relation ». Une démocratie où le pouvoir devient « agent essentiel de la cohésion sociale » (Gauchet, 2005 : 459). C'est alors par le tiraillement sous son égide, par le saut de la singularité, que se met en débat la légitimité et les fins du collectif. De là, l'adhésion comme le refus d'adhérer aux normes reconnues sont parties prenantes du processus de constitution, mais c'est bien par le pouvoir en lui-même qu'« il est signifié aux agents sociaux que leur société est à savoir comme un tout et se tient comme ensemble cohérent » (Gauchet, 2005 : 454). Une démocratie où le pluralisme apparaît comme fait d'institution, comme intégration à une histoire commune que tous continuent de bâtir, que l'on s'y refuse ou que l'on y participe.

Du point de vue de cette démocratie, le conflit naissant de l'appropriation (le conflit entre le refus et la participation) se révèle producteur de la détermination collective qui s'appuie sur une base normative commune, mais ceci parce que le pluralisme émanant du cadre démocratique et libéral comprend un contenu substantiel qui implique des contraintes normatives en lui-même. Néanmoins, cette démocratie suppose également la reconnaissance du fait que le pluralisme, comme fait d'institution, implique que le contenu de la normativité collective ne soit pas voué à stagner, mais à se maintenir dans le déséquilibre sur la base de ses fondements.

On ne saurait considérer comme allant de soi cette assurance donnée aux hommes qu'ils sont ensemble au sein d'un espace commun. Elle est à constituer, elle est à restaurer constamment et c'est précisément la tâche du pouvoir que de produire cette dimension d'inclusion ou d'appartenance. (Gauchet, 2005 : 455)

Est-ce là la piste d'un nouvel équilibre dans l'instabilité? Un plus juste milieu sur la possession du sens entre le collectif et l'individu? De la radicalisation de l'extériorité antérieure à la radicalisation de l'extériorité postérieure, il se dessine une forme du collectif qu'aucun ne pourra posséder. Cette piste d'équilibre, qui semble se dessiner dans le déséquilibre, s'inscrit par ailleurs toujours dans la « philosophie implicite » ayant servi la



démocratie : « [...] une philosophie de la finitude humaine – finitude de la raison, qui réclame de laisser ouverte la confrontation des points de vue, finitude des gouvernements, qui interdit de croire qu'ils pourraient être plus sages que les peuples et se substituer avantageusement à eux » (Gauchet, 2011 : 156). Là où la pensée de Marcel Gauchet est incontournable à notre avis, est qu'elle éclaire à la fois le mouvement de redéfinition que les nouvelles données du social supposent, ainsi que les cadres fondationnels et transcendants dans lesquels elles s'inscrivent. De là, elle permet de circonscrire la prise que peut comprendre une démocratie redéfinie dans un cadre pluraliste. Ainsi, elle permet de réfléchir une démocratie libérale et pluraliste, plus consciente d'elle-même et de la part d'altérité qui la constitue.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARIL, Daniel et coll. 2010. « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité : pour un Québec laïque et pluraliste ». *Le Devoir*, 16 mars 2010. En ligne. <<http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/285021/declaration-des-intellectuels-pour-la-laicite-pour-un-quebec-laique-et-pluraliste>> Consulté le 29 novembre 2010.
- BERLIN, Isaiah. 1988. « Deux conceptions de la liberté ». Dans *Éloge de la liberté*, pp. 167-218. Paris : Calmann-Lévy.
- BERGERON, Patrice. 2009. *La sortie de la religion : Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*. Outremont (Québec) : Athéna Éditions. 170 p.
- BOBINEAU, Olivier. 2010. *Le religieux et le politique suivi de Douze réponses de Marcel Gauchet*. « Religion et Politique ». Paris : Desclée de Brouwer. 130 p.
- BOSSET, Pierre et coll. 2010. « Manifeste pour un Québec pluraliste ». *Le Devoir*, 3 février 2010. En ligne. <<http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/manifeste-pour-un-quebec-pluraliste>> Consulté le 29 novembre 2010.
- BOUCHARD, Gérard et Charles TAYLOR. 2008. *Fonder l'avenir, Le temps de la conciliation*. Rapport. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Québec : Gouvernement du Québec. En ligne. 310 pages. <<http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports-final-integral-fr.pdf>> Consulté le 21 septembre 2010.
- BRAECKMAN, Antoon. 2007. « La privatisation de la politique. Marcel Gauchet et la tension entre les droits de l'homme et la démocratie ». Dans *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*, sous la direction de BRAECKMAN, Antoon, pp. 129-150. Louvain : Éditions de l'Institut de Louvain-la-Neuve.
- BRIEY, Laurent de. 2006. « Démocratie, religion et pluralisme : de Tocqueville à Gauchet et retour ». *Revue philosophique de Louvain*, volume 104, numéro 4, pp. 388-392.
- CANTIN, Serge. 2008. « Aux sources du *Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet. Éléments pour une généalogie ». Chapitre 1 dans *Religion, modernité et démocratie : En dialogue avec Marcel Gauchet*, sous la direction de NAULT, François, pp. 13-34. Québec : Presses de l'Université Laval.
- CLASTRES, PIERRE. 1974. *La Société contre l'État*. Paris : Éditions de minuit. 186 p.

- CLOOTS, André. 2007. « Marcel Gauchet et le désenchantement du monde. La place significative de la religion dans les transformations de la culture occidentale ». Dans *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*, sous la direction de BRAECKMAN, Antoon, pp. 27-64. Louvain : Éditions de l'Institut de Louvain-la-Neuve.
- COLIN, Pierre. 2004. « Le désenchantement du monde en débat ». Première partie dans *Un Monde désenchanté?*, de GAUCHET, Marcel, pp. 23-58. Ivry-sur-Seine (France) : Éditions de l'Atelier.
- COQ, Guy. 2004. « Le désenchantement du monde en débat ». Première partie dans *Un Monde désenchanté?*, de GAUCHET, Marcel, pp. 23-58. Ivry-sur-Seine (France) : Éditions de l'Atelier.
- COUTURE, Yves. 2008. « Hétéronomie et démocratie ». Chapitre 2 dans *Religion, modernité et démocratie : En dialogue avec Marcel Gauchet*, sous la direction de NAULT, François, pp. 35-60. Québec : Presses de l'Université Laval.
- DEBRAY, Régis et Marcel GAUCHET. 2003. « Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir : Un échange ». *Le Débat*, volume 5, numéro 127, pp. 3-17.
- DESCHAVANNE, Éric et Pierre-Henri TAVOILLOT. 2004. Dans *Le religieux après la religion*, de FERRY, Luc et Marcel GAUCHET. « Biblio essais ». Paris : Grasset. 93 p.
- FAES, Hubert. 2004. « Le désenchantement du monde en débat ». Première partie dans *Un Monde désenchanté?*, de GAUCHET, Marcel, pp. 23-58. Ivry-sur-Seine (France) : Éditions de l'Atelier.
- FERRY, Luc. 2004. Dans *Le religieux après la religion*, de FERRY, Luc et Marcel GAUCHET. « Biblio essais ». Paris : Grasset. 93 p.
- FERRY, Luc et Marcel GAUCHET. 2004. *Le religieux après la religion*. « Biblio essais ». Paris : Grasset. 93 p.
- FLOOD, Christopher. 2007. « Marcel Gauchet, Pierre-André Taguieff and the question of democracy in France ». *Journal of European Studies*, volume 37, numéro 3, pp. 255-275.
- GAUCHET, Marcel. 2011. « La démocratie représentative n'a pas dit son dernier mot ». *Le Débat*, volume 2, numéro 164, pp. 154-162.
- GAUCHET, Marcel. 2010a. « Conceptualiser la démocratie. Discussion ». Sous la direction de Didier Deleule. *Bulletin de la Société française de philosophie*, volume 104, numéro 1, pp. 1-28.

- GAUCHET, Marcel. 2010b. *L'Avènement de la démocratie. T3 À l'épreuve des totalitarismes. 1914-1974*. « Bibliothèque des sciences humaines ». Paris : Gallimard. 661 p.
- GAUCHET, Marcel. 2010c. « Trois figures de l'individu ». *Le Débat*, volume 3, numéro 160, pp. 72-78.
- GAUCHET, Marcel. 2010d. « Identité et démocratie ». Chapitre 8 dans *L'identité en panne ou en devenir?*, de ABEL, Olivier *et al.*, pp. 207-228. Valence : Éditions Peuple libre.
- GAUCHET, Marcel. 2009a. « Du bon usage des droits de l'homme ». *Le Débat*, volume 1, numéro 153, pp. 163-168.
- GAUCHET, Marcel. 2009b. *Pensée de Marcel Gauchet : Philosophie de la démocratie. Écriture de l'histoire*. « L'entretien », Livre audio. Paris : Frémeaux & Associés. 69 chapitres, 3h42 minutes.
- GAUCHET, Marcel. 2008a. « Combattre et comprendre ». *Le Débat*, volume 3, numéro 150, pp. 35-40.
- GAUCHET, Marcel. 2008b. « Crise dans la démocratie ». *La revue lacanienne*, volume 2, numéro 2, pp. 59-72.
- GAUCHET, Marcel. 2008c. « La redéfinition de l'exil et de l'engagement dans la conscience religieuse aujourd'hui ». Dans *La religion est-elle encore l'opium du peuple? : Marcel Gauchet, Olivier Roy, Paul Thibaud*, sous la direction de HOUZIAUX, Alain, pp. 77-93. « Questions de vie ». Paris : Les Éditions de l'Atelier.
- GAUCHET, Marcel. 2007a. *L'Avènement de la démocratie I : La révolution moderne*. « Bibliothèque des sciences humaines ». Paris : Gallimard. 206 p.
- GAUCHET, Marcel. 2007b. *L'Avènement de la démocratie II : La crise du libéralisme*. « Bibliothèque des sciences humaines ». Paris : Gallimard. 312 p.
- GAUCHET, Marcel. 2007c. *La démocratie d'une crise à l'autre*. Nantes : Éditions Cécile Defaut. 54 p.
- GAUCHET, Marcel. 2007d. « La démocratie à la recherche d'un second souffle ». Dans *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*, sous la direction de BRAECKMAN, Antoon, pp. 11-26. Louvain : Éditions de l'Institut de Louvain-la-Neuve.
- GAUCHET, Marcel. 2007e. « Réponses ». Dans *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*, sous la direction

BRAECKMAN, Antoon, pp. 151-168. Louvain : Éditions de l'Institut de Louvain-la-Neuve.

GAUCHET, Marcel. 2005. *La condition politique*. « Tel ». Paris : Gallimard. 557 p.

GAUCHET, Marcel. 2004a. « Le socialisme en redéfinition ». *Le Débat*, volume 4, numéro 131, pp. 87-94.

GAUCHET, Marcel. 2004b. *Un Monde désenchanté?*. Ivry-sur-Seine (France) : Éditions de l'Atelier. 253 p.

GAUCHET, Marcel. 2004c. Dans *Le religieux après la religion*, de FERRY, Luc et Marcel GAUCHET. « Biblio essais ». Paris : Grasset. 93 p.

GAUCHET, Marcel et Philippe SOLLERS. 2004. « Sur la condition historique ». *L'infini*, volume 87, (Été), pp. 8-19.

GAUCHET, Marcel. 2003a. *La condition historique : Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*. « Folio essais ». Paris : Gallimard. 482 p.

GAUCHET, Marcel. 2003b. « Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé ». *Revue du MAUSS*, volume 2, numéro 22, pp. 328-333.

GAUCHET, Marcel. 2003d. Dans « Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir : Un échange ». Par DEBRAY, Régis et Marcel GAUCHET, *Le Débat*, volume 5, numéro 127, pp. 3-17.

GAUCHET, Marcel. 2003e. « L'intellectuel à réinventer ». *Le Figaro Magazine*, 8 novembre 2003, pp. 36-37.

GAUCHET, Marcel, Pierre MANENT et Alain FINKIELKRAUT. 2003. *La démocratie de notre temps*. « Répliques ». Genève : Éditions du Tricorne. 63 p.

GAUCHET, Marcel. 2002a. *La démocratie contre elle-même*. « Tel ». Paris : Gallimard. 385 p.

GAUCHET, Marcel. 2002b. « S'il ne se passe rien, il ne restera plus grand-chose ». Dans *Chrétiens, tournez la page : René Rémond, Jean Delumeau, Marcel Gauchet, Danièle Hervieu-Léger, Paul Valadier, entretiens avec Yves de Gentil-Baichis*, sous la direction de GENTIL-BAICHIS, Yves de, pp. 63-80. Paris: Bayard.

GAUCHET, Marcel. 2001a. « Croyances religieuses, croyances politiques ». *Le Débat*, volume 3, numéro 115, pp. 3-12

- GAUCHET, Marcel. 2001b. « L'éthique : source de praxis. Interview de Marcel Gauchet par Chantal Bartholin et Gérard Donnadiou ». *Futuribles*, numéro 260, pp. 93-98.
- GAUCHET, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité*. « Le débat ». Paris : Gallimard. 127 p.
- GAUCHET, Marcel. 1985. *Le Désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*. « Folio essais ». Paris : Gallimard. 457 p.
- HABERMAS, Jürgen. 2011. « “The Political” : The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology ». Dans *The Power of Religion in the Public Sphere* : BUTLER, Judith, Jürgen HABERMAS, Charles TAYLOR et Cornel WEST, sous la direction de MENDIETA, Eduardo et Jonathan VANANTWERPEN, pp. 15-34. New York : Columbia University Press.
- HABERMAS, Jürgen et Charles TAYLOR. 2011. « Dialogue : Jürgen Habermas et Charles Taylor ». Dans *The Power of Religion in the Public Sphere* : BUTLER, Judith, Jürgen HABERMAS, Charles TAYLOR et Cornel WEST, sous la direction de MENDIETA, Eduardo et Jonathan VANANTWERPEN, pp. 60-69. New York : Columbia University Press.
- HABERMAS, Jürgen. 2008a. *Entre naturalisme et religion : Les défis de la démocratie*. Paris : Gallimard, 378 p.
- HABERMAS, Jürgen. 2008b. « Religion et sphère publique ». Chapitre 5 dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, pp. 170-214. Paris : Gallimard.
- JASPERS, Karl. 1954. *Origine et sens de l'histoire*. Paris : Plon. 359 p.
- JONCHERAY, Jean. 2004. « Le désenchantement du monde en débat ». Première partie dans *Un Monde désenchanté?*, de GAUCHET, Marcel, pp. 23-58. Ivry-sur-Seine (France) : Éditions de l'Atelier.
- KERVÉGAN, Jean-François. 2003. « Démocratie ». Dans *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de RAYNAUD, Philippe et Stéphane RIALS, pp. 149-154. « Quadrige ». Paris : Presses Universitaires de France.
- LABELLE, Gilles. 2008. « “Institution symbolique”, “Loi” et “Décision sans sujet”. Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet? ». Chapitre 3 dans *Religion, modernité et démocratie : En dialogue avec Marcel Gauchet*, sous la direction de NAULT, François, pp. 61-88. Québec : Presses de l'Université Laval.
- LESSARD, Jean-François. 2010. « La condition moderne selon Marcel Gauchet : Note critique ». *Revue canadienne de science politique*, volume 43, numéro 1, pp. 187-196.

- LEGROS, Robert. 2003. « Phénoménologie politique ». Dans *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de RAYNAUD, Philippe et Stéphane RIALS, pp. 544-551. « Quadrige ». Paris : Presses Universitaires de France.
- MACLURE, Jocelyn et Charles TAYLOR. 2010. *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Boréal, 164 p.
- MONCONDUIT, François. 2004. « Le désenchantement du monde en débat ». Première partie dans *Un Monde désenchanté?*, de GAUCHET, Marcel, pp. 23-58. Ivry-sur-Seine (France) : Éditions de l'Atelier.
- OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE. 2005. « droits de l'homme ». Dans *Le grand dictionnaire terminologique. Fiche terminologique*. <[http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/ficheOqlf.aspx?Id\\_Fiche=8869627](http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/ficheOqlf.aspx?Id_Fiche=8869627)> Consulté le 25 août 2012.
- PADIS, Marc-Olivier. 1996. *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*. « Le bien commun ». Paris : Éditions Michalons, 115 p.
- POUR UN QUÉBEC PLURALISTE. 2010. « Manifeste pour un Québec pluraliste ». <<http://www.pourunquebecpluraliste.org/>> Consulté le 12 octobre 2010.
- POUR UN QUÉBEC LAÏQUE ET PLURALISTE. 2010. « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité : pour un Québec laïque et pluraliste ». <<http://www.quebeclaïque.org/>> Consulté le 12 octobre 2010.
- RAWLS, John. 2006. *Paix et démocratie : Le droit des peuples et la raison publique*. Montréal : Boréal, 233 p.
- RAWLS, John. 2004. *La justice comme équité : Une reformulation de Théorie de la Justice*. Montréal : Les Éditions du Boréal. 287 p.
- RAWLS, John. 1995. *Libéralisme politique*. Paris : Presses universitaires de France. 450 p.
- RAYNAUD, Philippe. 2006. « Libéralisme ». Dans *Le dictionnaire des sciences humaines*, sous la direction de MESURE, Sylvie et Patrick SAVIDAN, pp. 700-703. « Quadrige ». Paris : Presses Universitaires de France.
- RAYNAUD, Philippe. 2003. « Libéralisme ». Dans *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de RAYNAUD, Philippe et Stéphane RIALS, pp. 393-400. « Quadrige ». Paris : Presses Universitaires de France.
- RENAUT, Alain. 2006. « Démocratie ». Dans *Le dictionnaire des sciences humaines*, sous la direction de MESURE, Sylvie et Patrick SAVIDAN, pp. 248-250. « Quadrige ». Paris : Presses Universitaires de France.

- SOHET, Vincent. 2007. « La sociologie et l'institution du social. Réflexions épistémologiques à propos de l'œuvre de Marcel Gauchet ». Dans *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*, sous la direction de BRAECKMAN, Antoon, pp. 65-94. Louvain : Éditions de l'Institut de Louvain-la-Neuve.
- TAYLOR, Charles. 2011. « Why We Need a Radical Redefinition of Secularism ». Dans *The Power of Religion in the Public Sphere* : BUTLER, Judith, Jürgen HABERMAS, Charles TAYLOR et Cornel WEST, sous la direction de MENDIETA, Eduardo et Jonathan VANANTWERPEN, pp. 34-59. New York : Columbia University Press.
- TAYLOR, Charles. 1997. « Foreword ». Dans *The disenchantment of the world: A political history of religion*, de GAUCHET, Marcel, pp. IX-XV. Princeton : N.J. Princeton University Press.
- VALADIER, Paul. 2004. « Le désenchantement du monde en débat ». Première partie dans *Un Monde désenchanté?*, de GAUCHET, Marcel, pp. 23-58. Ivry-sur-Seine (France) : Éditions de l'Atelier.
- WEINSTOCK, Daniel. 2011. « Laïcité ouverte ou laïcité stricte? Une critique de la *Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste* ». Dans *Le Québec en quête de laïcité*, sous la direction de BAILLARGEON, Normand et Jean-Marc PIOTTE, pp. 32-42. Montréal : Éditions Écosociété.







