



Université d'Ottawa • University of Ottawa



Université d'Ottawa • University of Ottawa

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES

FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Jérôme MELANÇON

AUTEUR DE LA THÈSE - AUTHOR OF THESIS

M.A. (philosophie)

GRADE - DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT - FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

TITRE DE LA THÈSE - TITLE OF THE THESIS

La critique de la démocratie des droits de l'homme chez Marcel Gauchet

D. Tanguay

DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS DE LA THÈSE - THESIS EXAMINERS

J. Reid

G. Labelle

J.-M. De Koninck, Ph.D.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES
SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE
AND POSTDOCTORAL STUDIES

*La critique de la démocratie des droits de l'homme
chez Marcel Gauchet*

Jérôme Melançon

52, rue Ragueneau
Gatineau (Québec), J8Y 2M7

Mémoire soumis à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en philosophie

Département de philosophie
Faculté des Arts
Université d'Ottawa
Août 2004

Directeur :
M. Daniel Tanguay

Membres du comité :
M. Jeffrey Reid
M. Gilles Labelle

© Jérôme Melançon. Ottawa, Canada, 2004



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 0-494-01551-9

Our file Notre référence

ISBN: 0-494-01551-9

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Résumé du mémoire

Marcel Gauchet propose une critique de la démocratie des droits de l'homme qui est fondée d'une part sur sa compréhension de la modernité et, d'autre part, sur ses thèses quant à l'être du social. Ces thèses lui permettent non seulement d'affirmer que la démocratie est un régime normal, car elle laisse libre cours à la condition historique de l'humanité, mais elles lui permettent aussi, en tant qu'elles forment un ensemble de normes, de juger des régimes politiques passés et présents. Il critique les droits de l'homme en tant qu'idéologie et en tant que politique démocratique parce qu'ils ne sont pas une politique : ils mènent à l'impuissance collective et ne favorisent aucunement l'émancipation des individus. En raison de sa démarche descriptive, il n'arrive toutefois pas à formuler une politique qui permettrait à la démocratie d'avoir prise sur elle-même.

Remerciements

Sans l'apport et le soutien de quelques personnes, ce mémoire n'aurait pu être ce qu'il est maintenant. Je désire d'abord remercier mon directeur, M. Daniel Tanguay, qui a éveillé et focalisé mon intérêt pour cette question. Il a également su m'éviter nombre d'écueils et me prodiguer de nombreux conseils de façon à me permettre de mener mes idées jusqu'à leur bout. Je suis également reconnaissant envers les membres de mon comité d'évaluation, M. Jeffrey Reid et M. Gilles Labelle, qui ont effectué un important travail de fond sur ce mémoire et grâce à qui j'ai pu adopter une certaine distance par rapport à lui.

Enfin, mes remerciements vont d'abord et avant tout à mon épouse – ma fiancée pendant ce travail –, Randee Bannister, sans qui cette année n'aurait été que travail et acharnement et qui, avec sa fougue et ses convictions, a su m'aider à adopter une meilleure perspective sur notre monde.

Table des matières

Introduction	1
La situation actuelle et le contexte de la pensée de Marcel Gauchet.	5
Chapitre I : <i>La critique de l'idéologie des droits de l'homme</i>	10
I.1. La critique de Claude Lefort.	12
I.1.1. <i>C. Lefort et les droits de l'homme.</i>	12
I.1.2. <i>La rupture avec C. Lefort.</i>	18
I.2. La critique de l'idéologie des droits de l'homme.	23
I.2.1. <i>L'utopie de la Révolution française.</i>	24
I.2.2. <i>Le retour de l'utopie propre à la société des individus.</i>	27
I.2.3. <i>Le fonctionnement de l'idéologie des droits de l'homme aujourd'hui.</i> ...	29
Chapitre II : <i>La genèse démocratique des droits de l'homme</i>	37
II.1. La modernité comme sortie de la religion.	40
II.1.1. <i>La société de la religion.</i>	41
II.1.2. <i>La sortie de la religion.</i>	45
II.1.3. <i>De la religion à l'idéologie.</i>	47
II.2. La modernité politique.	53
II.2.1. <i>L'État et la société des individus.</i>	57
La séparation de l'État et de la société civile.	58
Le processus d'individualisation.	62
Vers le primat du droit.	66
II.2.2. <i>Le primat du juridique.</i>	68
Éclipse du politique?	70
L'irréductibilité du politique.	73
Chapitre III : <i>Le discours normatif de Marcel Gauchet sur la démocratie.</i>	78
I.1. Le fonctionnement normal de la démocratie.	81
III.1.1. <i>Le conflit de classes.</i>	92
III.1.2. <i>Le suffrage universel.</i>	93
III.1.3. <i>La gauche et la droite.</i>	94
II.2. Le fait démocratique : Tocqueville, Constant, Marx.	97
III.2.1. <i>L'erreur de Tocqueville.</i>	97
III.2.2. <i>L'erreur de Constant.</i>	100
III.2.3. <i>L'erreur de Marx et le totalitarisme.</i>	103
III.3. Le statut normatif de la position de Marcel Gauchet.	106
III.4. Retour sur l'idéologie des droits de l'homme.	111
III.4.1. <i>Le pouvoir, la société et les droits de l'homme.</i>	112
III.4.2. <i>Les droits de l'homme comme unique discours idéologique.</i>	113
Conclusion	116
« L'histoire reste ouverte. »	121
Bibliographie	126

Introduction

L'œuvre de Marcel Gauchet et ses prises de position se situent dans le contexte d'une crise des démocraties qui a commencé avec la cassure économique du début des années 1970. Alors que ce contexte est souvent décrit ailleurs comme celui de la « post-modernité », Gauchet maintient que nous avons plutôt affaire à un approfondissement de la logique interne de la démocratie, qu'il comprend comme une « forme d'ensemble de l'établissement humain-social¹ » propre à la modernité. Bien que nous vivions dans un monde en discontinuité majeure avec celui qui le précédait, affirme-t-il, ce nouveau monde demeure en continuité avec lui.

Gauchet relève en effet, par rapport à la démocratie telle qu'elle se présentait depuis le XVIII^e siècle, une inflexion intellectuelle due autant à l'évolution sociale, politique et juridique, qu'à la situation économique de nos sociétés. D'une part, le processus de sortie de la religion – un trait essentiel de la modernité – a atteint son terme en neutralisant la fonction politique et sociale de la religion et en mettant ainsi fin à l'opposition entre religion et démocratie (le problème théologico-politique se dissolvant du même coup). D'autre part, depuis la chute du communisme, il n'existe plus de légitimité alternative qui pourrait justifier le sacrifice des libertés individuelles et offrir une solution de rechange à la démocratie. Celle-ci se présente alors comme « démocratie des fondements »² ou *démocratie des droits de l'homme*³, où l'accent est mis sur la défense et l'extension des droits privés de l'individu. Elle est accompagnée d'une utopie visant « le dépassement du politique, sous les traits de l'État-nation, au profit d'un espace exclusivement économique et juridique, à distance de la

1. « Avant-propos », in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, « Tel », p. X-XI. Sauf indication contraire, toutes les références renvoient à des textes de Marcel Gauchet.

2. « Avant-propos », *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. XIII.

3. Notons que l'expression « droits de l'homme » est utilisée ici par souci de cohérence avec le débat auquel participe Gauchet. Elle recouvre un champ historique et une étendue conceptuelle beaucoup plus grande que l'expression « droits de l'individu », par exemple, qui ne réfère qu'à la compréhension actuelle des *droits de l'homme* – et qui n'en est qu'une sous-catégorie.

reconstitution de quoi que ce soit comme les contraintes d'une unité politique de rang supérieur⁴. »

Le problème politique premier de notre époque, tel qu'il est posé par cette idéologie, n'est plus de remédier aux divisions de la société, mais plutôt d'assurer la coexistence et la compossibilité des individus. Selon Gauchet, l'entente majoritaire de la démocratie sacralise les droits des individus à un point tel que la possibilité même de leur conversion en puissance collective en devient impossible. La démocratie est menée à jouer ses bases juridiques contre leur expression politique et le gouvernement effectif d'elle-même. Ses cadres d'exercice et l'efficacité de ses instruments institutionnels s'érodent, ce qui – la radicalisation idéologique des droits de l'homme aidant – fait craindre à Gauchet la franche dilution de la démocratie. Ainsi, selon Gauchet, les droits de l'homme (ou l'idéologie qui les porte) ne sont pas une politique car ils ne permettent pas à la société d'avoir une saisie sur elle-même ni de se donner une orientation, la laissant dans un état d'impuissance. La politique des droits de l'homme mène à l'aliénation des individus, à « une disjonction privative entre le point de vue individuel et le point de vue collectif⁵. »

Nous nous posons alors la question suivante : devant le constat d'impuissance de la démocratie des droits de l'homme, Marcel Gauchet propose-t-il une politique qui permettrait à la démocratie d'avoir prise sur elle-même? Puisque sa critique des droits de l'homme vient de sa compréhension de la modernité ainsi que de ses thèses quant à l'institution politique du social (qui semblent par ailleurs lui servir de normes pour juger de la vitalité et de la viabilité des formes de la démocratie), notre parcours se déroulera en trois temps. D'abord, nous traiterons de la description de sa critique de l'idéologie des droits de l'homme (chapitre I); ensuite, des fondements historiques dans la modernité religieuse et politique de cette idéologie (chapitre II), nécessaires à comprendre, car sa critique de la démocratie actuelle dépend de la

4. « Avant-propos », *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. XXIII.

5. « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 25.

conception qu'il en présente; enfin, de l'étude des thèses de Gauchet quant à l'institution du social (chapitre III), qui fournissent l'idéal d'une société normale par rapport à laquelle il peut juger de notre démocratie.

Tout au long de notre travail, nous tenterons de défendre une double position par rapport à cette question. En premier lieu, c'est par une démarche descriptive que Gauchet peut rendre compte des conditions qui ont permis à l'idéologie des droits de l'homme de devenir l'idéologie unique des sociétés démocratiques. En effet, par son « anthroposociologie transcendante »⁶, il rend compte des changements dans les sociétés et dans les personnes, ainsi que dans leur articulation, qui résultent de la sortie progressive de la religion en tant que forme structurante des sociétés et des êtres. Gauchet, en prenant pour fondation les études de l'ethnologie, décrit les sociétés primitives comme celles de la religion totale, où celle-ci structure et recouvre complètement le social, ce qu'il fait afin de les mettre en opposition avec les sociétés modernes. Les naissances de l'État et du monothéisme représentent deux ruptures remarquables par rapport à cet état premier de l'humanité; le christianisme, comme nous le verrons, sera la « religion de la sortie de la religion » dans la mesure où c'est la logique même de son déploiement qui a mené à un monde désenchanté où les croyances politiques, sous la forme des idéologies, ont pris le pas sur les croyances religieuses.

C'est aussi cette démarche analytique et historique qui lui permet de distinguer les trois vecteurs de la modernité politique, à savoir le politique, le juridique et le social-historique. Ces vecteurs, dont les apparitions successives constituent les trois vagues de la modernité, sont (avec la sortie de la religion) ce qui constitue la différence de la modernité à l'égard des

6. « Le mal démocratique », *Esprit*, no. 195, octobre 1993, p. 67-89. Cette expression qui se situe au plan des conditions de possibilité de l'existence des sociétés et des individus, décrit l'ensemble des travaux de Marcel Gauchet selon leur visée commune, exprimée dans la question « quelle est au juste notre situation, que comporte-t-elle d'inédit ou de spécifique? » (p. 68). Pour Gauchet, les formes collectives et les formes personnelles s'éclairent mutuellement dans leur devenir et sont les deux faces de l'histoire du sujet.

sociétés anciennes. À travers leur histoire, Gauchet traite de celle de la pensée (en particulier, de Machiavel et Luther, de Locke et Rousseau, et de Hegel et Marx), mais c'est aussi toute l'histoire politique occidentale moderne qui est en jeu : la Réforme protestante, l'établissement des monarchies absolutistes, les révolutions de la fin du XVIII^e siècle, la séparation de la société civile et de l'État, le processus de production de l'individu, l'âge des totalitarismes, les guerres totales du XX^e siècle, la mise en place des États-providence et la crise actuelle de l'avenir sont tous des moments qui font partie d'une même histoire. Cette histoire sera l'objet de notre second chapitre, où l'objectif premier sera de comprendre les facteurs historiques qui furent d'une part les conditions de la naissance des idéologies, et qui, d'autre part, ont porté les droits de l'homme au centre de l'idéologie dominante de la fin du vingtième siècle.

C'est par ailleurs par le biais de cette même méthode descriptive que Gauchet dresse un portrait de l'état actuel des démocraties occidentales. La démocratie nouvelle est « triomphante, exclusiviste, doctrinaire et autodestructrice⁷ », affirme-t-il; il règne dans nos sociétés une foi démocratique qui est une foi dans le droit et dans l'individualisme. Cette critique des droits de l'homme en tant qu'idéologie et en tant que forme de la démocratie sera l'objet de notre premier chapitre.

Cependant, cette démarche descriptive qu'adopte Gauchet ne lui suffit pas pour *énoncer une critique* de l'état actuel des démocraties : pour le dire platement, elle ne lui permet que de la décrire. Le fondement de sa critique se trouve ailleurs. Nous affirmons en conséquence, en second lieu par rapport à notre question de recherche, que cette même démarche descriptive *empêche* Marcel Gauchet de formuler quelque position normative que ce soit – c'est-à-dire quelque politique que ce soit. Notre objectif, dans notre troisième chapitre, est d'exposer ce qui lui sert de normes pour sa critique des droits de l'homme : sa conception de *l'être de la société* comme instituée dans un rapport à la division et dans un

7. « Avant-propos », *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. I.

rapport au pouvoir. Ces thèses au sujet de l'institution du social, où l'influence de Claude Lefort est forte, sont à la base de toute la pensée de Gauchet. En effet, c'est là qu'il formule une ontologie du social, expression par laquelle nous entendons un ensemble de thèses qui décrivent ce qu'est le fonctionnement et l'état normaux de toute société. C'est cette ontologie qui est à l'origine de sa critique et de son entreprise de description. Le problème de la normalité (et de la normativité de ces thèses) sera ainsi traité suite à l'étude de ces thèses. Enfin, nous reviendrons sur sa critique de l'idéologie des droits de l'homme afin de montrer comment elle repose sur ces thèses.

La situation actuelle et le contexte de la pensée de Marcel Gauchet.

Comme nous l'avons brièvement mentionné, Gauchet situe sa pensée dans un contexte bien particulier, un contexte qu'il refuse de qualifier de « post-moderne ». Il en parle plutôt comme de l'achèvement de la transition moderne du régime de l'hétéronomie à celui de l'autonomie, où « les hommes en viennent à définir eux-mêmes entre eux, en tant qu'individus, l'organisation de leur monde commun⁸. » Nous, membres des démocraties, devenons ainsi intégralement modernes au moment où l'autonomie cesse de composer avec l'héritage de l'hétéronomie, un moment qui est l'aboutissement d'un processus de plus de cinq siècles. C'est pourquoi Gauchet précise qu'« il n'y a pas de post-modernité en ceci qu'on ne trouve rien dans l'après qui ne soit déjà dans l'avant⁹ ».

Gauchet pose comme début de la période contemporaine la cassure économique des années 1973-1974. Alors que l'économie et la politique économique ont joué un rôle moteur dans la compréhension d'elles-mêmes de nos sociétés, toutes orientées vers la production matérielle, et dans leurs politiques (d'où le succès de l'étiquette du « néo-libéralisme »), nous

8. « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 133, n. IV, 2001, p. 457. Ces concepts d'« hétéronomie » et d'« autonomie » sont développés ci-bas, à la section II.1.2., « La sortie de la religion ». Nous développons également ce que Gauchet entend par « modernité » au début du second chapitre.

9. « Avant-propos », *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. XV.

avons appris que l'économie n'y est, comme ce fut d'ailleurs toujours le cas, qu'une partie, qu'un sous-système, qui se transforme avec le reste du tout et en fonction des mêmes ressorts : elle n'est en aucun cas le seul moteur du développement de l'ensemble. La crise économique a défait le système de convictions mettant en avant la nécessité d'un encadrement de la production et des échanges et dont sont issus le keynésianisme, le planisme, les différentes conceptions de l'État-providence et surtout les socialismes, qui ont perdu toute crédibilité. L'histoire, matérialisée dans l'économie, a mis en échec ces idées, qui étaient le vecteur de l'action sur elles-mêmes des sociétés démocratiques – et le futur en est devenu incertain. Sans futur figurable, le volontarisme de l'État ne mène qu'au désordre, et c'est la créativité imprévisible des initiatives individuelles, matérialisée dans le marché et dans les recours aux droits de l'homme, qui devient la seule évidence. La crise économique a ainsi introduit dans la politique un principe de finitude radicale, ce même principe qui a mené à la chute de crédibilité du communisme en Occident.

La chute du régime communiste – ce que Gauchet nomme la fin des totalitarismes – est par ailleurs un autre grand signe du début d'une nouvelle époque et de l'entrée de la démocratie dans l'incontesté, voire dans l'incontestable. « La politique est à réapprendre pour chacun de nous¹⁰ », écrit Gauchet : les questions cruciales de nos sociétés se sont déplacées, le devenir de la démocratie a pris une nouvelle direction, les termes du débat et leur langage se sont modifiés et le mode d'implication en politique est changé. La coexistence et l'appartenance civique ont pris de nouvelles significations. En effet, on parle des droits de l'homme, ce qui aurait été impensable même au début des années 1970, et on n'oppose plus des camps ou des classes, mais plutôt des intérêts ou des générations. De même, la désertion des urnes n'est plus une question d'abstention massive, mais bien de participation sélective où chacun décide s'il doit se mêler du processus en cours ou non.

10. « Pacification démocratique, désertion civique », *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, p. 186.

Cette crise que nous vivons depuis 1974-1975, plus que simplement politique, est d'abord et avant tout anthropologique en ce qu'elle est « une crise de la mobilisation des personnes », du fonctionnement des États et des grandes organisations qui nécessitent « des acteurs qui se reconnaissent dans les missions dévolues aux instances qu'ils servent [...], animés par l'idéal sacrificiel du service public, de l'intérêt général ou du bien supérieur de la nation¹¹ », un type d'individu qui est en voie d'extinction.

Avec ces changements, et surtout avec la chute du communisme¹², l'espace public s'est pacifié considérablement. La haute croissance économique ainsi que l'accoutumance à la fracturation du champ politique, c'est-à-dire la persuasion que ce discord réglé ne menace pas l'existence de la collectivité, ont fait entrer la « démocratie du conflit » dans les mœurs. En même temps, « la politique est devenue silencieusement, à titre subjectif, le lieu d'une expérience terrible¹³. » Nous avons perdu toute espérance de réconciliation et nous voyons l'opposition sans violence comme étant sans retour et sans solution. La politique devient alors le lieu d'une fracture de la vérité : on trouve partout son contradicteur et, avec lui, on retrouve sa désappartenance à la société ainsi que la perte du sens qui vient de son « être-avec-d'autres ». C'est de cette façon que la dépolitisation s'est effectuée comme une fuite devant la coexistence sociale vécue comme inévitablement conflictuelle. C'est aussi de là que viennent les deux phénomènes en apparence mutuellement exclusifs que sont le relativisme des opinions et le succès des droits de l'homme, auxquels tous adhèrent au-delà de la division

11. « Le mal démocratique », *op. cit.*, p. 78. Voir également au sujet de l'individu démocratique et de sa crise, « L'École à l'école d'elle-même » et « Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité », dans *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, resp. p. 109-169; 229-262; ainsi que « La psychologie de l'homme de l'égalité », *Revue Psy*, no. 1 (mars 2003), Sur Internet : http://www.upsy.net/spip/imprimer.php3?id_article=40.

12. Cette chute de crédibilité demeure bien réelle, même en France, par exemple, où les candidats trotskystes continuent à recevoir un nombre considérable de voix (voir à cet effet la table ronde avec Stéphane Courtois, Marcel Gauchet, Krzysztof Pomian, Bernard Poulet et Philippe Raynaud, « L'énigme trotskyste », *Le Débat*, n. 123, janvier-février 2003, p. 99-111).

13. « Pacification démocratique, désertion civique », *op. cit.*, p. 190.

en tant que vérité qui s'adresse à tous. Nos sociétés sont dépolitisées, nous dit Gauchet, parce qu'il n'y a pas d'arbitre de la confrontation pour la vérité collective : toute vérité y est vue comme relative, sauf celle que nous partageons déjà tous.

Gauchet montre ainsi une première face de la préséance de la démocratie en tant qu'extension et protection des droits sur la démocratie comme gouvernement collectif de soi¹⁴. Toutefois, cette dépolitisation de la démocratie, en tant que régime politique, n'est pas paradoxale : « la démocratie, c'est, en pratique, la consécration de l'indépendance de la société que nous appelons "civile", et d'autre part, à l'intérieur de cette société civile, la consécration de l'individualité¹⁵. » Or, pour qu'un pouvoir démocratique puisse fonctionner, il lui faut « une société civile forte et des individus pleinement conscients de leurs droits et de leurs prérogatives d'individus¹⁶ ». Le pouvoir chargé de représenter la société civile individualiste se forme ainsi librement à partir d'elle, en fonction de son activité principale, à savoir la poursuite de la richesse, ce qui permet à cette activité de prendre le pas sur les autres aspects de la démocratie. Par ailleurs, la chute du communisme et du parti conservateur de l'autorité (ce que Gauchet appelle ailleurs le « parti de l'hétéronomie »), qui contestaient l'aspect politique de la démocratie et la forçaient à le défendre, a mené au triomphe du principe politique démocratique et, en quelque sorte, à son oubli. Au travers du langage des droits de l'homme, Gauchet voit le retour de l'utopie fondamentale de la société des individus, à savoir l'existence de la société sans la politique, celle-ci étant résorbée dans les liens spontanés, hors de l'atteinte du gouvernement, entre les individus.

Il nous faudra donc, autant pour bien comprendre les effets des droits de l'homme (comme Gauchet a dû le faire) que pour saisir comment Gauchet peut les critiquer (sans

14. La seconde, celle du règne de l'idéologie des droits de l'homme, est l'objet de notre premier chapitre.

15. *La démocratie de notre temps*, avec Pierre Manent et Alain Finkielkraut, Genève, Éditions du Tricorne, France Culture, 2003, coll. « Répliques », p. 14.

16. *La démocratie de notre temps*, *op. cit.*, p. 15.

pouvoir y offrir un remède), remonter à l'origine de cette utopie et de l'idéologie qui la porte aujourd'hui. Nous le ferons en premier lieu par une description de l'analyse à la fois historique et analytique qu'offre Gauchet des droits de l'homme et, en second lieu, par une histoire de la modernité sous ses aspects religieux et politiques. En troisième et dernier lieu, nous tenterons d'exposer ce qui sert à Gauchet de fondement théorique pour sa critique, à savoir ses thèses quant à l'ontologie du social.

Chapitre I : *La critique de l'idéologie des droits de l'homme*

Notre époque, celle qui a commencé au début des années 1970, est selon Marcel Gauchet le résultat d'un long processus d'individualisation à l'œuvre dans nos sociétés, dont la dernière vague s'est prolongée dans une foi démocratique, « une foi dans le droit qui protège et qui départage les individualités, qui arbitre et qui garantit¹⁷ », qui surveille ses impératifs et qui veille à l'extension de son domaine. La prééminence de cette foi l'amène à affirmer que la forme de démocratie dans laquelle nous vivons est une *démocratie des droits de l'homme* qui est une combinaison de réalité et de doctrine basée sur l'individu de droit et ancrée dans un fort consensus, constituant un « système d'évidences partagées¹⁸ ». Bien qu'elle se soit installée pendant les années 1990, c'est dans les années 1970, suite à la crise économique qui a sévi à la fois à l'Ouest et à l'Est, qu'elle trouve son origine, en même temps que dans la résistance contre le totalitarisme. C'est à ce moment que les droits de l'homme, non pas ceux des Révolutions du XVIII^e siècle, mais bien les *droits privés de l'individu*, ont fait leur entrée dans l'espace intellectuel occidental et que, selon Gauchet, les démocraties ont commencé à perdre leur capacité de se gouverner elles-mêmes. Il critique de la sorte les droits de l'homme et la démocratie des fondements qui s'en prend aux conditions mêmes de son existence, la « démocratie contre elle-même ».

Nous identifions deux enjeux dans la critique que Gauchet formule envers les droits de l'homme. L'un est circonstanciel : il s'agit de sa rupture avec Claude Lefort et, au même moment, avec l'extrême gauche (ce qu'il appelle « l'ultragauche antiautoritaire », le mouvement politique duquel il a été le plus proche), une rupture qui consiste en le choix de

17. « Avant-propos », *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. VIII.

18. « Avant-propos », *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. IX.

la philosophie de la démocratie contre « l’imaginaire de la radicalité subversive¹⁹ ». En effet, il ne s’agissait pas seulement pour lui de rompre avec C. Lefort afin de pouvoir développer sa propre pensée et recevoir la reconnaissance de son originalité. Plutôt, à l’encontre de la pensée de la spontanéité contestataire telle celles de C. Lefort et M. Abensour²⁰, Gauchet s’est rallié à l’exigence démocratique d’une prise en charge de la société par elle-même et de l’aspiration à un gouvernement en commun, exigence qui passe nécessairement par un rapport privilégié au pouvoir politique tel qu’il est institutionnalisé dans l’État. C’est suite à cette rupture à la fois personnelle et intellectuelle, qui marqua en même temps la fin de la revue *Libre*, qu’il a participé à la fondation de la revue *Le Débat* avec Pierre Nora. L’objectif de cette revue, comme celui que Gauchet s’est alors donné pour sa propre pensée, était de prendre en charge le problème de la vie intellectuelle, de faire en sorte que nos sociétés soient capables de se penser. C’est dans cette optique qu’il a écrit, dans son troisième numéro, le texte « Les droits de l’homme ne sont pas une politique²¹ ». Cet article se voulait autant une réponse à C. Lefort qu’un appel à la vigilance envers un nouveau phénomène idéologique. Pour comprendre la critique des droits de l’homme de Gauchet, nous développerons d’abord l’interprétation lefortienne des droits de l’homme, pour y opposer par la suite sa réponse.

Ensuite, puisque la position de Lefort n’est qu’un des discours des droits de l’homme, nous devons traiter de la critique que Gauchet formule envers ces droits en tant qu’ils constituent une idéologie. Le second enjeu découle ainsi directement du premier et est de nature intellectuelle. Ce sont ses sources et ses débouchés que nous désirons explorer dans ce

19. *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 160. Les pages 159 à 161 racontent cette rupture ainsi que la fin de la revue *Libre*, à laquelle participaient Lefort et Gauchet, avec C. Castoriadis, M. Abensour, M. Luciani, K. Pomian et P. Clastres.

20. Pour des textes représentant la pensée de Miguel Abensour, voir *La démocratie contre l’État : Marx et le moment machiavélien*, Paris, P.U.F., 1997, XII-115 p.; « Démocratie sauvage » et « principe d’anarchie », *Les Cahiers de Philosophie*, 18, hiver 1994-1995, p. 125-149; « Pour une philosophie politique critique? », *Tumultes*, Paris, no. 17-18 (2002), p. 207-258.

21. *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 3 (juillet-août 1980), p. 3-21. Repris dans *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, p. 1-26.

travail. Il s'agit de la critique de l'idéologie des droits de l'homme telle que cette idéologie se présentait dans l'ensemble du monde intellectuel, plutôt que de la vision particulière qu'en a développé C. Lefort. Nous montrerons alors brièvement comment, selon Gauchet, la forme contemporaine des droits de l'homme est un retour de l'utopie propre à la Révolution française et à la société des individus, pour enfin développer l'analyse qu'il propose de son fonctionnement et de ses dangers.

I.1. La critique de Claude Lefort.

Le premier texte que Lefort a publié sur les droits de l'homme fut « Droits de l'homme et politique²² », dans l'avant-dernier numéro de *Libre*. Il en compléta l'analyse en 1984 avec « Les droits de l'homme et l'État-providence²³ », où il répondit explicitement à certaines objections de Pierre Manent et implicitement à celles de Gauchet. Puisque c'est au premier texte que Gauchet a répondu et que c'est là que se trouve la plus grande partie de l'analyse de Lefort, c'est lui que nous analyserons en premier lieu. Suivra en deuxième lieu l'examen du texte de réponse de Gauchet.

I.1.1. C. Lefort et les droits de l'homme.

Lefort pense les droits de l'homme d'abord à partir de l'action des dissidents soviétiques et de leur rapport au système totalitaire. Il le fait ensuite contre les formes de pensée marxiste et conservatrice de l'époque, l'une en déclin, l'autre en croissance, qui réduisent les droits de l'homme aux droits de l'individu²⁴. C'est dans le contexte de la lutte des dissidents communistes contre le totalitarisme que les droits de l'homme ont connu leur regain

22. Dans *Libre*, Paris, Payot, no. 7, 1980. Repris dans *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994 [1981], p. 45-83.

23. Dans *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Bruxelles, 13 (1984). Repris dans *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2001 (1986), « Points », p. 33-63.

24. C'est ce qui porte Hugues Poltier à affirmer que chez Lefort, les droits de l'homme sont en fait les droits de la société, de l'espace social. Cf. *La passion du politique : la pensée de Claude Lefort*, Paris, Labor & Fides, 1998, coll. « Le champ éthique », 302 p.

de popularité. Ceux-ci, affirme-t-il, permettent à l'Est la lutte contre l'oppression et cessent ainsi de paraître simplement formels. Toute action de revendication des droits de l'homme a alors un sens politique, même sans la présence d'un programme ou d'une doctrine politique : ils sont liés à une conception générale de la société qui s'oppose, par sa seule existence, à celle du totalitarisme. Ainsi, toute agression du pouvoir contre le droit est en même temps une agression contre le corps social. Le totalitarisme est en effet édifié sur la ruine des droits de l'homme et sur la séparation de l'homme à la fois de l'autre homme et de la collectivité : l'individualité de l'homme se dissout dans le corps politique, dans le peuple, dans le parti et ce, parce que la jouissance des droits d'avoir des opinions, des libertés, des propriétés ainsi que la sécurité (bref, du *droit à avoir des droits*) lui est interdite.

Le totalitarisme abolit les signes de l'autonomie de la société civile en faisant de l'État son incarnation²⁵. Il est le contraire de la démocratie qui laisse place à l'indétermination du fondement des sociétés, en ce qu'il est la tentative de donner une forme déterminée au corps social. Le pouvoir totalitaire, affirme Lefort, a pour vocation « de ramener à son pôle la pensée, la parole publiques; d'encercler l'espace public [...] pour le convertir en son espace privé²⁶. » Il ne peut accepter le moindre signe d'une extériorité ou d'une altérité au pouvoir à l'œuvre dans la vie sociale.

Au contraire, les droits de l'homme garantissent et expriment le fait que « toute action humaine, dans l'espace public, quelle que soit la constitution de la société, lie nécessairement le sujet à d'autres sujets²⁷. » Ce lien est une donnée première; l'individu n'est pas isolé, il n'est pas une monade. Lefort s'oppose de ce fait à l'analyse que Marx propose des droits dans *La*

25. Sur l'interprétation lefortienne du totalitarisme, voir « La logique totalitaire » et « L'image du corps et le totalitarisme », in *L'invention démocratique*, op. cit., resp. p. 85-106 et 159-176; *Un homme en trop : réflexions sur « L'Archipel du Goulag »*, Paris, Seuil, 1976, 253 p.; ainsi que l'article de M. Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort » in Claude Habib, *La démocratie à l'oeuvre*, Paris, Esprit, 1993, p. 79-136.

26. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », op. cit., p. 59.

27. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », op. cit., p. 56.

*Question Juive*²⁸. Marx, affirme Lefort, est lui-même tombé dans le piège de l'idéologie qu'il débusque si bien dans le fonctionnement de la logique capitaliste : plutôt que d'examiner ce que ces droits signifient dans la pratique, il ne s'est arrêté qu'à leur version idéologique, qu'au texte des Déclarations. Par exemple, c'est à une représentation de l'opinion qui appartient comme une propriété à l'individu pensant que Marx s'attaque, ce qui l'empêche de voir que la liberté d'opinion est en fait liberté de rapports et de communication. L'article II fait bien entendre que, par principe, de tels rapports, pensées, opinions, paroles et écrits échappent à l'autorité du pouvoir. Ainsi, ce droit affirme le clivage entre le pouvoir et le savoir : les opinions font figure d'extériorité au pouvoir et d'altérité à l'intérieur du social.

Par ailleurs, la légitimité des droits de l'homme implique que le pouvoir n'est plus la source du droit. Elle détache le pouvoir du droit comme elle l'a détaché du savoir – elle vient remplacer la légitimité du roi. En effet, la fin de l'État monarchique et la disparition du corps du roi a signifié la dissociation des instances du pouvoir et du droit (qui y étaient tenues ensemble²⁹), dissociation symbolisée par l'acte de Déclaration des droits de l'homme. Cette désintrication du pouvoir et du droit est en même temps celle des principes du pouvoir, de la loi et du savoir; comme l'écrit Lefort, « la notion des droits de l'homme fait signe en direction désormais d'un foyer immaîtrisable; le droit en vient à figurer vis-à-vis du pouvoir une extériorité ineffaçable³⁰. » L'homme devient le nouveau point d'attache du droit, qui est établi dans sa nature. La question à savoir de quelle nature il s'agit fait apparaître un triple paradoxe. Premièrement, alors qu'on conçoit la société comme une et homogène, constituée d'hommes

28. Voir à cet effet les pages 52 à 64 de « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*

29. Voir à cet effet l'étude de Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi* (Paris, Gallimard, 1989 [1957], 638 p.), à laquelle Lefort, mais aussi Gauchet, se rapportent. Cf. M. Gauchet, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique I », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 14, juillet-août 1981, p. 133-157; « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique II », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 15, septembre-octobre 1981, p. 147-168. Cf. aussi l'article de Didier Maes, « Le pouvoir du peuple ou le roi sans corps : la démocratie moderne selon Claude Lefort et Marcel Gauchet », *L'Enseignement Philosophique*, vol. 45, no. 6 (1994-1995), p. 43-56.

30. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 64.

libres et égaux, elle demeure incernable parce que privée d'un pouvoir incorporé qui lui permettrait de se représenter comme un seul corps et de se rapporter à elle-même dans tous ses éléments. Ainsi, « se trouvent reconnus des modes d'existence, des modes d'activité, des modes de communication dont les effets sont indéterminés; et, par la même raison, qui sortent de l'orbite du pouvoir³¹ », celui-ci ne pouvant s'emparer de l'entière du social. Deuxièmement, on ne peut dissocier l'énoncé des droits et l'acte de leur énonciation. En effet, les droits sont énoncés comme ceux qui appartiennent à l'homme, ce dernier apparaissant, à travers ses mandataires, comme ayant pour essence d'énoncer ces droits. Ainsi, il est de l'essence des droits de se déclarer et de se redéclarer et nul ne peut occuper la place d'où les droits pourraient être octroyés ou ratifiés.

La troisième figure paradoxale des droits de l'homme est que leur représentation comme appartenant aux individus, qui seraient des micro-unités de l'ordre social, détruit la représentation d'une totalité transcendante à ses parties. Ainsi, les rapports sociaux se voient attribuer une dimension transversale, en ce qu'ils confèrent aux individus leur identité en même temps qu'ils sont produits par eux. Se trouve ainsi défaite l'image du particulier englouti dans l'espace social, espace qui est pourtant nécessaire à l'existence des individus. Ce paradoxe a pour effet que les droits de l'homme excèdent toute formulation, puisqu'ils ne précèdent pas les hommes, échappant ainsi à la prétention de tout pouvoir à s'en emparer. Ils exigent du fait de cet attachement en l'homme une reformulation constante : les droits acquis appellent sans cesse des droits nouveaux. Lefort écrit alors : « À partir du moment où les droits de l'homme sont posés comme ultime référence, le droit établi est voué au questionnement³² », ce qui implique que l'ordre établi lui-même soit aussi sujet au questionnement.

Les droits de l'homme revêtent ainsi une dimension symbolique qui est constitutive de la société politique. Ce sont des principes générateurs de la démocratie. Ils animent les

31. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 68.

32. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 67.

institutions, sans toutefois exister de la même manière qu'elles : ils ne sont efficaces que par l'adhésion que les hommes leur apportent, adhésion liée à une manière d'être en société – comme nous le verrons, c'est précisément cette manière d'être en société que Gauchet critiquera. Lefort soutient alors qu'on ne peut dissocier les droits de la conscience des droits, conscience qui est mieux partagée lorsqu'elle est déclarée et garantie par le pouvoir. L'institutionnalisation des droits de l'homme fournit l'appui nécessaire à la conscience du droit, tout en tendant à occulter les mécanismes de leur exercice effectif en constituant d'une part un corpus juridique et d'autre part une caste de spécialistes pour l'interpréter. Il demeure que les droits s'affirment en raison de cette conscience du droit, en référence à « des principes publiquement reconnus qui se sont pour une part imprimés dans des lois et qu'il s'agit de mobiliser pour détruire les bornes légales auxquelles ils se heurtent³³. »

Il s'ébauche ici, selon Lefort, un nouveau rapport au politique. Cette pratique des droits de l'homme doit être élevée à la réflexion, car elle ignore ses effets sur le social et sa vérité ne peut être exprimée par les formations politiques qui l'utilisent ou qui tentent de la désarmer. Ce nouveau rapport au politique tient en ce que les revendications de nouveaux droits, sans ignorer le pouvoir en place, ne visent pas à le conquérir ou à le détruire; en outre, ils ne visent pas à régler les conflits de manière globale. Plutôt, ces revendications s'adressent au pouvoir d'État, qui est impliqué en tant qu'État-providence, dans la gestion de la production nationale et qui est par ailleurs un pouvoir dépendant de l'adhésion de la société civile à son action (adhésion qui lui permet de s'insérer dans le monde). Cette pratique a pour effet de former un pouvoir social autour du pouvoir politique, un pouvoir social composé d'éléments distincts mais non complètement indépendants. Les divers mouvements de revendication n'ont en effet pas tendance à converger ou à fusionner pour former un front commun : en tant que minorités et catégories, ils sont constitués selon une identité conférée par leur manière d'être, leur

33. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 71.

différence (comme dans le cas des homosexuels) ou bien par l'adhésion à une cause commune, où l'on tente de se retrouver semblable aux autres (comme dans le cas des grévistes ou des chômeurs). Leur action même récuse l'idée d'un accomplissement total du droit dans le réel.

Ce nouveau pouvoir social est également un pôle du droit qui est dissocié du pôle du pouvoir. Ses revendications « témoignent d'un sens diffus de la justice et de la réciprocité ou de l'injustice et de la rupture de l'obligation sociale³⁴. » La spécificité des sociétés démocratiques, soutient Lefort, se trouve dans « les conflits qui à la fois supposent le fait du pouvoir et la recherche d'une prise en compte des différences dans le droit³⁵. » De cette manière, la constitution d'un espace social à la base d'une identité commune pour ses membres est indissociable de la référence à un pouvoir qui à la fois en surgit et le garantit et de sa tentation à l'englober et à le déterminer. Lefort conclut que nous devons abandonner l'idée d'une politique qui se donnerait comme la synthèse des aspirations collectives – en d'autres mots, abandonner les idées réformistes et révolutionnaires dans notre rapport à l'État. C'est par son écartèlement interne, par lequel le pouvoir est instauré, que la société trouve son identité. Les luttes pour le droit, une fois libérées de leur utilisation dans un rapport de force avec le pouvoir, pourront mettre en évidence « l'idée d'une transformation de la société par des mouvements attachés à leur autonomie³⁶ », écrit Lefort. Il résume ainsi sa position en conclusion :

Politique des droits de l'homme, politique démocratique, deux manières donc de répondre à la même exigence : exploiter les ressources de liberté et de créativité auxquelles puise une expérience qui accueille les effets de la division; résister à la tentation d'échanger le présent contre l'avenir; faire l'effort au contraire de lire dans le présent les lignes de chance qui s'indiquent avec la défense des droits acquis et la revendication des droits nouveaux, en apprenant à les distinguer de ce qui n'est que satisfaction de l'intérêt³⁷.

34. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 73.

35. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 75.

36. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 77.

37. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 83.

I.1.2. *La rupture avec C. Lefort.*

Comme nous l'avons mentionné, Gauchet s'oppose à la manière d'être ensemble qui prend corps dans les droits de l'homme chez C. Lefort. Il s'oppose à la nécessité d'un mouvement des droits de l'homme pour peser sur la politique française *ici et maintenant*, – où nous voyons une référence implicite à Lefort, à sa valorisation de l'*ici* et du *maintenant*. Ce thème, affirme Gauchet, est « dépourvu de tranchant politique immédiat » et, dans sa simplicité, « s'avère donner abri à un compromis des plus laxistes entre le pire et le meilleur³⁸ ». Il sert à créer de la bonne conscience – à commencer par l'identification aux entreprises des dissidents. L'accréditation des droits de l'homme signale alors une volonté de se démarquer de la gauche officielle politique et syndicale (surtout du Parti Communiste Français). Elle est en ligne directe avec le mouvement de mai 68, qui envisageait l'essentiel de l'action politique véritable à l'extérieur et à l'encontre de toute organisation politique constituée. Dans ce reproche formulé aux tenants des droits de l'homme, il n'est pas difficile de voir la figure de Lefort : sa volonté de se distancer des pensées de l'organisation politique globale demeure un trait toujours important de sa propre pensée, comme nous l'avons vu dans son texte de 1980. Ainsi, bien qu'il faille selon Gauchet se réjouir de la brèche ouverte hors du totalitarisme par l'adoption des droits de l'homme, ceux-ci demeurent d'abord un moyen de se rassembler loin de la contradiction entre les pensées de gauche et l'attitude ainsi que les moyens de la gauche politique officielle.

Cependant, au-delà de ces considérations sur l'honnêteté intellectuelle des penseurs de gauche, ce qui préoccupe surtout Gauchet est que les droits de l'homme pourraient n'être qu'un nouveau nom pour désigner notre impuissance sociale collective. Il soutient en effet que « si l'on entend par politique une action qui cherche à se donner les moyens de l'exigence qui la porte, alors les droits de l'homme, et on ne saurait trop fortement y appuyer, *ne sont pas une*

38. M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *op. cit.*, p. 4.

*politique*³⁹. » C'est cette phrase qui est la thèse forte de Gauchet dans ce texte et que nous devons comprendre. Selon Gauchet, le mouvement des droits de l'homme demeure incertain de ses fins positives et impuissant à concevoir un avenir différent pour la société. Il voit le pouvoir – qui est par ailleurs son seul recours – comme maudit; c'est alors la morale qui est vue comme salutaire. Il témoigne d'un *refus du politique* parce que celui-ci retournerait toute tentative d'émancipation en une nouvelle oppression. En renonçant au mythe de la Bonne Société, il renonce également « à un point de vue social d'ensemble, en fonction duquel comprendre, pour commencer, les effets résultants de sa propre action⁴⁰. » L'idée est alors pour les libéraux⁴¹ que le possible se limite à la défense de la dignité et des droits. Pour d'autres penseurs comme C. Lefort, il s'agit plutôt d'élargir le cercle de l'autonomie en mettant de l'avant cette exigence. La position de Lefort serait alors, plutôt que de seulement préserver les garanties démocratiques acquises, de revendiquer la liberté et l'égalité ainsi qu'un respect inconditionnel des droits de l'homme – des revendications qui sont vues comme « un levier critique susceptible d'ébranler l'ordre existant⁴². » Cette position affirme la responsabilité

39. M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *op. cit.*, p. 5. Italiques dans le texte.

40. M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *op. cit.*, p. 11. Cette idée révèle par ailleurs une difficulté : comme nous le verrons, Gauchet affirme que nous *devons* renoncer au mythe de la bonne société – le problème tenant alors à ce qui doit prendre la place de ce mythe afin de constituer une unité d'ensemble pouvant diriger les efforts de nos sociétés.

41. Gauchet lui-même ne se considère pas comme un libéral. D'une part, bien sûr, « nous sommes tous "libéraux", au moins pour une partie, dans la mesure où il y a un *fait libéral* qui constitue l'une des principales articulations de nos sociétés : la limitation du droit de l'État par les droits fondamentaux des personnes, autrement dit les libertés publiques et l'indépendance de la société civile » (*La condition historique*, *op. cit.*, p. 268). D'autre part, précise-t-il, il y a le *libéralisme*, qui est une certaine lecture de ce *fait libéral*. C'est pour cette raison qu'il est en mesure d'énoncer l'affirmation suivante : « je ne suis pas libéral, parce que je continue de croire dans un certain pouvoir de l'humanité de parvenir à édifier son organisation collective en conscience et à maîtriser son histoire » (*Ibid.*, p. 269). Il est possible, selon Gauchet, d'aménager le fait libéral dans le sens du gouvernement des hommes par eux-mêmes et de la justice sociale.

42. M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *op. cit.*, p. 11. Bien qu'il ne fasse pas ici référence explicitement à Lefort – pas plus qu'il ne le fait ailleurs dans le texte –, nous y voyons une référence implicite dans la référence à l'ébranlement de l'ordre existant (où la pensée de Miguel Abensour paraît aussi visée).

envers l'avenir et le pouvoir sur lui, alors même qu'il se dérobe, qu'il nous est inaccessible, dans la foulée de l'écroulement de l'eschatologie révolutionnaire.

Gauchet voit dans l'impasse dans laquelle se retrouve Lefort un problème plus général que révèle la politique des droits de l'homme : l'impossibilité de constituer la société à partir des individus. Ce problème, affirme Gauchet, est inépuisable : « une fois admis qu'il y a d'abord des individus, qu'il n'y a plus au départ que des individus, comment penser leur coexistence, leur compossibilité à l'intérieur d'une société, comment obtenir, à partir de cette irréductible pluralité d'existences séparées, une somme collective viable⁴³? » Il s'agit d'un résultat du basculement du fondement social qui a eu lieu au XVIII^e siècle⁴⁴, qui est passé d'en haut de la société, du pouvoir garanti par les puissances de l'au-delà et des forces de coercition et de réunion du Prince, au bas, où l'individu gagne son existence propre par rapport à l'ensemble collectif ainsi que le statut d'atome social au fondement du pouvoir, de la souveraineté et de la cohésion du corps collectif. Nous sommes alors conduits à penser et à agir « comme si l'individu n'était pas une création, et fort récente, de la société. Comme si ce n'était pas à l'intérieur d'une certaine société, et en fonction d'un jeu de forces purement sociales, qu'avait pu apparaître la catégorie d'individu⁴⁵. » Le retour aux droits de l'homme présente le péril d'une retombée dans l'impasse d'une pensée de l'individu contre la société, de la disjonction de l'autonomie individuelle et de l'autonomie sociale⁴⁶. En effet, avec l'accroissement de l'autonomie individuelle est venue l'hétéronomie collective. L'acquisition des droits des individus a en fait alimenté l'aliénation de tous.

43. M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *op. cit.*, p. 15.

44. Voir à cet effet notre lecture des « trois vagues de la modernité politique » selon Gauchet, au début de la section II.2., « La modernité politique ».

45. M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *op. cit.*, p. 17.

46. Nous développons ce problème dans la section II.2.1., dans la sous-section intitulée « Le processus d'individualisation ».

Gauchet dénote trois antinomies de la dynamique individualiste qui s'appuie aujourd'hui sur l'idéologie des droits de l'homme, en même temps qu'elle l'appuie. En premier lieu, il s'agit du paradoxe de la liberté des modernes⁴⁷ : à mesure que l'individu se libère et devient autonome, l'appareil administratif prend de plus en plus en charge l'orientation collective. L'émancipation des individus de leur engagement dans une communauté qui les précède a contribué à élargir le rôle de l'autorité et à constituer une loi extérieure qui échappe à leur emprise parce qu'antérieure à leur volonté. Ce n'est d'ailleurs que grâce au développement de la prérogative de l'État et à la figure d'un pouvoir au-dessus de tout, par lequel les hommes possèdent entièrement leur monde à travers la participation de tous, que l'individu a pu se développer. De plus, c'est par l'établissement d'un lien unique et direct entre l'individu et l'État que ce dernier s'est élevé au-dessus de tous les pouvoirs intermédiaires et les a remplacés pour devenir le centre de l'autorité politique. Le nouvel État ainsi conçu se dégage de ce qui est, afin de se rapprocher de ce qui sera, de ce qui est à faire. C'est de cette manière qu'il se pose dans une extériorité à la société : il doit gérer le pouvoir commun qui émane de la puissance instituante des individus, qui en sont du même coup dépossédés. C'est ce qui permet à Gauchet d'affirmer que la consolidation des droits de l'homme et l'expropriation de leur souveraineté par l'État ont progressé de concert.

La seconde antinomie tient en ce que la société reconnaît en l'homme l'absolue singularité d'un sujet, en même temps qu'elle pose le principe de l'équivalence abstraite des individus. C'est ainsi que fut rendue possible la décomposition d'opérations compliquées nécessitant chacune le travail d'un employé spécialisé et très qualifié, en des séries d'opérations simples pouvant être exécutées par n'importe qui, sans égards au talent, à la qualification ou aux caractéristiques personnelles. Ainsi, le modèle dominant d'organisation

47. Gauchet discute en profondeur de ce thème dans son introduction à son édition des écrits politiques de Benjamin Constant, « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », in Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, c1980, p. 9-110.

de la société des individus dont les droits doivent être garantis crée des individus anonymes et interchangeables. Les droits n'empêchent pas le contournement constant de la subjectivité des individus des démocraties.

La troisième antinomie consiste en ce que la société reconnaît les droits de l'individu, sans toutefois lui conférer l'autonomie nécessaire à leur exercice. En fait, la culture des sociétés modernes paraît détruire la capacité des individus à se comporter en sujets autonomes. Cette fausse reconnaissance, qui donne à l'individu « le droit de se désinsérer de la conscience de l'existence sociale, de s'enclorre strictement dans sa propre sphère privée⁴⁸ », l'isole narcissiquement et le ravage psychiquement. Alors qu'il devrait être en mesure d'affirmer son originalité et son indépendance, d'une part, il se complaît dans sa proximité à lui-même et à ses familiers et montre le souci de ne pas apparaître différent des autres; d'autre part, il s'en remet aux experts et aux guides pour qu'ils décident à sa place. La liberté de lire, de penser, d'écrire et de publier que chante si haut Lefort ne change rien à ce conformisme. La liberté de mouvement, de mœurs et d'opinion ne mène nullement à des conduites libres.

Outre le reproche de la facilité, voire de l'opportunisme dans l'adoption des droits de l'homme comme horizon pour la politique, Gauchet reproche à Lefort et aux tenants de ces droits de ne pas s'apercevoir des conséquences de cette référence sur l'être-ensemble et sur la capacité de la société de se gouverner elle-même, comme l'illustrent les trois antinomies que nous venons d'exposer. À travers ces considérations, Gauchet tente de souligner que les droits de l'homme ne sont pas une solution magique au problème politique. Au contraire, l'émancipation de l'individu et l'aliénation collective sont inséparables. Si la domination totale est le revers du projet d'une société libre de toute oppression, le revers de la « lutte naïve » pour les droits de l'individu est un État dont le rôle est renforcé, un anonymat social profond, un désintérêt aggravé pour la chose publique et une banalisation des actes des individus – bref,

48. M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *op. cit.*, p. 23.

l'aliénation. Et il s'agit bel et bien d'aliénation, « d'une disjonction privative entre le point de vue individuel et le point de vue collectif⁴⁹. » Nous sommes libres, mais pris en charge par l'État; nous nous sentons « soi », mais nous sommes n'importe qui; nous sommes indépendants, mais incapables de nous penser parmi les autres et dans une distance aux autres. Sans prise sur l'ensemble de la société, sans le dépassement de l'individualisme moderne (individualisme qui les accompagne depuis leur apparition), les droits de l'homme ne peuvent être une politique.

I.2. La critique de l'idéologie des droits de l'homme.

C'est à l'issue de la Révolution française que les droits de l'homme ont été inscrits dans la réalité politique. Ils étaient alors compris comme les droits de l'*homme* et du *citoyen*. Malgré qu'ils se soient transformés en *droits privés de l'individu* après un trajet de deux cents ans, il s'agit tout de même, au bout du chemin, d'une même idée⁵⁰. Les problèmes que Gauchet soulève à partir des débats des constituants à propos de la rédaction de la Constitution et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, de 1789 à 1795, sont les mêmes qu'il détecte aujourd'hui : aucune impasse n'a été résolue. Cet acte de naissance ainsi que ces difficultés seront notre premier objet dans la discussion de la critique que Gauchet adresse à l'idéologie des droits de l'homme. Ce moment d'entrée dans la réalité des droits de l'homme est aussi celui de la naissance de la société des individus – l'utopie qui éclôt pendant la Révolution française est propre à cette forme de société. Il sera donc question, en second lieu, du retour de cette utopie aujourd'hui. Enfin, nous conclurons en revenant sur le fonctionnement de l'idéologie des droits de l'homme aujourd'hui, alors que ces droits sont devenus une politique.

49. M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *op. cit.*, p. 15.

50. Ce trajet sera retracé dans le second chapitre, où les droits de l'homme prendront une place secondaire, derrière l'histoire de la modernité comme « sortie de la religion » et caractérisée par le passage de la croyance religieuse à la croyance politique.

I.2.1. *L'utopie de la Révolution française.*

Pendant la Révolution française, l'Assemblée Constituante s'est elle-même donné la tâche de rédiger la nouvelle constitution du pays. Gauchet a traité de ce moment dans les livres *La Révolution des droits de l'homme*⁵¹, qui sera notre référence principale, et *La Révolution des pouvoirs*, qui traite plutôt du problème de la représentation⁵². La matrice du processus révolutionnaire, soutient-il, fut la rivalité entre le pouvoir en place et le pouvoir à établir. D'une part, il demeurerait un fort désir de laisser intacte l'institution monarchique alors que d'autre part, rien ne semblait permettre l'établissement d'une nouvelle légitimité, autre que celle de la religion qui donnait son autorité au Roi. Seule l'universalité du fondement des lois pouvait répondre à ce besoin de légitimité – une nouvelle légitimité si puissante qu'elle n'a pu faire autrement qu'entraîner la chute de l'absolutisme. Ce furent de la sorte les droits de l'homme et du citoyen qui permirent aux constituants de fonder leur autorité en tant que représentants du peuple, qui à la fois consacrent et obéissent aux droits de tous les hommes. La raison pour laquelle les constituants se sont livrés à de si longs débats, souvent compris comme purement métaphysiques, sur les droits de l'homme, alors même que le pays paraissait sombrer dans le chaos (la remarque est entre autres celle de Tocqueville), est qu'ils devaient d'abord établir leur légitimité avant de pouvoir rédiger la constitution. La Déclaration des droits de l'homme fut fondatrice, permettant aux constituants de déduire rationnellement les lois à partir de ces principes universels, ce qui leur donnerait une portée incontestable. Gauchet écrit à cet effet :

Nos constituants avaient impérieusement à satisfaire à la triple nécessité de procurer une autorité irréversible à leur coup de force instaurateur, de marquer un écart philosophique maximal vis-à-vis de l'état des choses existant et d'introniser enfin une légitimité d'évidence

51. Un compte rendu plus technique de l'ouvrage a été publié par Jean-Philippe Domecq, sous « Le débat inaugural des droits de l'homme. À propos de *La Révolution des droits de l'homme* de Marcel Gauchet », Paris, *Esprit*, no. 158, janvier 1990, p. 100-115.

52. Sa conception de la Révolution française est par ailleurs fortement influencée par celle qu'offre François Furet dans *Penser la Révolution française* (Paris, Gallimard, 1989, c1978) ainsi que son histoire de la Révolution (*La Révolution*, Paris, Hachette, 1988; vol. 1 1770-1814; ; vol. 2 : 1814-1880).

tellement irrésistible que toute la suite de l'organisation politique en découlerait comme d'elle-même⁵³.

La démarche de la conception du texte, dans cette visée de la construction d'un idéal de légitimité, fut absorbée par la question du fondement. La Déclaration a pu ainsi devenir le symbole d'un commencement, d'un acte de fondation. Un monde a de la sorte été engendré par l'idée des droits de l'homme, mais à l'aveugle, avec la difficulté pour cette idée de procurer à ce monde une incarnation opérante et assurée du collectif, ou encore d'unir l'atome social et la totalité sociale. La cohérence du texte vient du renversement de l'ordre du dehors, de la monarchie soutenue par le droit divin, soutient Gauchet. Il instaure un système de l'impersonnalité publique, délie les personnes, établit la généralité égalitaire de la loi, l'abstraction du souverain dans la collectivité et l'intégration des citoyennetés singulières dans la volonté générale. Les constituants donnent voix à la puissance publique, qui donne à l'ensemble son allure de système et qui force le texte à incarner l'impersonnalité du pouvoir collectif.

Les constituants étaient conscients qu'ils posaient le problème de l'homme en société. Une fracture était en effet ouverte dans le passage de la spéculation à la pratique, entre deux perceptions du fait social et de ce qu'il implique, qui renvoient à deux façons de comprendre le système de légitimité rendu possible par l'individualisme. Plus exactement, la question qui se posait est la suivante : le fait social « se suffit-il à lui-même, comporte-t-il réponse à l'ensemble des problèmes de fondement que posent l'insertion sociale et l'ordre politique? Ou bien est-il fatalement incomplet et doit-il faire place à une définition spécifique des obligations que l'être collectif comme tel est fondé à requérir des individus⁵⁴? » Cette rupture s'illustre

53. *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. 58. Voir également *La Condition historique*, op. cit., p. 277 : « La proclamation des droits de l'homme doit se comprendre comme l'engagement d'une guerre des légitimités »; ainsi que *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 2001, « Folio Essais », p. 73-76, où il est question du rousseauisme des Constituants, de l'affrontement entre le peuple et la monarchie ainsi que de la guerre des légitimités entre les droits de l'homme et la religion.

54. *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. 73.

d'une autre manière. Abstraitement, c'est-à-dire du point de vue de l'individu indépendant et égal aux autres qui se trouve à la base de la nouvelle légitimité, le lien social va de soi et est suffisamment pourvu par une détermination bien comprise des droits. Toutefois, en pratique, il subsiste un sentiment selon lequel le problème de la réquisition des parties par le tout, qui ne peut être réduit à la libre formation de son autorité par les parties, est aussi justifié. En effet, écrit Gauchet, certains constituants voyaient déjà qu'« il existe de nécessité un droit de l'ensemble social sur les individus que la composition d'ensemble des droits des individus ne suffit pas à asseoir et à garantir⁵⁵. »

Nous apercevons ici un problème récurrent dans la discussion des droits de l'homme, à savoir le problème des devoirs du citoyen et de l'État comme contrepoids aux droits. L'idée, présente d'entrée de jeu, selon laquelle un corps politique composé selon le droit des personnes implique la nécessité de les aider à se maintenir dans leur statut de personnes, semble inévitable pour Gauchet – bien qu'elle n'ait pas été discutée par l'Assemblée (malgré son inclusion dans plusieurs projets de Déclaration⁵⁶), mais plutôt remise à après la rédaction de la Constitution. Il s'agit, dans cette fracture qui oppose deux représentations du fonctionnement d'une société installant les droits de l'homme au principe de sa légitimité, d'un clivage interne à l'espace politique qui surgit de ces droits. La démocratie a un espace de pensée qui lui est propre, où tout au long de son histoire, « conservatisme et révolution, libéralisme et socialisme reproduiront et monnaieront inlassablement en miroir, de métamorphose en métamorphose, la même et monotone organisation contradictoire⁵⁷ », contradiction qui vient de la difficulté d'articuler les deux faces du social – les agents singuliers et la collectivité. La société démocratique doit, pour faire prévaloir sa loi

55. *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. 90.

56. Gauchet fait état des débats sur l'inclusion des devoirs dans *La révolution des droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 70-74.

57. *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. 92.

constitutive qui veut que tous soient égaux et libres, instituer l'autonomie des individus que la nature justifie et promet, sans la garantir, et qui ne prend sens que dans la société.

Les débats autour de la Déclaration font ainsi preuve de la nécessité d'un lien politique qui respecte la déliaison des individus. Cependant, le résultat final a aussi montré que « la volonté d'assurer absolument l'indépendance naturelle des individus conduit à les placer entièrement dans la dépendance du pouvoir social⁵⁸ » – du pouvoir de la société sur eux. L'autonomie des acteurs dépend ainsi de l'autorité; Gauchet note que dans cette logique de correspondance entre les droits de l'individu et l'autorité sociale, les sphères privée et publique se confondent. Cette confusion a pour effet que certains des énoncés pourraient entraîner l'invasion du pouvoir par-delà et malgré les droits, alors que d'autres promettent la subversion de l'État en faveur des individus. Le tout a pour résultat que la revendication des droits de l'homme élargit à chaque fois la menace de leur violation. Le choix a été fait : la visée de fonder le pouvoir des individus prend le pas sur celle d'assurer leur protection et l'autorité de tous prend le dessus sur la liberté de chacun. L'échec du texte est aussi celui de la Révolution. La liberté et l'égalité des citoyens ne sont pas traduites dans l'organisation des pouvoirs, ce qui, selon Gauchet, doit être imputé à l'illusion politique propre à la Révolution française et à la société des individus, et dont nous ferons maintenant état.

1.2.2. Le retour de l'utopie propre à la société des individus.

Cette illusion politique – que Gauchet qualifie également d'utopie – est caractérisée par deux visées. La première est le règne du droit, obtenue au prix de l'abolition des liens de commandement dans la société des égaux. Au travers du renouvellement partiel et annuel des corps qui composent le gouvernement, de manière à élever ces corps à une permanence anonyme, on obtiendrait le gouvernement impersonnel des lois. Une fois le foyer du commandement personnel et arbitraire aboli, une seconde visée est possible, celle de la stricte

58. *La révolution des droits de l'homme*, op. cit., p. 120. Nous rencontrons ici de nouveau l'objection faite à C. Lefort en 1980 : plus de droits signifie plus d'État.

instrumentalité du pouvoir, l'instauration d'un pouvoir pur et simple en sa fonction, réduit à l'état d'outil de la souveraineté collective. Comme nous le verrons, cette visée dépend de la séparation de l'État et de la société civile, l'individu du droit se retrouvant non plus comme le citoyen qui trouvait son universalité dans son rapport à l'État, mais bien comme un élément singulier, possédant des intérêts et cherchant à les réaliser au travers de la société civile.

Cette utopie tente de refermer ou de recouvrir une problématique propre à la société des individus : l'agencement de l'atome individuel et de l'ensemble social. Alors que cet agencement passait en premier lieu par l'investissement dans l'État et par la valorisation de la citoyenneté, il suppose aujourd'hui une pure et complète division de la société civile et de l'État⁵⁹. À l'origine était effectué un détour par la fiction logique de la décomposition et de la recomposition du corps collectif de manière à présenter une image de la participation politique où la citoyenneté serait le moment de vérité de l'individualité. L'homme ne serait pleinement homme qu'en tant que citoyen. L'appartenance demeurerait contraignante et antécédente, le lien social précédant les individus.

Ce modèle a récemment été reconfiguré, quoique ses bases demeurent les mêmes. La société civile est politiquement désencadrée; ses éléments sont déliés, de façon à ce que leur mode de coexistence soit recomposé « sous le signe idéal de l'auto-régulation⁶⁰. » Le domaine juridique – les droits de l'homme – est de la sorte élargi et peut s'étendre à de nouvelles sphères de la vie en commun, aux dépens du politique et de la volonté collective. Cet élargissement, écrit Gauchet, « est porté par l'utopie antipolitique d'un mode de règlement direct des litiges entre les personnes qui se substituerait avantageusement à la réforme d'ensemble du collectif qui les englobe⁶¹. » Les normes seraient ainsi élaborées par la

59. Voir à cet effet dans la section II.2.1., la sous-section intitulée « La séparation de l'État et de la société civile ».

60. *La religion dans la démocratie, op. cit.*, p. 119.

61. *La religion dans la démocratie, op. cit.*, p. 119.

collectivité elle-même; au lieu que ce soit à travers des représentants élus, comme c'était le cas dans le modèle issu de la Révolution française, ce serait en la personne d'un juge-représentant qui trancherait à mesure que les besoins se présentent et en présence des parties immédiatement intéressées. Le droit serait alors pour la société civile un simple instrument dans sa visée d'autosuffisance.

La société civile, indique Gauchet, n'est plus à dépasser pour construire une unité supérieure où la collectivité se rejoindrait elle-même; les intérêts privés n'ont plus à se reformuler en un intérêt général. Par son désencadrement, la société civile s'est disjointe de l'État. C'est ainsi par l'idéal de l'auto-régulation que les droits de l'homme, réactivés aujourd'hui en *droits privés des individus*, prennent le devant sur le politique⁶². Il s'agit d'une version très définie des droits de l'homme qui consiste en l'exploitation, contre l'appartenance propre au citoyen, des droits inhérents à la personne. Les deux ne s'étaient plus l'une par l'autre, comme c'était le cas lorsqu'on parlait encore des « droits de l'homme et du citoyen ». Les individus se retrouvent alors directement devant l'État, sans la médiation de l'intérêt général, sans être absorbés dans la Nation ni aucun corps intermédiaire.

I.2.3. Le fonctionnement de l'idéologie des droits de l'homme aujourd'hui.

Penchons-nous donc de plus près sur le rôle actuel des droits de l'individu en tant qu'idéologie, dont Marcel Gauchet traite dans l'article « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », paru en 2000 et reprenant ses analyses de 1980. Les droits de l'homme se sont révélés être l'axe de la redéfinition du monde entre 1980 et 2000; bien que les dimensions du problème aient changé entre ces deux dates, la formule n'est pas à modifier. En fait, en 2000, Gauchet ne se reproche que de n'être pas allé assez loin en 1980. Avec le temps, les droits de l'homme sont devenus « la norme organisatrice de la conscience collective

62. À propos de la secondarisation du politique devant le juridique, voir les sections « Vers le primat du droit » (II.2.1.) et II.2.2., « Le primat du juridique ».

et l'étalon de l'action publique⁶³. » Deux cents ans après la Révolution française, les démocraties se sont réalignées sur leurs principes fondateurs, d'une telle manière que les droits de l'homme occupent enfin la position et possèdent la portée que souhaitaient leur donner les constituants en tant que fondements incontestables de tout régime politique démocratique. Gauchet définit les fondements comme des « *principes de définition*, à la fois premiers et exhaustifs, demandant de tout reprendre à la base et ne laissant rien échapper⁶⁴. » La croyance commune et l'exigence civique s'organisent autour de l'égale liberté des individus. Ce travail de remodelage s'est effectué tranquillement, comme une réforme et ce, malgré la radicalité marquée du processus. Les droits de l'homme sont non seulement devenus une politique, mais aussi l'âme de toute politique. Nous nous trouvons ainsi devant un approfondissement de la démocratie qui entraîne en même temps son évidement : elle s'assure de ses fondements, de ses bases en droit, tout en perdant de vue sa puissance de gouverner. Toute l'histoire politique moderne est engagée par cette transformation selon les premiers principes de la démocratie; les droits de l'homme fournissent le fil conducteur de cette histoire⁶⁵.

Selon Gauchet, cette nouvelle crise des démocraties, crise pour ainsi dire de croissance, les obligera à se redéfinir. Jamais les premiers principes de la démocratie n'ont fait l'objet d'une aussi large et ferme adhésion, et jamais celle-ci n'a été aussi près d'oublier l'effectivité de son exercice, enivrée qu'elle est maintenant de ses vérités primordiales. La fortune récente des droits de l'homme vient à la fois du succès du principe d'individualité et du vide conceptuel qui suit l'éclipse du politique et du social-historique. En effet, maintenant que les idéologies politiques comme le marxisme sont devenues muettes pour nous, ils éclairent le futur avec notre seule certitude – notre connaissance du présent. À défaut de nous indiquer ce

63. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 330.

64. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 331.

65. Il sera question des rapports de la synthèse démocratique et des trois vagues de la modernité politique (le politique, le social-historique et le juridique), dont Gauchet traite pour la première fois dans « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », dans la section II.2.

vers quoi nous devons aller, ils nous indiquent à partir de quoi agir. Nous avons affaire à une transformation du croyable et de l'idéologie dans nos sociétés – le terme « idéologie » désignant le discours qui succède à la religion et qui substitue une justification immanente à la justification transcendante de l'organisation de la collectivité⁶⁶. Ce discours est pluriel et contradictoire, en plus d'être un discours de méconnaissance qui articule l'illusion et la vérité, en appuyant démesurément sur un aspect de la réalité sociale. La société, en sortant de la religion, bascule vers l'avenir et l'invention d'elle-même. L'idéologie des droits de l'homme a la spécificité de venir après l'affrontement des idéologies traditionaliste, progressiste et futuriste : elle est seule et elle se retrouve sans adversaires. Elle n'a pas non plus d'opposition interne. En effet, d'une part, l'unité sociale est aujourd'hui tenue pour acquise et d'autre part, les conflits sociaux ont été institutionnalisés en tant que rouages du système représentatif. L'avenir a perdu son statut de pôle problématique appelant la foi, le choix ou le sacrifice. Il n'existe plus qu'un seul foyer de l'idéologie, à savoir une puissante communauté de vues qui légitime le nouveau culte de la différence (sans toutefois permettre une pluralité idéologique). Ainsi, le droit, sous la forme du discours des droits de l'homme, est érigé en seule et unique vérité de la démocratie et les effets de méconnaissance qui découlent de ce discours disjoignent la démocratie d'elle-même, où ce qu'elle doit être contredit ce qui lui permet d'être.

Il existe bien une efficacité des droits de l'homme, comme le précise Gauchet :

Ils dénoncent efficacement l'insuffisance ou l'iniquité de l'état de choses existant, de même qu'ils énoncent pertinemment ce qui devrait être. Ils dressent la foi dans le monde qui pourrait être en face de l'inadéquation du monde présent, et ils le font avec d'autant plus de plausibilité qu'ils partent de ce que ce monde est déjà pour partie, et de ce dont il est unanime à se réclamer en théorie. En l'absence de grande vision du devenir, ils fournissent un puissant levier de transformation⁶⁷.

Toutefois, ils ne disent rien sur les raisons pour lesquelles les choses sont telles, ni ne présentent d'idées pour les transformer, ce qui pose problème parce qu'ils disqualifient l'idée

66. Sur la question de l'idéologie et de sa substitution à la religion, voir les sections II.1.3 et II.2.3.

67. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 356.

même de chercher des solutions. Ils postulent que l'écart entre l'être et le devoir-être doit immédiatement être corrigé et que de ce fait, chercher à comprendre, c'est vouloir différer par rapport à l'urgence de cet intolérable, c'est chercher des excuses à l'inexcusable. Il faut agir, et nous pouvons agir, rien ne nous en empêche puisque nos sociétés sont riches et puissantes. La demande se tourne vers les gouvernants, qui ont les outils de ce pouvoir d'action; toutefois, cela se fait dans un abandon confiant mêlé à une impatience soupçonneuse et méprisante. En outre, « les droits de l'homme introduisent un substitut d'utopie futuriste dans le présent : la foi dans l'avenir est remplacée par l'indignation ou la culpabilité devant le fait qu'il ne soit pas déjà là⁶⁸. » Cet écart entre la réalité et les promesses des principes est déterminé à rester béant, car il y aura toujours à objecter au nom de la liberté et de l'égalité – en même temps que la réalisation des droits est posée comme à portée de la main.

Gauchet relève un triple rôle du discours contemporain sur les droits de l'homme. En premier lieu, il agit en tant que discours moral positif pour les pays occidentaux, qui leur permet par exemple de s'engager contre les régimes tyranniques. En second lieu, de façon interne, il agit comme support de la protestation anti-raciste. En dernier lieu, il est le nouveau langage de la contestation, celui des droits des minorités. La contestation doit porter sur les fondements, puisque le futur, qui servait d'appui à la contestation à travers l'eschatologie révolutionnaire, a disparu. De cette manière, « Les droits de l'homme sont invoqués pour montrer que tel ou tel aspect de notre société ne respecte pas les principes sur lesquels elle est assise⁶⁹. » Ils sont une source, une référence, et non la matrice d'une transcendance impérative. L'importance donnée au droit vient alors du fait que la référence au fondement entraîne la question de la traduction du fondement en règles.

68. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 358.

69. « Religion civile, croyance, morale. Entretien avec Marcel Gauchet », *Projet*, n. 225 (1991), p. 49.

Le militant, par la critique sociale, le journaliste, par la prise de pouvoir intellectuel des médias, ainsi que l'homme politique sont les protagonistes majeurs de cette réorganisation du pensable. La critique selon les droits de l'homme offre une seconde carrière aux anciens révolutionnaires, qui n'ont alors qu'à modifier l'angle de leur attaque. Elle garantit la prise en compte de la protestation de la population par les pouvoirs réels parce que sa radicalité semble détenir le pouvoir magique d'abolir ce contre quoi elle s'élève. C'est en fonction de cette logique de la dénonciation que le militant rencontre le journaliste. L'opinion est prise à témoin et portée vers la plus grande communauté de jugement possible; c'est d'ailleurs dû à la montée en puissance des moyens d'information que ce fonctionnement est possible. L'idéologie des droits de l'homme, soutient Gauchet, simplifie radicalement le jugement collectif et permet aux médias de devenir le foyer de la réflexion publique : c'est par eux que la société travaille sur elle-même. Enfin, ce déplacement de la croyance ramène la politique pragmatiste et ses spécialistes au premier plan et change les termes du rapport entre les citoyens et le pouvoir. L'affaiblissement des oppositions idéologiques doit se concevoir comme associée au déclin de la politique de partis et de classes. La politique nous apparaît comme une simple lutte pour le pouvoir entre les politiciens, une lutte d'influence, d'image et de satisfaction de l'opinion publique. Les hommes politiques doivent donc, en même temps qu'ils gèrent les demandes du peuple, articuler l'écart entre l'idéal que représentent les droits et le réel.

Les rôles du militant, du journaliste et de l'homme politique apparaissent alors comme compatibles. Cette idéologie est consensuelle et repose sur la délégation : on s'en remet aux élus pour exécuter nos demandes et on leur donne le mandat de gérer l'ensemble de la société ainsi qu'on leur prête la capacité d'agir et de corriger les injustices les plus criantes. Les politiciens sont ainsi portés à afficher une politique peu soucieuse des conséquences et basée sur l'intention et sur l'image, afin de s'immuniser du réel. Toutefois, la béance demeure, inattribuable à qui que ce soit et incompréhensible – un sentiment qui discrédite davantage la chose politique.

Non seulement cette politique des droits de l'homme a-t-elle tendance à désintéresser les gens de la politique, elle démobilise également les esprits. Malgré l'extension de la période de formation et des niveaux de qualification requis, nous assistons à ce que Gauchet nomme une « désintellectualisation » du fonctionnement social. Les acteurs n'aspirent plus à se former une idée de l'ensemble dans lequel ils s'insèrent, ni à participer à la compréhension collective de ce monde, au-delà de leur propre situation : « tandis que l'impératif fonctionnel de connaissance triomphe, le souci de compréhension du monde commun s'étirole et disparaît⁷⁰. » Le statut de la connaissance a changé : il ne s'agit plus de déchiffrer le mécanisme humain-social dans le but d'en maîtriser les rouages, mais plutôt de faire lumière sur les manquements aux normes faisant déjà l'accord pour obtenir leur redressement. Gauchet ajoute : « Les savoirs font partie du fonctionnement collectif, mais ils ne portent plus la moindre promesse d'émancipation, pour ne pas parler de perspectives de salut terrestre; ils ne sont plus même porteurs de l'espérance d'un gouvernement selon la raison, qui, dans l'optique du règne des droits, a cessé d'être la question⁷¹. » Le problème de la destinée humaine devient plutôt un problème personnel de sens, hors de toute connaissance du présent et du passé, et encore moins du futur. En outre, les droits de l'homme dissolvent l'éthique ainsi que tout impératif collectif, ce que nous pouvons voir depuis 1789 : les individus se pensent comme pourvus de droits et ignorent qu'ils ont aussi des devoirs.

Par ailleurs, le passé et le présent sont rendus intelligibles par l'ethnocentrisme et le présentisme égalitaires dans lesquels se traduit la foi idéologique dans les droits de l'homme, car ils interdisent de penser l'altérité des expériences humaines. Il n'y a plus que des cultures et des civilisations, comme autant de différences au sein d'un même ensemble. Les véritables différences, qui offrent l'énigme de l'histoire humaine, perdent toute leur importance : elles sont soit incluses de force, soit rejetées par cause d'incompréhension.

70. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 371.

71. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 372.

Toutefois, Gauchet affirme avec force que l'idéologie des droits de l'homme n'est pas la figure finale de la conscience démocratique. En effet, et comme nous le verrons plus loin, elle repose sur un équilibre complexe entre les composantes de la modernité où le juridique est hypertrophié et le politique ainsi que le social-historique sont secondarisés et, contrairement à ce qui était le cas auparavant, n'alimentent pas de contre-idéologies. Même si cet équilibre est bien installé et peut être durable, il est fondamentalement instable. En effet, il existe un mouvement cyclique des idéologies et des attitudes politiques; de plus, il y a déjà un germe de critique de l'individualisme. Ainsi, « nous verrons les rapports entre le juridique, l'historique et le politique se configurer différemment. Il se définira d'autres équilibres et, pourquoi pas, plus satisfaisants, entre le gouvernement de la collectivité, les prérogatives des individus et le jeu des forces sociales⁷². »

La base de la position de Gauchet face à l'idéologie des droits de l'homme consiste en ce qu'elle échoue en tant que politique démocratique : « elle contribue à produire une société dont le dessein global échappe à ses membres⁷³ », elle modifie la composition du tout d'une telle manière à empêcher toute prise sur ces modifications. Elle nous donne une nouvelle compréhension de la démocratie qui se situe hors de la perspective de puissance d'ensemble. Elle cause ainsi l'évidement de la puissance collective, l'impouvoir de la collectivité. La démocratie ne comprend plus ses bases ni les instruments dont elle a besoin. Cette idéologie ne fournit à la société aucune explication de soi ni aucune perspective d'action sur soi : en cela, elle n'est pas une politique.

La raison de l'opposition de Gauchet à la position de C. Lefort tient surtout en ce que ce dernier nie la puissance des institutions politiques et est méfiant envers elles. Lefort écrit en effet : « il n'y a pas d'institution qui, par nature, suffise à garantir l'existence d'un espace

72. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 376.

73. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 381.

public dans lequel se propage le questionnement du droit⁷⁴ », un questionnement à la base même de la démocratie. Gauchet s'oppose à cette position, ainsi qu'à la validité de la forme du vivre-ensemble qui en découlerait : alors qu'il s'agit avant tout pour Lefort de faire avancer l'émancipation humaine à travers l'ouverture de brèches et par l'entremise de divers mouvements de contestation et de revendication fondés sur les droits de l'homme, Gauchet ne conçoit l'émancipation comme n'étant possible qu'à travers l'organisation politique globale d'une société et nécessitant une prise sur elle-même de la communauté⁷⁵.

Ce sont ces mêmes motifs qui l'amènent à critiquer les droits de l'homme en tant qu'idéologie : ils rendent impossible tout gouvernement de la société par elle-même. Pour combattre cette idéologie, il faut la comprendre, il faut remonter à ses sources qui se trouvent dans la Révolution française. Gauchet en trouve une illustration exemplaire dans les débats de l'Assemblée Constituante sur la place à accorder aux droits de l'homme en tant que fondation d'un nouveau régime politique en France. Les visées d'une instrumentalisation du pouvoir et d'un règne du droit sont alors déjà présentes, bien que leurs modalités changeront en conséquence des bouleversements de l'histoire. C'est à présent vers une histoire de la modernité que nous nous tournons, afin de bien saisir d'où est venue la possibilité même du règne d'une idéologie unique et ce qui a permis aux droits de l'homme d'en être le contenu.

74. C. Lefort, « Les droits de l'homme et l'État-providence », *op. cit.*, p. 62.

75. Comme nous le verrons (cf. section III.1., « Le fonctionnement normal de la démocratie »), la rupture de Gauchet avec C. Lefort vient d'un désaccord sur les conclusions à tirer des thèses qu'ils partagent à propos de l'être du social. Alors que Lefort demeure méfiant par rapport à l'État et voit dans les revendications pour les droits de l'homme la formation d'un nouveau pouvoir, pour Gauchet, l'institution du social passe toujours de manière privilégiée par l'État. Ainsi, la rupture porte sur les droits de l'homme, sans toutefois remettre en cause la continuité de la pensée de Gauchet.

Chapitre II : La genèse démocratique des droits de l'homme

La compréhension que Marcel Gauchet offre des droits de l'homme dépend d'abord et avant tout de sa conception de l'idéologie et de la place de celle-ci dans la modernité⁷⁶. C'est pourquoi nous traiterons dans ce chapitre de l'analyse la plus récente que Gauchet offre de l'idéologie⁷⁷, cependant que nous laisserons de côté les analyses plus lefortiennes de ses premiers textes⁷⁸. L'idée qu'il présente de la modernité dans son rapport à la religion dans *Le Désenchantement du monde*, son ouvrage le plus lu et pour lequel il est le mieux connu, ainsi que dans les articles qui l'entourent, demeurera ainsi à l'avant-plan. Elle est importante d'abord en ce qu'elle nous livre la genèse et le devenir des droits de l'homme, mais aussi, ensuite, parce qu'elle constitue l'étude de nos sociétés dans leur devenir et leur état actuel que Gauchet critique à travers l'idéologie des droits de l'homme. Nous avons déjà relevé la définition de l'idéologie comme discours qui succède à la religion et qui substitue une justification immanente à la justification transcendante de l'organisation de la collectivité. Puisque nous trouvons à la base de cette compréhension de l'idéologie l'idée que la modernité est caractérisée par la sortie de la religion, il nous faudra examiner en premier lieu ce que Gauchet entend par le concept central dans son œuvre qu'est la « sortie de la religion » et comment elle caractérise la modernité. Afin de compléter le portrait de la modernité par la

76. Il s'agit par ailleurs de la problématique qui semble intéresser Gauchet en ce moment. En effet, son cours à l'EHESS de 2003-2004 s'intitule « Les religions séculières : bolchévisme, fascisme, nazisme », alors que celui de 2002-2003 portait plus généralement sur le concept d'idéologie.

77. Pour sa compréhension suivant les analyses du *Désenchantement du monde*, cf. « Croyances religieuses, croyances politiques », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n° 115 (mai-août 2001), p. 3-12, Réédité dans *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 91-108.

78. Nous en traiterons au chapitre III. Voir à cet effet « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », avec Claude Lefort, *Textures*, n. 2-3 (1971), p. 7-78, ainsi que « Politique et Société : la leçon des sauvages (II) », *Textures*, 1975, n. 12-13, p. 67-105. Pour la position de Lefort, voir entre autres « La naissance de l'idéologie et l'humanisme » ainsi que « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 2000, c1978, coll. « Folio essais », pp. 401-477 et 478-569, resp.

mise en évidence de son aspect plus proprement politique, nous retracerons en second lieu ce qu'il nomme les « trois vagues de la modernité politique » : le surgissement de trois vecteurs de la modernité démocratique enracinés dans l'histoire occidentale et qui, depuis leur apparition, se combinent de manières différentes afin de former autant de « synthèses démocratiques ». Enfin, puisque la dernière de ces synthèses a abouti au primat du juridique (et donc au triomphe de l'idéologie des droits de l'homme) et a été permise par le plein avènement de la « société des individus », nous traiterons au travers de l'histoire de la modernité politique de l'établissement de cette société et de la subordination du politique qui en a découlé.

Gauchet présente une compréhension de la modernité qui lui est propre en plusieurs aspects, quoiqu'il s'inspire de penseurs l'ayant précédé⁷⁹. Il la décrit comme débutant sous la forme d'une rupture dans l'attitude par rapport à la religion chrétienne, un retournement révolutionnaire de la logique religieuse, quand :

[...] on s'accommode de la séparation des termes, quand on la prend comme point de départ, et que du coup, au lieu d'avoir à diviser entre souci du ciel et accomplissement sur terre pour les ajuster, on réalise leur indispensable coexistence en les épousant pleinement l'un et l'autre,⁸⁰ en poursuivant l'intégralité de l'un au travers de la complétude de l'autre⁸⁰.

La sphère humaine devient complète en elle-même et l'ici-bas acquiert sa valeur propre face à l'au-delà. Il s'agit d'un passage d'une compréhension hiérarchique des deux mondes à leur coexistence égalitaire. L'entrée dans l'autonomie du monde terrestre fut l'acte fondateur de l'esprit de croissance et d'investissement total du monde des modernes.

79. Gauchet se différencie, par exemple, de Weber quant à sa compréhension de la modernité, surtout en reléguant au second rang le protestantisme comme facteur de développement du capitalisme ainsi qu'en replaçant le capitalisme – comme les autres composantes du mode de fonctionnement économique – comme un seul des facteurs de changement des sociétés. Par ailleurs, sa vision de la modernité est beaucoup plus positive. Avec sa conception de l'évolution moderne comme l'apparition de vecteurs de l'émancipation des individus, il se situe très loin de la « cage d'airain » de Weber, malgré ses réticences devant l'état actuel des démocraties et la référence explicite à Weber dans le titre *Le Désenchantement du monde*. Il se distingue également par cette attitude moins pessimiste (n'étant pas du tout catastrophiste) de la conception straussienne de la modernité (voir la note cet effet au début de la section II.2.).

80. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 221.

Ce processus, entamé autour de l'an mil, trouvera son plein élan au XVI^e siècle avec l'établissement d'un État aux ambitions égales, sinon supérieures à celles de l'Église. La modernité commence réellement avec le point de vue réaliste, non religieux, sur la politique que présente Machiavel, parallèle à la Réforme de Luther. Gauchet nomme ce moment la « révolution religieuse du politique⁸¹ » : l'État se soumet la religion et met de l'avant l'idéal de la souveraineté. Nous reviendrons plus loin sur l'importance de la religion chrétienne dans l'évolution du monde moderne ainsi que sur les révolutions du politique dans la modernité.

Nous offrons ainsi deux faces de l'histoire de la modernité suggérée par Gauchet. La première, qui offre une analyse de l'origine *religieuse* de la modernité, est celle pour laquelle il est le plus connu : le passage de la société de la religion totale, à une société où la religion n'occupe plus le rôle de structure générale et où la question du sens et de l'orientation est plutôt l'affaire de l'idéologie. La seconde est celle qui relève d'un croisement entre l'histoire intellectuelle de la modernité et l'histoire de ses grands événements politiques afin de décrire la modernité *politique*. La subordination de la religion par l'État, l'instauration des droits de l'homme lors des Révolutions de la fin du XVIII^e siècle et l'établissement d'une société des individus seront suivies par la synthèse hégéliano-marxienne où l'Histoire et le primat de la société prennent les commandes du devenir humain. Le but de cette présentation est donc de montrer comment chacun de ces deux mouvements dans l'histoire de la modernité ont mené au règne actuel de l'idéologie des droits de l'homme, l'un en permettant le passage des croyances religieuses aux croyances politiques, l'autre en permettant une compréhension de la société par elle-même basée presque exclusivement sur le juridique.

81. « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du MAUSS*, no. 19, 2002, p. 281.

II.1. La modernité comme sortie de la religion.

Marcel Gauchet utilise le concept de religion, sinon de manière originale, du moins à contre-courant de sa compréhension actuelle. En effet, il s'inscrit « contre l'invariance de la fonction religieuse [...] et contre la prétendue consubstantialité entre religion et société⁸² ». Il s'oppose par exemple à la position de Régis Debray, qui distingue la religion, cléricale et institutionnelle, de la religiosité, « une structure invariante propre à l'être-ensemble qui se module différemment à travers les étapes techniques et politiques⁸³ », où l'invariance, la permanence, tient à « l'impossibilité de se donner un plan de conscience horizontale sans une verticale ou encore le lien entre limite et sacralité⁸⁴ ». Pour Gauchet, le religieux est de part en part historique, parce que doté d'un commencement et d'une fin, et non seulement d'un principe interne de variation qui le laisserait se transformer et s'adapter aux différentes époques. Il est un phénomène historique, aucunement nécessaire. La religion trouve toutefois son noyau dans un enracinement anthropologique, dans l'irréductibilité de l'ouverture sur l'invisible. Psychiquement et intellectuellement, les individus se prêtent à l'investissement dans l'invisible, ce qui *permet* l'avènement de la religion, sans toutefois la rendre *nécessaire*⁸⁵. La religion a eu pour la société un rôle organisateur et structurant, elle a constitué la clef de voûte du dispositif politique des sociétés humaines ainsi que la matière du lien entre leurs membres, mais elle n'a jamais été consubstantielle à la société ni au politique. Plutôt, comme

82. M. Gauchet, « Fin de la religion? », *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 30; originalement paru dans *Le Débat*, Paris, Gallimard, no. 28 (janvier 1984), p. 155-175, et présentant les analyses du *Désenchantement du monde*.

83. Régis Debray, in R. Debray et M. Gauchet, « Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir », *Le Débat*, n. 127, novembre-décembre 2003, p. 4.

84. Régis Debray, *ibid.*

85. Gauchet relève chez Benjamin Constant ce thème d'un « foyer subjectif sous-jacent à la croyance » qui serait au centre du phénomène religieux : cf. *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 134-137. Notons que ce foyer de la croyance est structurant de la subjectivité, et non structurel. Alors qu'il ne s'agit pas d'une invariance psychique, ce foyer semble tout de même ne pas être près de disparaître et aurait été présent depuis les temps de la religion première. Il semble ainsi y avoir une certaine indécision chez Gauchet à propos de cet aspect de la constitution du sujet.

Gauchet l'écrit, « la religion est pour nous sans doute l'objet privilégié, l'objet-tournant dont l'investigation imposera demain une autre idée de l'histoire, de l'ordre politique et du lien social » et elle tient cette importance du fait qu'elle « a été la forme qu'a revêtue, des origines jusqu'à il y a peu, le rapport des hommes à l'être-en-société, le mode presque unique sur lequel ils ont assumé leur être-ensemble⁸⁶. » La société où la religion fut la plus complète, où son essence se révèle le mieux, est la société primitive ou sauvage – c'est-à-dire l'état dans lequel l'humanité a passé la presque totalité de son existence. C'est par la suite, après l'avènement de l'État et du monothéisme, que la sortie de la religion s'est amorcée, jusqu'au point où nous en sommes aujourd'hui, où nos sociétés sont à proprement dire *sorties de la religion* et où la croyance religieuse a été remplacée par la croyance politique. Pour comprendre ce que peut être quelque chose comme une « sortie de la religion », nous devons commencer par exposer ce qu'est une société structurée par la religion et ce qu'est la religion ou le phénomène religieux.

II.1.1. *La société de la religion.*

Fondamentalement, avance Gauchet, le religieux vise un monde humain depuis toujours et à jamais arrêté. Il est de la sorte une tension vers l'immuable, un effort vers l'impossible, contre l'histoire et la division collective qui la crée. « Par définition, écrit Gauchet, la religion sépare; elle est pensée de la scission et de l'articulation : visible/invisible, nature/surnature, sacré/profane. Reste, une fois résolu le problème du partage et du lien, le problème de ce que forment *ensemble* visible et invisible, nature et surnature⁸⁷. » L'opération religieuse détermine les positions relatives de ces ordres de réalité et définit la somme de ces deux ordres, à savoir s'ils ne forment qu'un monde, ou encore deux mondes complètement extérieurs l'un à l'autre. Une analyse du dispositif religieux en ces termes oblige à le concevoir comme un acte, une décision, un choix non déterminé, non nécessaire, qui se passe au-delà de

86. M. Gauchet, « Fin de la religion? », *op. cit.*, p. 31.

87. « Fin de la religion? », *op. cit.*, p. 48.

la conscience et de l'inconscience⁸⁸. Cette décision nous met en présence d'une institution de l'impouvoir, d'une privation intentionnelle, et non d'une impuissance subie ou d'une limitation imposée.

Le trajet des religions primitives au christianisme moderne est celui d'une réappropriation de la source du sens et du foyer de la loi qui a été initialement rejeté radicalement de la sorte hors de l'emprise des acteurs humains. La religion totale, première, est celle des « sauvages ». Gauchet la décrit de la sorte :

[...] une dépossession radicale des hommes quant à ce qui détermine leur existence et [une] permanence intangible de l'ordre qui les rassemble. Nous ne sommes pour rien dans ce qui est. Notre manière de vivre, nos règles, nos usages, ce que nous savons, c'est à d'autres que nous les devons, ce sont des êtres d'une autre nature que nous, des Ancêtres, des Héros, des Dieux, qui les ont établis ou instaurés⁸⁹.

88. « [...] et nous n'avons ni mots ni repères » pour en parler (« Fin de la religion? », *op. cit.*, p. 33). C'est dans la « Présentation » au *Désenchantement du monde* (*op. cit.*, p. i-xxiii) que Gauchet offre cette idée d'une décision ni consciente, ni inconsciente, ainsi que l'idée ou philosophie de l'histoire qui en découle. Il présente une idée de l'histoire qui se veut originale, qui vise à joindre d'une part l'unité du devenir humain, une unité qui n'est pas continuité, et d'autre part l'existence au sein de ce devenir de discontinuités radicales, une discontinuité qui n'est pas une pluralité irréductible de moments fermés sur eux-mêmes. Les « quelques formes fondamentales de l'établissement collectif » qui existent ou ont existé « ne sont aucunement contingentes : elles se tiennent à l'intérieur d'un cercle restreint de possibles défini selon la nécessité; elles répondent à des significations universelles avec lesquelles il est possible de communiquer et de sympathiser à distance » (p. XIX). Elles sont sans explication, sans pourquoi. Le passage de l'une à l'autre n'est commandé par aucune nécessité interne ni enchaînement déterministe : elles obéissent à des motivations et sont commandées par des options sensées, par des choix au-delà de la conscience ou de l'inconscience. Tout phénomène historique aurait pu ne pas avoir lieu. Gauchet relève « une énigmatique liberté à l'œuvre au milieu du devenir, au travers de laquelle les hommes disposent inconsciemment d'eux-mêmes, et notamment de leur conscience d'eux-mêmes » (p. XX). Ce vocabulaire, que Gauchet préfère à celui utilisé par Pierre Clastres (la notion d'« acte sociologique », entre autres) vient compléter celui de la Décision, que Gauchet utilise dans ses premiers écrits, les thèses de fond demeurant les mêmes. Heidegger, avec son explication du passage chez les Grecs anciens du dévoilement de l'être à son occultation, a fourni le modèle pour penser ce choix « qui n'est le choix de personne, qui n'a été arrêté à aucun moment, mais qui s'applique néanmoins » (*La condition historique*, *op. cit.*, p. 66). Gauchet poursuit en expliquant que ce concept lui permet de traiter de la nécessité en histoire : « À côté de phases dotées d'une relative continuité interne, les moments déterminants de l'histoire correspondent à des scansions ou des bifurcations qui la tournent dans des directions imprévues, en mettant en place des dispositions collectives durables. [...] il y a des "Décisions" sans décideurs qui réorientent le cours des choses » (p. 67).

89. *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 13. Gauchet reprend cette formulation du texte « Politique et société : la leçon des sauvages (I) », *Textures*, 1975, n. 10-11, p. 72 : « cet univers de règles, de coutumes, de techniques au sein duquel nous vivons, nous autres hommes, nous n'y sommes pour rien. C'est par l'autre et dans l'autre qu'il est compréhensible. »

Toutes les règles sont reçues, puis suivies, imitées, répétées : le rite réactive en permanence le passé fondateur en tant que source inépuisable d'une altérité sacrée. Nous retrouvons ici la religion à l'état pur, entièrement mobilisée contre l'histoire, où les temps sont divisés de manière à ce que le présent soit absolument dépendant du passé mythique et que les acteurs humains soient dépossédés de ce qui confère un sens et une matérialité à leurs faits et gestes. La notion d'hétéronomie condense l'idée de la religion comme manière d'être et comme mode de structuration des sociétés humaines, où la croyance engage l'organisation collective. En ce qu'elle est « croyance dans l'autre surnaturel qui vous donne votre loi commune d'ailleurs et du dessus⁹⁰ », la religion est simultanément dépendance envers l'invisible et le passé. Les sociétés de la religion sont des sociétés de tradition : puisque l'ordre du monde est donné et imposé par plus haut que nous, par qui est supérieur parce qu'il nous précède, nous devons reproduire et transmettre cet ordre que nous recevons. Devant cette différence radicale des hommes d'avec le fondement, tous sont égaux et les communautés prennent une forme holiste, où le tout prime sur les parties.

L'analyse que Gauchet propose des sociétés dites « sauvages » ou « primitives » est basée en grande partie sur les données recueillies et les positions adoptées par Claude Lévi-Strauss, mais surtout de Pierre Clastres⁹¹. Il reprend de ce dernier l'expression de « société contre l'État », qui est « une société où la soustraction religieuse du principe instaurateur prévient et désarme la séparation d'une autorité légitimante et coercitive⁹². » Toutefois, cette dépendance totale à l'égard d'une telle différence et cette division des temps existent pour fermer la voie à la division entre les hommes et à l'asservissement à un seul homme. Le

90. « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 94.

91. Clastres lui-même semble reconnaître une certaine dette à l'endroit de Lévi-Strauss, tout en donnant une interprétation différente des faits : cf. Pierre Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974, p. 23-24; ainsi que Marcel Gauchet, « Politique et Société : la leçon des sauvages (I) », *Textures*, 1975, n. 10-11, p. 57-86, où les références aux deux auteurs s'entrecroisent. Sur l'insatisfaction de Gauchet face au structuralisme, cf. *La condition historique*, *op. cit.*, p. 61-62.

92. *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 16.

gouvernement d'Un est impossible. Le pouvoir et la société ne peuvent être séparés. Tout au plus, le chamane est un manipulateur des forces obscures, il sait établir une communication avec elles, mais il ne les manifeste pas, ne les incarne pas; tout au plus, le chef de guerre donne des ordres dans un contexte où il s'est estimé digne de le faire, et en nulle autre occasion. Dès qu'un chef tente de faire le chef, de poser sa volonté contre celle de la société, il est abandonné. La dépossession radicale permet une égalité politique absolue : la scission du pouvoir est interdite parce que personne ne peut se placer en son lieu.

La naissance de l'État, l'avènement d'une division entre dominants et dominés contre laquelle la société primitive est tout entière mobilisée, est à cet égard un mystère pour Gauchet : « Il n'y a pas de phénomène plus mystérieux dans toute l'histoire. C'est la discontinuité par excellence du parcours humain. Le passage est destiné à nous rester à jamais obscur⁹³. » Ses effets se laissent tout de même lire. Son émergence est le pivot entre deux régimes, deux grandes époques de l'humanité. Elle n'est pas une césure absolue, bien qu'elle trouve son origine dans une mutation catastrophique, et elle ne dépend pas de la religion. Plutôt, son instauration est la transformation d'une dimension qui était déjà présente au sein de la société et à la souche de la religion. « *L'extériorité du fondement social* préexiste à l'État⁹⁴ », affirme Gauchet. L'État s'empare du fondement, de l'idée de l'intervention de puissances autres, et place cette altérité à l'intérieur de la communauté humaine. La différence de nature subsiste, mais au lieu de passer entre les dieux et les humains, elle passe entre les dirigeants, qui participent de la nature divine, et les dirigés. La sujétion qui s'ensuit est le prolongement de la sujétion première que nous avons déjà abordée. Les articulations qui permettent l'existence de la société sont de la sorte gérées et par la religion et par l'État, quoique ce soit de deux manières différentes. Ni l'un, ni l'autre n'a été nécessaire dans

93. *La condition historique, op. cit.*, p. 83.

94. « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », *Libre*, 1977, n. 2, p. 7. Italiques dans le texte.

l'histoire humaine et, comme nous le verrons maintenant, c'est avec l'avènement de l'État qu'une sortie de la religion est devenue possible.

II.1.2. *La sortie de la religion.*

L'âge de l'État est celui de l'interaction entre la religion et la société, qui ne sont plus disposés sur un seul plan. La structure est inversée et transformée. La religion sauvage place l'origine dans le temps de l'origine, le temps du passé absolu. Dans cette perspective, le présent proche et familier n'existe qu'en tant qu'il est la répétition exhaustive du passé. À l'opposé, l'État nous place dans une religion du présent où nous pouvons nous adresser ici et maintenant, fût-ce au travers des prêtres, à une divinité transcendante. Corrélativement à l'émergence d'un pouvoir séparé de la société vient l'instauration « d'un lieu social à part et d'un corps de professionnels » (les prêtres) qui signale une mutation religieuse, un « basculement dans l'âge de la médiation⁹⁵ ». Le prêtre, interprète et intercesseur entre les dieux et les humains, atteste le principe instituant parmi les hommes et tire une sacralité de sa proximité avec le divin. En lui, le visible et l'invisible se croisent, mais trouvent également la possibilité de leur autonomisation mutuelle. Cette possibilité est également présente dans le lieu du temple ou du sanctuaire, lieux physiques où l'on communique avec l'invisible, et elle le deviendra dans le souverain, qui participe des deux natures. De la même manière, dans le christianisme, l'incarnation du divin en l'humain dans la figure du Christ enclenche une imbrication du lien terrestre dans l'ordre céleste qui est posé comme supérieur, mais elle enclenche également la séparation graduelle de ces deux royaumes : en prenant forme humaine, le Christ donne une dignité propre à ce monde. Il ne s'est agi là que du dépli d'une potentialité qui était déjà présente dans la matérialisation, à l'intérieur du champ humain, du fondement invisible de la société.

95. « Fin de la religion? », *op. cit.*, p. 55.

Le dépli de cette potentialité est ce qui mène Gauchet à parler du christianisme comme « religion de la sortie de la religion » : « si l'on est fondé, écrit-il, à parler d'une sortie de la religion, c'est en ceci très précisément qu'il y a complet déploiement ou libre jeu de dimensions ou d'articulations du champ social que la religion a eu pour fonction depuis le départ de neutraliser ou de recouvrir⁹⁶. » Cette sortie de la religion s'effectue du point de vue de l'articulation de la pratique des acteurs, de l'ordre de leurs opérations de pensée, du mode de leur coexistence, de la forme de leur insertion dans l'être. Elle a été rendue possible par la manière dont le christianisme articule le ciel et la terre ainsi que les ordres qui en dépendent. Gauchet décrit de la sorte la différence entre la société de la religion première et celle qui suit l'avènement de l'État, qui, à première vue, se ressemblent : « Au plan du *discours*, en effet, la dette et l'altérité demeurent égales. Reste qu'au plan de la *structure*, du mode d'application de la représentation à la réalité sociale, [...] l'*Autre* absolu est devenu pour partie *même*, l'extra-humain a pris en quelque façon consistance humaine⁹⁷. »

Une société d'après la religion se situe dans le temps : elle est dominée par l'avenir et s'organise en vue de sa propre production dans le temps. Elle est articulée subjectivement, c'est-à-dire que grâce à la séparation de l'État et à la division sociale, elle se donne ses propres fins et s'interroge sur ses propres fondements. Le mouvement de la modernité, celui de la sortie de la religion, est un processus de déliaison du visible et de l'invisible, à la faveur duquel un ordre de l'autonomie humaine s'est constitué pratiquement, l'autonomie signifiant chez Gauchet l'identité métaphysique de la société entre soi et soi qui s'établit à travers une

96. « Fin de la religion? », *op. cit.*, p. 40. Sur l'idée de la sortie de la religion, voir les analyses plus détaillées d'Oliver Mongin (« Quand la religion s'éclipse », *Esprit*, no. 10, octobre 1983, p. 34-49), de Gilles Labelle (« La loi, l'État et la démocratie dans l'oeuvre de Marcel Gauchet », in Jean-François Côté, *Individualismes et Individualité*, Sillery, éditions du Septentrion, 1995, p. 59-76, plus précisément p. 65-68), de Stanislas Breton (qui demeure plus près du rôle et du devenir du christianisme dans ce processus; cf. « La religion s'efface-t-elle de notre monde? Libres propos sur *Le Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, vol. 69, no. 4, 1985, p. 563-576), ainsi que de Jean-Louis Schlegel (qui suit une ligne proche de la nôtre, mais de manière plutôt critique; cf. « La religion est-elle finie? À propos de *Le Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet », *Études*, Paris, vol. 363, no. 4, 1985, p. 367-381).

97. « Fin de la religion? », *op. cit.*, p. 44.

extériorité à soi, qui donne lieu à une « société articulée autour de la délibération sur elle-même⁹⁸ ». Une telle société « se produit concrètement elle-même en se projetant dans l'avenir. L'autonomie, en pratique, c'est l'historicité, c'est la quête de soi au travers du changement conscient et délibéré⁹⁹ ». Selon la même logique, la sortie de la religion est « le passage d'une société hétéronome, structurée par la religion, à une société autonome, qui se donne sa propre loi et se propose l'autogouvernement pour idéal¹⁰⁰. » L'hétéronomie fait place à l'autonomie et l'altérité est déplacée à l'intérieur même de l'humanité. Ainsi, contrairement au monde de la religion première où la société peut être décrite comme en situation d'hétéronomie parce qu'elle reçoit la Loi de l'extérieur de la communauté humaine, le monde issu du mouvement moderne laisse ouverte la question religieuse, laissant chacun en décider pour soi, et accepte la délibération collective sur les fins à assigner à la collectivité¹⁰¹. Le processus de sortie de la religion enclenché au travers du christianisme est le fait générateur des sociétés contemporaines. Dans de telles sociétés, « l'action sur les choses, le lien entre les êtres et les catégories organisatrices de l'intellect fonctionnent de fait et dans tous les cas aux antipodes de la logique de la dépendance qui fut leur règle constitutive depuis le commencement¹⁰². » Nous avons une conscience de l'histoire, une conscience de la durée dans laquelle les entreprises humaines s'inscrivent et de ce qu'au travers de cette durée, c'est l'ordre humain-social qui se crée lui-même sans cesse.

98. « Un crédo démocratique? Entretien », M. Crépu, *Autrement Paris*, no. 75 (1985), p. 192. Pour mieux comprendre l'idée de l'institution du social par un pouvoir extérieur à elle, voir la section III.1., « Le fonctionnement normal de la démocratie ».

99. *La condition historique*, *op. cit.*, p. 201.

100. « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 91.

101. Robert Mager, dans son article « Pour l'amour du monde : Remarques sur l'expérience de la transcendance dans la modernité avancée » (*Laval théologique et philosophique*, 2000, p. 145-161, plus spécifiquement, p. 146-150), traite de la perspective de Gauchet sur l'expérience et le rôle de la religion aujourd'hui, où celle-ci peut tenir un discours public seulement dans la mesure où elle s'abstient de « suggérer qu'il faille recevoir le sens d'ailleurs » (p. 147) du monde humain.

102. *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 133.

II.1.3. *De la religion à l'idéologie.*

Une fois que la société cesse d'être déterminée du dehors, elle s'organise en fonction de l'avenir. Celui-ci est à la fois, selon la formule de Gauchet, « légitimité faite temps¹⁰³ » et altérité pour la société : si les hommes produisent leur propre monde à travers le temps, le devenir créateur qui crée sans cesse la société trouve son sens et ses fins en lui-même. Il y a un « soi social » qui est agi, un soi pratique qui résulte du travail de la société sur elle-même qu'engage sa scission d'avec elle-même dans le temps et qui ainsi ne se connaît pas dans l'opération qui le constitue ni n'a besoin de le faire. La société cherche ainsi à se créer comme ce qui doit advenir et n'existe pas encore. Le futur est le nouvel ailleurs à rejoindre, la nouvelle altérité de la société, à la fois invisible et inaccessible et destiné à être rejoint au travers des transformations de la société. C'est ce qui porte Gauchet à affirmer que la fonction du rapport à l'avenir est toujours d'instituer une identité collective de la société au travers de sa séparation d'avec l'avenir, en tant que pôle invisible du devoir-être. L'autre et le même se rassemblent dans l'avenir, dans la mesure où la société se figure son non-soi futur comme potentiellement soi. La différence temporelle est l'élément de la reconnaissance du caractère générateur de l'activité humaine ainsi que l'axe de la ressaisie identificatoire permanente du collectif à travers son changement. Ce qui compte dans notre rapport à l'avenir, « c'est l'organisation pratique de l'activité sociale [...] par l'impératif de sa propre production¹⁰⁴ », organisation qui implique que la société soit ouverte sur un futur accepté comme indéterminé dans son contenu.

Ce nouveau rapport à l'avenir a tout d'abord emprunté les formes de la religiosité. C'est ce que Gauchet nomme l'âge des idéologies, qui ne fut par ailleurs qu'un moment intermédiaire du rapport de nos sociétés à leur avenir. L'acceptation du fait historique y est toutefois mitigée, selon la formule qu'il utilise pour décrire l'idéologie : « L'histoire, mais en vue de la fin de l'histoire, le mouvement, le devenir et la production de l'humain-social dans

103. *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 254.

104. *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 258.

le temps, mais conformément aux lois éternelles du devenir et dans la perspective d'une sommation-résorption ultime du mouvement. L'avenir, mais à condition de le savoir et d'en maîtriser le cours¹⁰⁵. » Le passage de la religion aux idéologies s'est accompli en Europe autour de la Révolution française, entre 1750 et 1850; le basculement du temps social vers l'avenir en est l'expression la plus spectaculaire. Il implique un passage des croyances *religieuses*, qui se ramènent à une croyance en l'autorité du passé, aux croyances *politiques*, qui sont, elles, fondées sur une croyance en l'autorité du futur. La part de la croyance dans la politique des Modernes a quelque chose d'irréductible, d'inéliminable, également d'inhérent à l'orientation vers l'avenir qui ne peut être appréhendé que par le saut dans la croyance. Le renversement de l'organisation religieuse en fonction du changement renverse l'ordre du pouvoir et de la collectivité. C'est alors la société qui prime en tant que puissance de mouvement et le gouvernement légitime ne peut plus procéder que de la société et doit répondre à ses besoins. La politique a pour rôle d'établir un lien entre la société et le gouvernement et « correspond au domaine de la délibération collective autour de la désignation et du contrôle des gouvernants¹⁰⁶ ». C'est dans cet espace de débat politique que l'idéologie se déploie.

Ce fut par l'apparition du thème du progrès vers 1750 que l'autonomie s'est projetée dans le devenir et que la conscience de l'histoire s'est prolongée dans la conscience de la nécessité pour les hommes de participer, sinon de causer, les transformations qui produisent et reproduisent la société dans l'histoire. Gauchet définit ainsi l'idéologie comme « discours de la société sur elle-même chargé tout à la fois d'expliquer son histoire, de justifier les choix appelés par son travail politique sur elle-même et de fournir une définition de l'avenir¹⁰⁷ ». Elle est « ce discours qui succède à la religion à partir de la fin du XVIII^e siècle en substituant une

105. *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 257.

106. « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 96.

107. « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 96.

justification immanente à la justification transcendante de l'organisation collective¹⁰⁸ », ou encore « le discours typique de la modernité sur les promesses du futur, l'exposition de la nature, des buts ou des fins du devenir des sociétés qui émerge sur la base de la conscience historique¹⁰⁹. » L'idéologie est l'accouplement de contraires, de l'ancien et du nouveau, de la foi et de l'athéisme, de la transcendance et de l'immanence. Elle exalte l'œuvre de la liberté ainsi que l'effectivité du travail des hommes et y ajoute la nécessité de la marche de l'histoire dont les acteurs ne sont que des instruments.

Gauchet dénote trois composantes de l'idéologie. La première est sa partie rationnelle, axée sur le passé : elle est une théorie de la société qui rend compte des facteurs et des forces du mouvement du devenir qui l'engendre. La seconde est la croyance dans l'avenir, le fait qu'elle indique ce vers quoi ce mouvement amène la société. La troisième, enfin, située dans le présent, réside dans la présence d'options politiques à court, moyen et long termes (respectivement comme programme, projet et prophétie). Ces composantes se retrouvent en proportions variables dans toute idéologie. Une propriété essentielle des discours et des croyances idéologiques est d'être par essence pluriels et contradictoires. Ainsi, trois grandes idéologies se sont affrontées : le conservatisme ou traditionalisme, axé sur le passé, le libéralisme, sur le présent, et le socialisme, sur le futur. Elles se sont définies à partir de ce qui fut l'épreuve de vérité de la Révolution des droits de l'homme, à savoir la définition d'un horizon historique et de la puissance collective incarnée dans la société de se faire, de se constituer, à travers ses actions historiques. Même si le contenu de ces doctrines n'a pas cessé d'évoluer et de s'adapter, les lignes de clivage entre elles sont demeurées stables.

L'idéologie ne s'est pas instantanément substituée à la religion : elles se sont toutes deux d'abord retrouvées en concurrence après que la religion eut perdu sa fonction politique et son autorité légitimatrice suprême. La religion a été transformée par contamination au

108. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 350.

109. *La religion dans la démocratie*, *op. cit.*, p. 24.

travers de cette situation. D'abord, la pensée religieuse s'est convertie au langage historique et séculier de l'idéologie, un processus mis en marche malgré eux par les penseurs contre-révolutionnaires, à propos desquels Gauchet écrit : « ils plaident pour la restauration de la vérité sociale et politique de la religion chrétienne, mais sur la base, en fait, d'une analyse interne et naturelle des nécessités du mécanisme social et politique¹¹⁰. » Ensuite, la religion passe du statut de conviction à celui de croyance individuelle, d'opinion religieuse, et entre de fait dans l'espace pluraliste de confrontation du débat public et du suffrage politique. Gauchet relève deux moments forts de l'adaptation de la croyance religieuse. Le premier se situe entre 1880 et 1914 (ce qu'il nomme le « moment 1900 »), où la pensée religieuse achève de se convertir en idéologie et où les masses croyantes s'insèrent dans le jeu politique de la démocratie. Le second moment est le moment présent, dans lequel on peut voir une évolution supplémentaire : l'idée d'une société religieuse a perdu son sens; en d'autres mots, la figure de l'hétéronomie est devenue quasi impensable. Il n'existe plus de lien entre la croyance religieuse et l'ordre social parce que la foi ne modèle plus l'organisation sociale et politique.

L'idéologie a également subi l'influence de la religion, en même temps qu'elle se dégageait d'elle. Elle est donc à la fois la sortie de la religion et sa réinvention. Elle pousse l'historicité jusqu'au bout et la figure religieuse resurgit en tant que sens qui oriente la conduite humaine et en tant que figure de la résolution de toutes les contradictions de la société. C'est pourquoi Gauchet insiste sur le fait que les idéologies « se construisent comme des alternatives à la religion dans l'histoire et dans l'élément collectif. Elles se donnent conséquemment comme des systèmes complets de sens de l'existence et de la destinée sociales¹¹¹. » L'héritage religieux de l'idéologie est donc formel – il s'agit d'un présupposé inquestionnable quant à la forme du collectif. Il s'agit de la *forme de l'Un* : « l'Un du ciel et de la terre qui prend corps grâce justement au pouvoir médiateur, l'Un du corps collectif et du

110. « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 100.

111. « Religion, éthique et démocratie », *op. cit.*, p. 462.

pouvoir qui se concrétise par l'intermédiaire des gradations hiérarchiques, l'Un des hommes entre eux au sein du corps collectif¹¹². » Cette triple union condense l'essentiel de la structuration religieuse des sociétés et sera le moule de l'idée de l'histoire telle que nous la concevons aujourd'hui. C'est ainsi que « la forme de l'Un, issue de l'âge de l'hétéronomie, va commander jusqu'aux versions les plus radicales de l'autonomie¹¹³. » Les idéologies sont ainsi en large part des discours sur les moyens d'en arriver à une unité future et leur question motrice est celle de la production de l'Un collectif de la religion par d'autres voies qu'elle. C'est justement parce qu'il y a division du corps social que les idéologies visent la forme de l'Un.

En même temps, au-delà de l'idéologie, la société historique se révèle à des penseurs comme Durkheim, Comte et Marx comme fonctionnant à la séparation, à la division, et leur impose la présence du spectre de la dissolution sociale. Vers 1848, l'idéologie s'est affirmée dans son immanence propre, hors de la religion, et a accredité son intelligence du devenir déthéologisée et totalisée selon laquelle la société humaine se fait elle-même et dans toutes ses parties. Par la suite, entre 1880 et 1914, l'idéologie a rencontré l'héritage religieux de l'Un et a donné naissance aux religions séculières. Bien que selon ces idéologies, seules comptent l'action des hommes et la puissance de leur société de se créer elle-même, la forme et la puissance attribuées à cette puissance demeurent religieuse, notamment sous la figure d'une fin de l'histoire permettant la réconciliation de l'humanité avec elle-même. L'idéologie fut de la sorte « le vecteur d'une recomposition ou d'un recyclage du religieux dans le siècle, et cela sous les traits d'une doctrine du salut *par* l'histoire, la réconciliation de la communauté humaine avec elle-même dans la plénitude de son sens nous étant promise comme le dénouement nécessaire de son parcours dans le temps¹¹⁴. » Toutefois, les religions séculières

112. « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 103.

113. « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 104.

114. *La religion dans la démocratie*, *op. cit.*, p. 24.

ne furent qu'une étape du développement de l'idéologie et leur disparition n'en entraîne aucunement la mort. Ces idéologies appartenaient à une période de transition qui vient de se refermer. En effet, avec l'approfondissement relativement récent de la conscience historique et du dispositif d'autoproduction de nos sociétés, la fin de l'histoire est devenue impensable, la connaissance du sens de l'énigme historique n'est plus envisageable, l'obsession de la figure de l'Un est dissoute, le devenir n'est plus théologique et l'empreinte de l'hétéronomie s'est dissipée. La mort de la foi révolutionnaire pourrait bien être le grand événement spirituel de la fin du XXe siècle, en ce qu'elle annonce que l'histoire ne peut plus être sacralisée. Pour la première fois, notre compréhension spontanée, temporelle de nous-mêmes est soustraite à la structuration religieuse du temps. Puisque les conditions du discours de la société sur elle-même ont été de la sorte bouleversées, Gauchet estime ainsi que nous entrons dans « un nouvel âge de la politique et, plus largement, de l'action historique¹¹⁵. »

Nous nous retrouvons aujourd'hui devant une idéologie unique. Avec les droits de l'homme, l'unité sociale a cessé d'être un problème et est tenue pour acquise¹¹⁶. La cohésion est assurée par les mécanismes de l'État-nation démocratique qui agit politiquement et socialement. En conséquence de ce changement politique, une mutation s'opère dans l'idéologie et l'avenir disparaît, n'est plus problématique, il perd sa primauté explicative. Il n'y a plus qu'un seul foyer de l'idéologie : le consensus, l'existence d'une puissante communauté de vues qui légitime le nouveau culte de la différence¹¹⁷.

115. « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 108.

116. Nous reprenons, vers la fin du troisième chapitre, les caractéristiques propres à l'idéologie des droits de l'homme.

117. Nous renvoyons à ce sujet aux analyses déjà présentées dans la section I.2.3, ainsi qu'aux remarques sur les travaux de J. Habermas et J. Rawls dans la section II.2.

II.2. La modernité politique.

L'histoire de la modernité comme sortie de la religion ne suffit pas à expliquer le règne unique de l'idéologie des droits de l'homme. Bien qu'elle saisisse l'aspect formel du phénomène idéologique, le contenu lui-même, les droits de l'homme, ne s'explique pas historiquement par ce développement. C'est plutôt par une histoire qui fait s'entrecroiser l'histoire de la philosophie politique et celle de la modernité politique que Gauchet nous fournit les outils pour penser les droits de l'homme. Il propose à cette fin une périodisation de cette histoire en trois vagues ou moments¹¹⁸, qui sont trois révolutions du politique introduisant des nouveautés en ce qui a trait aux concepts, à la justification et au milieu de la politique. Chaque vague est un vecteur de l'autonomie et entraîne une autre étape de la sortie de la religion¹¹⁹.

118. Comme nous le verrons, la typologie qu'offre Gauchet n'est pas la même que celle qu'a offerte Leo Strauss (trad. française : « Les trois vagues de la modernité » *Cahiers philosophiques*, no. 20, 1984, p. 7-23.). En effet, plutôt que de proposer trois révolutions, où un nouvel élément s'ajoute chaque fois à la réflexion, Strauss envisage la modernité comme constituée par trois vagues de critique envers le monde prémoderne. La première est le refus par Machiavel de la tradition philosophique et théologique, qui ou bien ne prend pas les choses politiques au sérieux, ou bien ne les comprend qu'en relation à une perfection imaginaire. La *virtù*, propose-t-il, n'existe que *pour* le bien commun, et non le contraire; l'établissement du régime le plus désirable ne dépend pas de la fortune. Hobbes reprendra cette critique et réinterprétera la loi naturelle comme conservation de soi; Locke viendra ensuite y substituer les droits de l'homme comme loi naturelle. La seconde vague commence avec Rousseau et sa critique de la première vague au nom de la vertu et de la république classique. C'est l'âge de la volonté générale, qui en tant que source de la loi positive, rend impossible le recours à une loi naturelle supérieure. Elle est nécessairement bonne parce que rationnelle, et elle est rationnelle parce que générale. Cette vague s'étend à Kant, qui libère l'homme de la nature, et culmine avec Hegel et la conscience historique. La troisième vague est liée à Nietzsche, qui reprend la critique de Rousseau, en y ajoutant que l'essence de l'histoire a été mal comprise : il n'y a pas de fin à l'histoire et tous les idéaux sont des constructions historiques. Le problème humain, selon Nietzsche, ne peut être résolu par un retour à la nature. La critique de Nietzsche, affirme Strauss, ne peut pas être oubliée. De là vient la crise de la démocratie libérale : elle tient toujours sa force de la forme de pensée prémoderne, mais nous ne pouvons toutefois pas revenir à celle-ci. Bien que notre objet ne soit pas de comparer la manière dont Gauchet et Strauss voient la modernité, ce court exposé de la vision de Strauss, nous l'espérons, met en lumière l'espoir que nourrit Gauchet d'un changement dans la modernité – non pas un changement de dynamique, mais bien, comme nous le verrons, un réagencement de ses composantes qui permettrait une plus grande liberté humaine.

119. Une autre version de ces trois moments de la sortie de la religion se retrouve dans *La condition historique* (*op. cit.*, p. 229-250), celle-là reposant sur les crises de légitimité politique qui les motivèrent : la Réforme et le droit divin; la Révolution anglaise et le droit des individus, au début de l'absolutisme; la Révolution française et la naissance de l'histoire, au moment du déclin de l'absolutisme.

Machiavel est le symbole de la première vague, située entre 1500 et 1650, qui est « l'apparition d'une *politique pure*, une politique réalistement regardée en elle-même et sans autre fin qu'elle-même, hors de toute considération religieuse et morale¹²⁰ » et se concrétise par la cristallisation des États en Europe. Elle est parallèle et contemporaine à la révolution religieuse que fut la réforme de Luther. La forme finale de ce mouvement incorpore les résultats de cette révolution théologique dans la définition du politique : la déliaison du ciel et de la terre qu'avait initiée la Réforme est imprimée dans la forme du lien politique. La seule chance de paix, à l'époque des guerres de religions, s'avère être la prééminence du politique sur la religion, de l'autorité souveraine sur les autorités ecclésiastiques, du pouvoir politique sur les choses sacrées. L'État émerge à ce moment comme État de la raison d'État, fondé à se soumettre la religion et se définissant par la souveraineté et par sa suprématie métaphysiquement absolue à l'échelle de la sphère humaine. Gauchet nomme cette première vague la « révolution religieuse du politique ».

La seconde vague, celle de la « révolution juridique du politique », dépendante de la première, est représentée par la pensée de Hobbes. Elle trouve son origine dans le problème de légitimité du nouvel ordre politique amené par la première vague. Cet ordre doit être fondé d'en bas, dans les individus – il exige une fondation en droit, d'où le déploiement du droit naturel moderne. Le lien politique est de la sorte redéfini par les droits subjectifs des individus. De même, le principe de composition de la communauté politique se trouve dans le postulat qu'il n'existe que des individus. Nous avons ainsi affaire à une subjectivisation du domaine politique : le sujet moderne, autant sous la figure du citoyen que de la communauté comme sujet collectif, fait son entrée dans le politique, qui est redéfini selon lui. « L'individu de droit, souligne Gauchet, est le seul principe de légitimation universel possible dans un monde qui

120. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 281.

s'arrache à la religion¹²¹. » L'origine des droits de l'homme se trouve ici, en tant que principe de légitimité qui se substitue à la légitimité religieuse.

La troisième vague marque l'apparition de l'histoire comme nouvel ordre de réalité pour la conscience : il s'agit de la « révolution historique du politique ». Ce mouvement commence avec Hegel vers 1800 et se déploie tout au long des XIXe et XXe siècles, en continuité avec la pensée de Marx. Le politique est secondarisé par le point de vue de l'histoire; ce n'est plus par rapport au politique que l'ensemble de la communauté humaine est organisée, mais plutôt par rapport à la société. Le domaine politique n'est plus qu'un secteur de la société, d'où sa secondarisation, à côté et non plus au-dessus ou à la base des autres¹²². Cette période, nous le verrons, est celle du primat de la société, où en même temps se consolide lentement la figure de l'*individu*, membre de la société civile. Dans cette logique, et suivant Hegel, Marx radicalise la position des libéraux (Constant, Guizot et Bentham, entre autres) qui, pour consacrer l'indépendance de la société civile, limitent l'emprise du politique en le faisant passer du statut de cause à celui d'effet. Il transpose ce mouvement dans l'histoire, contre Hegel qui voyait toujours le politique comme ayant un primat organisateur, bien qu'il se réalise dans l'histoire. Marx pousse ainsi la logique jusqu'au bout et fait de l'Histoire le principe premier¹²³. La société, dans laquelle se trouvent les ressorts de la dynamique historique, prend la place qu'occupait chez Hobbes le sujet des droits en tant que moteur et source de la direction du mouvement historique. Elle est comprise « comme la sphère des rapports noués entre eux par les acteurs historiques, indépendamment du pouvoir¹²⁴. »

121. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 337.

122. Gauchet reconnaît à toute *philosophie du politique* le défi de renouer « avec l'entente ancienne et classique du politique » comme facteur englobant et ordonnant (« Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 283).

123. En effet, Hegel est plus près du paradigme politique en ce que pour lui, l'État est l'instance organisatrice de la société, la forme ultime de la médiatisation de l'esprit absolu. Pour Marx, par contre, le politique tombe en déchéance, car l'État n'est qu'une émanation de la société civile, et c'est plutôt elle qui crée l'histoire.

124. *La condition historique*, *op. cit.*, p. 249.

« L'apparition de l'élément historique, affirme par ailleurs Gauchet, [...] disqualifie en outre la problématique de la fondation imposée par le droit naturel moderne¹²⁵. » En effet, le droit ne peut plus être qu'une résultante du développement historique. Deux attitudes à l'égard du droit sont alors possibles. La version radicale de la pensée politique selon l'histoire pose le droit comme masque de la domination politique. Cette domination, réduite aux rapports de forces, ne s'explique que par la division des classes que dicte le régime de propriété et les rapports de production. Une autre version plus modérée de cette pensée, qui repose sur les mêmes présupposés et sur la même version de la marche du collectif, prête toutefois au droit et à la politique une réalité indépendante et un rôle positif. Il s'agit de l'option libérale, qui accorde le primat au social sans y résorber le politique et le droit, mais en les limitant au statut d'instruments. Dans les deux cas, le pouvoir est vu comme l'expression de la société.

II.2.1. *L'État et la société des individus.*

Ces deux pensées de la politique selon l'histoire sont à l'origine de la dénonciation de l'illusion politique et de la critique radicale du politique en tant que principe ordonnateur. Elles coïncideront avec le développement de la politique, « comprise comme la sphère des activités liées à la formation et au contrôle du pouvoir dans le régime représentatif¹²⁶. » Par ailleurs, la dénonciation du droit comme purement historique (ce qui l'oblitére presque) et la secondarisation du politique comme élément de la société sont les modalités d'une *synthèse démocratique*, c'est-à-dire un certain équilibre obtenu par un agencement des trois vecteurs de la modernité. La synthèse qui a prévalu, grossièrement, de 1880 à 1980, est identifiée par Gauchet comme la démocratie libérale. C'est à cette époque que sont consacrés l'État-nation et la société civile. L'homme des droits de l'homme n'est à l'origine présent que dans le citoyen du suffrage et dans l'acteur privé de la société civile. Étant donné l'articulation de la communauté politique selon l'histoire, l'accent fut d'abord mis sur la dimension collective de

125. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 284.

126. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 285.

l'émancipation humaine et sur l'association. La synthèse démocratique libérale triomphera au XXe siècle, dans le climat d'après-guerre; à ce même moment, ses composantes bougeront sous l'effet d'une poussée d'individualisme qui bouscule les encadrements collectifs et qui se traduira par l'élévation des droits de l'homme à l'idéologie. Derrière la fin des religions séculières vers la fin du XXe siècle, Gauchet trouve l'affaissement de la synthèse qui élève l'histoire en seul principe d'organisation sociale ainsi que celui des vestiges de la religiosité hétéronome. C'est de cette période, marquée par la difficulté d'articuler la société en tant que tout avec les acteurs sociaux, que nous devons à présent traiter, à commencer par le moment de la séparation de l'État et de l'Église comme étape de la séparation de l'État et de la société civile.

La séparation de l'État et de la société civile.

Il faut d'abord envisager cette période dans la perspective historique que Gauchet offre dans *La religion dans la démocratie*. Le moment qui débute vers 1800 est celui de la séparation, plutôt que de la subordination, de l'Église et de l'État¹²⁷. Cette séparation s'inscrit dans le mouvement de dissociation de la société civile et de l'État, à l'inverse de la formule absolutiste reposant sur une conception moniste du corps politique. La difficulté dans cette situation est de faire entrer les Églises dans la sphère des intérêts privés. L'opposition de la sphère privée, composée d'atomes individuels, à la sphère publique, qui détient le monopole de la gestion collective, rend difficile de penser la place d'institutions comme l'Église, le parti politique ou le syndicat. Le Concordat de 1801 fournit une réponse en accordant à l'Église un statut officiel et une liberté en matière de culte, tout en marquant fortement la primauté de l'État. Pendant l'établissement de la République (entre 1875 et 1914), la solution du problème

127. Comme c'est le cas dans l'ensemble de l'ouvrage *La religion dans la démocratie*, Gauchet se concentre ici sur la situation particulière de la France, qui nous offre un exemple de sortie de la religion. Ce parcours demeure valide pour notre interrogation, puisque Gauchet, généralement parlant, aborde le sujet des droits de l'homme à partir de la situation française. Dans les deux cas, il tâche de faire ressortir l'universalité de ces situations qui se trouve non pas dans les événements eux-mêmes, mais plutôt dans le mouvement général de l'évolution des sociétés occidentales. Nous nous permettons ainsi de passer rapidement sur les faits historiques.

est plutôt passée par la reconnaissance institutionnelle « de la pluralité *sociale* de la société civile au-delà de sa diversité individuelle¹²⁸ » afin de donner forme en droit à ses puissances d'expression et d'auto-organisation. Ainsi, la loi sur la séparation de 1905 opère une coupure entre l'Église et l'État afin de permettre l'autonomisation de tout groupe d'intérêt ou de pensée, conçus comme des collectifs indépendants, formés par des consciences libres, qui sont « de puissantes autorités sociales pourvues de leur légitimité propre¹²⁹. »

La République offre une conception particulière de la démocratie qui tient dans les deux notions de volonté générale et d'intérêt général. La volonté générale est alors exprimée par la Nation législatrice et ainsi maître d'elle-même, tandis que les représentants de la Nation exercent leur puissance exécutive au nom de l'intérêt général (qu'ils sont en mesure de connaître en tant que représentants). Ces notions présupposent une discontinuité entre le plan de l'expression légitime des groupes particuliers et des intérêts privés et le plan des organes représentatifs et de l'État en tant que juges de la généralité publique. La politique se passe alors au-dessus de ces plans : la sphère civile et le mouvement de son émancipation y demeurent subordonnés hiérarchiquement. La République, écrit Gauchet, « c'est le déploiement de la démocratie libérale et représentative à l'intérieur et par le moyen de l'autorité de l'État¹³⁰ », où le débat et l'action politiques sont le point d'origine de la transcendance collective.

L'État a ainsi pu ressaisir l'absolu du pouvoir au nom de la Nation, en tant que puissance publique suréminente aux forces sociales. La puissance temporelle s'est du même coup vu attribuer, par sa séparation d'avec l'Église, « un principe de suprématie à portée spirituelle » : elle a été « mise en demeure d'affirmer sa prééminence “spirituelle” sans pouvoir

128. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 57.

129. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 58.

130. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 60.

se battre sur le terrain et avec les armes de son adversaire¹³¹. » L'autorité politique a dû se donner les moyens de soutenir la concurrence entre les forces sociales, dont l'Église fait partie, et d'affirmer la supériorité de ses fins par rapport aux leurs, tout en demeurant neutre en matière religieuse. Ce fut par le culte de la Nation ainsi que par l'espérance du futur, deux valeurs propagées par l'École républicaine, que le sens de la dette des citoyens envers la patrie et le sens de la primauté du collectif se sont transmis dans la société française¹³². La refondation de la République s'est ainsi opérée en se nourrissant de son affrontement avec le catholicisme sur « le terrain de la signification métaphysique de la liberté politique, de la puissance des hommes de décider collectivement de leur destin¹³³. » L'État démocratique s'est de la sorte posé comme le parti de l'autonomie, contre l'Église qui figurait le parti de l'hétéronomie devant être vaincu. Avec la République, l'émancipation humaine est vue comme se réalisant au niveau collectif. C'est au travers de l'effort en commun de penser et de vouloir les conditions de leur existence que les hommes peuvent devenir véritablement humains. Ce qui distingue ici la démocratie libérale du totalitarisme, c'est qu'au-delà de cette ambition, elle laisse subsister un individu privé en dehors du citoyen, individu qui est libre de décider de la hiérarchie de ses buts personnels.

La disparition du parti de l'hétéronomie a grandement transformé la démocratie. La scène politique n'est plus le théâtre de l'ultime – les grands conflits se jouent plutôt sur la scène sociale. L'État s'est donc fait neutre devant la société civile pluraliste et auto-organisée. Les termes du rapport entre le public et le privé se mesurent aujourd'hui selon la recomposition de l'esprit de la religion et de l'esprit de la politique, comme nous l'avons déjà

131. *La religion dans la démocratie, op. cit.*, p. 62.

132. Serait-ce parce que ces valeurs ne sont plus propagées aujourd'hui que les droits de l'homme, apatrides et fermement ancrés dans le présent, ont pris leur importance? À propos de la conception républicaine d'un État moral et enseignant, devant, du fait de la charge des âmes qui lui incombe, discriminer entre les religions au nom de la morale et posséder une morale indépendante de toute religion et supérieure à elles, voir le passage de Gauchet sur le philosophe kantien Charles Renouvier dans *La religion dans la démocratie, op. cit.*, p. 63-70.

133. *La religion dans la démocratie, op. cit.*, p. 71.

exposé à propos des croyances. La supériorité même de la sphère étatique est remise en question : ce n'est plus à travers elle que la liberté de la sphère civile est établie. Suite à la disparition du parti de l'hétéronomie qui était le contraire face auquel il se constituait, le monde démocratique doit se reconsidérer lui-même : l'image de l'autonomie n'est plus qu'une simple donnée de fait de notre condition. Tout ce qui a trait au sens de l'aventure humaine est renvoyé du côté de l'individu. L'individualisme, en tant que mouvement de responsabilisation des individus, apparaît de la sorte subi, plutôt que voulu : « il correspond bien plus à un report de charge dicté de l'extérieur qu'à un soudain et mystérieux redoublement de l'énergie intérieure des personnes¹³⁴ ».

Le problème des valeurs guidant la conduite de l'existence refait alors surface comme problème que chacun doit résoudre pour lui-même. Les religions et les morales héritées, devenues privées faute de pouvoir s'inscrire dans la sphère publique, ne peuvent plus avoir comme rôle que de s'offrir à la réappropriation par les individus, en tant qu'elles portent en elles le passé et la tradition. En demeurant de simples options individuelles, elles remplissent la fonction de « pourvoyeuses du sens de la vie collective¹³⁵ », sans toutefois déterminer l'organisation d'ensemble de la société. La déconstruction des morales et des religions a redonné aux individus la charge de la responsabilité de leur conduite personnelle et de la définition de leurs valeurs et des règles de leurs actions. Ainsi, le problème moral est renvoyé à la responsabilité de chaque conscience individuelle. Un autre problème, intérieur et souterrain, qui doit être envisagé parallèlement au parcours des idéologies, apparaît alors : « il se joue une individualisation seconde derrière cette individualisation première, une individualisation d'un autre ordre. On pourrait dire *une individualisation radicale des horizons existentiels*¹³⁶. » Une fois que les idéologies ont de la sorte perdu leur statut d'explications

134. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 105.

135. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 107.

136. « Religion, éthique et démocratie », op. cit., p. 462.

totales de la destination sociale de l'homme, les morales et les religions reprennent une certaine importance, comprise dans les limites que nous venons de définir. Ce qui oblige les individus ne peut venir que des individus et dépend de leur accord. La sphère publique ne peut plus être constituée que par ce que les individus y mettent, d'où sa nécessaire neutralité. La nécessité de l'élaboration et de la garantie des conditions de la coexistence vient de ce que les individus sont séparés sur ce qui doit être mis dans cette sphère publique¹³⁷. La puissance collective se voit du même fait accorder le mandat d'assurer la reconnaissance égale des contributions individuelles à ce débat collectif.

La société civile n'est plus à dépasser : elle est notre réalité et nous n'avons pas à chercher quelque unité supérieure que ce soit, ni à atteindre une cohésion sociale plus complète. De même, les intérêts privés n'ont plus à se reformuler dans la langue de l'intérêt général; les différences acquièrent une valeur en soi. La société civile désencadrée de l'État est à appréhender hors de la politique, dans son immédiateté. Ces modifications ont transformé les individus ainsi que leurs rapports entre eux au sein de la société civile et avec l'État¹³⁸ – d'où l'importance des droits, qui agissent comme cadres juridiques de ces rapports désencadrés politiquement. Il s'agit d'un processus anthropologique de désinsertion, de déliaison et de

137. Là est par ailleurs la valeur accordée par Gauchet au travail de philosophes comme John Rawls et Jürgen Habermas, qui, à son avis, consiste en un travail de rattrapage où il s'agit de légitimer intellectuellement l'état actuel de la société. Ces philosophies du droit politique doivent « expliciter une légitimité latente, qui s'est peu à peu installée dans nos sociétés, à mesure que se matérialisaient en pratique les garanties individuelles et les libertés démocratiques » (« Les tâches de la philosophie politique, *op. cit.*, p. 289). Elles apportent après coup par les droits de l'homme un fondement à cette légitimité déjà acceptée, elles tirent des conséquences pratiques des droits de l'homme fort différentes de celles déjà aperçues par leurs premiers fondateurs. Il y est ainsi question de l'extension des droits en droits sociaux et de l'État qui doit les appliquer; des nouveaux visages du régime légitime – en l'occurrence, le pluralisme et le consensualisme; enfin, des droits cosmopolitiques, puisque le droit des individus doit être envisagé au milieu des nations.

138. Gauchet écrit ailleurs : « À l'intérieur de l'État-providence, nous sommes passés d'une culture du conflit et du compromis à un régime d'individualisation des problèmes qui les rend pratiquement ingouvernables » (« La société d'insécurité. Les effets sociaux de l'individualisme de masse », in J. Donzelot, *Face à l'exclusion : le modèle français*, Paris, Esprit, 1991, p. 171). En effet, il y a une confrontation directe des individus avec l'État qui fait que les questions sociales se déplacent sur le plan politique, alors, pouvons-nous ajouter, que les réponses ne peuvent venir que du plan juridique, étant donné que leur seul accès à l'État passe par les revendications de droit.

désengagement des individus de leurs appartenances : le processus d'individualisation, que Gauchet étudie de près.

Le processus d'individualisation.

Afin de comprendre ce processus, nous devons remonter à l'origine de ce que nous nommons désormais l'« individu ». Celui-ci ne va pas de soi et il n'a pas toujours existé. En effet, l'individu qui est aujourd'hui à la base du fonctionnement de la société s'avère être, selon Gauchet, une création historique de la société. Gauchet offre une description de ce processus, qui consiste également en une transformation des rapports entre individualité et collectivité, à travers une discussion de l'œuvre des sociologues Louis Dumont et Jean-Claude Kaufmann. Avec la séparation de la société civile en tant que sphère des intérêts et de l'État vient une distinction de la sphère de la possession – celle de l'intérêt *économique* – et de la sphère politique, ce qui est une autre manière de comprendre la distinction des sphères privée et publique. Le pouvoir est démocratique, car il sort de la société (le lieu des échanges économiques) et est produit par elle. Le politique est de la sorte secondarisé parce que dérivé de l'économique. Avec ce changement dans la compréhension de l'origine du pouvoir, la subordination de l'individu au collectif (qui était la valeur première de la République) disparaît comme principe social et est remplacée par l'obligation morale. En même temps, la moralité passe de la sphère de l'action privée à celle de l'activité collective : l'action économique – le fait d'investir, de dépenser, d'emprunter, etc. – est vue comme ayant un caractère moral parce que menant d'elle-même au bien commun. En s'incarnant dans l'économique, la morale perd son critère normatif et devient un principe immanent.

À ce moment, « la scission est consommée entre l'atome individuel qui a le droit de ne penser qu'à lui, et une organisation totalisante supposée se créer d'elle-même et marcher

toute seule, en fonction de mécanismes d'harmonisation et de régulation automatiques¹³⁹. » Les relations entre les hommes sont alors dégradées (ce que Gauchet identifie comme un jugement de valeur questionnable de la part de Louis Dumont) au statut de faits naturels bruts, alors que la société est mise sur le même plan que les choses naturelles et n'est humaine que dans la mesure où les êtres humains sont une partie du monde naturel. L'autonomisation de l'économie et le dégagement de l'individu en tant qu'acteur économique impliquent également une transformation radicale de la représentation du lien social. Gauchet note à ce sujet que la mieux ancrée de nos évidences consiste en ce que les individus se trouvent au départ, alors que la collectivité, qui vient en second lieu, naît de la réunion de ces termes premiers et indépendants. Cette priorité ontologique de l'individu fournit « le principe dynamique et l'image ultime de l'émancipation politique : une association enfin authentiquement libre d'individus – de “producteurs” – véritablement indépendants¹⁴⁰. » La société apparaît alors, selon l'idéologie moderne, comme une violence faite aux individus. Il y a idéologie, affirme Gauchet, « dans la mesure où il y a occultation de la dépendance réelle des individus envers la collectivité en laquelle ils s'insèrent, aveuglement sur la nature véritable des processus économiques au travers desquels on construit cet être hypothétique mais essentiellement valorisé qu'est l'individu autonome¹⁴¹ ».

Gauchet nomme ce problème « l'illusion de l'individu » et pose pour thèse que le moment de l'avènement de l'économie est également celui de la mise en place d'un mode inédit de cohésion du social. La représentation idéologique conditionne ce fait, qui est un fait

139. « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXII, n. 68 (1984), p. 116. Gauchet reprend dans cet article les analyses du sociologue Louis Dumont dans son livre *Homo aequalis* (Paris, Gallimard, 1976, 270 p.) et où il décrit ce processus qui commence avec Locke et est parallèle à la séparation de la société civile et de l'État.

140. « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *op. cit.*, p. 109. Sur ce même thème, voir l'ouvrage du sociologue Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité* (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002, 327 p.).

141. « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *op. cit.*, p. 111.

pratique, et le traduit ainsi en même temps qu'il le crée. Nous nous retrouvons ici devant une inversion, où le fonctionnement « réel » de la société se déroule à l'inverse de ce qu'en dit l'idéologie. À ce titre, l'idée de marché est un aspect inaugural du processus de prise de conscience qu'est la découverte de la société. L'avènement de l'individu et de l'économie vient d'une rupture avec le schème de la volonté, de la société comme voulue, rupture engendrée par une révélation de la société à elle-même : l'organisation sociale est constituée par le bas, par les individus, selon des lois qui échappent aux intentions et aux valeurs des individus. Ainsi, plutôt qu'une dégradation, Gauchet discerne, dans cette reconnaissance de l'intervention d'un mécanisme « naturel » de la société qui échappe aux volontés humaines, « les débuts d'un dévoilement du social comme tel et de la transcendance spécifique de la logique à laquelle répond son fonctionnement par rapport à l'action des individus – dévoilement dont ce que nous appelons aujourd'hui connaissance sociologique constitue l'exploitation systématique¹⁴² ». La théorie économique est ainsi une incarnation exemplaire d'une connaissance de la société qui discerne des articulations et des régularités qui se dissimulent à la conscience immédiate des agents, malgré que la société des individus soit créée et organisée par le pouvoir des hommes, à travers leur délibération. On ne peut pas, affirme Gauchet, séparer la fiction individualiste des conditions de possibilité de sa critique.

En même temps que la société est produite par les individus, les individus eux-mêmes sont produits socialement, sont socialisés. Ils n'ont pas de réalité indépendante de la société, bien qu'ils occupent un rôle toujours plus actif dans le changement social, une fois qu'il ont compris leur influence sur le devenir. Ils sont précédés et enveloppés par la société, mais ils demeurent des « *individus sociaux* », des « termes significatifs du processus social¹⁴³ ». L'individualisme ne doit pas être réduit à l'idéologie, comme Gauchet le reproche à Dumont.

142. « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *op. cit.*, p. 119.

143. « Les deux sources du processus d'individualisation », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n° 119 (mars-avril 2002), p. 134. Il y est question de l'ouvrage de Jean-Claude Kaufmann, *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan, 2001.

Il faut plutôt concevoir, selon l'expression que Gauchet reprend de Kaufmann, une « individualisation sans individu ». En effet, le mécanisme social s'est transformé de l'intérieur par l'action des dynamiques de l'habitude. D'une part, la part des habitudes que les individus développent dans chacun de leurs domaines d'activité s'élargit, affirme Kaufmann. D'autre part, la part des schèmes objectivés de la culture globale, qui devrait fournir une totalité comprenant ces domaines et donnant sens aux pratiques humaines, diminue, de sorte que l'individu doive lui-même ajuster et harmoniser ces domaines. Il devient donc le pivot de l'intégration, autant pour lui-même que pour la société – il a pour tâche de construire la société comme totalité en associant les différents ordres auxquels il participe.

Toutefois, selon Gauchet, cette genèse de l'individu ne suffit pas à rendre compte de la place qu'il occupe aujourd'hui dans le monde. Le droit, en tant qu'il a une fonction effectuant et qu'il est un fait social, participe également au processus d'individualisation. La logique du droit des individus est un puissant outil de traduction dans le social de l'idéologie, en tant que cette logique est un « mode de représentation de la communauté humaine¹⁴⁴ » – l'idéologie des droits de l'homme peut transformer le réel en transformant l'image que les individus s'en font. L'individualisme est une manière pour la société de s'apparaître à elle-même une fois qu'elle est sortie de la religion. Il s'agit d'une certaine manière d'articuler les deux ordres de réalité ni autonomes, ni continus, que sont l'individuel et le collectif. Cette articulation se situe au plan des conditions de possibilité d'un collectif et de l'apparition d'êtres capables d'exister pour eux-mêmes, tout en n'existant que par leur appartenance à une collectivité. Dans cette optique, il ne faut pas, affirme Gauchet, mésestimer la capacité du droit d'agir sur les liens de société et il faut prendre au sérieux la manière dont la société se pense elle-même.

144. « Les deux sources du processus d'individualisation », *op. cit.*, p. 136.

Vers le primat du droit.

Les individus ne s'insèrent plus dans la société en tant que citoyens, à qui il était demandé d'adopter le point de vue de la volonté générale, de s'identifier à la société et d'en tirer leur identité. L'appartenance à un groupe où un autre demeure subjectivante, c'est-à-dire qu'elle permet la constitution des sujets, mais seulement dans la mesure où elle est revendiquée et cultivée *pour* cette production de la subjectivité. L'individu reconnaît ses particularités afin de se faire reconnaître, afin de pouvoir entrer en relation avec les autres et se situer vis-à-vis d'eux, dans la ressemblance ou la différence sur le terrain de ces particularités. Il affirme sa singularité, il la « publicise » (ce qui pourrait être pris dans les deux sens du mot : la rendre publique et en faire la promotion), et cette « publicisation des singularités privées¹⁴⁵ » devient le mode de constitution de l'espace public. Du même coup, la fonction politique de la représentation à travers l'État se voit transformée. La logique représentative peut, maintenant que la supériorité métaphysique de la sphère publique a disparu, aller au bout d'elle-même. La prééminence de la sphère publique faisait de l'État le simple instrument de la société civile : les vœux des individus, devenus citoyens en s'élevant au-dessus d'eux-mêmes et en abandonnant certaines de leurs particularités, étaient transmutés dans l'État. Dans cette situation, affirme Gauchet « les représentants représentent autant la sphère politique auprès des citoyens qu'ils représentent les citoyens dans la sphère politique¹⁴⁶. » Toutefois, une fois disparu le projet d'autonomie suite à la perte de validité du parti de l'hétéronomie, l'État se vide de sa substance normative et cesse d'être une figure en surplomb. Il devient seulement représentatif en tant qu'espace de représentation de la société civile, plutôt que d'être le lieu où les individualités se rassemblent. Il multiplie les signes de sa proximité aux individus, il se fait l'écho des acteurs de la vie sociale, comme s'il n'était constitué que de ce que la société civile y loge ou de la réfraction qu'elle y trouve. En même

145. *La religion dans la démocratie, op. cit.*, p. 125.

146. *La religion dans la démocratie, op. cit.*, p. 154.

temps, tout le sens de la société civile est de se projeter dans l'État. Ainsi, l'État semble devenir véritablement ce qui n'était autrefois qu'une simple visée utopique : l'outil de la collectivité à travers de sa fonction de « représentation-instrumentation¹⁴⁷ ».

Toutefois, l'État ne devient pas consubstantiel à la société : parce qu'il doit assurer la compossibilité des croyances privées, c'est-à-dire les choix individuels quant au sens de la vie en commun, il doit demeurer séparé d'elles. Ainsi, l'État garantit toujours la continuité collective, mais il n'organise plus le futur. Il ne précède pas la société, il la suit, parce qu'il doit obéir au mandat qui lui est confié. Par ailleurs, la société est aussi dépendante de l'État. Il aide les communautés d'identités qui la composent à se constituer et leur fournit un espace où elles peuvent se manifester, affirmer leur existence et leurs revendications, ainsi que les moyens de le faire. C'est représentativement que ces communautés peuvent exister, en tant qu'elles trouvent un écho dans la sphère publique où leur différence est encadrée et encouragée. L'État a alors comme objectif idéal « d'accorder à chaque composante de la société civile l'attention qu'elle mérite dans le débat public, et surtout de faire en sorte qu'aucune ne soit étouffée, écartée, ignorée par la grosse voix de la majorité. Le respect des minorités devient la pierre de touche de la sincérité démocratique¹⁴⁸. » Seules les règles de procédure peuvent permettre cette équité idéale et protéger la justice contre les rapports de force.

Alors que le fait d'être représenté à l'intérieur de la société devient une fin en soi, où ce qui compte est *qui* participe et à quel titre, nous passons à une démocratie pluraliste, identitaire et « minoritaire » où les procédures à respecter pour le maintien de l'ordre et le respect de tous à l'intérieur de la société prennent des proportions tyranniques. L'unité de la collectivité passe presque inaperçu, perd presque toute visibilité et se soustrait à la prise politique. Alors que la délégation représentative est renforcée, elle est réinterprétée pour

147. *La religion dans la démocratie, op. cit.*, p. 156.

148. *La religion dans la démocratie, op. cit.*, p. 162-163.

relativiser le choix de la majorité et l'idée de mandat, pour respecter les valeurs sacrées que sont l'efficacité et le pragmatisme, mais aussi pour protéger les minorités. Ainsi, « la maîtrise du tout se dissout dans l'attention accordée aux parties. C'est de l'intérieur de la politique que se fabrique l'impuissance de la politique¹⁴⁹. » Le pouvoir, de la sorte, échappe à la fois à la prise des acteurs sociaux et à celle des gouvernants. En même temps, le pouvoir est l'objet d'un consentement inégalé – tous s'en remettent à lui. La mécanique des droits, figure totale de la procédure, est aveugle et indifférente. Surtout, elle est indifférente : la société arrive grâce à elle à se comprendre dans ses détails, sans toutefois pouvoir se comprendre dans son ensemble, tout comme le droit la contrôle dans ses détails sans pouvoir lui donner une orientation d'ensemble.

II.2.2. *Le primat du juridique.*

Conjointement à cette poussée de l'individualisation est survenu un ralliement général aux principes et valeurs de la démocratie qui témoigne d'une situation nouvelle. Il s'agit, écrit Gauchet, « d'un déplacement des conditions d'intelligibilité de nos sociétés, d'une refonte du système des repères en fonction desquels les acteurs peuvent penser leur monde dans le temps¹⁵⁰ » qui s'effectue sur fond de crise de l'avenir. La pensée selon le droit vient répondre à ce vide de la crise de l'avenir, ainsi qu'à la question de ce que nos sociétés sont et de ce qu'elles devraient être. Elle affirme que ce sont nos principes fondateurs, et non notre devenir, qui nous disent ce que nous sommes et ce vers quoi nous devons nous diriger. Il s'avère, aux yeux de Gauchet, que l'opposition entre l'histoire et le droit et la dénonciation de ce dernier comme illusion dépendante de l'histoire, n'étaient qu'un trompe-l'œil. Cette période où l'élément social-historique prenait le devant de la scène moderne fut plutôt celle de la concrétisation de l'individu et de ses droits, qui s'est opérée au travers du peuple, de la Nation, de l'État, des classes et du travail comme processus collectifs. Le droit peut ainsi aujourd'hui

149. *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 171.

150. « Les tâches de la philosophie politique », op. cit., p. 287.

se fonder sur cet individu, créé par la société, pour repenser l'ensemble social. C'est ainsi que nous retrouvons la logique fondationnelle du droit naturel, sans toutefois nous trouver dans son espace intellectuel. Il s'agit d'un droit sans la nature, au-delà de l'opposition entre droit naturel et histoire, à l'intérieur même de l'élément historique. Décrire ce que nos sociétés sont et ce qu'elles devraient être ne sont pas alors deux tâches radicalement différentes car, dans un travail incessant sur elles-mêmes, elles s'efforcent de se réformer, d'être ce qu'elles ne sont pas encore. L'appel à la fondation est alors un idéal régulateur¹⁵¹.

La philosophie du droit politique qui accompagne cette transformation récente de nos sociétés est notre dernière utopie, suggère Gauchet. En effet, l'admission en théorie des droits de l'homme ne change rien à l'infini de l'horizon de leur réalisation : ils sont « institutionnalisés dans leur rôle de fondement, de source et de référence. Ils sont d'ores et déjà pour partie incarnés¹⁵² ». Il se pose donc la question de leurs limites intellectuelles et pratiques. Cette dynamique critique et utopique du droit ne peut pas penser ses propres conditions de réalisation et ne peut rendre compte du cadre d'exercice du droit. De cette impasse vient la nécessité de passer au point de vue du politique. Gauchet entrevoit en effet une résurgence du politique dans le sillage du droit : l'entreprise de fondation en droit est suspendue au principe même qui lui échappe, elle demande à son tour à être fondée politiquement.

Éclipse du politique?

Une des forces des droits de l'homme est d'être un substitut aux discours politiques ou sociaux que nous considérons aujourd'hui être usés : ils éclairent et guident le travail de la collectivité. Les dimensions politique et social-historique de la modernité ne sont toutefois pas

151. Là se trouve pour Gauchet l'inspiration du travail de Rawls et Habermas. Comme nous l'avons indiqué précédemment, ceux-ci tentent respectivement de redéfinir et de remplacer la problématique contractualiste afin de concevoir des droits subjectifs sans référence à la nature, sans passage de l'état de nature à l'état social, mais plutôt à partir de l'intersubjectivité et de la communication.

152. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 291.

disparues; seulement, elles ont perdu leur puissance de conviction et de mobilisation. Cette perte s'est produite par l'évanouissement de ce qui restait de structuration religieuse des rapports sociaux, qui a également entraîné la perte d'autorité des principes transcendants (la Nation, la citoyenneté, etc.) qui donnaient consistance aux liens entre les personnes. En même temps, les espaces de référence nationaux ont été relativisés par l'ouverture mondiale des économies et la crise de l'avenir a dispersé les ambitions planificatrices de l'État gestionnaire. La notion même de société est devenue embrouillée par la recomposition des rapports entre individualité et collectivité. Ainsi, les figures de la tradition, du progrès et de la révolution n'arrivent plus à donner prise sur l'avenir, la justice sociale perd le support opératoire qu'elle trouvait dans la claire identification des classes, et enfin, la Nation et l'État sont vus comme des notions archaïques. Ce sont les droits de l'homme qui viennent combler cette « vacance cognitive et normative¹⁵³ » pour devenir à la fois l'idée du politique, la science de la société et la boussole de l'action historique. Bref, ils semblent prendre la place autant de l'élément social-historique que de l'élément politique.

De la sorte, l'idéologie des droits de l'homme répond à l'offre du principe d'individualité, qui est une nouvelle manière de penser la société, et à la demande qui suit l'éclipse du politique et du social-historique. À défaut de nous dire ce vers quoi nous devons aller, elle nous indique à partir de quoi agir : selon elle, les droits sont ce qui nous lie et ce qui nous permet de nous gouverner. Les idéologies, nous l'avons expliqué, sont crédibles parce que leur ancrage dans un aspect de la réalité sociale leur donne une part d'évidence plaidable. Toutefois, parce qu'elles érigent cet aspect indiscutable de la réalité, mais seulement partiel, en une vérité exclusive et complète, elles sont vouées à la méconnaissance et à l'illusion. Elles sont ainsi un processus de fabrication d'erreurs à partir de demi-vérités. L'idéologie des droits de l'homme n'est pas étrangère à ce fonctionnement : elle hypertrophie l'élément juridique

153. « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *op. cit.*, p. 347.

ainsi que le consensus qui règne à son effet et elle érige le droit en vérité exclusive de la démocratie.

Afin de contrer cette influence que nous pourrions qualifier, au mieux, de néfaste, Gauchet, cherche à rétablir la dignité du politique. Il établit une distinction entre *le* politique, qui désigne l'essence politique des sociétés humaines, et *la* politique, qui désigne la politique démocratique, le secteur axé sur la formation et le contrôle des gouvernements¹⁵⁴. L'enjeu *du* politique, selon Gauchet, est transcendantal¹⁵⁵ : il permet aux communautés humaines d'exister et, à l'intérieur, aux hommes de se constituer comme hommes. Il est ce qui organise en dernier ressort les communautés humaines, l'espace où elles se gouvernent et où elles sont instituées en tant que communautés et sociétés. Gauchet le décrit de la sorte :

Le politique, ce sont ces mécanismes primordiaux qui soutiennent l'existence d'une communauté, tout en lui permettant de définir son mode d'être, d'une manière qui n'est évidemment pas consciente et délibérée. Les sociétés humaines sont des sociétés politiques parce qu'elles ne sont pas déterminées par un état naturel, mais habitées par une réflexivité dont la religion a été la manifestation fondamentale dans l'histoire, l'institutionnalisation par excellence¹⁵⁶.

Ces mécanismes, comme nous le verrons, sont dans la démocratie le conflit, l'idéologie et l'histoire; à travers leur fonctionnement, le politique est ce qui permet à la société d'exister, ce qui la fait être en tant que société. Toute société comporte une dimension politique, celle *du* politique; cependant, ce n'est que dans les nôtres qu'un domaine à part, celui de *la* politique, s'est développé et dans lequel les acteurs *font* de la politique pour l'obtention du pouvoir. La politique peut donc être définie comme la lutte pour le pouvoir, qui est ouverte à tous en vertu de l'origine *dans les individus* de la légitimité du pouvoir. Dans nos sociétés, le politique prend le visage de la politique, qui est le domaine d'application et de réalisation du

154. Claude Lefort propose également une distinction entre *le* et *la* politique, dont le sens est toutefois différent. Cf. « Permanence du théologico-politique », in *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 2001 [1986], p. 275-329, cf. surtout p. 280-285.

155. Gauchet entend le terme « transcendantal » comme décrivant ce qui constitue les conditions d'existence – dans ce cas, celles de la société et de l'individu.

156. *La condition historique*, op. cit., p. 76.

droit qui définit ses fins : la politique est l'outil du droit¹⁵⁷. Dans nos sociétés, le politique est dissimulé, caché, dans la politique; de là, il institue la société sans la déterminer, sans dicter ouvertement sa loi à la communauté politique. La nouveauté de notre époque est cette dissociation de l'institution et de la détermination : le politique institue la communauté, lui permet d'exister, mais il n'en commande pas l'ordre. Ainsi, le pouvoir étatique, qui demeure malgré tout politique, est plus puissant et plus étendu que jamais, car il institue la société de manière cachée, au travers de ce qui n'est reconnu que comme son service à la communauté : il n'est plus une figure en surplomb de la société. L'humanité, affirme Gauchet à la suite de Pierre Clastres, « est politique en ceci qu'elle se présente toujours et partout sous l'aspect d'une *pluralité de communautés autonomes*¹⁵⁸ » se définissant les unes par rapport aux autres et par rapport à elles-mêmes. Cette autonomie du politique tient en trois dimensions : le pouvoir, le conflit et la norme. Ces dimensions font que les communautés humaines « possèdent une disposition pratique d'elles-mêmes, se réfléchissent en acte et se gouvernent infrastructurellement, inconsciemment¹⁵⁹ ». Cette autonomie, déjà présente implicitement à l'origine des sociétés humaines, fonde la volonté explicite d'autonomie qu'est l'ambition démocratique. Le péril – celui de l'idéologie des droits de l'homme, celui de la société des individus – est que ce désir d'autonomie se retourne contre l'autonomie processuelle qui la permet, c'est-à-dire contre le politique.

L'irréductibilité du politique.

Si, dans nos sociétés, le politique prend le visage de la politique, il faut se demander, suggère Gauchet, premièrement si le politique est complètement absorbé dans la politique, et

157. Nous retrouvons ici la visée utopique d'une pure instrumentalisation du pouvoir.

158. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 302.

159. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 303. Il est *absolument central* de noter que Gauchet réactualise dans « Les tâches de la philosophie politique », en 2002, avec l'accent sur l'importance du pouvoir, du conflit et de la norme, ses théories plus lefortiennes des années 1970, qui seront l'objet de notre troisième chapitre.

ainsi dans le droit, ou s'il y a quelque chose de lui qui demeure à l'extérieur d'elle et qui lui est irréductible – ce qui revient à se demander deuxièmement en quoi la société démocratique demeure une société politique comme les autres –, et troisièmement jusqu'à quel point le droit peut se soumettre le politique.

Or, Gauchet offre deux réponses à cet ensemble de questions. En premier lieu, l'expérience totalitaire nous montre que le politique ne peut disparaître : lorsqu'il est enfoui, ignoré, secondarisé, il revient pathologiquement, comme ce fut le cas sous les régimes totalitaires¹⁶⁰. En effet, c'est d'abord après 1914 ainsi qu'à la suite de l'avènement des régimes totalitaires que la question du politique a émergé. Le nazisme effectue une ressaisie du politique à travers l'établissement d'une domination ancrée dans la division de l'humanité en races, qui s'épanouit dans la guerre. À l'opposé, le communisme soviétique nie le retour du politique par un régime qui se réclame du primat de l'économie, régime nié en acte par l'engendrement d'une structure tout à fait nouvelle de domination politique où l'extorsion économique est réintroduite à travers de l'organisation politique qui consacre le règne du Parti-État. C'est ainsi que l'opposition entre totalitarisme et démocratie nous révèle que le politique est premier et organisateur pour toute société.

En second lieu, le politique resurgit dans le prolongement du triomphe des principes démocratiques, suivant le retour du droit et le dévoilement de ses limites. Gauchet trouve deux niveaux à la contradiction entre le droit et le politique. Premièrement, la poussée du droit « détermine une inflexion de la marche des démocraties dans le sens d'une démocratie minimale¹⁶¹ », où leur objet est de gérer le « pluralisme raisonnable ». Toute autre fin

160. Pour un examen plus poussé du phénomène totalitaire, voir la partie III.2.3., « L'erreur de Marx et le totalitarisme ».

161. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 296.

substantielle est du même fait reléguée dans la sphère privée¹⁶². La dimension nécessaire de la démocratie est le gouvernement dans son ensemble de la collectivité par elle-même – c'est-à-dire *le* politique, où son existence même se joue. Deuxièmement, la poussée du droit contredit ses conditions effectives d'existence et sape ses propres bases. Il existe « une dynamique et une logique utopiques des droits de l'homme – l'utopie d'une juridisation intégrale et sans reste de l'espace social. L'utopie d'une résorption progressive des données du politique dans le droit », qui ne permet comme seule politique que « la gestion juridique de la coexistence des individualités et des particularités¹⁶³. » Le droit se retourne de la sorte contre les conditions politiques de son existence. C'est ici, affirme Gauchet avec conviction, que la fonction civique et la nécessité philosophique de la philosophie politique entendue comme *philosophie du politique* se trouve. Devant cette menace d'autodestruction, devant l'impossibilité de l'intelligence des bases et des limites de la démocratie, il nous faut comprendre que les démocraties ont été rendues possibles par l'existence d'un pouvoir que la collectivité pouvait s'approprier ainsi que d'un lien collectif individualisable, appropriable par les individus. De la sorte, le droit ne peut faire du politique son instrument¹⁶⁴.

Marcel Gauchet souligne l'importance d'une telle philosophie du politique critique de l'idéologie des droits de l'homme. Elle vient du fait que le politique et le social-historique n'alimentent plus de contre-idéologies – du moins, dans ce que nous avons vu jusqu'à ce jour

162. Voir à ce sujet le livre de Pierre Manent, *La cité de l'homme* (Paris, Flammarion, 1997 [c1994], « Champs », 297 p.), dont le thème a trait à la disparition du bien commun dans nos sociétés et de l'histoire de la pensée qui a mené à cette disparition.

163. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 297.

164. Une question légitime peut ici être soulevée : si le politique et le droit ne sauraient se réduire l'un à l'autre, qu'en est-il du social-historique? Gauchet ne semble pas aborder explicitement ce problème, tout occupé qu'il est à préciser la nature et l'importance du politique. Nous nous contenterons donc d'émettre l'hypothèse selon laquelle l'histoire (et ainsi la société, qui en dépend) est aujourd'hui muette : nous faisons face, comme l'écrit si souvent Gauchet, à une « crise de l'avenir ». À ce sujet, nous renvoyons comme Gauchet le fait si souvent à l'ouvrage de Krzysztof Pomian, proche collaborateur de Gauchet, *Sur l'histoire* (Paris, Gallimard, 1999, « Folio essais », 410 p.), où plusieurs essais parus dans *Le Débat* et ailleurs sont réunis.

–, alors qu’ils le faisaient habituellement. Plutôt, ils travaillent même à appuyer le droit comme idéologie unique en constituant l’individu en l’unique foyer de référence pour toute pensée de la société. Cet équilibre complexe, croit Gauchet, est la clef de l’évolution future. Il est durable, mais fondamentalement instable, comme les limites de l’idéologie déjà relevées nous l’ont montré : l’idéologie des droits de l’homme n’est pas la figure finale de la conscience démocratique. De même, le politique est une réalité invariante, mais plastique : il peut se dissimuler en laissant libre cours à *la* politique, dont le mouvement le contredit, ainsi qu’à la société des individus aux membres déliés et supérieurs à l’ensemble. Le dédoublement entre le dire et le faire, entre le politique implicite et la politique explicite à nos sociétés, est à la fois la condition et la limite de notre liberté, affirme Gauchet. Le problème présent, actuel, de la démocratie est celui du mixte entre *le* et *la* politique qui se réalise en elle. La tâche, écrit Gauchet, « est d’élaborer une théorie de la démocratie capable de rendre compte de ce qu’elle se raconte et de la validité effectuant de cette idée qui modèle dans une mesure toujours plus large la réalité de nos régimes¹⁶⁵ », capable d’articuler cette part avec sa part dissimulée (le politique), qui porte et contraint la part consciente (la politique).

C’est de cette façon que les expressions de l’autonomie se retournent contre le régime qui s’est voulu en être la réalisation; autrement dit, c’est ainsi que la démocratie se retourne contre elle-même. En effet, nous nous trouvons aujourd’hui dans une nouvelle étape de la sortie de la religion, où elle ne structure plus l’organisation sociale, que ce soit explicitement ou d’une manière qui nous serait imperceptible. La modernité est la lente sortie du monde structuré par la religion. En tant que la croyance religieuse offre une explication des raisons et des règles de l’être-ensemble, l’histoire de la sortie de la religion est également l’histoire de la formation de l’idéologie comme objet de croyance politique. L’essence de la religion nous

165. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 300. Cette visée était déjà présente dès les premières publications de Gauchet. Voir à cet effet ci-bas la section III.

est montrée par l'ethnologie, à travers son étude des sociétés primitives; le bouleversement que fut l'émergence de l'État ne fut que le commencement de la sortie de ce mode d'être, le début du règne de l'autonomie. Chacune des trois vagues de la modernité politique fut à cet égard un effort pour combler le vide de légitimité laissé par l'abandon de la religion première.

La séparation de l'État et de la société civile qui s'est opérée au travers de la mise en place des trois grands vecteurs de la modernité politique a d'abord trouvé son équilibre dans le libéralisme politique classique. Au XIXe siècle, c'est au nom de l'histoire que le droit naturel a été disqualifié et que le régime libéral s'est imposé, « au nom de la représentation concrète de la société, avec les limites pour les droits des individus que cela pouvait autoriser¹⁶⁶. » C'est aussi au nom de l'histoire qu'en second lieu, le droit universel de suffrage a été conquis. Il s'est alors agi de donner à ces droits individuels abstraits un contenu concret – d'où la naissance de l'État social, troisième moment de la traduction en régime politique du « fondement individualiste de la légitimité dans nos sociétés¹⁶⁷ », traduction qui nous a fait passer du primat du politique à celui de l'histoire, puis, aujourd'hui, à celui du droit. L'État social, l'État-providence, en catégorisant les individus afin de traiter leurs demandes, a entraîné le passage au premier plan de la singularité individuelle et son acquisition du statut de principe universel.

C'est de ce développement que viendrait la « pathologie de la désappartenance » de l'individu indépendant qui ne doit rien à la société, mais exige tout d'elle, une pathologie qui pourrait préfigurer, au pire, l'incapacitation des collectivités et la déroute de l'État devant l'« individu total ». Cette incapacité est aussi annoncée par l'oubli sociologique de la création de l'individu par la société qui est indissociable de la création de la société par les individus. Nous, membres des démocraties, sommes devenus sujets par le passage de la détermination du dehors du monde de l'hétéronomie à la détermination par les divisions du dedans qui

166. *La condition historique, op. cit.*, p. 312.

167. *La condition historique, op. cit.*, p. 312.

suivent les expressions de l'autonomie : « D'une économie religieuse qui la [l'économie générale de l'altérité] faisait procéder du dehors et du dessus de l'humain, nous sommes passés dans une économie où elle se manifeste entre les hommes et eux-mêmes, pris en société ou pris dans leur individualité¹⁶⁸. » Cette compréhension de la société fondée sur le processus qui permet son institution, c'est-à-dire son existence même, date des premières analyses de Gauchet et l'a suivi dans l'ensemble de son œuvre. C'est d'elle que nous devons à présent traiter.

168. « Le mal démocratique », *op. cit.*, p. 70. Il n'est pas l'objet de ce travail de traiter des pathologies de l'individu qui accompagnent sa subjectivation, même si Gauchet en traite longuement dans ses ouvrages *La pratique de l'esprit humain* (avec Gladys Swain, Paris, Gallimard, 1980, 519 p.) et *L'Inconscient cérébral* (Paris, Seuil, 1992, 216 p.). Nous nous contenterons ici de citer Gauchet, qui fait équivaloir la quête de l'autonomie par la société à la responsabilisation des individus : « L'individu émancipé est un être voué à la découverte de la servitude intérieure et du conflit avec lui-même » (« Le mal démocratique », *op. cit.*, p. 75), c'est-à-dire qu'il demeure, avec l'inconscient, une altérité intérieure à l'individu qui le constitue en tant que sujet, autant qu'il est constitué en tant qu'individu de droit par son rapport à la société. Selon notre lecture, l'individu est institué à travers sa relation à son inconscient en tant qu'altérité intérieure, *dehors* de la personne, d'une manière qui ressemble fort à celle dont la société est instituée à travers sa relation au pouvoir.

Chapitre III : *Le discours normatif de Marcel Gauchet sur la démocratie.*

Jusqu'à présent, notre étude de la position de Marcel Gauchet face à la crise actuelle des démocraties est demeurée plutôt descriptive – c'est d'ailleurs le même statut que Gauchet réclame pour l'ensemble de sa propre œuvre. Toutefois, nous sentons la nécessité de passer à un niveau plutôt critique afin de bien saisir la nature de l'opposition de Gauchet à l'idéologie des droits de l'homme. En effet, l'étude historique de ce qui a rendu possible le règne d'une telle idéologie, au-delà de la religion et des idéologies du vingtième siècle, ne peut rendre compte des *raisons* de son opposition à cette idéologie. Ces raisons, nous en avons abordé quelques-unes au premier chapitre, puisque Gauchet lui-même les énumère dans ses critiques de 1980 et 2000 sur les droits de l'homme : ces droits empêchent le gouvernement des communautés politiques par elles-mêmes ainsi que leur connaissance d'elles-mêmes qui est nécessaire à cette tâche. Nous désirons cependant mettre en lumière un second ordre de raisons, celui qui permet à Marcel Gauchet de formuler une critique des démocraties actuelles plutôt que de simplement en décrire le fonctionnement. C'est à partir de cette tension dans son œuvre – qui se veut tout d'abord descriptive et analytique, mais qui est en dernier lieu orientée vers une critique de la société actuelle – que nous désirons étudier ce que nous nommons le *discours normatif* de Marcel Gauchet sur la démocratie.

Nous comprenons le terme « normatif » dans son opposition au terme « descriptif ». Alors qu'un discours *descriptif* montre la réalité sous ses diverses facettes (en tenant compte de l'impossibilité d'une absence complète de jugements de valeurs même dans le traité le plus aride), un discours normatif pose des normes quant à ce que le monde *devrait être*. Un discours normatif est tenu sur le plan du *devoir-être*, alors qu'un discours descriptif est tenu sur le plan de l'*être* (ce pourquoi nous parlons d'une *ontologie du social* chez Gauchet). Ceci dit, une grande part du discours de Marcel Gauchet porte sur la réalité sociale, ne visant ni une critique de celle-ci, ni l'instauration d'un ordre politique ou d'un monde humain autre. C'est une partie

plus restreinte de son œuvre qui peut être décrite comme normative : ses textes sur les droits de l'homme, ainsi que ce que nous nommerons pour les besoins de notre travail ses premiers textes. Cette classification des textes de Gauchet n'a pas pour but de proposer une certaine interprétation de l'ensemble de son œuvre, où une partie serait opposée à l'autre (le parcours de Gauchet ne ressemble aucunement à ceux, par exemple, de Husserl ou de Heidegger). Plutôt, il s'agit de délimiter un certain corpus, qui va de son premier article, « Le lieu de la pensée », à son premier livre, « La pratique de l'esprit humain », un corpus caractérisé par la filiation de Gauchet à Claude Lefort et délimité par la dissolution de la revue *Libre*, marquant sa rupture avec Lefort, et par la fondation de la revue *Le Débat*.

En effet, la pensée de Gauchet a évolué tout en conservant une importante continuité et c'est sur cette continuité que se base l'hypothèse de notre travail : les thèmes et la position de Gauchet présentés dans ses premiers textes se retrouvent presque intégralement dans ses textes les plus récents (ce ne sera toutefois pas l'objet de ce chapitre d'établir la continuité et les discontinuités de son œuvre¹⁶⁹). C'est cette continuité qui révèle que Gauchet tient un discours normatif : ses premières analyses formulent des normes qui lui permettent de juger de la démocratie des droits de l'homme, comme il a pu juger, à partir d'elles, des formes précédentes de la démocratie et des formes politiques autres que démocratique. Nous verrons par ailleurs que ces mêmes normes conduisent Gauchet à tenir la démocratie pour un régime *normal*.

Dans ces textes très lefortiens sur la démocratie, le discours de Gauchet a la caractéristique de tâcher de décrire non pas ce qui *est*, comme le fait un discours descriptif, mais bien ce qui *est normal*. Précisons d'ailleurs que ce discours est à la fois explicitement descriptif et implicitement normatif, en ce qu'il a pour but de décrire le fonctionnement de la

169. Une certaine continuité dans sa pensée est marquée, par exemple, dans l'article de Jean-Paul Frick, « Le problème de l'État » (*Revue de l'enseignement philosophique*, vol. 38, no. 4, 1988, p. 3-23), où l'auteur traite de la théorie de l'État de Lefort et de Gauchet, en incluant des références au *Désenchantement du monde* de Gauchet.

société démocratique, pour ensuite, par sa qualité de discours sur le fonctionnement *normal* d'un régime, devenir un ensemble de normes pour juger des régimes politiques¹⁷⁰. Cette idée d'un régime normal apparaît dans un texte de Gauchet. Dans *Le Désenchantement du monde*, il affirme qu'avec la fin du processus de sortie de la religion et de la dissolution des anciens repères, « c'est de l'entrée dans un régime normal qu'il s'agit, où l'avenir restera sans visage¹⁷¹. » L'entrée de l'avenir dans l'infigurable est l'achèvement de la laïcisation de l'histoire, ou encore l'avènement de l'avenir pur. Gauchet semble de ce fait affirmer que le problème théologico-politique a été résolu par la simple disparition du théologique : nous sommes les auteurs de l'histoire et celle-ci ne répond que d'une énigme, celle de l'humanité.

Il reste à savoir ce que Gauchet lui-même entend par « régime normal » – à la fois ce que « régime » et ce que « normal » signifient –, si c'est de la démocratie ou d'autre chose qu'il discute. Avant d'aborder cette question ainsi que celle du statut normatif de ses analyses sur l'être du social, nous devons en premier lieu présenter ce qu'est, selon Gauchet, la démocratie. Nous étudierons donc les catégories de *conflit*, de *division originnaire de la société* et de *l'institution du social*, dont Gauchet se sert à la suite de Claude Lefort¹⁷² pour définir l'essence du phénomène démocratique, puis la critique que Gauchet opère des penseurs libéraux à travers Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville, mais aussi celle qu'il fait de Karl Marx et des régimes totalitaires. C'est au terme de ce parcours que nous serons en mesure de discuter du statut normatif des analyses de Gauchet, afin de pouvoir revenir sur sa critique de

170. Cette idée d'un discours normatif chez Marcel Gauchet n'a pas été, à notre connaissance, discutée dans la littérature secondaire (dont nous recensons plusieurs articles dans la bibliographie suivant ce mémoire). La distinction que nous faisons dans sa pensée entre un discours descriptif *implicitement normatif*, un discours *descriptif*, puis d'un discours *explicitement normatif*, mais seulement de manière critique (cf. section III.3., « Le statut normatif de la position de Marcel Gauchet ») serait donc notre contribution à la compréhension de son œuvre et de ce que celle-ci peut nous apprendre sur le monde dans lequel nous vivons.

171. *Le désenchantement du monde*, op. cit. p. 267.

172. Ces catégories apparaissent dans l'ouvrage de Lefort *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, 778 p.

l'idéologie des droits de l'homme dans le but de montrer comment elle empêche la démocratie *normale* – la démocratie du politique – de prendre place.

I.1. Le fonctionnement normal de la démocratie.

Nous avons déjà discuté de la notion du politique chez Gauchet en nous concentrant sur ses analyses les plus récentes à ce sujet. Cette notion était déjà présente dans ses premiers textes, à l'intérieur d'une réflexion sur l'institution du pouvoir dans les sociétés démocratiques. Tout régime politique, explique Gauchet¹⁷³, est organisé par une réponse à l'interrogation qui est ouverte dans l'avènement du social, la question qui est posée au social par son origine. La dimension de l'originaire ne peut pas être inscrite dans une chronologie. La penser en termes de temps de l'origine reviendrait à poser un moment de l'avènement de la société humaine, ce qui impliquerait un état antérieur, prépolitique, et qui serait à son tour originaire. Tout récit de l'origine la déplace ainsi hors de l'originaire. Il ne s'agit donc pas d'un événement, mais plutôt d'une limite : l'origine n'est pas quelque chose, elle n'est pas un *a priori*. La tentative de placer l'origine dans le temps est le fait de la « pensée de survol »¹⁷⁴ qui se tient hors de l'histoire, en surplomb, afin de la contempler à partir d'un lieu extérieur à elle. Cette pensée est illusoire et doit être abandonnée, car elle dissimule par ailleurs la distortion qui définit notre rapport à l'origine. Cette distortion consiste en ce qu'il nous est impossible de nous rendre présents à l'origine, de la contempler, de la saisir comme un objet, mais aussi (ce qui serait la position contraire) de la déclarer absente. Ainsi, l'originaire se livre à nous

173. Nous traitons ici de l'article « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social » (*Textures*, n. 2-3, 1971, p. 7-78), qui est en fait, selon Gauchet (*La condition historique*, p. 22-24) la mise en forme d'un cours de Lefort de 1966-1967 et dont « la version finale, en réalité, n'a plus grand-chose à voir avec la version originale », étant donné que Gauchet y a mis ce qu'il avait appris dans l'intervalle et introduit un antimarxisme étranger à la pensée de Lefort. Nous le traitons de la sorte ici comme un article de Gauchet, plutôt que d'y référer comme à un article en collaboration. En effet, la pensée de Lefort est présente dans tous les premiers articles de Gauchet – elle ne l'est que plus explicitement dans celui-ci. Nous désirons marquer de la sorte la force de l'influence de la pensée de Lefort sur celle de Gauchet.

174. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 12-13. Gauchet reprend ici une idée présente chez C. Lefort ainsi que chez M. Merleau-Ponty.

dans « une logique qui nous fait passer du mouvement de l'origine vers son absence [...] dans le mouvement de l'origine vers la présence¹⁷⁵ », chacun des mouvements ne pouvant jamais s'accomplir et se renversant de la sorte l'un dans l'autre¹⁷⁶.

L'originaire pose une question à la société parce qu'il est le lieu de la *division originaire*, une division irréductible, mais aussi insaisissable (par son caractère originaire). Cette division est continuellement mise en jeu : sa pleine réalisation, qui serait l'explosion du social en différentes parties, serait également la disparition de toute division. Elle n'est pas une division de fait, que l'on pourrait isoler à l'intérieur de la société : plutôt, elle se reconnaît, selon les exemples que donne Gauchet, « dans la division de classe et dans la division de l'instance de pouvoir d'avec la société civile¹⁷⁷ », mais aussi, comme nous le verrons, dans le suffrage et dans l'opposition de la gauche et de la droite politiques. Elle est la division de la société d'avec ses fondements, d'avec le lieu de la Loi et de l'Universel. La division originaire appelle le geste d'institution de la société et l'enclenche par la menace de son éclatement. Il existe donc une « *position* en regard de l'originaire », une « *défense* contre la menace de perte de soi qui habite le social », une « *application* l'une à l'autre de ces divisions du corps social

175. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 13.

176. Nous retrouvons ici une idée déjà présente chez Lefort, et même chez Merleau-Ponty, et qui réapparaît souvent dans les premiers écrits de Gauchet, par exemple dans la position du Prince et dans la logique du pouvoir. Il s'agit d'un mouvement de va-et-vient entre deux pôles opposés et mutuellement exclusifs, qui en même temps ne sauraient exister sans l'autre et sans le mouvement de leur opposition. Cette position métaphysique par rapport au temps, aux décisions constitutives du social, bref, à *l'être de la société* est opposée à la position de surplomb des philosophies de l'histoire, et surtout à celle du marxisme. Elle est par exemple complètement opposée à la dialectique hégélienne : pas de synthèse entre les deux termes, mais seulement un continuel va-et-vient, une redéfinition à l'infini de la position à épouser. Ainsi, comme nous le verrons, la démocratie laisse place au conflit, sans jamais chercher à en arriver à une résolution des opposés, sans jamais non plus en arriver à un conflit total. La réponse démocratique à la question originaire du social est de laisser libre cours à la discussion quant aux fins de la société, de manière à ce qu'il soit à tout jamais impossible de clore la discussion et de surmonter les conflits. C'est alors la tâche de la philosophie de maintenir cette question ouverte en offrant une réponse qui n'est valide qu'*ici et maintenant*, qui peut toujours être contestée, de manière à ce qu'il soit impossible que ce soit comme si elle n'avait jamais existé.

177. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 13.

qui font qu'il acquiert identité en se rapportant à lui-même¹⁷⁸ ». Ces trois opérations constituent une réponse à la question que l'origine pose à la société.

Cette réponse est une décision (au sens décrit au chapitre précédent, avec ou sans majuscule) de permettre l'accès aux fondements de la société ou non, soit de les placer à la portée des hommes qui peuvent ainsi les définir, soit de les placer dans un lieu absolument autre, celui d'êtres d'une autre nature – le second choix étant le refus de l'historicité. Au contraire, la première décision est celle de l'engagement dans l'histoire, ce que Gauchet nomme la Décision instauratrice de laisser place au conflit, de libérer « l'accès à la possibilité d'un Savoir Absolu de la Société sur elle-même¹⁷⁹ ». Puisque par l'existence de la division originaire, toute société est coupée de ses fondements, et que cette décision met les fondements de la société à la portée des hommes, un conflit est ouvert sur le terrain des discours donnant le sens de l'origine de la société, discours sur les fins à adopter et sur les raisons d'être de la société – d'où la division sociale autour de la Loi, c'est-à-dire ce qui est jugé être bien ou mal, juste ou injuste, beau ou laid, etc.

Cette décision instauratrice permet une seconde Décision qui instaure le régime politique. Gauchet peut alors affirmer que « le geste inaugural sur lequel se fonde le régime démocratique consiste en la reconnaissance de la légitimité du conflit dans la société¹⁸⁰ » : la démocratie permet l'expression du conflit dans la compétition ouverte pour le pouvoir et lui donne de la sorte une issue symbolique. La menace du libre cours du conflit qui pesait sur la communauté est ainsi détournée (mais non pas effacée)¹⁸¹. Ce second mouvement, cette

178. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 9.

179. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 21.

180. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 9.

181. En effet, cette menace peut réapparaître sous la forme du totalitarisme. Le nazisme et le communisme comprennent la division du corps social et le conflit comme des phénomènes contournables, effaçables. Là est leur ressort commun; là est, en quelque sorte, l'essence du totalitarisme : l'histoire est acceptée par la décision instauratrice, mais la division et le conflit à sa source ne le sont pas, ce qui mène à la tentative de recréer l'unité sociale et à leur négation imaginaire.

seconde décision, n'est pas une solution, mais bien une réponse qui laisse la question ouverte, qui est la décision de ne pas effacer la question : il n'y a pas de terme dans la démocratie à l'instabilité qu'engendre la division sociale. La décision d'accepter le conflit fait sens et implique une identité sociale, sans toutefois impliquer la moindre conscience d'elle-même. Il ne s'agit pas, pour Gauchet, d'affirmer qu'il y ait une bonne et une mauvaise décision, comme si l'humanité était placée devant un nombre défini de possibles qu'elle connaîtrait d'avance. Bien au contraire, il faut bannir la fiction du bon régime et de la société en coïncidence avec elle-même¹⁸². C'est à travers cette division de l'instance du pouvoir d'avec la société civile que le social se rapporte à lui-même et acquiert son identité – qu'il apparaisse comme social, qu'il est institué comme tel par le pouvoir.

Le social est institué en tant qu'espace par la réponse à la question de l'origine et par le fondement qu'est l'institution d'un système de pouvoir. Le pouvoir et la société civile sont, par l'institution du régime démocratique, mis à distance l'un de l'autre, leur division protégeant la communauté politique de la menace de l'accaparement du pouvoir et de l'effacement de toute division. Le pouvoir, précise Gauchet, n'est pas seulement, comme on l'entend souvent, l'exercice par son agent (le Prince, le gouvernement, le parti, etc.) de certaines tâches : il s'agit aussi, en tant que cet agent représente la Loi et l'Universel et qu'il détient le monopole de la violence légitime, de la restitution, par chacune de ses interventions, de sa dimension de communauté à la communauté. Ce n'est pas le Prince lui-même qui instaure l'ordre du pouvoir, car il est précédé d'une tradition qui le fait reconnaître comme

182. Il y a une différence, pour Marcel Gauchet, entre affirmer que la démocratie est un régime normal – ce qu'il fait – et d'affirmer qu'elle serait le bon régime – ce dont il se garde. En effet, la démocratie n'est pas un régime définitif : elle est plastique, elle repose sur la possibilité du changement. Ceci dit, l'ambiguïté demeure à savoir s'il s'agirait là d'une véritable transformation de la société ou d'un simple changement interne au régime démocratique. Ce problème est également relevé par Gilles Labelle (dans « La loi, l'État et la démocratie dans l'oeuvre de Marcel Gauchet », in Jean-François Côté, *Individualismes et Individualité*, Sillery, éditions du Septentrion, 1995, p. 59-76) : Gauchet, nous rappelle-t-il, récuse le qualificatif de « bon régime » pour la démocratie alors même que celle-ci, en tant que « pouvoir du peuple », « ne peut être que le “bon régime”, la “bonne société” » (p. 72). Cet article présente également, comme l'indique son titre, un examen de la notion de Loi chez Gauchet (cf. p. 60-65).

Prince. Il le *réinstaure* plutôt, tout comme l'institution de la société est toujours aussi sa réinstitution. Afin d'incarner la généralité, il doit tout de même effacer les marques de sa particularité et « fournir une image de lui-même qui soutienne sa différence d'avec le reste de la société¹⁸³ ». Il doit constamment se faire reconnaître en tant que détenteur légitime du pouvoir, une tâche qui s'effectue par son opposition à la société, opposition qui est également toujours à réinstaurer. Il doit instituer un écart absolu entre lui-même (en tant que représentant) et le représenté, et il doit se fonder lui-même en tant qu'agent de représentation par un emprunt à l'être du représenté, en tant que non absolument autre à lui. Par l'entremise du Prince, le pouvoir doit se faire voir comme *autre*, doit incarner l'altérité et multiplier les signes de sa transcendance. Bien qu'il doive incarner l'altérité de la société, les membres de la société pourront toujours voir sa condition qui est commune à la leur, ce qui le force à recouvrir ces défaillances par d'autres preuves de son incarnation de l'Universel. C'est pour cette raison que tout pouvoir est ostensible : il a son langage propre et a recours à une mise en scène qui sont essentiels à son exercice.

Il existe toutefois le péril que le Prince en vienne à être convaincu d'être ce qu'il apparaît aux autres et qu'il oublie qu'il est le créateur de cette image, que c'est lui-même qui institue sa différence et que l'écart entre lui et la société civile n'est pas un écart de fait, mais seulement un écart symbolique. Le danger pour un pouvoir enfermé de cette façon dans la certitude de l'intangibilité de sa position est qu'il se coupe du réel et ne puisse voir les risques, les obstacles, les résistances à son action – ce qui met sa conservation du pouvoir en danger. Aussitôt que le pouvoir se fait le seul représentant de l'Universel, son propriétaire exclusif, il le dégrade, car il paraît le détourner à son profit, et il perd sa différence d'avec la société en retrouvant sa particularité en tant qu'homme possédant ses intérêts propres. Sa contrainte perd sa légitimité et devient violence nue. Alors, « si les hommes se soulèvent, c'est que l'espace

183. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 15.

de référence qui les rassemble, et garantit l'efficace de leurs entreprises, est ébranlé lorsque le pouvoir leur découvre l'horizon de sa propre annihilation dans l'affirmation de sa coïncidence imaginaire à soi¹⁸⁴. » C'est de la sorte que la tentative d'enclorre l'espace social menace de le faire disparaître : le pouvoir cesse d'instituer symboliquement quand il se laisse capter par l'imaginaire parce que « identité et unicité du champ social sont des dimensions *symboliques* qui ne sauraient prendre la consistance du réel¹⁸⁵. »

L'institution de la société est permise par l'extériorité du pouvoir par rapport à elle : la société se rapporte à son dehors et trouve son identité au travers de sa relation au pouvoir. Chaque société procède à un travail d'institutionnalisation qui consiste à déterminer le mode d'exercice du pouvoir et la forme des rapports entre hommes. Ce travail consiste en un retournement du social sur lui-même à travers son rapport au pouvoir. Puisque le pouvoir lui est extérieur, il permet à la société de se voir d'un autre lieu que d'elle-même et d'obtenir une puissance de connaissance et d'action sur soi. Gauchet affirme que « c'est une véritable *prise de position* à l'égard de cette séparation d'avec soi qui fait qu'il y a société qui s'avère au principe de tout l'édifice institutionnel régissant l'existence collective¹⁸⁶. » Le gouvernement – ou le Prince – occupe le lieu virtuel d'où il aurait puissance sur la communauté, d'où il serait

184. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 16.

185. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 16. Gauchet entend par « symbolique » l'ensemble des représentations que la société et ses agents ont d'eux-mêmes. Le « réel » doit y être opposé : il est inatteignable, il est l'originnaire, la Loi, la vérité dont nous ne pouvons avoir que des représentations toujours changeantes. Ces représentations sont vues comme vraies, comme représentant le réel au moment où elles sont formulées (comme c'est le cas, par exemple, de l'énoncé de la Loi). Toutefois, comme nous n'avons pas accès au réel, le symbolique est notre réalité et les représentations changent au cours de l'histoire. De façon similaire, C. Lefort, dans un entretien avec F. Roustang, définit le symbolique ainsi : « Quand nous parlons d'organisation symbolique, de constitution symbolique, nous cherchons à déceler par-delà des pratiques, par-delà des relations, par-delà des institutions qui paraissent des données de fait, naturelles ou historiques, un ensemble d'articulations qui, elles, ne sont pas *déductibles* de la nature ou de l'histoire, mais qui commandent l'appréhension de ce qui se présente comme réel » (C. Lefort, in *Psychanalystes, Revue du collège de psychanalystes*, no. 9, octobre 1983, p. 42, cité par M. Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort », p. 114).

186. « La logique du politique », *Critique*, n. 329 (octobre 1974), p. 923. Cet article est une étude du *Machiavel* de Claude Lefort.

son spectateur absolu, d'où il pourrait assurer l'harmonie des rapports sociaux. Ce lieu, qui est le lieu du pouvoir, est inoccupable (ce que décrit le terme « virtuel »); le savoir absolu de la société n'est possible que comme visée et ne peut être atteint.

Nul homme ne peut formuler l'ordre de la Loi, ni ne peut *être* ou *posséder* cet ordre. Par défaut de se confondre avec elle, le Prince doit énoncer la Loi à l'infini¹⁸⁷. Il existe une différence entre l'énonciation de la Loi et son énoncé, ainsi qu'entre l'énoncé et la Loi même : ces différences sont au fondement de l'historicité. En effet, le fait que la société soit coupée de ses fondements, de ses raisons d'être, de sa Loi, fait en sorte que la Loi soit inénonçable – que son lieu soit inoccupable – et qu'en même temps elle appelle la tentative répétée de sa formulation. Le changement historique est permis par cette tentative de définir et de redéfinir les fondements de la société; l'histoire est l'horizon de continuité dans lequel les hommes peuvent inscrire leurs actions. L'énoncé de la Loi est alors la représentation de la Loi, de ce qu'elle est dans son inénonçabilité : la société, à travers son énonciation répétée de la Loi, est à la recherche de ses fondements. Ainsi, « dans la société historique, la différence du lieu de la Loi, et de son champ d'application est-elle sans cesse donnée comme différence de la Loi et de son énoncé, sans cesse mise en jeu au lieu du pouvoir¹⁸⁸. » Le pouvoir, en appliquant la Loi à la société, énonce la Loi et rappelle la distance insurmontable entre Loi et société, mais, en l'énonçant (afin de se démarquer de la société), se rapproche d'elle et met en jeu sa propre différence d'avec elle et, comme nous le verrons, d'avec la société.

C'est grâce à l'impossibilité même de l'occupation du lieu du pouvoir que le processus de socialisation est effectif. Du fait qu'il soit inoccupable, absent, l'agent du pouvoir est en mesure de fournir, en quelque sorte, une clôture au social, de le délimiter, et ainsi de fournir aux hommes l'assurance symbolique de se rencontrer dans un même champ – sans toutefois

187. Nous retrouvons ici le fonctionnement des droits de l'homme selon Claude Lefort : ceux-ci s'énoncent à l'infini, avec toujours plus de précision et de détail.

188. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 28.

pouvoir s'emparer de la société, puisqu'il n'occupe ce lieu que symboliquement. Les hommes trouvent dans l'espace social l'effectivité de leur action ainsi que le lieu de leur appartenance commune : il est la totalité dans laquelle ils sont inscrits. C'est pour cette raison que la menace de l'identification de l'agent du pouvoir (le représentant) à la société (le représenté) est cruciale : elle pèse sur l'existence même de la société en tant que société, elle fait s'évanouir les repères de l'identité commune et rend impossible la référence à un ordre des choses commun à tous les hommes. De même, lorsque le Prince tente d'incarner la Loi, il reprend sa particularité, il est ramené à l'intérieur du corps social et annule le cadre symbolique qu'est l'espace collectif; son action devait rendre tangible, en sa personne, le lieu de la Loi, mais elle ne peut que le faire disparaître. C'est l'absence, la virtualité du lieu de la Loi qui génère le sens de la société. La tentative du Prince de se confondre avec la Loi est celle d'une confusion du réel et du symbolique. Tout ceci permet à Gauchet d'affirmer que « l'espace social n'est, comme espace symbolique, qu'en tant qu'il n'est pas espace réel¹⁸⁹. » En effet, « jamais le social ne peut être produit comme espace réel : il n'est, comme espace symbolique, que pour autant qu'il n'est pas réel et c'est cette structure d'exclusion interne qui appelle le geste continué d'une institution du social¹⁹⁰. »

Ce que Gauchet appelle « l'empire de l'imaginaire¹⁹¹ » tient en ce que le gouvernement prend et conserve le pouvoir par l'imaginaire (par l'image qu'il donne de lui-même) et occupe la scène politique grâce à son entreprise de transformer le symbolique en réel (entreprise imaginaire et impossible). Du fait de son exposition à cette illusion de sa toute-puissance, le pouvoir est instable. Cette déchirure entre le réel et le symbolique soulève « une question sur l'être du social, et l'exigence d'une réponse¹⁹² » – une réponse qui porte sa remise en question

189. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 18.

190. « Figures de la souveraineté », *Textures*, n. 2-3 (1971), p. 139.

191. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 31.

192. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 32.

continue et qui est instituante en ce qu'elle restitue son être au social. Cette interrogation comporte deux registres : « la mise en question dans l'épreuve de la socialisation de l'être du social, et le commentaire que porte sur elle-même la formation sociale¹⁹³ », c'est-à-dire le conflit et l'idéologie. Il y a dans le conflit une distorsion, « un renvoi circulaire des mouvements antagonistes, dont l'un fait signe vers l'accomplissement du social comme l'Un en soi, et l'autre produit la menace d'une fissuration de l'espace commun¹⁹⁴. » Pour le dire autrement, le conflit d'une part unit la société en plaçant tous ses membres à l'intérieur d'un même espace – il n'y a pas d'extériorité à la lutte des classes, par exemple –, alors que d'autre part cette position « d'une unicité symbolique du social¹⁹⁵ » renvoie à la représentation du conflit déchirant absolument la société en deux ou plusieurs factions. En même temps qu'il crée l'unité sociale, il est une menace envers celle-ci.

La division originariaire à la source de ce conflit est, dans la démocratie, recouverte par l'idéologie, c'est-à-dire qu'un récit vient donner un visage différent à la division. L'analyse de l'idéologie selon Gauchet que nous avons proposée au chapitre II traitait de son avènement historique et portait sur son rôle de « discours de la société sur elle-même chargé tout à la fois d'expliquer son histoire, de justifier les choix appelés par son travail politique sur elle-même et de fournir une définition de l'avenir¹⁹⁶ ». Ce rôle est défini dans « Sur la démocratie » comme l'expression d'une visée sur le social, où c'est « sous l'emprise de l'idéologie, dans la quête du Même, dans le travail de l'identification au bon modèle, que les agents sociaux deviennent agents de l'histoire, et instituteurs de la différence¹⁹⁷. » L'idéologie appartient à l'imaginaire; elle est « l'occupation de la scène politique par l'entreprise fantasmagorique de

193. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 34.

194. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 36.

195. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 36.

196. « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 96.

197. « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 24.

transmutation du symbolique en réel grâce à la magie du Prince¹⁹⁸ », l'entreprise de transformer la société selon le modèle du bon régime. De même, elle fait en sorte que le Prince doive, en tout temps, maintenir son pouvoir en maintenant son image, car il est soumis à l'illusion de la conjonction, en lui-même, de l'être et de l'avoir de la souveraineté, alors qu'au contraire, il est dans l'impossibilité de s'approprier la Loi et d'occuper le lieu du pouvoir.

Le conflit est réfléchi par ses agents comme affrontement de partis antagonistes, dont les contours sont cernés à l'intérieur de l'espace social. L'idéologie ne peut pas occuper le lieu du pouvoir parce qu'elle n'est pas le discours *de* la société (discours qui la connaîtrait parfaitement), mais seulement discours *sur* la société, sur ses fins, et qui conserve la possibilité qu'existe un autre discours idéologique. En effet, comme Gauchet l'explique dans « Croyances religieuses, croyances politiques », les idéologies érigent un seul aspect de la réalité en *le* seul aspect de la réalité qui compte et auquel tous les autres aspects sont subordonnés (soit le politique, le juridique ou le social-historique) – ces autres aspects pouvant alors servir de base à d'autres idéologies. Elle ne peut prendre le pouvoir; plutôt, elle est un discours qui porte la *virtualité* de la prise du pouvoir et de la résorption imaginaire des autres idéologies. Elle vise à devenir tout le réel – une visée imaginaire où nous retrouvons la confusion du symbolique et du réel. Le danger est « que l'idéologie vienne au pouvoir, que la différence du présent social avec la bonne société soit niée, que s'incarne et se présente tangible la totalité réconciliée¹⁹⁹ », ce qui aurait pour effet de détruire la capacité historique des agents sociaux. L'érection d'un discours idéologique particulier en discours universel (comme c'est le cas avec le totalitarisme – mais aussi, comme nous le verrons, d'une autre manière avec les droits de l'homme) efface la virtualité présente dans la démocratie de se déprendre de l'imaginaire pour l'interroger, ce en quoi consiste l'entreprise de Gauchet.

198. « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 31.

199. « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 46.

Le fait même d'affirmer le conflit ne peut être séparé de sa méconnaissance dans l'idéologie et de la visée de sa suppression. En effet, toute idéologie est une méconnaissance due à une compréhension de la réalité qui donne une importance trop grande à un seul de ses éléments. L'existence du conflit n'est alors affirmée que dans la mesure où il peut être dépassé, supprimé. Ainsi, déterminer parfaitement les partis antagonistes en les séparant absolument (ce qui revient à délimiter les termes du conflit dans la société), revient à supprimer cet antagonisme en dissolvant la société, par sa séparation en autant de nouvelles sociétés. Le conflit pointe ainsi vers son terme, qu'il ne peut atteindre; en cela, il indique l'unité symbolique du champ social. En effet, c'est parce que ce terme est inatteignable (étant donné que le conflit total est l'abolition du conflit), c'est parce qu'un écart est maintenu, qu'un discours sur la société reste possible. Un tel discours ne pourrait être énoncé ni dans le pur conflit, ni dans sa fin, car l'unité de la société est la raison d'être du discours idéologique. En effet, celui-ci affirme à la fois que le conflit existe et (c'est là sa part imaginaire) que celui-ci peut être dépassé.

Le lieu de l'Un symbolique, de la société coïncidant avec elle-même, est ainsi visé au-delà du conflit. Le social vient à la connaissance de soi comme social à travers du conflit, advient à soi, en deux temps. Premièrement, un dehors absolu est posé – le pouvoir –; en le posant, et en entrant en rapport avec cette pure extériorité, le social se crée lui-même comme espace et comme unité en se délimitant. Deuxièmement, en appelant cette instance détachée du social qu'est le pouvoir, le social lui demande d'apaiser, voire de supprimer, le conflit qui règne en son sein et de confirmer sa propre unité en tant qu'espace social qu'il menace de faire éclater. Le conflit demeure : il est représenté de manière à ce que, par exemple, la lutte de classes (la réalité) devienne compétition pour le pouvoir au travers du suffrage (qui est symbolique)²⁰⁰. Ainsi, au niveau symbolique, la démocratie apaise la menace du conflit pour

200. Voir « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 58-59.

l'unicité de la société, en lui donnant une issue symbolique sous la forme d'institutions. C'est pour cette raison que « la survie d'un régime démocratique serait donc inintelligible sans la reproduction continue en son sein du cadre symbolique en lequel la lutte des hommes s'apaise en s'y inscrivant, sans une réinstauration de ce réseau de différences qui le préserve de son effondrement²⁰¹. » Pour bien saisir cette logique du processus de production du social comme espace total, englobé par le pouvoir, à travers du conflit, nous en présenterons trois exemples empiriques dont discute Gauchet à travers ses travaux. Ceux-ci sont autant d'exemples de la manière dont la menace de la division originaire du social est désamorcée et recouverte par une autre représentation, : le conflit de classes, le suffrage universel, ainsi que le clivage de la gauche et de la droite.

III.1.1. *Le conflit de classes.*

La division de classes, affirme Gauchet, illustre bien comment « le mouvement de socialisation appelle l'accomplissement imaginaire qui passe par le détachement d'une instance de production du social²⁰². » En effet, à travers l'affrontement des classes, la division originaire du social place les hommes face à face de façon à ce que leur antagonisme retentisse dans l'ensemble de l'espace social : elle y est reprise, agie et réfléchie par les acteurs. La lutte des classes est ainsi une représentation, une mise en acte de la division originaire. Au-delà de cette représentation commune, idéologique, qui a pour effet de désamorcer sa menace sur l'unité de la société, il représente la division insurmontable de la société. Nul agent social ne peut s'installer au-dessus ou au-dehors du conflit de classes, puisque sa spécificité est justement de rassembler toute l'activité collective. En même temps, il n'est pas possible de s'y enfermer et de nier toute extériorité à ce conflit, car sa représentation – et donc le conflit lui-même – en serait annulée, de manière à séparer pour de bon les groupes qui se rapportaient à eux-mêmes à travers lui.

201. « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 59.

202. « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 33.

III.1.2. *Le suffrage universel.*

Un autre exemple parlant de représentation symbolique de la division originaire du social est le suffrage universel. L'acte collectif qu'est le vote permet d'une part aux individus de s'arracher à leur particularité pour se constituer en entités abstraites et, d'autre part, apporte à la communauté sa dimension de totalité symbolique. Le suffrage permet par ailleurs une réduction symbolique : « l'atome politique, le sujet refermé sur lui-même, est abstrait de l'antagonisme des classes, en même temps que l'espace social exclut toute autre différence interne que celle de la séparation empirique des atomes sociaux²⁰³ » qui se fait à travers du vote. Le conflit social est reporté, sur le mode de la représentation, au sein de l'oligarchie politique (les partis, les candidats). Une distance est de la sorte réinstituée entre le pouvoir et la société civile : le conflit a lieu sur la scène de la politique, devant les électeurs. Le compte des voix qui suit le suffrage inscrit chacun des voteurs dans l'espace social et recrée l'unité de cet espace, qui peut alors être représenté, par exemple, en termes de pourcentages de votes. En même temps, puisque la représentation est que les électeurs viennent de produire le pouvoir en votant, le pouvoir se résorbe dans la société civile. La distance entre les deux demeure, puisque comme nous venons de l'expliquer, le conflit entre les hommes est reporté sur la scène politique, entre les représentants et les partis élus.

C'est de cette manière que le suffrage ramène le social à un temps fondateur et participe de la sorte à la logique de l'originaire : « c'est le double mouvement même de la division originaire qui commande le basculement de la reconnaissance de la division comme déjà-là (division des gouvernés et des gouvernants, de la masse des citoyens et de l'oligarchie politique), à l'affirmation de ce que la division est produite (que les gouvernants sont délégués par les gouvernés)²⁰⁴. » Le vote est un passage symbolique à travers deux mouvements. Le premier, au travers de la relation des citoyens à la scène du conflit, de la compétition de

203. « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 60.

204. « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 63.

l'oligarchie pour le pouvoir, est l'institution et la restitution d'un dehors de la société civile. Le second, au travers de l'entrée en scène de la société civile par le biais de la création d'une nouvelle scène (la scène de *la* politique) au moment du partage des voix, est le report du dehors de la société civile à son dedans; la société est alors posée sans dehors, la scène de la politique étant la seule scène de la division politique.

III.1.3. *La gauche et la droite.*

Une autre composante symbolique du suffrage est la représentation de la société selon le conflit entre la gauche et la droite politique. Gauchet en rend compte surtout dans son article de 1984 « La droite et la gauche »²⁰⁵, mais également dans deux articles de 2002 et 2003, qui sont le fruit d'un échange avec René Rémond²⁰⁶, où il est moins question de la signification symbolique de ce clivage que de son aspect au niveau de *la* politique. En 1984, alors qu'il écrivait pour le projet des *Lieux de mémoire* de Pierre Nora, Gauchet s'est concentré sur l'histoire de ce clivage et de ses termes. À la façon de son étude des droits de l'homme, il a su glisser au travers de ce travail historique des considérations philosophiques. La force de ce couple de notions, selon Gauchet, est d'être né, suite à la Révolution française, de l'opposition de deux partis au parti du centre, favorable par exemple à la fois à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et à la monarchie, ce qui fait « qu'il permet de tenir ensemble l'idée d'un antagonisme radical et le dégradé continu d'un spectre indéfiniment décomposable²⁰⁷. » Ce langage s'émancipe rapidement (entre 1820 et 1824) de la perspective électorale pour atteindre ce que Gauchet appelle une « substantification symbolique », suite à laquelle on peut parler d'idées de gauche ou d'extrême droite, par exemple. Ainsi, l'opposition entre libéraux

205. « La droite et la gauche », in Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984, p. 394-467.

206. « Après la bataille : la droite, la gauche, les institutions. Marcel Gauchet, René Rémond : un échange », Paris, Gallimard, *Le Débat*, no. 121 (septembre-octobre 2002), p. 4-18; « La droite, la gauche, un an après. Marcel Gauchet, René Rémond : un échange », Paris, Gallimard, *Le Débat*, no. 126 (septembre-octobre 2003), p. 25-37.

207. « La droite et la gauche », *op. cit.*, p. 404.

et monarchistes n'est pas une simple lutte artificielle de factions pour le pouvoir : « d'évidence publique, c'est le partage fondamental du pays, passé, présent et avenir tout ensemble, qui se réfracte en elle²⁰⁸. » Cette division politique présente aux citoyens, parce qu'ils peuvent s'y retrouver, des motifs pour l'existence et la perdurance de la distribution des forces parlementaires, voire pour l'élévation de cette distribution à l'essence même de la politique. La gauche et la droite se trouvent être des substituts au langage des classes lorsque deux France s'affrontent, par exemple sur la question de la monarchie, ou encore lors de l'affaire Dreyfus. Encore une fois, cette division est une manière d'assurer la totalité et l'unicité de l'espace social : ou bien l'on est à gauche, ou bien l'on est à droite, et l'on a même l'option de se situer entre ces deux partis ou au-delà de chacun.

L'adoption par la masse des concepts de droite et de gauche est une solution à trois grands problèmes, selon Gauchet : « la maîtrise du devenir, quand l'apparition de nouveaux partis ne cesse de déplacer l'axe de leur confrontation, le gouvernement des contradictions, quand le clivage passe à l'intérieur de chacun des champs autant qu'entre eux, la gestion de la réversibilité entre l'acteur et l'observateur, quand la représentation se fait objectivation des divisions de la société²⁰⁹. » Ces concepts permettent ainsi de situer les transformations politiques dans un devenir, de saisir les oppositions entre les partis et à l'intérieur des partis, puis de permettre à l'agent social de se situer dans l'ensemble politique lorsqu'il s'abstrait de sa position d'acteur. Ces termes marquent une nouvelle fonction de la scène représentative (compatible avec la représentation de la scène politique comme celle de la répartition du vote) ainsi qu'une nouvelle façon pour les citoyens de prendre position sur la scène politique. La démocratie, affirme Gauchet, consiste en partie en la représentation pacificatrice du rapport de forces de la scène politique. Comme nous l'avons déjà identifié, elle désamorce la menace du conflit envers l'unité de la société et elle permet le recouvrement de cette unité par le

208. « La droite et la gauche », *op. cit.*, p. 406.

209. « La droite et la gauche », *op. cit.*, p. 414.

discours idéologique²¹⁰. Le clivage entre gauche et droite est sorti encore plus vigoureux de sa contestation par le Parti Communiste (parce qu'il occultait la véritable division, celle des classes) et par l'ultra-droite (parce qu'il enlevait à la Nation son statut de principe d'unité). Il exprime le mieux la vérité de la politique démocratique, selon Gauchet, selon laquelle « je ne peux pas ne pas être contradictoire [pour autrui], et je ne peux pas ne pas avoir de contradicteur. Impossible d'affirmer les prérogatives de l'individu par un côté sans revenir à l'exigence d'inscription collective par l'autre côté²¹¹ » : l'individu démocratique sait qu'il y aura toujours quelqu'un pour tenir un discours opposé au sien. Par ailleurs, « nous sommes droite *et* gauche dans la mesure même où simultanément nous ne pouvons que nous poser de droite contre la gauche, ou bien de gauche contre la droite²¹² » ou contre leurs composantes radicales (l'extrême-gauche et l'extrême-droite). C'est en bout du compte l'inscription de l'individu dans la collectivité qui est en tout temps représentée par le clivage entre gauche et droite.

Le conflit de classes, le suffrage universel et les concepts de gauche et de droite sont autant de manières de représenter la division originaire du social, tout en désamorçant sa menace envers l'unité sociale. Cette menace est celle de l'explosion de la société, de sa division non plus simplement autour de sa question originaire, mais bien de sa division effective en plusieurs sociétés distinctes. La manière même dont la division originaire est couverte par l'idéologie sous ces trois formes (et potentiellement sous d'autres) révèle bien son irréductibilité : la lutte des classes n'aura pas de fin (peu importe ce que Marx en dit) et le suffrage ainsi que la division entre gauche et droite montrent qu'il existera toujours une divergence d'opinion au sein de la population. La réponse à la question originaire du social

210. Par opposition à cette fonction de la démocratie, nous assistons aujourd'hui à une pacification démocratique si poussée que la vie civique et la capacité de la société de se gouverner s'en trouvent affectées négativement. Voir à cet effet « Pacification démocratique, désertion civique », *op. cit.*

211. « La droite et la gauche », *op. cit.*, p. 456.

212. « La droite et la gauche », *op. cit.*, p. 457.

doit constamment être répétée et ces modes de représentation de la division originaire sont autant de façons de répondre, à chaque fois, de ce que doivent être les fins de la société.

II.2. Le fait démocratique : Tocqueville, Constant, Marx.

Gauchet oppose cette compréhension du fait démocratique à celles des penseurs du dix-neuvième siècle²¹³. Ceux-ci, affirme-t-il, ont touché à ce qu'il est, mais se sont trompé sur sa véritable signification. Afin de dissiper les erreurs des penseurs libéraux, il s'est penché sur les cas particuliers – autant symptomatiques de leur époque qu'exceptionnels par leur clairvoyance – d'Alexis de Tocqueville et de Benjamin Constant. Ce sont ces études, aux dires de Gauchet lui-même, qui lui ont valu d'être classé comme penseur libéral, alors que sa démarche n'en était pas une d'appropriation, mais plutôt de mise à distance critique. À cet égard, sa rapide critique de Marx, publiée auparavant²¹⁴, permet de mieux situer Gauchet dans l'espace intellectuel de la fin de l'époque communiste : ni libéral comme le fut par exemple Raymond Aron, plutôt proche de Tocqueville, ni communiste comme la plupart des commentateurs de Marx du moment (Claude Lefort faisant, dans une certaine mesure, classe à part), Gauchet se situe quelque part entre les deux, armé d'une idée de la démocratie aussi éloignée de celle des penseurs libéraux que de celle des penseurs communistes ou marxistes, et cherche autant à se distancer d'eux que de se situer par rapport à eux.

III.2.1. *L'erreur de Tocqueville.*

La dimension absolument neuve de la démocratie, selon Gauchet, est que les sociétés démocratiques sont absorbées tout entières dans un questionnement sur elles-mêmes et ce, au travers de leur scission interne autour de ce questionnement, déterminées qu'elles sont par nature à y offrir des réponses antagonistes. Avec la division des classes et la divergence

213. Les trois penseurs abordés ici ont comme caractéristique commune, outre d'avoir pensé le fait démocratique, d'avoir vécu et écrit à des moments rapprochés, quoique en séquence : Constant (1767-1830); Tocqueville (1805-1859); Marx (1818-1883).

214. « L'Expérience totalitaire et la pensée de la politique », *Esprit*, juillet-août 1976, p. 3-28, surtout p. 4-9.

structurelle des intérêts s'installe une interrogation sur la nature de l'ordre juste et la conviction que la réponse se trouve à l'intérieur même de la société. En même temps, la séparation de l'État et de la société offre à celle-ci la possibilité d'une pleine saisie d'elle-même, c'est-à-dire du plein pouvoir de se modeler et de s'organiser, saisie qui est en même temps dépossession, puisque cette puissance vient du dehors qu'incarne l'État. Tocqueville, affirme Gauchet, a bien discerné ces dimensions – mais il les a sciemment repoussées parce qu'elles apparaissaient « contraires à la marche normale des sociétés²¹⁵ » et seulement transitoires.

Pour Tocqueville, le fait central de l'univers démocratique est l'égalité des conditions. C'est, selon lui, sur cette base que la nation américaine s'est entièrement créée et a guidé sa croissance. L'Amérique offre de surcroît un exemple historique où les citoyens indépendants précèdent logiquement et historiquement le mode de gouvernement résultant de leur association : le pouvoir souverain s'y est cristallisé par en bas. Parce que l'évolution historique de la démocratie et le développement logique de ses principes font partie du même processus, il est possible pour Tocqueville, à partir du cas américain, de juger de l'avenir des nations démocratiques. Seulement, précise Gauchet, les conditions d'émergence de la démocratie aux États-Unis ont été oblitérées par la limpidité de son point de départ – c'est là ce qui a trompé Tocqueville.

En effet, alors que les États-Unis n'ont pas eu à gérer l'héritage qu'apporte avec elle l'égalité, les démocraties européennes ont dû, lors de leur gestation, réaliser l'ajustement du principe de souveraineté du peuple et de la séparation de l'État, c'est-à-dire « la nécessité d'une représentation active de la volonté générale et l'obligation de prendre en compte les

215. « Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques », *Libre*, 1980, no. 7, p. 74. Comme nous le verrons tout au long de cette section, Gauchet s'oppose entre autres choses à ce que ces penseurs considéraient être soit le développement *normal* des sociétés, soit leur état *normal* – et ce, au nom de ce que lui considère comme étant normal, à savoir le maintien du conflit.

antagonismes effectifs²¹⁶. » Alors que l'État séparé a été un agent efficace de l'établissement de la souveraineté du peuple, il n'en reste pas moins contradictoire avec elle : il est difficile de concilier l'idée d'un gouvernement des hommes par eux-mêmes avec la puissance administrative réelle de l'État sur la société qu'il régent de près, mais de l'extérieur. La difficulté se trouve moins dans l'établissement de l'égalité, que le monarque absolu instaure déjà (en coupant tous les liens d'attache de ses sujets, se les subordonnant ainsi tous et les plaçant à une égale distance de lui-même), que de le faire sans empiéter sur la liberté. Ce « postulat de l'instauration » est ce qui guide et aveugle Tocqueville : il voit la société démocratique comme purement fondée sur l'égalité, comme la réinstitution de l'humanité sur un nouveau fondement et envisage l'Amérique comme exposant la vérité de cette instauration. Pour lui, « la démocratie est en son fond redéfinition totale de l'ordre social sur la base de ce matériau entièrement neuf que sont les hommes indépendants. Elle est commencement radical d'une histoire, en fonction de prémisses et d'assises absolument autres²¹⁷. »

L'insitution politique de la société, élément invisible du phénomène démocratique, est resté caché à Tocqueville, ce qui ne l'a toutefois pas empêché de bien voir son originalité, qui se trouve dans ce qu'il nomme « l'égalité des conditions », ainsi que sa dynamique ouverte, « celle découlant du statut nouveau conféré à l'agent politique et du reclassement général des rapports entre les hommes entraîné par le postulat tacite de leur auto-suffisance²¹⁸. » Il a bien identifié la tendance centrale de l'histoire occidentale, c'est-à-dire « la réduction de l'altérité dans l'espace humain » ; cependant, obsédé qu'il était par l'unité, il a érigé l'égalité en fait providentiel inscrit depuis toujours dans la marche de l'humanité, et comme fait premier de la démocratie – alors que, selon Gauchet, il s'agit plutôt du conflit dans la société en tant que

216. « Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques », *op. cit.*, p. 78.

217. « Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques », *op. cit.*, p. 80.

218. « Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques », *op. cit.*, p. 83.

puissance intégrative des individus dans l'ensemble social et force instituante de la société, une caractéristique qui est nécessairement invisible.

III.2.2. *L'erreur de Constant.*

La critique que Gauchet adresse à Constant ressemble à celle adressée à Tocqueville puisque l'idée de l'histoire présentée par Constant a influencé celui-ci. Comme Tocqueville, il ne s'est pas trompé sur tous les points : « le fait est qu'il a perçu avec assez d'acuité la dynamique historique à l'œuvre dans la société moderne, et qu'il a défini, *in abstracto*, avec assez de précision, les conditions d'exercice du pouvoir rendant possible et viable un régime représentatif²¹⁹ ». Il croit le régime républicain viable, malgré la leçon à tirer des errements de la Révolution française, car cette bataille fut la dernière d'une très longue série de combats pour l'égalité qui se sont succédé depuis le début de l'histoire. En effet, Constant envisage l'histoire humaine comme l'histoire de l'égalité : le sens du devenir des sociétés est sa tendance vers l'égalité à travers la perfectibilité humaine. Selon lui, l'égalité relève d'une nécessité éternelle et est l'essence ultime de l'organisation humaine. Il relève ainsi quatre grandes révolutions vers l'égalité : l'abolition de la théocratie, puis celle de l'esclavage, celle de la féodalité, puis enfin celle de la noblesse comme privilège.

L'origine du mal démocratique, selon Constant – mais également selon Gauchet –, est « l'indéfinition des rapports entre gouvernants et gouvernés, dont, par essence, le principe électif laisse les termes dans un vague complet²²⁰ » du fait du postulat de leur identité théorique. C'est dans cette « zone floue de l'abstraction » qu'on trouve l'impuissance à gouverner et la dépossession méthodique du peuple. L'ensemble de sa pensée est alors ordonnée selon la tâche de déterminer l'articulation entre l'État et la société qu'il est supposé représenter, tâche qui n'est possible qu'après la Révolution et qui passe par la prise de

219. « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », in Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, « Folio essais », p. 19.

220. « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », *op. cit.*, p. 45.

conscience de la part des Modernes de la différence de leur monde d'avec celui des Anciens. Le trait par excellence de cette différence se trouve dans la liberté des Modernes, basée sur la séparation personnelle des individus, à la fois entre eux et dans leur rapport à l'État. Ainsi, nous avons été coupés des sociétés antérieures par « le remplacement des “grands intérêts publics” par les “affections privées” », ainsi que par « la conquête du droit de vivre sans penser qu'on est en société²²¹ ». La racine de l'individualisme moderne et de l'émancipation de l'individu est cette confiance en la puissance auto-constituante du lien social. Toutefois, selon Constant, cette émancipation ne peut avoir lieu que si l'on se défait de la croyance en la nécessité d'un pouvoir supérieur aux hommes et extérieur à leur communauté. On passe alors de la conception de l'État comme *producteur de* la société à celle d'un État *produit par* la société, du « pouvoir-cause » au « pouvoir-effet ». Les lois sont vues comme la déclaration des relations déjà existantes des hommes entre eux (plutôt que comme l'expression de leur volonté générale), rendant visible et fixant ce que l'ajustement entre individus et groupes a déjà dégagé comme règles. Cette idée va de pair avec l'avènement d'une conscience historique, conscience de l'auto-production de la société des hommes. Le foyer du monde humain se retrouve entre les individus, et ainsi nulle part; l'ordre social se fait indépendamment des hommes, même s'il résulte de leurs entreprises, par la « main invisible » du marché. Ainsi s'opère la séparation de l'économique en domaine séparé de la politique, qui fait que le rôle de l'État est appelé, selon Constant, à diminuer considérablement.

Alors que Constant a eu raison à propos du développement de la sphère privée et de l'État, Gauchet nous rappelle que « la puissance publique n'a cessé de croître, les fonctions de l'État de s'élargir et sa pénétration de la société civile de gagner et de s'affirmer²²² » et ce, en suivant un processus puisant à la source même de la séparation de la sphère privée. Alors que le libéralisme tenait pour incompatibles le mouvement d'auto-constitution de la sphère civile

221. « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », *op. cit.*, p. 59.

222. « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », *op. cit.*, p. 85.

et le renforcement de l'emprise de l'appareil politique, ceux-ci se sont associés et alimentés mutuellement. Là se trouve « l'illusion originaire du libéralisme » – celle-là même de la société des individus, comme nous l'avons vu à propos de l'utopie des droits de l'homme et du processus d'individualisation. Elle émerge d'un leurre : il n'y a pas une somme totale de puissance à répartir entre l'instance étatique et l'existence individuelle, mais plutôt une souveraineté sociale qui demeure toujours complète et indivise et qui « s'exerce [...] au nom d'une puissance totale de la société sur elle-même²²³. » En d'autres mots, il n'y a pas de répartition des tâches entre l'État et la société, puisque dans leur rapport, il est question d'un retournement réfléchi de la société sur elle-même, qui s'effectue à travers la division, c'est-à-dire par une sécession du pouvoir et une séparation de la société d'avec un foyer d'identité, le pouvoir.

Un autre aveuglement des libéraux sur la fonction ultime du pouvoir, ayant sa source bien avant Constant, a été entraîné par la disparition du caractère *explicite* de la fonction du pouvoir d'être l'instituant symbolique, d'être l'« instance productrice de l'identité et de la cohésion collectives, par l'action de laquelle les individus accèdent au sentiment de vivre dans un monde qui répond à un ordre sensé et sur lequel ils ont prise²²⁴ ». Celui-ci a cessé de produire le social ouvertement pour le faire invisiblement, mais toujours de façon essentielle. La nature même de la conscience historique reflète ce caractère inconscient : elle est conscience du fait que même si l'organisation humaine *se produit* dans le temps, elle reste pourtant toujours à faire, à *produire*. C'est alors l'État qui figure et donne corps à cette domination des hommes sur leur devenir et à leur force créatrice. Le pouvoir, en passant dans l'État, à l'extérieur de la société, en permet une vue complète, « instaure les conditions d'une identité collective » et rend possible, au milieu de l'atomisation individualiste, « l'inscription des êtres dans un cadre cohérent, et davantage, leur intime constitution en acteurs

223. « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », *op. cit.*, p. 87.

224. « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », *op. cit.*, p. 92.

historiques²²⁵. » C'est grâce à ce pouvoir au-delà de tous les autres pouvoirs, un pouvoir neutre, que la société peut se ressaisir elle-même et devenir maîtresse d'elle-même. Ce pouvoir existe symboliquement, au niveau *du* politique.

III.2.3. *L'erreur de Marx et le totalitarisme.*

Ainsi, en relevant les erreurs du libéralisme tel qu'il se présente chez Tocqueville et Constant, Gauchet fait ressortir l'importance de la division et du conflit dans l'institution de la société (bien que ce ne soit pas là leur seule erreur). L'échec du libéralisme à penser cette dimension cachée de la société démocratique ne signifie pas pour autant que le penseur par excellence de la division, Marx, ait raison. En effet, celui-ci a fait l'effort de dépasser la réflexion classique sur la société pour aller au-delà de l'organisation politique, mais, selon Gauchet, sa pensée doit être prolongée et radicalisée là où la problématique du conflit civil remplace celle des modes de gouvernement – au niveau du politique. Marx a dévoilé le déchirement de la société, il a ruiné le présupposé de l'unité sociale et il nous a montré à penser la société à partir de sa division, mais ce déchirement demeure à être élucidé. En effet, Marx n'a établi le rôle du conflit de classes dans l'histoire que pour établir la certitude de son abolition : chez lui, selon Gauchet, la corrélation est faite à tout moment entre la conscience du conflit et la proximité de sa disparition, une conscience qui émerge dans le capitalisme et qui permet une science de l'histoire. La question, pour Marx, est celle de l'advenue « d'une société *sans antagonisme, sans déchirement intérieur, sans opposition radicale*²²⁶ », à savoir la société communiste, société une et même. Ainsi, l'éclatement de l'idée d'une société unie ne mène qu'à son rétablissement, qu'à l'idée qu'elle doit être constituée dans la réalité parce que seulement illusoire dans le capitalisme. Gauchet peut ainsi affirmer que le point aveugle de la pensée de Marx est « le postulat du caractère second et réductible de la division

225. « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », *op. cit.*, p. 97.

226. « L'expérience totalitaire et la pensée de la politique », *op. cit.*, p. 5.

sociale²²⁷ ». Ce dont Marx n'a jamais douté, c'est-à-dire la possibilité même d'une société sans division, est remis en question de manière irréversible par l'incarnation du marxisme en URSS.

Gauchet établit de la sorte un lien direct entre la pensée de Marx et le régime politique soviétique, qui s'en réclame, à travers le partage de ce postulat d'une société sans antagonisme intérieur, sans division, au-delà du capitalisme. La collectivisation des moyens de production est censée effacer la cause de l'existence de la classe exploiteuse et permet à l'État socialiste de proclamer qu'il est en voie de supprimer les bases du conflit social. En effet, alors qu'il est admis que le conflit propre au capitalisme se poursuit sous le socialisme – certaines contradictions de type non antagoniste persistent –, il n'est pas dit qu'est recréé, sur de nouvelles base, ce même conflit de classes qui est l'héritage du système capitaliste. C'est parce qu'il revendique la réalisation de l'unité sociale que cet État est totalitaire : *l'affirmation de l'unité sociale* est le critère du totalitarisme. En premier lieu est ainsi affirmée la suppression de l'antagonisme de classes et, en second lieu, est affirmée l'identité de l'État et du peuple. Pour Marx, selon Gauchet, l'État n'existe en tant qu'organisme du pouvoir séparé de la société, que parce qu'il y a une domination de classes à garantir. En supprimant le principe d'antagonisme de classes, on supprime le principe d'existence de l'État, qui se résorbera dans la société; à travers la médiation du Parti, il deviendra l'État de la classe ouvrière.

De ces considérations, il ressort que « la société qui se dit par-delà le conflit n'est une que dans le discours qui la commande²²⁸. » Le mensonge et la terreur deviennent nécessaires pour effacer les faits qui démentent la doctrine et l'illusion discursive du régime socialiste. L'État qui se déclare l'État du peuple s'approprie la société, la pénètre, afin de la transformer – jusqu'à la détruire par la terreur, moment où il se révèle complètement extérieur à elle. En

227. « L'expérience totalitaire et la pensée de la politique », *op. cit.*, p. 6. On retrouve cette même critique dans « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 7-11.

228. « L'expérience totalitaire et la pensée de la politique », *op. cit.*, p. 12.

même temps, la division sociale est recrée par l'entreprise de sa suppression : la classe qui abolit la différence de classes (qui deviendra la classe bureaucratique ou technocrate) se pose déjà comme extérieure à la classe qui subit cette suppression. C'est de cette manière que le totalitarisme porte son échec comme condition même de son effectuation.

Gauchet définit le totalitarisme, qu'il soit fasciste ou communiste, comme un projet porté par une idéologie, mais un projet irréalisable, dont la tentative même de réalisation entraîne l'échec. Il est la tentative d'allier l'hétéronomie et l'autonomie, en les faisant entrer l'une dans l'autre (le communisme tentant de faire entrer les expressions de l'autonomie dans la forme de l'hétéronomie, de faire entrer l'émancipation humaine dans le processus historique nécessaire). Le totalitarisme est le refus de la réponse démocratique à la question de l'origine de la société et l'imposition d'une solution *contre* l'indétermination du social. Il s'agit de produire de la détermination, de déterminer la société de part en part par son contrôle sans bornes. La société « ne doit faire qu'un avec elle-même, avec le pouvoir qui la commande, avec l'idée qui justifie son ordre²²⁹ » et vise à recréer l'unité perdue avec la religion. Il y a dans les totalitarismes une part de nécessité, puisqu'il y aurait eu des idéologies totalitaires en réponse à la disparition du modèle de la religion peu importe les circonstances, mais aussi une part de contingence. En effet, ce sont les deux grandes guerres du vingtième siècle qui ont révélé aux idéologues ce qui est possible pour un État dans les conditions modernes : « la guerre totale mobilise un État total qui rend possible un État totalitaire²³⁰ », ce même État total qui deviendra l'État-providence, protecteur et libérateur de ses citoyens.

Ainsi, de par leur visée commune, la pensée de Marx ne peut être séparée du régime qui s'en réclame. Le régime totalitaire soviétique n'est pas qu'un accident : l'existence de l'idéologie marxiste, puis marxiste-léniniste a été essentielle à son existence. Marx et les marxistes, bien qu'ils aient pensé la division sociale, n'ont su comprendre qu'elle est

229. *La condition historique, op. cit.*, p. 292.

230. *La condition historique, op. cit.*, p. 302.

constitutive de la société. Comme les libéraux, Marx a été berné par le passage dans l'inconscient du rôle d'instituant du pouvoir, de telle sorte qu'il a pu envisager qu'il se fonde dans la société même de manière qu'elle devienne indivise, une, et sans dehors – ce que le régime soviétique a démenti dans son exercice. La position de Marx, bien qu'elle soit sur plusieurs aspects aux antipodes de celle des libéraux, révèle à Gauchet la même constitution des sociétés démocratiques : elles se constituent à travers le conflit qui leur est intérieur et leur rapport à un pouvoir qui leur est extérieur et qui en est séparé, un conflit et une distance qui ne peuvent être abolis.

III.3. Le statut normatif de la position de Marcel Gauchet.

Avec ces considérations sur la nature de la démocratie, Marcel Gauchet touche plutôt à ses processus fondamentaux en tant que forme de régime qu'à ses qualités empiriques²³¹. Pour rendre compte d'un système politique, affirme Gauchet, il faut rechercher la loi de composition spécifiant sa relation au conflit, la distance que le pouvoir entretient avec la société civile et l'identité collective des membres de la société – dimensions qui constituent un régime. Ainsi, il faut voir, derrière le système de suffrage, qui est l'institution centrale du régime démocratique, l'application de ces constituants les uns aux autres et le renvoi circulaire de l'un à l'autre. Dans la démocratie, l'existence du conflit est maintenue, quoique masquée, le pouvoir ne peut s'emparer de la société et l'identité sociale peut toujours être redéfinie à travers la remise en question permanente du régime.

231. La question se pose, autant chez Marcel Gauchet que chez Claude Lefort, à savoir si la démocratie qu'ils décrivent a déjà réellement existé, voire même si elle pourrait exister dans la réalité, en tant qu'incarnation du modèle de compréhension qu'ils proposent.

L'analyse de la démocratie²³² qu'offre Gauchet dans ses premiers textes est d'abord descriptive : il s'agit pour lui d'expliquer le processus d'institution symbolique du social, de montrer les différentes manières dont il s'accomplit ainsi que la façon dont il est recouvert par l'idéologie. Ce qui nous permet d'affirmer que cette analyse est également *implicitement normative* est que Gauchet s'en sert déjà dans cet article pour juger de la démocratie et du totalitarisme²³³. Cette intention normative est également à la source de son entreprise *descriptive* qui a suivi ses premiers textes : ses livres et ses articles des années 1980 et 1990 ont en grande partie des travaux historiques sur le désenchantement du monde, sur la Révolution française, sur les droits de l'homme, ou encore sur la folie, l'institution asilaire, le devenir du sujet et la notion d'inconscient. Il s'agit encore là, dans ce qu'il appelle son « anthroposociologie transcendantale », de comprendre la démocratie – de comprendre le monde moderne – dans ses différentes composantes et lignes de force, en maintenant un lien avec l'idéal démocratique qu'il présente dans ses premiers écrits. Enfin, cette partie descriptive de son travail où il s'agit de comprendre notre monde lui permet de formuler une critique, un discours *explicitement normatif*, de cet état actuel de la démocratie qu'il décrit et qu'il oppose à son idéal démocratique.

Gauchet semble démentir notre thèse qui veut que son œuvre possède en partie un statut normatif en affirmant qu'il vise à rendre compte du système politique démocratique, cette visée impliquant qu'il veuille décrire la réalité au-delà de la manière dont elle nous apparaît, telle qu'elle est véritablement. Il l'indique par ailleurs explicitement dans un texte

232. Bien que ce ne soit pas là l'objet de notre travail, les analyses qu'il effectue ailleurs des autres régimes présentent cette même idée de l'institution du social – le totalitarisme (« L'Expérience totalitaire et la pensée de la politique »), la tyrannie et la monarchie indo-européenne (« Figures de la souveraineté »), la monarchie absolutiste (les deux parties de « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique »), ou encore les sociétés primitives (les deux parties de « Politique et Société : la leçon des sauvages »).

233. Autant la démocratie que le totalitarisme doivent être critiqués parce qu'ils s'ancrent dans la fiction du bon régime. Cf. « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 11.

de 2001, « Religion, éthique et démocratie »²³⁴. Contrairement à l'ensemble de la philosophie politique contemporaine, qui, affirme-t-il, se veut une discipline normative avec une démarche fondationnelle, il situe son propos comme étant « descriptif et analytique ». Il entend proposer « une interprétation raisonnée de quelques-unes des transformations actuelles des démocraties », sa conviction étant « que le préalable à une action collective judicieuse est l'intelligence de la réalité avec laquelle elle va devoir se colleter²³⁵ », la démocratie étant par ailleurs un phénomène déconcertant et en constante évolution. Il ne s'étend toutefois pas plus longuement sur ce caractère descriptif.

Comme nous l'avons auparavant signalé, Gauchet oppose sa démarche à celle des philosophies du droit politique, par exemple celles de Rawls et Habermas. Cette pensée selon le droit est une réponse à la crise théorique et pratique de l'avenir et de l'élément historique de la modernité politique, qui ne peut plus nous offrir de définition de ce que sont nos sociétés. Elle postule ainsi que « ce que nous sommes, ce n'est pas le devenir qui nous emporte qui peut nous le dire, ce sont nos principes fondateurs²³⁶ », principes qui nous disent vers où aller et comment nous y rendre. Cette philosophie adopte un point de vue normatif car la description de ce que nos sociétés sont et de ce qu'elles devraient être reviennent à une même chose – ce qu'elles sont, c'est cet effort d'être ce que, selon leurs fondements en droit, elles devraient être.

Toutefois, la raison de la prise de position de Gauchet contre la philosophie du droit politique est déjà indicative d'une intention normative : le droit ne doit pas se subordonner le politique (ce que, de toute façon, il ne peut faire), car son propre cadre et ses conditions d'exercice, ainsi que ceux de la démocratie, s'en trouveraient menacés. Les citoyens ne sont plus formés comme tels parce que le principe d'égalité a gagné les écoles; les collectivités ne peuvent plus se donner de buts car leur définition est trop floue par manque d'un lieu extérieur

234. « Religion, éthique et démocratie », *op. cit.*, p. 455-464.

235. « Religion, éthique et démocratie », *op. cit.*, p. 455.

236. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 287.

d'où les déterminer; l'État, réduit à l'instrument de la société pour la défense des droits, perd dans une certaine mesure sa fonction d'institution du social parce qu'il n'est plus suffisamment distingué de la société. Il faut donc comprendre quelles sont les bases de la démocratie ainsi que ses limites – c'est là la tâche de la philosophie politique : « élaborer une théorie de la démocratie capable de rendre compte de ce qu'elle se raconte et de la validité effectuant de cette idée qui modèle dans une mesure toujours plus large la réalité de nos régimes²³⁷ », capable d'articuler cette part avec sa part dissimulée, qui porte et contraint sa part consciente. La nécessité pour Gauchet de développer une philosophie du politique (dans la philosophie politique, « la branche de loin la moins représentée dans la production, la filière minoritaire du domaine, et pourtant, à [son] sens, à la fois la plus nécessaire civiquement, et plus féconde philosophiquement²³⁸ ») indique alors que l'action collective ne doit pas passer par le juridique, ou du moins pas dans les proportions actuelles, mais plutôt par le politique. Ce qui doit être fait intellectuellement vient de la compréhension que Gauchet offre de la démocratie, de ce qui la rend possible et de ce qu'elle est.

Revenons à une question soulevée au début de ce chapitre : quand Gauchet parle de l'entrée dans un régime normal, c'est bien à notre sens de la démocratie, en tant que régime (forme d'ensemble de l'établissement humain-social), qu'il est question. Selon sa conception de l'histoire, autant le maintien de l'ordre des choses que l'entrée dans un nouveau régime prendraient leur origine dans une décision, ni consciente, ni inconsciente, et dépendant de l'ensemble de la société. Il s'ensuit qu'il ne peut y avoir de *bonne* ni de *mauvaise* décision. La société n'est pas placée devant autant de possibles clairement présentés et différenciés. Il n'y a pas de *meilleur régime* et les conséquences d'une décision, comme la décision elle-même, sont inconnaissables avant qu'elle soit prise et qu'elle ait eu un effet sur le monde. La décision de placer les fondements de l'ordre humain hors de la portée des hommes, celle qui prend

237. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 300.

238. « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 277.

corps dans la religion primitive et qui a prévalu pendant la plus grande partie de l'histoire de l'humanité, *n'est pas normale* : elle est le refus de l'histoire, le refus de l'historicité incontournable de l'humanité. *Elle refuse la condition humaine*. La société y est toute entière tournée vers l'empêchement de l'advenue de l'histoire et de la prise de conscience de la force de transformation et de création de l'humanité. Pour preuve, Gauchet présente la manière dont les inventions et innovations sont recouvertes par la religion et reportées dans le moment de l'origine. La sortie de la religion est alors en quelque sorte un processus de normalisation : à travers elle, les hommes s'aperçoivent de leur emprise sur le monde et se l'attribuent. La démocratie joue dans ce processus un double rôle. D'une part, elle représente cette prise sur le monde et la possibilité de sa transformation par les hommes; d'autre part, elle *permet* cette transformation et cette création en lui fournissant l'outil le plus puissant à cette fin, c'est-à-dire l'État. Notons par ailleurs que la science moderne joue le même rôle, mais sur le plan du rapport à la nature, de la transformation du monde naturel plutôt que social.

La démocratie est ainsi un régime normal en ce qu'elle permet la saisie par les hommes de leur puissance créatrice et de leur condition historique. La fin des idéologies des XIXe et XXe siècles est à cet égard un moment révélateur : l'humanité est placée devant un avenir muet et infigurable, unimaginable, qu'elle doit créer. Bien entendu, l'idéologie des droits de l'homme continue de masquer le véritable déroulement des processus historique, politique et juridique et la fin de toute idéologie demeure dans l'avenir prochain fort improbable; toutefois, la connaissance en est maintenant possible, comme le suggère tout le travail de Gauchet.

Par rapport à ce caractère normal de la démocratie – dont Gauchet décrit le fonctionnement dans ses premiers textes – la démocratie des droits de l'homme n'est pas un régime normal : en ne se fondant que sur ses principes en droit, elle présente l'avenir comme déjà fait, déjà créé, ou simplement à accomplir selon des bases déjà posées. De là, pourrions-nous préciser, vient l'idée contemporaine de la fin de l'histoire. Toute créativité historique de l'humanité et toute entreprise créatrice est de la sorte niée d'avance. La société ne peut se

donner de fins, ne peut se gouverner elle-même, car c'est plutôt là le rôle des instances juridiques, qui sont à la fois les baromètres du succès de la réalisation du droit dans le réel et le médium de cette réalisation. Là n'est toutefois pas le seul motif de l'opposition de Marcel Gauchet à cette idéologie.

III.4. Retour sur l'idéologie des droits de l'homme.

Maintenant que nous avons défendu le caractère normatif de l'ambition de Marcel Gauchet et que nous avons exposé ce qui lui sert de normes – c'est-à-dire sa conception de la démocratie, selon laquelle il peut juger des régimes démocratiques –, nous pouvons revenir sur l'idéologie des droits de l'homme afin de montrer le danger qu'elle représente, selon Gauchet, pour l'être même des sociétés démocratiques. Notons que nous tirons ici les conséquences de la pensée de Gauchet en nous fondant sur les acquis de notre travail jusqu'à présent, beaucoup plus que nous décrivons ce qu'il a écrit, tout en tentant bien évidemment de demeurer fidèle à sa pensée.

Nous avons déjà présenté ce que Gauchet entend par « idéologie » et ce que sont les dangers de l'idéologie des droits de l'homme. Sa compréhension de la démocratie nous montre que ce danger réside dans la visée et la tentative de juridisation complète du politique – dans l'utopie portée par les droits de l'homme – ainsi que dans les actes qu'elle implique, et non dans la possibilité de sa réalisation. En effet, comme nous l'avons déjà expliqué, Gauchet affirme que le politique possède un caractère irréductible et que la logique du droit dépend de lui, ce qui rend impossible une éclipse du politique. Plutôt, c'est dans les processus sociaux et politiques (de *la* politique) de la démocratie des droits de l'homme que la menace se trouve. En effet, d'une part, il y a le danger d'une abolition de la distance entre le pouvoir et la société – distance qui, comme nous venons de le montrer, est selon Gauchet essentielle à l'institution de la société et au bon fonctionnement de la démocratie –; d'autre part, nous nous trouvons devant un discours idéologique unique.

Une précision s'impose toutefois avant de toucher à ces problèmes : Marcel Gauchet affirme lui-même que les droits de l'homme, en tant que principe de légitimité universel, sont l'un des noyaux de la civilisation. Ils sont l'objet d'un « assentiment intuitif des peuples » qui tiendrait lieu de démonstration quant à leur statut de « seul principe de légitimité rationnel et universel dont nous puissions disposer dans un monde sorti de la religion²³⁹. » Ce ne sont pas les droits de l'homme en tant que tels qui posent problème, mais plutôt l'idéologie qui se fonde sur eux, qui les élève non seulement en unique principe de légitimité, mais aussi en l'unique discours sur les fins de la société et ce, au détriment du politique et de la société.

III.4.1. *Le pouvoir, la société et les droits de l'homme.*

La démocratie consiste en une double décision : laisser libre cours au conflit et à la division; créer un écart entre la société et le pouvoir, donc entre la Loi et le Prince. Cette décision n'est pas la *bonne* – il n'y a pas de bonne ou de mauvaise décision – mais, pour Gauchet, elle est celle qui est le plus favorable aux individus et aux sociétés et elle doit ainsi être protégée. En effet, cette distance entre le pouvoir et la société est nécessaire pour que la société puisse avoir une prise sur elle-même, pour qu'elle puisse se donner ses propres fins plutôt que d'obéir aux diktats d'un seul homme ou d'un seul parti. Le social arrive à se retourner sur lui-même, à se concevoir comme espace, à travers son rapport au pouvoir. Celui-ci est un lieu qui est extérieur à la société et, parce qu'il est innoccupable, renvoie toujours à l'intérieur, à la société. Par nature, l'idéologie occulte cette décision et ce processus, tout en donnant ses fins à la société.

Le danger de l'idéologie des droits de l'homme, à travers ses visées utopiques, est qu'elle pousse cette occultation si loin qu'elle empêche le bon déroulement de ce processus.

239. « Le problème européen », *Le Débat*, n. 129 (mars-avril 2004), p. 62. Par « civilisation », Gauchet entend « qu'il se développe dans l'Occident moderne quelque chose qui dépasse l'Occident : un mode de pensée dont l'explication rationnelle et mathématique de la nature forme le noyau » (p. 62), ce à quoi les droits de l'homme viennent s'ajouter en tant que compréhension de la société. Ces noyaux sont appelés à devenir ceux d'une civilisation mondiale et à être appropriés par les autres civilisations.

Son modèle du bon régime donne celui-ci comme déjà réalisé, du moins dans ses principes : il ne reste plus aux agents sociaux qu'à revendiquer leurs droits auprès de l'État, qui n'est là que pour garantir ces droits. Réapparaît ainsi, à l'envers, la constante menace (suspendue par la décision démocratique) de l'accaparement de la société par le pouvoir dans la visée de l'effacement de toute division. Cette menace a déjà pris la forme du totalitarisme, que nous n'avons plus à craindre, selon Gauchet²⁴⁰. Plutôt, c'est la société qui cherche à s'accaparer le pouvoir : l'utopie des droits de l'homme, celle de la société des individus, réside dans l'instrumentalisation du pouvoir et le règne du droit, l'un n'allant pas sans l'autre. Le droit, instrument des individus qui composent la société, prend le dessus sur le politique comme vecteur de leur action et transforme le pouvoir en l'outil de sa réalisation. C'est ici la société qui cherche à abolir la distance afin de s'approprier le pouvoir, ce qui est dans les faits impossible, sauf que cette visée demeure tout à fait réelle et produit des effets incontrôlables, que l'idéologie ne peut connaître.

La démocratie des droits de l'homme s'en prend donc aux conditions mêmes de son exercice, à savoir l'extériorité du pouvoir. La société démocratique perd ainsi de son extériorité à elle-même et, du même fait, elle perd la capacité de se comprendre, de se diriger, bref, *elle perd toute prise sur elle-même*. Elle est incapable de se donner des fins propres parce que son discours sur elle-même occulte le processus d'institution du social et nie la division, plutôt que de les reproduire à un niveau symbolique.

III.4.2. *Les droits de l'homme comme unique discours idéologique.*

Par ce même processus, l'idéologie des droits de l'homme se pose comme définissant *le bon régime* – comme le fait toute idéologie –, sauf qu'elle ne conserve pas la dimension de *l'autre* discours idéologique. Ce n'est pas qu'il y ait idéologie qui fait problème, car il y aurait

240. En effet, alors qu'il en appelait en 1980 à l'abandon de l'imaginaire de la maîtrise (cf. *La pratique de l'esprit humain, op. cit.*), cette préoccupation semble avoir récemment passé à un second rang, derrière la menace de la dévitalisation de la démocratie.

de toute façon une ou plusieurs idéologies, mais plutôt la forme que celle-ci prend aujourd'hui. Elle ne laisse place à aucune division symbolique à l'intérieur du social. En effet, elle se place à un niveau plus élevé que celui de la politique, au-delà de la gauche et de la droite et des divisions du suffrage et même du conflit de classes : tous les citoyens, tous les partis, même les plus radicaux, y adhèrent. Elle se situe au-delà de tout conflit et elle empêche de ce fait toute autre vision de la société et de ses buts. Elle vise également la destruction, d'une part, de tout agent intérieur à la société démocratique qui s'y opposerait intellectuellement (par le discrédit) ou pratiquement (par l'arrestation et l'enfermement), et d'autre part, celle de toute société qui s'y opposerait (ce qui mène à des guerres ou à des attaques sous le couvert d'un combat *pour* les droits de l'homme, comme ce fut récemment le cas en Serbie, en Afghanistan et en Iraq, par exemple). Elle refuse tout dehors à la société : l'État ainsi instrumentalisé n'existe que pour faire respecter les droits de l'homme, que ce soit à un niveau minimal chez les libertariens, ou de manière plus active chez les conservateurs (surtout militairement, vers la menace extérieure) ou chez les social-démocrates (où la recherche de l'égalité donne un sens quelque peu différent aux droits sans toutefois en changer la logique).

Ces normes quant au fonctionnement *normal* et souhaitable de la démocratie que nous avons décrites ici ont d'abord été acquises par Gauchet dans son rapprochement avec la pensée de Claude Lefort. Elles sont présentes dans la pensée de Gauchet depuis le tout début de son parcours intellectuel et ont guidé, au moins en partie, sa prise de position quant aux pensées des philosophes auxquels il s'est confronté, mais aussi quant à l'état actuel de la démocratie, qui a pris récemment la forme de la démocratie des droits de l'homme. En niant la distance entre la société et le pouvoir ainsi que toute division à l'intérieur de la société, l'idéologie des droits de l'homme passe du statut de *seul principe de légitimité* de tout régime politique à celui de *seul principe d'organisation légitime* de toute société. C'est ce saut que Gauchet veut empêcher, ou du moins minimiser : les droits de l'homme ne sont pas une politique, car ils ne

portent pas les moyens d'une action commune et d'une détermination de la société par elle-même, même s'ils sont le seul fondement que nous avons du pouvoir politique. Ce jugement, Gauchet l'énonce à partir de ces normes quant à la nature du politique, quant à *l'être de la société démocratique*, voire l'être de toute société : devant les possibles qu'il arrive à détecter aujourd'hui, le meilleur demeure la démocratie. La décision démocratique doit être défendue.

Conclusion

Marcel Gauchet est d'abord et avant tout un démocrate. C'est dans le but de défendre la démocratie et de permettre une véritable institution de la société, ainsi que de ses membres en tant qu'individus libres, qu'il critique son état actuel. Ce n'est pas une seconde dérive totalitaire qu'il désire éviter, mais bien son opposé : une complète impuissance de la société en relation à elle-même. Dans le but de comprendre cette critique, nous avons relevé trois grandes caractéristiques du constat d'impuissance qu'il formule à l'égard de la démocratie des droits de l'homme. En premier lieu, la politique des droits de l'homme empêche tout gouvernement de la communauté par elle-même. Elle ne lui donne aucun moyen d'action concertée et elle ne peut connaître les effets de son action sur la société. En cela, les droits de l'homme ne sont pas une politique. En second lieu, Gauchet identifie un caractère utopique de la visée de l'idéologie des droits de l'homme, qui remonte à la Révolution française, moment de la création de la société des individus. Cette utopie masque la préséance de la société sur les individus et vise le règne du droit (c'est-à-dire le gouvernement impersonnel des lois sur l'ensemble social) ainsi que l'instauration du pouvoir et des lois qu'il protège en simple outil de la collectivité, comme si la société pouvait s'auto-suffire, comme si elle n'avait pas besoin d'un rapport d'extériorité au pouvoir, comme si elle pouvait se connaître parfaitement elle-même. La société, pour exister et évoluer historiquement, a besoin de la médiation de ses institutions.

En troisième lieu, comme l'indique sa critique de C. Lefort, les droits de l'homme ne peuvent fonder une forme du vivre-ensemble qui permettrait l'émancipation collective de l'humanité, car ils ne donnent aucune prise sur la société dans laquelle ils s'insèrent. En effet, ils ne permettent ni la connaissance d'elle-même de la société, ni les moyens de sa transformation et de son action sur soi, ni la possibilité pour les citoyens des démocraties de comprendre l'ensemble auquel ils participent, qui les précède et qui les crée. Le but de la

société démocratique doit être d'instituer la liberté et l'égalité des individus qui est justifiée et promise par la nature, mais jamais garantie. Là se trouve le défi de la société des individus : penser l'individu *avec*, plutôt que *contre* la société. C. Lefort n'arrive à penser l'individu avec la société qu'en le posant *contre* le pouvoir institué – celui-là même qui permet leur existence²⁴¹.

La fondation de ce constat se trouve d'une part dans l'origine historique de nos sociétés contemporaines et, d'autre part, dans l'importance que Gauchet donne à l'*institution du social* ainsi qu'aux *institutions sociales* – surtout, à l'État. Le triomphe de l'idéologie des droits de l'homme correspond à la phase la plus récente de la sortie de la religion. L'autonomie – le gouvernement des hommes par eux-mêmes, sans référence autre qu'à la société – l'a emporté sur les formes de l'hétéronomie. Avec le règne de l'autonomie, les croyances politiques ont pris le pas sur les croyances religieuses quant à l'orientation à donner aux structures de nos sociétés. L'idéologie a ainsi remplacé la religion en tant que discours de la société sur elle-même, sur ses fins et ses origines. De même, l'idéologie a perdu la plus grande partie des caractéristiques du moule religieux dans lequel elle s'est formée : elle est dorénavant axée sur le présent et sur les principes fondateurs de nos sociétés, telles que nous les comprenons. L'idéologie des droits de l'homme est ce qui les érige en tant que seule politique possible pour la société sortie de la religion.

Avec la fin du communisme a disparu l'appel à l'avenir en tant que vérité du présent ainsi que la vision eschatologique de l'histoire (si nous sommes aujourd'hui à la fin de quelque histoire que ce soit, ce n'est pas à la suite d'un quelconque jugement dernier ou de l'abolition de toutes les classes sociales). Dans un même mouvement, l'histoire et la société qui la crée

241. C'est là d'ailleurs que se trouve leur désaccord : pour Gauchet, l'État national reste le lieu d'où la société est instituée et, comme il l'indique dans l'article « Le problème européen » (*op. cit.*), il ne serait être remplacé, même par un État européen. Leur désaccord, comme nous l'avons déjà précisé, ne tient pas aux principes – les deux conservent les analyses présentes dans « Sur la démocratie » –, mais bien sur le poids qui doit être donné à certaines de leurs composantes.

ont été reléguées à un rang second, subordonnées au domaine juridique qui, avec les droits de l'homme, est la référence première quant aux normes de l'organisation sociale et de son progrès. Plutôt que d'avancer vers un futur qui serait déjà déterminé, nous n'avons plus qu'à nous rapprocher de plus en plus de la perfection, sans que nous puissions jamais réellement pouvoir l'atteindre et ce, dans le but de respecter les droits de chaque individu autant qu'il nous est possible de le faire.

Cette mise entre parenthèses de l'histoire est accompagnée par une secondarisation du politique. En effet, l'État, que Gauchet présente comme le lieu actuel du pouvoir, posé en extériorité à la société et lui permettant théoriquement d'avoir prise sur elle-même, est ramené à l'intérieur de la société, qui tente de le transformer en instrument du droit. *La* politique qui a adopté la forme de politique des droits de l'homme en arrive presque à supplanter *le* politique dans son rôle de force d'organisation de la société. Bien que le pouvoir étatique soit plus étendu que jamais, il est mis non pas au service de la société et de ses membres, mais bien au service de la logique du juridique et ce, dans la perspective d'une transformation de la société selon ses fondements juridiques, plutôt que dans le sens de l'émancipation de ses membres ou, du moins, de la réduction de leur aliénation à l'égard de la société.

Nous en venons à formuler, à partir des analyses de Marcel Gauchet sur l'ontologie du social et de sa critique de l'idéologie des droits de l'homme, deux grandes lignes de son opposition à cette idéologie. En premier lieu, la démocratie des droits de l'homme tente d'annuler la distance entre la société et le pouvoir : la société tente de s'emparer du pouvoir et d'effacer son extériorité. Cette vision du pouvoir comme simple instrument de la société est néfaste parce qu'elle comprend la société dans une fantasmagorique complète présence à elle-même, comme si elle pouvait se connaître sans faire référence à un *dehors*, à un *autre*, que le pouvoir représente. Ainsi, la démocratie se retourne contre elle-même de deux manières. D'abord, elle s'attaque à cette distance entre société et pouvoir qui est la condition de sa propre existence; ensuite, elle nie la division sociale – qu'elle devrait, en théorie, reconnaître et

reproduire, et dont elle dépend – plutôt que de la reproduire symboliquement. En second lieu, le régime qui repose sur l'idéologie des droits de l'homme se pose non seulement en tant que *bon* régime, mais même en tant que *seul bon* régime : cette idéologie se trouve au-delà de toutes les oppositions sociales et, encore une fois, refuse tout dehors à la société qui se comprend en ses termes. Selon elle, aucun régime politique et aucun jugement politique n'est valide s'il ne repose sur les droits de l'homme.

Ainsi, c'est d'abord et avant tout parce que l'idéologie des droits de l'homme témoigne d'un refus du politique et de la résorption de celui-ci dans *la* politique en tant qu'outil du juridique, que Marcel Gauchet la critique. Cette critique se trouve derrière la critique explicite que Gauchet formule dans ses articles écrits explicitement à propos des droits de l'homme²⁴² – c'est elle qui la rend possible. Nous avons déjà exposé que l'appui théorique et la condition de possibilité même de cette critique se trouvent dans ses analyses quant à la nature du politique, quant à *l'être de la société démocratique*. Nous avons traité en première partie de la critique des droits de l'homme en tant que telle, puis en seconde partie de la démarche descriptive de Gauchet, pour enfin étudier sa position sur l'ontologie du social et faire ressortir son caractère normatif d'une manière que nous espérons convaincante.

Suite à ces développements, nous sommes en mesure de revenir à notre question initiale à savoir si, devant son constat d'impuissance de la démocratie des droits de l'homme, Marcel Gauchet propose une politique qui permettrait à la démocratie d'avoir prise sur elle-même. À cette question, nous devons répondre par la négative. En effet, ce constat n'a pu être formulé qu'à partir de la démarche *descriptive* de Gauchet, qui elle-même dépend de sa première intention normative. En premier lieu, nous trouvons chez lui une position

242. S'agissant de « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », « Quand les droits de l'homme ne sont pas une politique », mais aussi « La déclaration des droits de l'homme et du citoyen », *Commentaire*, Paris, Julliard, vol. 11, no. 43 (Automne 1988), p. 783-790, ainsi que le livre *La révolution des droits de l'homme*.

implicitement normative et positive, qui consiste en un idéal démocratique fondé dans son ontologie du social. Cette position se veut descriptive et est posée comme telle mais, comme nous l'avons montré, elle sert à Gauchet d'ensemble de normes pour juger des régimes politiques. Celle-ci est la base, en second lieu, de son *anthroposociologie transcendantale*, c'est-à-dire de son intention *descriptive* de rendre compte de l'état actuel du monde ainsi que des développements historiques qui y ont mené. Enfin, sur cette description de la démocratie actuelle se fonde la critique de la démocratie des droits de l'homme, qui est *explicitement normative* et seulement négative. Parce que son ontologie du social n'est pour lui que descriptive, elle ne lui permet pas de formuler une politique qui pourrait remplacer celle des droits de l'homme (son ontologie du social n'étant pas une politique, mais bien une analyse, une description de son être).

Désirant en venir à une compréhension poussée de nos sociétés afin de permettre leur action sur elles-mêmes, il trahit déjà sa position normative négative à l'égard de l'état actuel de nos sociétés; qui plus est, en ligne directe avec cette position, il formule explicitement un jugement négatif à l'égard de l'idéologie des droits de l'homme et ce, dans le but de la comprendre. Toutefois, il ne peut nous dire ce que nous réserve l'avenir et ne saurait nous dire concrètement la forme que nos sociétés devraient prendre afin de bien répondre à leurs exigences démocratiques et politiques.

Nous voyons toutefois une possibilité de politique pour Gauchet qui ne serait peut-être que provisoire et qui lui servirait de fondement à sa propre action en tant que philosophe. À la base de ses démarches se trouve le problème de la vie intellectuelle : il est essentiel pour lui que nos sociétés soient capables de se penser afin de pouvoir agir sur elles-mêmes. Si une politique est « une action qui cherche à se donner les moyens de l'exigence qui la porte », Gauchet propose *peut-être* une « politique de la pensée » qui, sans être en mesure de donner une orientation à l'ensemble de la société, en offrirait au moins une à ses penseurs. Si ce motif

est présent dans certains textes récents de Gauchet, il demeure toutefois encore loin de quelque politique explicite que ce soit²⁴³.

« L’histoire reste ouverte. »

En s’éloignant de l’ultragauche antiautoritaire, Marcel Gauchet a également abandonné les réponses que ce courant offrait aux penseurs. Il a ainsi abandonné l’idée d’une rupture d’avec ce qui fait exister nos sociétés, c’est-à-dire d’avec la division sociale telle qu’elle est incarnée dans la domination politique et dans l’oppression. Il est bien loin aujourd’hui de chercher réponse à ces questions qu’il se posait en 1976 :

Peut-on concevoir une institution du social qui ne passerait pas par l’opposition de la société à elle-même? Que serait une société qui se constituerait sans se faire l’Autre d’elle-même? Comment penser, comment instaurer une société qui se penserait depuis elle-même, sans besoin d’un lieu de pouvoir, et qui saurait se mettre radicalement en question sans la lutte imposée par l’oppression? De la folie des tyrannies contemporaines, une leçon de réalisme intégral a-t-elle chance d’être tirée qui amènerait une société de raison²⁴⁴?

C’est tout comme si Gauchet avait depuis abandonné *l’idée même* d’offrir toute réponse à l’énigme de l’histoire et avait décidé de la laisser tout simplement être une énigme. En 1980, il se donne déjà des moyens plus humbles pour parvenir à ce qu’il croit être une meilleure société. L’attitude face aux droits de l’homme, comme son texte à ce sujet l’indique, peut être changée : ceux-ci *pourraient* en venir à constituer une véritable politique, mais à la seule condition « qu’on sache reconnaître et qu’on se donne les moyens de surmonter la dynamique aliénante de l’individualisme qu’ils véhiculent comme leur contrepartie naturelle²⁴⁵. » Avec le temps, il n’a pas abandonné cette position. En effet, dans son plus récent ouvrage, *La condition historique*, il explique que les tendances qui mènent à la perte de la capacité qu’ont

243. Il reste qu’un certain optimisme reste possible une fois pris en compte le travail de Gauchet de compréhension de notre monde. C’est le sentiment que semble partager Thomas Pavel, qui écrit, dans un article sur *La démocratie contre elle-même* (« Marcel Gauchet et les tribulations de la démocratie », *Critique*, tome LIX, no. 677, octobre 2003, p. 721-736), qu’en identifiant les imperfections des régimes démocratiques, « les analyses de Gauchet nous incitent à espérer que la recherche des remèdes reprendra de plus belle » (p. 736).

244. « L’expérience totalitaire et la pensée de la politique », *op. cit.*, p. 28.

245. « Les droits de l’homme ne sont pas une politique », *op. cit.*, p. 26.

nos sociétés de se gouverner résultent de l'autonomisation de la logique économique et de l'individualisme, sans qu'il s'agisse pour autant du début de l'âge du marché ou des sous-systèmes sociaux automatiques²⁴⁶. Il s'agit d'une crise des modalités d'exercice du principe démocratique, ce qui n'implique pas que ce principe soit dépassé.

C'est plutôt que le pouvoir collectif s'éclipse, qu'il est devenu impensable. Une des grandes tâches qui nous attend, affirme-t-il, sera d'en redémontrer la nécessité aux acteurs sociaux qui, pour l'instant, ne peuvent s'y projeter, n'en veulent pas, mais qui sont aussi désorientés par son effacement. De cette contradiction, ainsi que de celles qu'il découvre à l'œuvre dans la logique du juridique et dans le retournement de la démocratie contre les conditions de son fonctionnement, Gauchet attend les grandes transformations significatives dont la démocratie a besoin. En effet, il mentionne que « nous avons derrière nous une illustration mémorable de la capacité de correction et de perfectionnement des régimes démocratiques²⁴⁷ » dans l'établissement des États-providence. Pour lui, la crise contemporaine est surmontable et « elle appelle une reconstruction du pouvoir collectif à la hauteur de l'émancipation des individus²⁴⁸ », une tâche qui est toutefois pour l'instant inimaginable. L'art politique de l'avenir pourrait justement être de savoir placer les citoyens devant leurs responsabilités en leur montrant la perspective dans laquelle s'inscrivent leurs actions personnelles et les actions collectives qui peuvent sembler, vues en elles-mêmes, dérisoires devant la tâche à accomplir. De cette manière, le souci de combattre l'aliénation – et avec lui, celui de l'émancipation de l'humanité – demeure présent chez Gauchet même après sa rupture

246. Gauchet fait peut-être ici référence au sociologue Niklas Luhmann, pour qui les développements récents de la démocratie, de la logique bureaucratique et des systèmes sociaux mèneront à une autonomisation de ces derniers, hors de tout contrôle humain (cf. par exemple *Politique et complexité : les contributions de la théorie générale des systèmes*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, 182 p.). Gauchet, bien qu'il partage certaines des intuitions de Luhmann, demeure beaucoup moins pessimiste.

247. *La condition historique*, op. cit., p. 336.

248. *La condition historique*, op. cit., p. 336.

avec C. Lefort, quoique de manière plus modérée et sans l'espoir d'en arriver à une société complètement nouvelle.

Nous avons déjà abordé la question de la crise de l'avenir²⁴⁹ : la philosophie de Marcel Gauchet n'échappe pas à la situation contemporaine de la pensée où le futur est infigurable. En effet, pas plus que dans la « post-modernité », nous ne nous trouvons pas à la fin de quelque histoire que ce soit²⁵⁰. Sa vision de l'histoire à venir repose surtout sur sa conception de la démocratie en tant que plastique et capable de se transformer, comme l'illustre l'idée de la possibilité de différentes synthèses démocratiques entre les éléments juridique, politique et social-historique. La juridisation des démocraties n'est pas entièrement une mauvaise chose. Elle permet de repenser le processus de représentation en ébauchant une nouvelle architecture pouvant démultiplier l'efficacité de celui-ci et ce, de manière à accroître la prise de la collectivité sur elle-même. Gauchet peut donc « croire qu'une recomposition de la démocratie comme puissance n'est pas moins de l'ordre du concevable que l'embourbement durable dans l'impuissance avec bonne conscience vers lequel nous tendons présentement. » En effet, « nous pouvons envisager une réarticulation supérieure du juridique, du social-historique et du politique au sein d'une démocratie mieux avertie d'elle-même. Cela ne veut pas dire qu'elle aura lieu. À nous de savoir ce que nous voulons²⁵¹. »

Cette dernière phrase demeure toutefois énigmatique : elle ne dit rien de notre capacité d'effectuer de tels changements, mais la suppose seulement; elle ne dit rien non plus de ce que nous devrions vouloir. Tout au plus pouvons-nous retourner aux normes présentes dans

249. Chapitre II, section II.2.2., « Le primat du juridique », où nous faisons entre autres référence à l'ouvrage de Krzysztof Pomian, *Sur l'histoire*.

250. Il pourrait toutefois lui être reproché de maintenir une ambiguïté quant au statut de la démocratie quant à l'histoire. Alors qu'il appuie fortement sur l'impossibilité de toute fin de l'histoire et de l'arrivée au *bon régime*, les changements politique qu'il imagine possibles ne relèveraient que d'un réajustement des démocraties, de l'arrivée à une autre synthèse démocratique. À cet objection, il ne pourrait, il nous semble, que répondre en rappelant que non seulement le futur reste ouvert, mais également que nul ne peut aujourd'hui occuper la position de prophète.

251. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 384-385.

l'œuvre de Gauchet et que nous avons déjà relevées. Une autre phrase lourde d'implications, qui se rapproche autant que possible de la prédiction sans toutefois y tomber, est présente dans une entrevue récente avec Alain Finkielkraut :

l'histoire des sociétés européennes depuis deux siècles est marquée à la fois par l'élan utopique, par la volonté de trouver une issue, au fond, à la condition sociale et historique de l'homme, et par la critique de cette utopie, par une capacité étonnante à retrouver les voies du réalisme dans l'édification d'une société libre et juste. Nous sommes dans une de ces grandes oscillations. L'histoire reste ouverte²⁵².

Par rapport à l'avenir de la démocratie, Gauchet se décrit comme pessimiste à court terme, car toute correction de trajectoire de nos sociétés ne lui semble pas envisageable à brève échéance : l'idéologie des droits de l'homme n'est pas prête d'être dépassée et ses effets pourraient très bien encore aller en s'amplifiant. Toutefois, à long terme, il demeure optimiste, car les réalités de notre moment ne sont pas la vérité de l'histoire et le cycle dans lequel nous nous trouvons peut être renversé. En effet, ces réalités dominant, sans être seules, et elles entraînent des contradictions dans le monde démocratique et libéral : « la démocratie est de nouveau en crise, comme elle l'a été par le passé. C'est une crise surmontable qui peut mener à une démocratie supérieure²⁵³. »

C'est en quelque sorte sur ces mots que Marcel Gauchet nous laisse. Il ne nous propose pas pour l'instant de politique pour contrer celle des droits de l'homme, ni ne suggère quelle forme une nouvelle démocratie pourrait prendre²⁵⁴. Tout au plus nous fournit-il, peut-être

252. *La démocratie de notre temps*, op. cit., p. 44. Cette dernière phrase réapparaît dans *La condition historique* (op. cit., p. 336) : « l'histoire est ouverte, et je me garderai de quelque prédiction que ce soit quant à la réalisation de ce possible. »

253. *La condition historique*, op. cit., p. 325.

254. Rien d'ailleurs dans ses projets annoncés ne nous laisse préfigurer l'élaboration d'une telle politique et le passage d'une philosophie du politique descriptive à une philosophie du politique normative. Le site web du Centre de recherches politiques Raymond-Aron (<http://www.ehess.fr/centres/crpra/>) de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales où il enseigne, présente ses projets à court terme : « Marcel Gauchet a comme objectif prioritaire d'achever un ouvrage en cours d'écriture, synthétisant la matière de son enseignement depuis plusieurs années, sur la formation des démocraties contemporaines et leurs transformations actuelles. Il sera accompagné d'un essai de mise au point sur la notion d'idéologie destiné plus particulièrement à clarifier une série d'instruments conceptuels indispensables à l'analyse des sociétés contemporaines (à commencer par le concept de "société"). Il reprendra ensuite de manière systématique l'exploration de la double métamorphose

contre son gré, les raisons de sa critique de l'idéologie des droits de l'homme. Bien que ses analyses à propos de l'institution symbolique de la société lui servent de normes pour cette critique, rien n'indique que Gauchet croit même *possible* une telle reconfiguration de la démocratie. Lui sait ce qu'il veut et, selon ses propres mots, c'est à nous de savoir ce que nous voulons – tout au plus peut-il nous suggérer une certaine issue à l'impasse actuelle des sociétés démocratiques et nous rappeler que nous n'aurons pas le dernier mot de l'histoire.

de la condition de l'individu et de la définition du sujet psychique depuis le XIXe siècle, engagé dans de nombreux travaux spécialisés. » Côté publications, il continue l'aventure du *Débat*, et un livre intitulé *Après le désenchantement du monde*, qui examinerait les conséquences contemporaines du désenchantement du monde, devrait être publié aux Éditions de l'Atelier en septembre 2004.

Bibliographie

I. Ouvrages principaux de Marcel Gauchet.

1. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, xxiii, 306 p.
2. *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, 341 p.
3. *La révolution des pouvoirs : la souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995, 288 p.
4. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 2001 [c1998], « Folio Essais », 182 p.
5. *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, « Tel », xxix, 387 p.
6. *La démocratie de notre temps*, avec Pierre Manent et Alain Finkielkraut, Genève, Éditions du Tricorne, France Culture, 2003, coll. « Répliques », 55 p.
7. *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, « Les essais », 357 p.

II. Articles principaux de Marcel Gauchet.

1. « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », avec Claude Lefort, *Textures*, n. 2-3, 1971, p. 7-78.
2. « Figures de la souveraineté », *Textures*, n. 2-3, 1971, p. 131-157.
3. « La logique du politique », *Critique*, n. 329, octobre 1974, p. 907-926.
4. « L'Expérience totalitaire et la pensée de la politique », *Esprit*, no. 7-8, juillet-août 1976, p. 3-28.
5. « Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques », *Libre*, no. 7, 1980, p. 43-120.
6. « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », dans Benjamin Constant. *De la liberté chez les modernes : écrits politiques*, Paris, Hachette, 1980, « Pluriel ». Repris dans Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, « Folio essais », p. 11-110.
7. « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 3, juillet-août 1980, p. 3-21. Réédité dans *La démocratie contre elle-même*, 2002, p. 1-26.
8. « Fin de la religion? », *Le Débat*, Paris, Gallimard, no. 28, janvier 1984, p. 155-175. Réédité dans *La démocratie contre elle-même*, 2002, p. 27-66.
9. « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXII, n. 68, 1984, p. 109-126.
10. « Sur la religion », *Le Débat*, Paris, Gallimard, no. 32, novembre 1984, p. 187-192. Réédité dans *La démocratie contre elle-même*, 2002, 79-90.
11. « La droite et la gauche », in Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984, p. 394-467.
12. « Droits de l'homme », in François Furet, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 685-695. Repris sous « La déclaration des droits de

- l'homme et du citoyen », *Commentaire*, Paris, Julliard, vol. 11, no. 43, Automne 1988, p. 783-790.
13. « La société d'insécurité. Les effets sociaux de l'individualisme de masse », dans J. Donzelot, *Face à l'exclusion : le modèle français*, Paris, Esprit, 1991, p. 169-187.
 14. « Religion civile, croyance, morale. Entretien avec Marcel Gauchet », *Projet*, n. 225, 1991, p. 43-51.
 15. « Le mal démocratique », *Esprit*, no. 195, octobre 1993, p. 67-89.
 16. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 110, mai-août 2000, p. 258-288. Réédité dans *La démocratie contre elle-même*, 2002, p. 326-385.
 17. « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 133, n. IV, 2001, p. 455-464.
 18. « Croyances religieuses, croyances politiques », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 115, mai-août 2001, p. 3-12. Réédité dans *La démocratie contre elle-même*, 2002, p. 91-108.
 19. « Les deux sources du processus d'individualisation », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 119, mars-avril 2002, p. 133-137.
 20. « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du MAUSS*, no. 19, 2002, p. 275-303.
 21. « Après la bataille : la droite, la gauche, les institutions. Marcel Gauchet, René Rémond : un échange », Paris, Gallimard, *Le Débat*, no. 121, septembre-octobre 2002, p. 4-18.
 22. « What We Have Lost With Religion », *Diogenes*, no. 195, 2002, p. 38-40. Repris sous « Ce que nous avons perdu avec la religion », *Revue du MAUSS*, n. 22, 2e semestre 2003.
 23. « La droite, la gauche, un an après. Marcel Gauchet, René Rémond : un échange », Paris, Gallimard, *Le Débat*, no. 126, septembre-octobre 2003, p. 25-37.
 24. « Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir », *Le Débat*, n. 127, novembre-décembre 2003, p. 3-19.

III. Articles complémentaires de Marcel Gauchet.

1. « Politique et Société : la leçon des sauvages (I) », *Textures*, n. 10-11, 1975, p. 57-86.
2. « Politique et Société : la leçon des sauvages (II) », *Textures*, n. 12-13, 1975, p. 67-105.
3. « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », *Libre*, n. 2, 1977, p. 5-43.
4. « Pierre Clastres », *Libre*, no. 4, 1978, p. 55-68.
5. « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique I », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 14, juillet-août 1981, p. 133-157.
6. « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique II », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 15, septembre-octobre 1981, p. 147-168.
7. « L'École à l'école d'elle-même. Contraintes et contradictions de l'individualisme démocratique », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n° 37, novembre 1985, p. 55-86. Réédité dans *La démocratie contre elle-même*, 2002, p. 109-169.
8. « La religion de la sortie de la religion. Entretien », *Autrement Paris*, no. 75, 1985, p. 12-17.

9. « Un crédo démocratique? Entretien », M. Crépu, *Autrement Paris*, no. 75, 1985, p. 191-194.
10. « Constant. Les principes de politique applicables à tous les gouvernements », dans François Châtelet, Olivier Duhamel, Évelyne Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, [c1986], p. 250-263.
11. « Malaise dans la démocratie. L'école, la culture, l'individualisme. Un échange » avec Alain Finkielkraut, *Le Débat*, Paris, Gallimard, no. 51, septembre-novembre 1988, p. 130-152.
12. « Constant », dans François Furet, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 951-959.
13. « Pacification démocratique, désertion civique », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 60, mai-août 1990, p. 87-98. Réédité dans *La démocratie contre elle-même*, 2002, p. 176-198.
14. « De la théocratie à la démocratie », *Raison Présente*, no. 101, 1992, p. 67-78.
15. « L'intellectuel et l'action politique, entretien », *Le Banquet*, no. 1, 1992, p. 38. Sur Internet : <http://www.revue-lebanquet.com/fr/art/1992/3.htm>
16. « L'État au miroir de la raison d'État : la France et la chrétienté », in YC Zarka, *Raison et déraison d'État*, P.U.F., 1994, p. 193-244. Repris dans *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n. 20, avril 1998, p. 103-129.
17. « La métamorphose actuelle des pouvoirs. Entretien. », *Pouvoirs Locaux*, Paris, no. 27, 1995, p. 20-25.
18. « Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 99, mars-avril 1998, p. 164-181. Réédité dans *La démocratie contre elle-même*, 2002, p. 229-262.
19. « Etat, monarchie, public », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n. 20, avril 1998, p. 9-18.
20. « L'État au miroir de la raison d'État : la France et la chrétienté », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n. 20, avril 1998, p. 103-129.
21. « Sécularisation, laïcité: sur la singularité du parcours français », dans *Laïcité, fait et à faire*, supplément au no 58 de *Les idées en mouvement*, Ligue de l'Enseignement, avril 1998, p. 15-23.
22. « Essai de psychologie contemporaine. II. L'inconscient en redéfinition », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n° 100 (mai-août 1998), p. 189-206. Réédité dans *La démocratie contre elle-même*, 2002, p. 263-295.
23. « L'éthique : sources et praxis », entrevue avec Chantal Bartholin et Gérard Donnadiou, *Futuribles*, n. 206, janvier 2001, p. 93-98.
24. « L'héritage jacobin et le problème de la représentation », *Le Débat*, Paris, Gallimard, n. 116, septembre-octobre 2001, p. 32-45.
25. « Révolution terminée, révolution interminable », préface à Antoine De Baecque, *Pour ou contre la Révolution*, Paris, Bayard Éditions, 2002, p. III-X.
26. « S'il ne se passe rien, il ne restera plus grand-chose », dans Yves de Gentil-Baichis, *Chrétiens, tournez la page*, Paris, Bayard, 2002, p. 63-80.
27. « L'énigme trotskiste », table ronde avec Stéphane Courtois, Marcel Gauchet, Krzysztof Pomian, Bernard Poulet, Philippe Raynaud, *Le Débat*, n. 123, janvier-février 2003, p. 99-111.

28. « La psychologie de l'homme de l'égalité », *RevuePsy*, no. 1 (mars 2003). Accédé le 28 septembre 2003. Sur Internet : http://www.upsy.net/spip/imprimer.php3?id_article=40
29. « Le problème européen », *Le Débat*, n. 129 (mars-avril 2004), p. 50-66.

IV. Études à propos de Marcel Gauchet.

1. BRETON, Stanislas. « La religion s'efface-t-elle de notre monde? Libres propos sur *Le Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, vol. 69, no. 4, 1985, p. 563-576.
2. DOMEQ, Jean-Philippe, « Le débat inaugural des droits de l'homme. À propos de *La Révolution des droits de l'homme* de Marcel Gauchet », Paris, *Esprit*, no. 158, janvier 1990, p. 100-115.
3. FORTIN-MELKEVIK, A. « L'exclusion réciproque de la modernité et de la religion chez des penseurs contemporains : Jürgen Habermas et Marcel Gauchet », *Concilium*, no. 244, 1992, p. 79-91.
4. FRICK, J.-P. « Le problème de l'État », *Revue de l'enseignement philosophique*, vol. 38, no. 4, 1988, p. 3-23.
5. LABBÉ, Y. « La religion socialement finie? », *Nouvelle Revue Philosophique*, v. 111, no. 3, 1989, p. 361-388.
6. LABELLE, Gilles. « La loi, l'État et la démocratie dans l'oeuvre de Marcel Gauchet », in Jean-François Côté, *Individualismes et Individualité*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1995, p. 59-76.
7. LAUS, Thierry. « La fin du christianisme. Désenchantement, déconstruction et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 133, n. IV, 2001, p. 475-485.
8. MAES, Didier. « Le pouvoir du peuple ou le roi sans corps : la démocratie moderne selon Claude Lefort et Marcel Gauchet », *L'Enseignement Philosophique*, vol. 45, no. 6, 1994-1995, p. 43-56.
9. MAGER, R. « Pour l'amour du monde : Remarques sur l'expérience de la transcendance dans la modernité avancée », *Laval théologique et philosophique*, 2000, p. 145-161.
10. MONGIN, Olivier. « Quand la religion s'éclipse », *Esprit*, no. 10, octobre 1983, p. 34-49.
11. NOEL DE TILLY, Manon. *Alterity and division in Marcel Gauchet*, Thèse de maîtrise non publiée, Université d'Ottawa, 1997.
12. PADIS, Marc-Olivier. *Marcel Gauchet : la genèse de la démocratie*, Paris, Editions Michalon, 1996, « Le bien commun », 115 p.
13. PADIS, Marc-Olivier. « Marcel Gauchet, face au défi du totalitarisme », *Magazine Littéraire*, n. 380, octobre 1999, p. 67-69.
14. PAVEL, Thomas. « Marcel Gauchet et les tribulations de la démocratie. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même* », *Critique*, tome LIX, no. 677, octobre 2003, p. 721-736.
15. POLTIER, Hugues. « Une pensée postthégélienne et postmarxiste. La phénoménologie politique du XXe siècle », *Histoire et avenir*, I. Schüssler et al., p. 101-108.
16. POLTIER, Hugues. « L'individu démocratique. Réflexions à partir de l'œuvre de Marcel Gauchet », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 133, n. IV, 2001, p. 487-496.

17. RENAULT, Nancy L. *Living with division : an analysis of the modern self and of contemporary democracy according to Marcel Gauchet*, Thèse de maîtrise non publiée, Université d'Ottawa, 1998.
18. SCHLEGEL, Jean-Louis. « La religion est-elle finie? À propos de *Le Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet », *Études*, Paris, vol. 363, no. 4, 1985, p. 367-381.
19. STRASBOURG, Valérie. *La naissance de l'État chez Marcel Gauchet ou l'entremêlement des temps*, Thèse de maîtrise non publiée, Université d'Ottawa, 1999.
20. TSCHANNEN, Olivier. « Individualisme, modèles d'identification religieuse et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 133, n. IV, 2001, p. 465-474.
21. VALADIER, Paul. « Sur la religion », dans Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, 2002, p. 67-79.

V. Autres études sur les sujets abordés.

- ABENSOUR, Miguel. « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort », dans Claude Habib, *La démocratie à l'oeuvre*, Paris, Esprit, 1993, p. 79-136.
- *La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Paris, P.U.F., 1997, xii-115 p.
 - « Démocratie sauvage » et « principe d'anarchie », *Les Cahiers de Philosophie*, 18, hiver 1994-1995, p. 125-149.
 - « Pour une philosophie politique critique? », *Tumultes*, Paris, no. 17-18, 2002, p. 207-258.
- CLASTRES, Pierre. *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974
- DEBRAY, Régis. *Dieu, un itinéraire : matériaux pour l'histoire de l'éternel en Occident*, Paris, Odile Jacob, 2001, 396 p.
- DUMONT, Louis. *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1976, 270 p.
- FREITAG, Michel. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002, 327 p.
- FURET, François. *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989, c1978.
- *La Révolution*, Paris, Hachette, 1988; vol. 1 : 1770-1814; ; vol. 2 : 1814-1880.
- HABERMAS, Jürgen. *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Flammarion, 1999 [1986], 212 p.
- *Ecrits politiques : culture, droit, histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, 263 p.
- HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, « Bibliothèque de philosophie », 589 p.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989 [1957], 638 p.

KAUFMANN, Jean-Claude. *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan, 2001.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, 778 p.

- *Un homme en trop : réflexions sur « L'Archipel du Goulag »*, Paris, Seuil, 1976, 253 p.

- « Droits de l'homme et politique », *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994 [1981], p. 45-83; « La logique totalitaire », *ibid.*, p. 85-106; « L'image du corps et le totalitarisme », *ibid.*, p. 159-176.

- « La naissance de l'idéologie et l'humanisme », *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 2000 [1978], « Folio essais », p. 401-477; « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *ibid.*, p. 478-569

- « Les droits de l'homme et l'État-providence », *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2001 (1986), « Points », p. 33-63; « Permanence du théologico-politique », in *ibid.*, p. 275-329.

LUHMANN, Niklas. *Politique et complexité : les contributions de la théorie générale des systèmes*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, 182 p.

MANENT, Pierre. « Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort », *Commentaire*, vol. 4, no. 16 (hiver 1981-1982), p. 574-583.

- *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 1997 [1994], « Champs », 297 p.

NORA, Pierre, dir. *Les lieux de mémoire : v. 1. La République, v. 2. La Nation, v. 3. Les France*, Paris, Gallimard, 1984-1992, 3 vol., 7 tomes.

POLTIER, Hugues. *La passion du politique : la pensée de Claude Lefort*, Paris, Labor & Fides, 1998, coll. « Le champ éthique », 302 p.

POMIAN, Krzysztof. *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999, « Folio essais », 410 p.

RAWLS, John. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 [1971], 666 p.

RENOUVIER, Charles. *Science de la morale (1869)*, Paris, Fayard, 2002, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 2 tomes, 494 et 451 p.

- *Uchronie (1876)*, Paris, Fayard, 1998, « Corpus des œuvres de philosophie », 474 p.

STRAUSS, Leo. « Les trois vagues de la modernité » *Cahiers philosophiques*, no. 20, 1984, p. 7-23.

SWAIN, Gladys. *Le sujet de la folie : naissance de la psychiatrie*, Toulouse, Privat, 1977, 174 p.

- *Dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, 1994, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».

WEBER, Max. *Le savant et le politique*, Paris, Éd. 10/18, 1963 [1959], 223 p.

- *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004, « Tel » 531 p.