



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Mathieu Saucier Guay

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (philosophie)

GRADE / DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Marcel Gauchet critique d'Alexis de Tocqueville

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Philip Knee

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

Hilliard Aronovitch

Jeffrey Reid

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

MARCEL GAUCHET CRITIQUE D'ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Par MATHIEU SAUCIER GUAY



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: 978-0-494-73816-0
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-73816-0

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

Remerciements

Ce travail de maîtrise a bénéficié de l'appui financier du *Conseil de recherches en sciences humaines* du Canada et du *Fonds québécois pour la recherche sur la société et la culture*. J'aimerais exprimer ma reconnaissance envers ces organismes boursiers. J'aimerais également remercier le département de philosophie de l'Université d'Ottawa pour son appui, tant financier qu'académique.

Un grand merci à celui qui m'a accompagné durant ce travail, Monsieur le professeur Philip Knee. Pour sa grande patience, pour son travail précis et rigoureux, pour son talent socratique et pour chacune de nos discussions, qui furent pour moi des moments privilégiés, je tiens à lui exprimer ma sincère et profonde gratitude.

Merci à ma famille pour son appui. Merci enfin à ma compagne Laurie-Eve Gagnon, pour son soutien indéfectible, pour sa joie et sa vitalité irremplaçables.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	2
CHAPITRE I : Marcel Gauchet : L'avènement de la modernité politique.	
Autonomie et démocratie	11
1. Philosophie de l'histoire. De l'hétéronomie à l'autonomie	11
1.1 Le projet philosophique d'une <i>anthroposociologie transcendantale</i>	11
1.2 De l'hétéronomie à l'autonomie : l'idée d'une sortie de la religion	15
1.2.1 Les religions premières	24
1.2.2 Rupture du règne de l'hétéronomie et sortie de la religion : exemples de la naissance de l'État et de l'avènement des religions de la transcendance	34
2. Portrait de la société sortie de la religion	39
2.1 La révolution moderne de l'autonomie	40
2.2 La conception gauchetienne du social : nécessité du conflit et de la division	43
2.3 La leçon historique des sociétés totalitaires	49
3. Tocqueville l'Amérique et nous : Gauchet critique de Tocqueville	53
3.1 Désaccord sur la genèse des sociétés démocratiques	54
3.2 Le leurre américain. Désaccord sur le statut des États-Unis	58
3.3 La problématique de l' <i>adéquation de la société avec elle-même</i>	60
CHAPITRE II : Alexis de Tocqueville : religion et démocratie	63
1. Compatibilité de la démocratie et de la religion	63
1.1 Argument historique de l'exemple américain. Nécessité de la séparation entre l'Église et l'État	64
1.2 Argument anthropologique de la finitude humaine. Naturalité du besoin religieux fondé dans l'espérance	73
2. L'influence historique du christianisme. Une approche religieuse du politique	75
2.1 Le rôle de la Providence	76
2.2 Échange épistolaire avec Gobineau. Christianisme et genèse de la modernité	77
3. L'utilité politique de la religion : une approche politique de la religion	85
3.1 Brève phénoménologie de l'homme démocratique	86
3.2 L'effet régulateur de la religion	95
CONCLUSION : Tocqueville, Gauchet et nous	107
Bibliographie	124

INTRODUCTION

Il est certaines questions qui dépassent notre compétence, mais que nous ne pouvons pas pour autant éliminer ou déclarer inexistantes¹. Tel est le cas à nos yeux de la question du rapport qu'entretient la démocratie moderne avec la religion. Ce travail est né d'une intuition qui est devenue en cours de route une conviction : on ne comprend rien, ou peu s'en faut, à la démocratie, à moins de chercher à la comprendre dans les liens complexes qu'elle noue avec la religion. Nous n'avons pas acquis cette conviction de façon originale et solitaire ; nous en avons été convaincu à l'occasion de la lecture des œuvres respectives d'Alexis de Tocqueville et de Marcel Gauchet. Ainsi, au risque d'outrepasser notre compétence, nous avons voulu suivre la voie tracée par ces deux auteurs dans l'espoir d'y voir un peu plus clair.

Mais avant d'entamer un travail de confrontation entre l'œuvre de Tocqueville et celle de Gauchet, esquissons d'abord une réponse à deux questions préalables. 1) Premièrement, en quoi le thème de la religion est-il pertinent dans le cadre d'une réflexion de philosophie politique visant à comprendre le régime démocratique ? 2) Ensuite, pourquoi avoir choisi les œuvres de Tocqueville et de Gauchet pour réfléchir sur ce thème de la démocratie et de la religion, alors que d'autres auteurs auraient pu être, à première vue, tout aussi pertinents pour mener à bien cette entreprise?

INTÉRÊT DU THÈME DE LA RELIGION PAR RAPPORT À LA DÉMOCRATIE. D'abord un constat : les penseurs politiques du XIX^e siècle ont pratiquement tous invoqué la religion comme élément régulateur au sein de la modernité politique². En cela, Gauchet repère une apparence de paradoxe : « depuis deux siècles, la religion n'a cessé de perdre en poids relatif dans la vie de nos sociétés ; dans le même temps, elle n'a cessé de gagner en importance et en profondeur, aux yeux

¹ Nous nous inspirons ici d'une formulation d'Innerarity. Cf. *La démocratie sans l'État. Essai sur le gouvernement des sociétés complexes*, p. 75. Pour alléger les notes en bas de page, toutes les références seront données en indiquant seulement le nom de l'auteur et le titre de l'ouvrage ou de l'article. Les références complètes seront données dans la bibliographie. Pour les nombreuses citations à *De la démocratie en Amérique*, nous utiliserons l'abréviation *DA I* ou *DA II* dans la suite du texte. Le chiffre romain suivant renvoie à la partie de l'ouvrage et le chiffre arabe renvoie au chapitre. Les références à l'ouvrage de Tocqueville prendront donc, par exemple, la forme suivante : *DA I*, I, 2, p. 85.

² « Tout se passe comme si, écrit Claude Lefort, à partir de prémisses différentes, les penseurs les plus sensibles à l'avènement de la modernité, à l'irréversibilité du cours de l'histoire (Michelet et Quinet, des libéraux comme Guizot et Tocqueville, ou un socialiste comme Leroux) cherchaient dans la religion la reconstitution d'un pôle d'unité grâce auquel seraient conjurées les menaces d'une dissolution du social. » LEFORT, « Permanence du théologico-politique » dans *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, p. 321.

des théoriciens, quant à sa fonction au sein des sociétés¹ ». L'importance politique réelle de la religion semblent ainsi s'affaiblir dans l'Occident démocratique au même rythme qu'augmente l'intérêt théorique que les penseurs politiques prêtent à la religion. Cela suggère que le religieux nous donne une lumière précieuse pour éclairer et déchiffrer la démocratie moderne. En effet, le recul apparent de la religion permet d'apercevoir plus clairement les rôles et les fonctions qu'elle pouvait recouvrir dans les sociétés prémodernes et, du même coup, de se demander comment la démocratie pourra prendre le relais de la religion. C'est en ce sens que la religion peut agir comme révélateur au sein d'un univers politique qu'elle semble pourtant avoir à tout le moins partiellement délaissé. Et c'est aussi ce que laisse entendre Gauchet lorsqu'il écrit que « le politique et le religieux s'éclairent l'un par l'autre² », ce qui exige bien entendu que l'on prenne le recul historique nécessaire pour analyser côte à côte les sociétés où la religion jouissait d'une place prépondérante et nos sociétés dans lesquelles l'importance de la religion semble se marginaliser.

Voilà donc une première raison justifiant l'intérêt théorique que nous prêtons au phénomène religieux. À cette première raison s'en ajoute une seconde. Car il ne faudrait pas que la diminution apparente de la place et du rôle de la religion dans la société moderne finisse par faire oublier l'importance historique de la religion – et principalement du christianisme – dans la formation du monde moderne. C'est ce que Tocqueville et Gauchet nous permettent de saisir chacun à leur manière : que le rôle historique qu'a tenu la religion dans notre histoire est capital pour expliquer la genèse des sociétés démocratiques. De fait, Tocqueville s'interroge sur les assises morales qui sont à l'origine de la modernité politique et c'est dans le christianisme qu'il croit les trouver. Dans ce travail, nous chercherons à comprendre pourquoi, selon Tocqueville, le christianisme fournit à la démocratie les principes moraux sur lesquels elle s'échafaude. D'une tout autre façon, Gauchet nous force aussi à nous intéresser au rôle historique que le christianisme a joué dans l'avènement du monde moderne. Pour Gauchet, le christianisme a fourni la matrice fondamentale dans laquelle a pu se développer le principe d'autonomie, principe qui est la source métaphysique de l'univers démocratique moderne. Nous reviendrons amplement sur ces idées qui semblent inévitablement, pour le moment, à la fois trop vagues et trop pointues. Mais contentons-nous seulement de retenir cette idée dans laquelle nous suivons

¹ GAUCHET, « Fin de la religion? » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 27

² GAUCHET, *La condition politique*, p. 14

Tocqueville et Gauchet : la prise en compte du rôle historique qu'a joué la religion est absolument nécessaire à l'intelligence de la genèse des sociétés démocratiques modernes.

La dernière remarque que nous aimerions faire ici – la dernière mais non la moindre – concerne la difficile nécessité d'interpréter le phénomène de la sécularisation. Comme le remarque J.-L. Schlegel, il faut considérer qu'il y a un *fait* de la sécularisation, et tous les penseurs qui s'opposent à ce fait, par leur opposition même, « confirment d'une certaine manière que le religieux n'a plus la même place qu'auparavant¹ ». Mais une fois cela dit et une fois accepté comme point de départ qu'il y a bel et bien un recul *apparent* de la religion dans nos sociétés, le problème reste entier de savoir si ce recul n'est que le signe d'une transformation profonde de la religion à l'époque moderne, mais qui n'empêcherait pas cette dernière de jouer un rôle important dans notre régime politique ; ou encore, si ce recul est l'effet d'un réel processus d'effacement *politique* de la religion, ce que nous nommerons en suivant Gauchet l'hypothèse d'une *sortie de la religion*. La difficulté de donner sa juste valeur au phénomène de la sécularisation est colossale puisqu'elle engage la compréhension globale que l'on se fait de la nature de la démocratie moderne. Et témoignent de cette difficulté tous les débats opposant les partisans d'un retour du religieux et ceux qui annoncent, d'une façon ou d'une autre, la mort de Dieu.

Car, à coup sûr, il apparaîtra étonnant à certains de parler d'un recul de la religion. Ne suffit-il pas d'ouvrir le premier journal pour comprendre que la religion, partout dans le monde, est l'enjeu central de conflits ou l'objet d'instrumentalisations politiques de toutes sortes qui interdisent de la tenir pour déclinante ? Dans nos sociétés mêmes, les interpellations revendicatrices que les diverses communautés religieuses adressent à l'État posent des défis considérables, qui sont constamment amenées à redéfinir les justes limites de la tolérance religieuse dans l'espace public. On pourrait aussi mentionner les fondamentalismes religieux qui ont émergé à l'intérieur des trois grandes religions monothéistes². Ou alors encore, on pourrait invoquer le réveil religieux et messianique de l'Amérique post 11 septembre 2001.

Manifestement, l'épineux problème de l'avenir général de la religion en démocratie dépasse largement le cadre de ce travail – mais la question existe et nous ne pouvons complètement

¹ SCHLEGEL, « La religion est-elle finie ? À propos de "Le désenchantement du monde" de Marcel Gauchet » dans *Études*, p. 368

² Voir Gilles KEPPEL, *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*.

l'ignorer, ne serait-ce que parce que d'elle dépend toute compréhension de la nature de la démocratie. Sans donc pouvoir aborder la question de front et dans sa totalité, nous aurons l'occasion à travers les œuvres de Tocqueville et de Gauchet de mettre en présence deux diagnostics opposés sur l'avenir de la religion en démocratie.

TOCQUEVILLE ET GAUCHET : LE DÉBAT SUR LA NATURE DU SOCIAL ET SUR LA PLACE DE LA RELIGION EN DÉMOCRATIE. Tocqueville et Gauchet s'entendent sur un point important : les deux penseurs sont étrangers à la posture intellectuelle de plusieurs auteurs contemporains qui considèrent la démocratie comme horizon politique indépassable et qui donc développent leur réflexion de manière à fournir les fondements philosophiques de la démocratie, sans permettre ou désirer un recul critique plus grand vis-à-vis de notre régime. Tocqueville et Gauchet, de leur côté, ne cherchent pas à *fonder* la démocratie ou à justifier l'état présent des choses en élaborant, par exemple, une philosophie du droit¹. Ils nous apprennent plutôt à replacer la démocratie dans la longue durée et nous permettent d'interroger les conditions de possibilité de sa genèse. Ils invitent à voir dans la démocratie un fait englobant de la modernité qui n'est pas réductible à ses formes institutionnelles. La démocratie est, dans les mots de Tocqueville, un *état social* qui influence sur toutes les dimensions de la vie humaine.

Mais au-delà de ces points de convergence, les deux auteurs s'affrontent sur des points essentiels qu'il nous apparaît pertinent d'éclairer. Commentant la parution de *L'avènement de la démocratie*², Gauchet déclarait récemment que l'une des principales intentions qui l'avait poussé à écrire son livre était :

la frustration croissante que j'ai ressentie devant ce qui tient lieu aujourd'hui de pensée sur la démocratie – celle de Tocqueville. Le point de vue tocquevillien a acquis une « hégémonie d'évidence » qui masque l'essentiel. J'aurais pu intituler mon livre : *De la démocratie en Europe* par opposition à *De la démocratie en Amérique*. Le voyage de Tocqueville aux États-Unis a permis de comprendre, en son temps, des aspects de la démocratie européenne. Mais pour comprendre la dynamique de la démocratie dans le monde d'aujourd'hui, il faut adopter une

¹ Cette démarche pour comprendre la démocratie à partir du droit a été de la façon la plus emblématique adoptée par John Rawls dans l'univers anglo-saxon et, du côté allemand, par Karl Otto Apel et Jürgen Habermas.

² *L'Avènement de la démocratie I. La révolution moderne et L'Avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme.*

perspective longue, très longue, car le cadre européen permet de comprendre des choses que l'exemple américain ne donne pas à voir¹.

Ce regard critique de Gauchet vis-à-vis de Tocqueville ne date cependant pas de la parution de *L'avènement de la démocratie*. En effet, en 1980, à l'époque où en France bat son plein le « renouveau tocquevillien », où l'enthousiasme pour l'auteur de la *Démocratie en Amérique* semble unanime², Gauchet publie un article³ sur Tocqueville qui fut reconnu entre-temps comme une contribution significative aux études tocquevilliennes. Or cet article critique vertement ce qui constitue, aux yeux de Gauchet, l'un des piliers centraux de la conception tocquevillienne de la démocratie, mettant ainsi le doigt sur un point engageant la crédibilité globale de l'œuvre de Tocqueville.

Le dialogue qu'engage Gauchet à l'occasion de son article attaque un point bien précis de la conception tocquevillienne de la démocratie, mais dont dépend, on le verra, l'ensemble de sa compréhension de la modernité politique. Le désaccord porte essentiellement sur la *nature même du social*, sur la configuration fondamentale de la société ou, pour le redire encore en d'autres termes, sur la structure qui fonde le vivre-ensemble. L'accusation principale de Gauchet à l'endroit de Tocqueville est que ce dernier aurait développé une conception du social qui secondariserait beaucoup trop l'importance du conflit et de la division, et cela au profit de l'unité du lien social. En suivant Gauchet, nous verrons que le *problème de la nature du social* se détecte à partir de deux caractéristiques importantes de l'œuvre tocquevillienne : d'une part, le fait que Tocqueville préfère les États-Unis plutôt que la France pour réfléchir sur la nature de la démocratie, sachant que les États-Unis ont adopté la démocratie avec une relative facilité, alors que la France a tout au contraire longtemps peiné à réconcilier la société autour du principe démocratique ; d'autre part, et cela est sans aucun doute l'aspect le plus déterminant, l'importance de la religion dans le paysage sociopolitique américain et le rôle politique salutaire qu'elle y joue selon Tocqueville. Car en effet, si l'unité sociale et la paix démocratique prennent

¹ « Marcel Gauchet et la crise de la démocratie » in *France catholique*, 31 mars 2008, no 3113, p. 24

² Outre les qualités propres de l'auteur, cette unanimité est aussi en partie due au contexte de « redécouverte » de Tocqueville, à un moment où le marxisme semblait avoir épuisé ses promesses. La victoire de la démocratie sur le communisme prêtait crédit à la certitude tocquevillienne de voir dans le futur la démocratie s'imposer. Sa résignation sans enthousiasme face à la victoire démocratique ainsi que son ambivalence sur la valeur de la modernité en font un auteur apprécié tant des critiques que des défenseurs de la modernité politique. Pour une étude détaillée de cette « redécouverte » française de Tocqueville, cf. AUDIER, Serge, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*.

³ GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques » dans *La condition politique*.

aussi bien racine aux États-Unis, c'est en bonne partie en raison de la forte présence religieuse en son sol. Ainsi, sous plusieurs modalités que nous préciserons plus loin, la religion assure une cohésion sociale qui est absente du radar européen, et c'est en cela que le choix tocquevillien des États-Unis comme incarnant véritablement le principe démocratique engage des postulats fondamentaux sur la nature du social.

À la conception tocquevillienne du social, Gauchet oppose cette autre conception qui postule que le conflit et la division sont non seulement inévitables, mais par surcroît des dimensions constitutives et structurantes du social. Pour Gauchet, nous verrons que la révolution démocratique signifie historiquement la fin de « l'adéquation de la société [...] avec elle-même¹ », c'est-à-dire la fin d'une société où le lien social découle d'un unique fondement symbolique, dont la validité serait totale et définitive². Historiquement, cette société structurée autour d'un principe unique fut largement l'œuvre de l'effet unificateur de la religion. À suivre Gauchet, cette période qui constitue la longue durée de l'histoire humaine serait désormais révolue.

L'article de Gauchet critique Tocqueville non pas dans le détail de son argumentation, mais dans la conception générale de la société que sous-tendent ses analyses. Cette critique invite à réinterroger avec attention le texte tocquevillien et notamment quant à la place et au rôle qu'assigne Tocqueville à la religion en démocratie. Mais il n'est pas sûr que l'article *Tocqueville, l'Amérique et nous*, pris seulement en lui-même, soit suffisant pour éclairer pleinement le sens de la critique de Gauchet. Pour saisir l'entière portée de cette critique, selon nous, nous devons nous intéresser plus avant à sa philosophie de l'histoire qui s'articule essentiellement autour de la notion d'*autonomie*. En exposant cet arrière plan conceptuel³, nous serons à même de mieux expliciter et comprendre la conception que Gauchet se fait de nos sociétés qui sont, à ses yeux, en processus de *sortie de la religion*. De là, nous espérons que la signification précise de la critique

¹ GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p.308

² Sur ce point, Gauchet écrit lapidairement : « Ce n'est certes pas en revenant à la religion qu'on se prémunira efficacement contre le totalitarisme, c'est en achevant de s'en débarrasser ». *Ibid*, p. 335

³ Bien sûr, le cadre de ce mémoire ne permettra guère plus que l'exposition synthétique des thèses principales de Gauchet sur le processus qui a conduit les sociétés humaines à se détacher progressivement du principe d'hétéronomie, donnant ainsi prévalence au principe d'autonomie. Car la philosophie de l'histoire de Gauchet, essentiellement exposée dans *Le désenchantement du monde*, pourrait amplement constituer à lui seul le projet d'un vaste travail. Aussi, l'élément qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de ce mémoire n'est pas tant le tableau entier de sa colossale *histoire politique de la religion*, mais bien plutôt le dernier moment de cette histoire, à savoir l'âge démocratique.

de Gauchet à l'endroit de Tocqueville apparaîtra clairement, ayant été enrichie en cours de route des éléments nécessaires pour dégager à la fois sa conception du social et son interprétation du sens historique de l'avènement de la modernité politique. En retournant ensuite interroger Tocqueville sous l'angle précis du rapport entre la modernité politique et la religion, il sera possible de se confronter à une tout autre interprétation du devenir démocratique.

OBJECTIFS DE TRAVAIL. Le premier objectif de ce mémoire est de rendre intelligible le débat entre Tocqueville et Gauchet soulevé par l'article *Tocqueville, l'Amérique et nous* et cela, en clarifiant la conception de chaque auteur sur la nature du social – ce débat, intéressant en lui-même, constitue en même temps pour nous une porte d'entrée vers la problématique de l'articulation du politique et du religieux. Cette confrontation permettra donc d'explicitier et de présenter les conceptions de la modernité défendues respectivement par Tocqueville et Gauchet et de mieux saisir le rapport que celle-ci entretient avec la religion. Mais la confrontation avec la pensée de Tocqueville a aussi cet avantage de rendre manifeste une évolution dans la pensée de Gauchet qui aurait été, sans la référence à Tocqueville, plus difficile à discerner. Nous chercherons à montrer, en effet, que la position de Gauchet sur le caractère divisé et conflictuel de la société moderne s'atténue et se nuance quelque peu entre le moment où, en 1980, il rédige son article sur Tocqueville, et les années 1990 pendant lesquelles Gauchet prend la mesure des implications de l'effondrement du bloc soviétique. En termes clairs, nous constaterons qu'en perdant de sa radicalité, la position de Gauchet s'est en partie rapprochée de celle de Tocqueville, sans bien sûr se réduire complètement à cette dernière.

Une dernière justification en faveur de cette confrontation est le peu de travaux qu'on trouve sur le sujet. Étonnamment, bien qu'une confrontation entre Tocqueville et Gauchet semble tout indiquée, il n'existe, à notre connaissance, aucun ouvrage qui traite substantiellement de ce sujet, à l'exception du livre de Audier¹. Cependant, l'intention précise que poursuit Audier est de montrer en quoi Gauchet appartient, avec d'autres penseurs français², à la catégorie des *néo-tocquevilliens*. À suivre Audier, ces *néo-tocquevilliens* auraient en commun de centrer leur interprétation de Tocqueville exclusivement autour de la notion d'individualisme. Il reviendrait à Louis Dumont d'avoir le premier proposé une telle interprétation. L'intérêt premier d'Audier est

¹ AUDIER, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, pp. 248-262

² Il s'agit de Louis Dumont, de Marcel Gauchet, de François Furet et de Gilles Lipovetsky. L'ordre de présentation de ces auteurs est celui de Serge Audier.

donc de partir de Dumont et d'identifier les déplacements conceptuels et interprétatifs opérés par les penseurs néo-tocquevilliens. Conséquemment, puisque son intention principale est de marquer le déplacement conceptuel qu'opère Gauchet par rapport à Dumont, Audier est amené à écarter tous les aspects du débat entre Tocqueville et Gauchet qui vont au-delà de la problématique de l'individualisme. En privilégiant de notre côté les fils conducteurs de la religion et du problème de la nature du social pour mener à bien notre étude sur Tocqueville et Gauchet, nous serons au contraire amené à toucher à diverses dimensions des œuvres de chaque auteur, alimentant ainsi le débat au lieu de le restreindre.¹

DIVISION DES CHAPITRES. Ce mémoire est divisé en trois chapitres. Le premier est consacré à l'exposition de la pensée de Gauchet et le second à celle de Tocqueville. Dans un troisième chapitre conclusif, nous reviendrons plus précisément sur les points de désaccord entre les deux auteurs.

Le premier chapitre est divisé en trois grandes sections. (1) La première est consacrée à deux objectifs principaux : préciser la teneur du projet philosophique de Gauchet et, ensuite, indiquer sommairement les traits saillants de sa philosophie de l'histoire, étape incontournable pour comprendre l'interprétation gauchetienne de la société démocratique moderne. (2) Dans une deuxième section, nous cherchons à mettre en relief quelques caractéristiques essentielles de la société *sortie de la religion*. (3) Avec ces deux premières sections, le cadre conceptuel de la pensée de Gauchet est établi et nous avons en main tous les éléments nécessaires pour comprendre, dans une troisième et dernière section, la critique que développe Gauchet dans l'article *Tocqueville, l'Amérique et nous*.

Le second chapitre, consacré à Tocqueville, sera divisé en trois sections. (1) La première est consacrée à la recension des arguments qui conduisent Tocqueville à établir, dans un premier

¹ D'autres ouvrages, généralement des publications sur Tocqueville, font bien allusion aux travaux de Gauchet, mais aucun de ces ouvrages n'établit systématiquement les termes d'une confrontation entre Gauchet et Tocqueville. Il faut mentionner un ouvrage faisant amplement place à la question du rapport entre religion et démocratie, A. Antoine crédite Gauchet d'avoir élaboré, dans *Le désenchantement du monde*, une vaste philosophie de l'histoire dont les intuitions fondamentales seraient compatibles avec les thèses tocquevilliennes (voir ANTOINE, *Tocqueville ou l'impensé de la démocratie*, p. 354). S'il est possible en effet de repérer certains recoupements entre les deux philosophies de l'histoire, il ne faudrait pas oublier que Gauchet décrit notre démocratie comme société en processus de *sortie de la religion*, où le religieux a perdu toute fonction structurante à l'égard de la société. Tocqueville, en espérant voir la religion jouer un rôle régulateur au sein de la société démocratique, suggère que la fonction structurante du religieux demeure en partie plausible et souhaitable.

temps, que le christianisme est *compatible* avec la démocratie. Ce sera l'occasion de réfléchir sur l'importance de l'exemple américain ainsi que sur l'indépassable besoin de religion, selon Tocqueville. (2) Dans une deuxième section, il faudra préciser le cadre historique de la pensée de Tocqueville et voir en quoi le christianisme y joue un rôle considérable. Ce sera l'occasion de marquer à nouveau la distance qui sépare Tocqueville de Gauchet sur la question de leur interprétation de la genèse des sociétés démocratiques. (3) Dans la troisième section nous aborderons le thème de l'utilité politique de la religion et de son effet régulateur en démocratie.

Enfin, dans la conclusion, nous chercherons à clore cette confrontation entre Tocqueville et Gauchet en portant cette fois un regard plus critique sur les thèses des deux auteurs. Plus précisément, nous chercherons premièrement à prouver que la solution tocquevillienne de la séparation entre l'Église et l'État afin d'assurer à la religion une place légitime en démocratie ainsi qu'une influence bénéfique sur notre régime n'est pas entièrement satisfaisante. Nous tenterons donc d'insister sur l'ambiguïté de la position tocquevillienne sur l'avenir de la religion en démocratie. En cela, nous nous trouvons *grosso modo* d'accord avec la critique de Gauchet à l'endroit de Tocqueville. Deuxièmement, nous reviendrons sur le problème central de la nature du social. Nous soutiendrons que, même s'il a mis le doigt sur un nœud problématique dans l'œuvre de Tocqueville, Gauchet a manqué de nuance dans sa critique de Tocqueville. Ce dernier, selon nous, n'est pas aussi hanté par l'unité sociale et par la nécessité de contrôler le devenir de la démocratie que Gauchet le laisse entendre. Sur ce point précis, nous constaterons même que, à partir des années 90, la pensée de Gauchet s'est en partie rapprochée de celle de Tocqueville.

CHAPITRE I

MARCEL GAUCHET : L'AVÈNEMENT DE LA MODERNITÉ POLITIQUE AUTONOMIE ET DÉMOCRATIE

1. PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. DE L'HÉTÉRONOMIE À L'AUTONOMIE

1.1 LE PROJET PHILOSOPHIQUE D'UNE ANTHROPOSOCIOLOGIE TRANSCENDANTALE

Dans *La condition historique*, Gauchet cherche à ramasser d'une formule la nature et le sens du programme philosophique auquel il entend contribuer :

Il m'est arrivé d'oser définir ce projet comme une *anthroposociologie transcendantale*, en dépit de ce que la formule peut avoir de ridicule par sa grandiloquence. Anthropologie au sens de théorie de l'humain, de ce qui fait l'humanité de l'homme ; sociologie parce que les deux aspects me semblent inévitablement corrélés ; transcendantale enfin, pour désigner la dimension proprement philosophique de l'ensemble, l'interrogation sur les conditions de possibilité. Qu'est-ce qui fait qu'il y a humanité et société possible, voilà la question qui m'occupe. Et, pour la cerner plus précisément, je dirais que je cherche à comprendre l'articulation entre ce qui fait que l'homme est social par nature – autrement dit, ce qui commande l'architecture des sociétés – et l'organisation psychique qui est la nôtre.¹

Au cœur de la diversité manifeste des intérêts de Gauchet – qu'il s'agisse de l'histoire des religions ou celle de la Révolution française, de l'histoire de la psychiatrie ou de l'étude sociologique et philosophique de la société moderne –, il y a une intention philosophique centrale. Si Gauchet passe par l'histoire, en dernière instance, son « projet est d'ordre philosophique² ». Dans le cadre de ce projet d'anthroposociologie, deux objectifs essentiels sont ciblés : d'une part, élaborer une « théorie de l'humain » afin de comprendre, au-delà de l'infinie diversité empirique des manières d'être homme, « ce qui fait l'humanité de l'homme », ce qui constitue de tout temps la part invariable de notre nature ; d'autre part, ce projet philosophique cherche à élucider les conditions de possibilités de la société humaine à travers une sociologie ou une philosophie politique. Aux termes d'*anthropologie* et de *sociologie* est donc joint celui de *transcendantal* en tant qu'« interrogation sur les conditions de possibilité ». L'ampleur de cette quête philosophique se dévoile à cette étape. Non seulement il faut relire l'histoire des sociétés humaines afin de voir comment, dans chaque cas, *une certaine forme* d'humanité s'incarne dans un mode social précis et, par suite, rendre compte du pluralisme *de facto* de l'espèce humaine ;

¹ GAUCHET, *La condition historique*, p. 13

² *Idem*, p. 12

mais parallèlement à cette recherche empirique, un effort spéculatif est nécessaire afin d'établir les principes qui président invariablement à l'instauration de toute société humaine. En d'autres termes, il s'agit de chercher ce qui est universel dans cette diversité, ce qui en constitue le noyau commun et primordial et, en un mot, ce qui autorise à parler d'une humanité *une*. Il est donc parfaitement légitime de placer cette recherche philosophique sous la bannière du *transcendantal*, terme utilisé ici en toute rigueur. En dernière analyse, recherches *transcendantale* et *empirique* s'imbriquent inséparablement dans l'intention philosophique gauchetienne : il s'agit, pour lui, de combiner d'une part « la théorie pure des conditions de possibilité de l'être-soi et de l'être-ensemble ; et, d'autre part, l'investigation approfondie de quelques cas de figure privilégiés de la matérialisation et du travail du transcendantal dans l'empirique [...] »¹.

Que signifie cette idée qu'il y ait du transcendantal dans l'histoire ? Doit-on comprendre que la société humaine n'est pas libre de s'inventer elle-même, qu'au contraire elle est au plus profond déterminée par des structures d'organisation sociale définies d'avance ? D'après Gauchet, ce qu'il s'agit dans les faits de réconcilier en abordant le statut philosophique de l'histoire, c'est, d'un côté, la possibilité d'une *liberté humaine* exercée au sein même de l'histoire avec, de l'autre côté, l'idée d'une *limite structurelle* réduisant grandement l'amplitude d'exercice de cette liberté humaine. Que tout dans l'histoire ne soit pas déterminé, que certains événements importants eussent pu ne pas avoir lieu, c'est ce qui pousse Gauchet à admettre l'existence d'une « énigmatique liberté à l'œuvre au milieu du devenir² ». D'un autre côté, cet espace de liberté se resserre à l'intérieur d'une matrice d'options très limitée – tout n'est pas possible et envisageable à tout moment dans l'histoire. Ainsi Gauchet développe, en y adjoignant la rigueur philosophique qui lui manquait, une idée semblable à celle qu'on retrouve déjà chez Tocqueville³. *Liberté* de l'homme dans l'histoire, donc, mais *liberté structurellement limitée* par certaines contraintes organisatrices fondamentales qui définissent les bases de la société humaine. On comprend mieux, à présent, ce que Gauchet entend par *transcendantal* :

Pour le dire autrement, et abruptement : il y a du transcendantal dans l'histoire, et il est de la nature de ce transcendantal de ménager la latitude d'un rapport réfléchi au travers duquel l'espèce humaine *choisit* de fait entre un certain nombre de manières possibles d'être ce qu'elle est. Ce

¹ GAUCHET, *Désenchantement du monde*, p. 34

² *Idem*, p. 33

³ « [...] la Providence n'a créé le genre humain ni entièrement indépendant, ni tout à fait esclave. Elle trace, il est vrai, autour de chaque homme, un cercle fatal dont il ne peut sortir ; mais, dans ses vastes limites, l'homme est puissant et libre ; ainsi des peuples. » *DA* II, IV, 8, p. 402

sont aux conditions de possibilité mêmes d'un espace humain-social [...] que l'on touche avec ces quelques axes invariables que l'on retrouve au fil des grandes mises en forme successives de l'être-ensemble.¹

L'évolution de la société humaine à travers l'histoire ne s'est pas produite dans la pure contingence. Il y a, au-delà de l'indétermination et de la pluralité des possibles historiques, des structures fondamentales permanentes qui sont nécessairement présentes dès lors qu'il y a société humaine. Un exemple de structure transcendantale (qui anticipe un thème auquel nous reviendrons amplement sous peu) pourrait être l'idée de *division originnaire*² du social. Il s'agit d'une hypothèse théorique concernant directement les conditions de possibilité de l'être ensemble et qui stipule que toute société, pour exister, doit avoir à l'extérieur d'elle-même un *lieu* symbolique permettant d'assurer une emprise sur l'ensemble du corps social. Cette division de la société d'avec elle-même fournit ainsi un point de vue global sur la société en répondant ce faisant au besoin de constituer un *lieu* d'où les membres de la collectivité pourront connaître et maîtriser leur société dans sa totalité. Gauchet explique ainsi la nécessité de cette division originnaire du fait social : « le lieu depuis lequel la société est capable de se penser, de se pourvoir de sens et d'agir sur elle-même est hors de la société³ ». Et dans la même veine, il poursuit plus loin : « [...] il n'est pas en dernier ressort de société qui puisse se poser sans se déposséder de son sens en quelque manière, sans reporter hors d'elle-même le lieu depuis lequel elle se pense maîtrisable, intelligible et fondée en raison⁴ ». Maintenant, tout n'a pas été dit une fois établie cette idée d'une division originnaire du social, car s'il est nécessaire que toute société réponde à cette exigence structurelle originnaire, la manière d'y répondre n'est cependant pas déterminée d'avance. Le principe religieux, dans cette perspective, constitue *une* façon d'assumer cette exigence de division : une telle société se trouve en effet scindée d'avec son principe d'être, son fondement et sa loi. Par cette scission d'avec la société, la religion fait figure d'extériorité et condense ainsi en-dehors de la société le lieu d'où celle-ci est intelligible et éventuellement maîtrisable. À l'autre bout de la courbe historique, la société moderne offre une autre réponse possible à cette exigence primordiale de division. Par la séparation entre État et société civile, nos

¹ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 26. C'est nous qui soulignons.

² L'expression vient de C. LEFORT. Cf. *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972

³ GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'État » dans *La condition politique*, p. 64

⁴ *Idem*, p. 66

sociétés continuent d'accréditer la nécessité de la division¹. Ces deux systèmes « représentent deux modes hétérogènes d'assumer et de gérer les *mêmes* articulations primordiales qui font tout simplement qu'existe une société² ». Ainsi il est bien vrai de dire que, d'époque en époque, l'humanité change et se transforme ; mais peu importe l'ampleur des modifications ou la radicalité des ruptures historiques, par-delà l'infinie variété des sociétés et des cultures, il faut pouvoir déterminer en quoi cette diversité peut être ramenée à l'unité sous le même nom d'humanité. En d'autres mots, la question est de savoir ce qui demeure intact malgré le changement. Certes, nul ne se baignera jamais deux fois identiquement dans le long et impétueux fleuve de l'histoire ; pourtant, sous la surface ondoyante de l'événementiel, il n'est peut-être pas impossible d'espérer découvrir et connaître ce lit pierreux qui, depuis toujours, supporte immobile les flots du changement. Ce qu'il convient de rechercher – et le terme de transcendantal prend ici son sens –, c'est ce que Gauchet appelle à l'occasion notre *condition politique*, c'est-à-dire « notre condition permanente, celle qui nous rattache à nos prédécesseurs et par laquelle nous continuons d'appartenir à la même humanité, celle qui demeure en dépit de l'ampleur du changement et qui définit notre identité fondamentale d'acteurs de l'être-ensemble³ ».

Il ne faudrait toutefois pas se leurrer et croire que ces articulations transcendantales de la société constituent le moteur de l'histoire, qu'elles se déploient uniment au sein du devenir pour accomplir, à la fin du parcours historique, la concrétisation de la vérité du social. Du moins, Gauchet s'en défend : « Elles [les structures transcendantales] ne composent pas une "essence" des sociétés toujours égale à elle-même ou un noyau de devenir qui se déploierait progressivement dans le temps. Elles sont reprises, réélaborées et mises en forme à un niveau qui illustre une certaine liberté de choix dans l'histoire⁴ ». Pas de savoir absolu pouvant nous livrer le secret du devenir, donc, ni promesse projetée à la fin de l'histoire d'une réconciliation de l'humanité avec sa véritable nature. Sur ce point, Gauchet est parfaitement clair. Le transcendantal n'est pas actif

¹ L'explication est sans aucun doute cavalière et demanderait, en toute rigueur, de plus amples développements. Il ne s'agissait ici, cependant, que de fournir un exemple d'une structure transcendantale – l'exigence de division – et de montrer comment une certaine liberté peut s'exercer quant à la manière de répondre à ces exigences. Pour une étude sur ce thème de GAUCHET, voir « La dette du sens et les racines de l'État » dans *La condition politique*, p. 45-89 ; lire également « Tocqueville, l'Amérique et nous », tiré du même ouvrage, p. 305-404 (principalement les sections II et III de ce long article). On consultera aussi *La Société contre l'État* de CLASTRES. Enfin, impossible de ne pas mentionner, encore une fois, l'immense étude de LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, dans laquelle Lefort analyse amplement le problème de la « division origininaire du social ».

² GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'État » dans *La condition politique*, p. 49

³ GAUCHET, *La condition politique*, p. 9

⁴ GAUCHET, *Un monde désenchanté ?*, p. 71.

dans l'histoire, au sens où il constituerait un principe dynamique sous la pression duquel s'effectuerait le passage d'une forme de société à une autre. Ce passage s'accomplit sans aucune nécessité logique. En d'autres mots, il n'y a pas, selon Gauchet, de moteur de l'histoire qui serait le garant de l'intelligibilité intégrale du processus historique.

Au sortir de ce bref aperçu du projet philosophique de Gauchet, force est de constater l'envergure et l'ambition de celui-ci. Une part majeure de l'effort intellectuel de Gauchet vise à rendre intelligible les conditions de possibilité – le transcendantal – à la fois de notre organisation psychique¹ ainsi que de notre organisation sociale. Cette recherche transcendantale tente de prendre acte de deux dimensions difficilement réconciliables et pourtant indispensables l'une et l'autre, à savoir la prise en compte des contraintes structurelles et des articulations primordiales invariables, d'une part, et l'aménagement d'un espace de liberté au sein du devenir, d'autre part. Ainsi, s'« il y a de l'indétermination au plus profond de l'histoire, sa place est très précisément définie, et elle n'est saisissable que de l'intérieur de son intime association avec le déterminé.² »

Cette recherche sur les conditions de possibilités de toute société humaine conduit directement, chez Gauchet, à l'étude des sociétés religieuses – d'où la nécessité, pour nous, d'en avoir défini les grandes lignes. Dans cette longue histoire qui débute avec ces sociétés entièrement structurées par la religion et qui se poursuit jusqu'aux sociétés modernes qui semblent se dépendre de l'emprise religieuse, les disparités sont radicales et profondes. Le défi théorique est de saisir en quoi, malgré la profondeur de cette fracture historique, il y a continuité entre les deux types de société ; en quoi, en d'autres mots, ces sociétés si distinctes répondent différemment aux *mêmes contraintes structurelles fondamentales*.

1.2 DE L'HÉTÉRONOMIE À L'AUTONOMIE : L'IDÉE D'UNE SORTIE DE LA RELIGION

Cette brève excursion du côté de l'*histoire politique de la religion* chez Gauchet poursuit donc deux objectifs précis. Le premier vise à replacer la critique que Gauchet adresse à Tocqueville concernant la *nature du social* dans le vaste horizon de son histoire de la religion. Avant que

¹ Cet élément demeure très présent dans l'œuvre de Gauchet, bien que celui-ci se soit intéressé davantage depuis une vingtaine d'années à des questions plus spécifiquement de philosophie politique. Sur ce thème, voir entre autres *La pratique de l'esprit humain : L'institution asilaire et la révolution démocratique* (en collaboration avec Gladys Swain) ; *L'Inconscient cérébral* ; *Dialogue avec l'insensé - À la recherche d'une autre histoire de la folie* (en collaboration avec Gladys Swain) ; *Le Vrai Charcot : Les chemins imprévus de l'inconscient* (en collaboration avec Gladys Swain).

² GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 33

n'advienne la société individualiste, égalitaire et démocratique, il aura fallu plusieurs millénaires de *métamorphoses du divin*¹, des religions premières jusqu'aux monothéismes. L'histoire de l'humanité aurait débuté, à suivre Gauchet, par l'assujettissement quasi total des hommes à l'hétéronomie religieuse. En Occident, cette histoire tourne aujourd'hui le dos à l'hétéronomie religieuse et prétend établir une société de l'autonomie. C'est le trait caractéristique qui marque l'originalité des sociétés modernes, et qui en explique l'origine. Comment un tel renversement s'explique-t-il ? Par quelle force l'histoire a-t-elle pu réduire la dépendance des hommes vis-à-vis des dieux, au point de donner naissance à une société qui pourrait se passer d'eux ? Cette brève section vise ainsi à clarifier la signification du processus de *sortie de la religion*, en indiquant pourquoi et comment l'histoire religieuse, selon Gauchet, « représente en réalité autant d'étapes de son relâchement et de sa dissolution – [la religion] la plus grande et la plus universelle, la nôtre, la religion rationnelle du dieu unique, étant précisément celle au travers de laquelle a pu s'opérer la sortie de la religion² ».

Le second objectif est d'explicitier en quoi « le politique et le religieux s'éclairent l'un par l'autre³ ». Il ne s'agit plus tant d'indiquer comment, à partir de la matrice spécifique du christianisme, la démocratie a pu historiquement se constituer. Il est plutôt question d'une tentative de « cerner la nature exacte de ces articulations instituant en lesquelles consiste le politique, de dégager l'architecture subtile grâce à laquelle s'établit et se perpétue l'être ensemble⁴ » – c'est-à-dire, en termes simples, de fournir une définition *du politique*⁵. Or, pour accomplir cette tâche, l'étude de la société religieuse s'avère incontournable. En prétendant fermer une fois pour toutes le débat sur le fondement et la nature du lien social, en fournissant une explication globale à la fois sur l'origine de la communauté humaine ainsi que sur sa destination future, la religion produit une sorte de recouvrement ou encore de neutralisation du politique. Par contraste, la démocratie est précisément cette société qui laisse libre cours aux dimensions du champ social que la religion a eu pour fonction depuis le départ de neutraliser, ouvrant ainsi un vaste chantier de remises en questions⁶. De l'hétéronomie à l'autonomie, la

¹ Il s'agit du titre de la première partie du *Désenchantement du monde* : « Les métamorphoses du divin ».

² GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 22

³ GAUCHET, *La condition politique*, p. 14

⁴ *Idem*, p. 16

⁵ Nous retrouvons ici l'idée d'une recherche transcendantale sur les conditions de possibilité du vivre ensemble.

⁶ Cf. « Fin de la religion ? » dans *La démocratie contre elle-même*, p.40

comparaison et la compréhension des différents modes d'organisation sociale sont donc indispensables pour établir une véritable « théorie de l'être-ensemble¹ ».

Deux brèves remarques s'imposent concernant la thèse massive de Gauchet d'une sortie de la religion. D'abord, cette thèse n'implique aucunement la disparition de la croyance religieuse. Bien entendu, il continue d'y avoir des croyants et des organisations religieuses au sein de la société démocratique – il n'y a entre ces deux états de fait aucune impossibilité : « Que les choses soient donc bien claires : on n'annonce pas une fois de plus et pour rien la mort en quelque sorte physique des dieux et la disparition de leurs fidèles.² » Le phénomène religieux et les croyants continuent d'exister malgré le processus de *désenchantement du monde*. Gauchet a donc pleinement conscience qu'il y a un fort « ancrage subjectif à l'esprit de religion³ ». Ce qui se résorbe, par contre, dans le long processus aboutissant à la naissance du monde moderne, c'est la *fonction politique* qu'exerça jusqu'à présent le religieux au sein des sociétés. Il y a, autrement dit, une « déconnexion du religieux d'aujourd'hui d'avec ce qui fut sa raison d'être primordiale et son principe de vie, de mouvement, d'invention sur des millénaires⁴ ». La définition du religieux que sous-tend la thèse du *Désenchantement du monde* est ainsi essentiellement *politique* et c'est strictement en ce sens politique qu'il est envisageable de parler d'une fin de la religion.

Sortie de la religion ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social. [...] La sortie de la religion, c'est le passage dans un monde où les

¹ GAUCHET, *La condition politique*, p. 30.

En étudiant parallèlement la société religieuse et la société moderne, l'espoir de Gauchet est d'en arriver à une théorie du politique capable de fournir une définition adéquate de la nature du social. De notre côté, pour saisir en quoi une société engagée dans un processus de sortie de la religion est chose possible, il est nécessaire en premier lieu d'indiquer les rouages de la société structurée par l'hétéronomie religieuse. Plus précisément, il faut comprendre comment la religion représente un mode de structuration du social qui a dominé la quasi-totalité de l'histoire humaine, sans pour autant que ce mode représente l'unique manière d'instituer le social. En clair, pour Gauchet, la religion permet de répondre adéquatement aux exigences transcendantales liées à l'institution du social, mais elle ne constitue pas en elle-même une figure du transcendantal absolument nécessaire pour qu'il y ait société.

² GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 11. Les formules de ce type sont légions dans l'œuvre de Gauchet. Par exemple : « Dieu ne meurt pas, il cesse simplement de se mêler des affaires politiques des hommes. Voilà la grande scission qui sépare le passé du présent. La religion est devenue d'abord une question d'individus, alors qu'elle était d'abord un problème de communauté. » (*Un monde désenchanté*, p. 188).

³ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 11

⁴ *Ibid*, p. 12

religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus.¹

Parce qu'on avait mal compris que Gauchet aborde la religion par son lien avec le politique, le *Désenchantement du monde* a été l'occasion d'une litanie d'objections qui le plus souvent ratèrent la cible². Il importe donc de saisir précisément le sens dans lequel Gauchet utilise le terme de religion³. La définition qu'il en propose paraît recouvrir deux spécificités principales : d'abord, l'argumentation de Gauchet conduit à voir dans la religion un phénomène *historique*, c'est-à-dire un phénomène marqué d'un début et d'une fin ; ensuite, comme il vient d'être mentionné, sa définition de la religion est essentiellement *politique*.

Deuxième remarque : l'idée d'une sortie de la religion, c'est-à-dire d'un effacement de la religion comme mode d'organisation de la société, n'empêche absolument pas qu'il y ait dans l'avenir un authentique retour à la forme religieuse. Aucune nécessité irréversible n'est ici à l'œuvre⁴. L'avenir reste ouvert, mais le présent ne donne aucun signe qu'une telle recomposition soit en marche, à l'encontre de tous ces diagnostics de *retour du religieux* ou de *revanche de Dieu*.

HISTORICITÉ DE LA RELIGION. A l'exception notable des sociétés modernes, toute l'histoire humaine semble avérer l'inséparabilité du couple *société-religion*. En effet – et il est fascinant d'y songer – le phénomène religieux est universel : toutes les sociétés connues, depuis les plus anciennes dont il nous reste encore quelques vestiges, toutes se sont organisées et comprises elles-mêmes en référence à une altérité instauratrice. Quelle cause peut expliquer un phénomène si universel ? Une première hypothèse pourrait être de supposer une sorte de déterminisme anthropologique qui serait la cause de l'universalité du besoin de religion – position qui correspond, dans une mesure qu'il reste à expliciter, à celle de Tocqueville⁵. Gauchet s'inscrit en

¹ GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, p. 13-14

² Pour s'en convaincre, lire le chapitre I intitulé « L'interprétation du christianisme » dans *Un monde désenchanté ?*, p. 29-76.

³ Gauchet utilise le terme de religion dans un sens général : « Si l'on est fondé, précisément, à parler de la religion, c'est parce que l'ensemble des religions connues s'entendent à notre sens par rapport à l'absolu de cette disposition première, soit qu'elle en procèdent par transformation. » (*Le désenchantement du monde*, p. 29). Autrement dit, toutes les religions présentent un point de similitude, en ceci qu'elles peuvent être comprises comme principe d'*hétéronomie*. La « disposition première » dont parle ici Gauchet est celle de la religion première qui constitue la forme la plus accomplie ou la plus radicale du principe d'hétéronomie. Cf. « les religions premières ou le règne du passé pur » (*Ibid.*, p. 45-62).

⁴ Cf. GAUCHET, *Un monde désenchanté ?*, p. 14

⁵ Voir, par exemple, *DA I, II, 9*, p. 403

faux contre cette thèse de la naturalité de la religion¹ : le besoin religieux n'est pas, pour reprendre l'expression de Luc Ferry, l'« une des catégories transcendantales de l'expérience humaine² ». À un autre niveau, il serait encore possible de postuler que la religion est une condition de possibilité pour l'instauration de la société, une sorte de contrainte indispensable à l'établissement même du social. Tout autant qu'il s'oppose à la première thèse selon laquelle le religieux est ancré dans une constante anthropologique invariable, Gauchet récuse cette seconde thèse d'une permanence du théologico-politique.

Le religieux [...] est [un] phénomène de part en part *historique*, c'est-à-dire très précisément doté d'un commencement et d'une fin [...]. Il n'y a enfin aucune espèce de nécessité instituante à la base de la religion, telle que le collectif n'existerait que par elle. Elle est une formation seconde, dont les anciennes fonctions peuvent être socialement remplies et remplacées par tout autre chose.³

Ainsi, nulle consubstantialité entre le social et le sacré : la religion est appelée à prendre fin, thèse que les quelques quatre cents pages du *Désenchantement du monde* ont pour tâche d'étayer.

La fin ou la sortie de la religion n'est que le côté le plus flamboyant de cette thèse de l'historicité de la religion. L'autre versant, plus discret mais non moins audacieux, postule un début historique de la religion que nulle nécessité sociale ou anthropologique ne pouvait déterminer. Qu'est-ce à dire ? S'il n'y a pas de consubstantialité entre le social et le sacré, s'il n'y a pas non plus de constante anthropologique enracinant définitivement le besoin de religion dans le cœur humain, c'est donc soutenir que la religion n'est pas une condition de possibilité indispensable pour que puisse exister la société. Au début de l'histoire, aucun déterminisme inéluctable ne vouait la société à la religion. A l'évidence, l'option religieuse est hautement compréhensible ; que celle-ci ait été universellement adoptée, cela s'explique par une multitude de facteurs. Mais aucun d'entre eux, selon Gauchet, s'il fallait en dresser la liste⁴, ne constituerait une nécessité

¹ Bien sûr, la structure anthropologique à laquelle est associée la croyance religieuse demeure après la sortie de la religion, selon Gauchet. Seulement, tout comme l'univers politique et collectif des hommes survit à la sortie de la religion en se transformant substantiellement, les hommes peuvent de même se passer de la croyance religieuse. En d'autres mots, la composante anthropologique qui fut jusqu'ici reliée à la croyance religieuse est susceptible de recevoir d'autres réponses.

² Par cette expression, Ferry vise à expliciter le point de vue propre à l'auteur du *Désenchantement du monde*, et non pas à endosser ce point de vue. FERRY et GAUCHET, *Le religieux après la religion*, p. 27.

³ GAUCHET, « Fin de la religion » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 30.

⁴ Il ne s'agit pas ici d'être exhaustif et de rapporter l'ensemble des causes qu'on invoque généralement pour expliquer l'origine des premières religions – donnons néanmoins quelques exemples. Pour certains, la religion tient son origine dans le besoin de maîtriser la signification des phénomènes. Pour d'autres, le besoin

structurelle telle que l'option religieuse soit considérée comme la seule possible. Autrement dit, une société sans religion aurait pu exister ; la société instaurée et structurée par une altérité divine n'était pas le seul possible disponible. L'analyse interne du dispositif religieux, d'après Gauchet, conduit donc à poser « un *acte* dont nul enchaînement déterministe ne peut rendre raison¹ ». C'est en ce sens qu'il faut entendre les énigmatiques notions de *décision* et de *choix* auxquelles se réfère Gauchet². Puisque, dans la perspective que cherche à développer Gauchet, aucun déterminisme n'a présidé à cette originelle mise en forme religieuse des sociétés, il est possible d'envisager un espace pour une certaine liberté humaine vis-à-vis du fait religieux. Bien sûr, cette liberté n'a pas été celle de tel ou tel individu d'avoir pu arrêter sa décision en faveur d'une société structurée par la religion. Il ne s'agit pas non plus d'une décision collective consciente. Il faut préférablement voir dans l'institution du religieux un *acte sociologique*³ ou encore un « acte inconscient, dont l'effectuation exigerait pour être comprise qu'on éclaircisse le mystère de la

de religion est né de la nécessité de compenser la faiblesse humaine devant la force supérieure de la nature. Il est à noter cependant que l'idée d'une *supériorité* de la nature par rapport à l'homme, de même que la constatation que la signification ultime des phénomènes dépasse les limites de l'intelligence humaine, ne conduisent pas directement et de façon nécessaire à la constitution d'une *altérité* d'essence divine. Comme le remarque Gauchet, « supériorité n'est pas altérité » (« La dette du sens et les racines de l'État » dans *La condition politique*, p. 57).

¹ GAUCHET, « Fin de la religion ? » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 33

² Cf. *Le désenchantement du monde*, p. 18 et 56. Voir aussi « Fin de la religion ? » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 33. Dans *La condition historique*, Gauchet développe davantage ce thème à l'occasion de sa réflexion autour des travaux de P. Clastres. Le citer un peu longuement ne sera peut-être pas inutile : « [Gauchet] : Le mystère principal que Clastres mettait en lumière, c'est ce qu'il appelait le « choix ». [...] On entrainait là, c'est évident, dans une problématique extrêmement délicate. C'est sur ce point que la construction de Clastres était le plus fragile et qu'elle prêtait le flanc aux ricanements de la corporation : quel choix ? Comment l'ont-ils fait ? Ont-ils voté ?

« On disposait pourtant d'un modèle pour penser un tel choix qui n'est le choix de personne, qui n'a été arrêté à aucun moment, mais qui s'applique néanmoins : celui fourni par Heidegger dans son histoire de l'être, pour expliquer le passage du dévoilement initial de l'Être chez les Grecs à son occultation dans la métaphysique. Il se joue là objectivement quelque chose comme un choix, mais un choix non délibéré.

« J'ai essayé pour ma part d'élaborer ce modèle sous le nom de « Décision » [...]. Cette notion me permettait en même temps de répondre à une autre question majeure, celle de la nécessité en histoire. Aucune nécessité, par exemple, ne me paraissait pouvoir rendre compte de l'orientation moderne de l'Occident. Que se passe-t-il entre les XV^e et XVIII^e siècles qui fait basculer les sociétés modernes vers ce qui va être le capitalisme, l'industrie, la démocratie ? [...]

« [Question de F. Azouvi et S. Piron] : « Vous voulez dire qu'à certain moment, intervient dans l'histoire humaine un facteur d'orientation tel que les sociétés ne se contentent plus de subir un jeu de déterminisme interne ou externe, mais inventent une direction qui n'obéit à aucun plan.

« [Gauchet] : C'est à peu près cela. 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 tourment dans des directions imprévues, en mettant en place des dispositions collectives durables. Cela ne veut pas dire [...] que tous les choix sont possibles à tous les moments, ou bien encore que ces choix sont purement contingents et dépourvus de sens. Mais il y a des « Décisions » sans décideurs qui réorientent le cours des choses. » *La condition historique*, p. 84-87

³ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 51

forme sujet sans sujet du collectif¹ ». Si l'on pose l'historicité du phénomène religieux et si l'on soutient l'idée que nul déterminisme interne ou externe ne peut fournir de raison suffisante au phénomène religieux, il devient alors compréhensible de chercher une explication à partir d'un choix social ou politique. Comprendre et aller en deçà de ce choix, c'est se permettre de saisir à quelles conditions une société tient ensemble. Le religieux, comme mode d'organisation sociopolitique, fournit des réponses précises à des exigences politiques fondamentales. En comprenant la nature de ce choix, c'est-à-dire en saisissant la *fonction politique* exercée par le religieux, il devient possible par le fait même de percer en partie l'énigme du politique : savoir quelles sont les conditions transcendantales d'existence des sociétés. « Pour la société qui s'installe en dehors du religieux, la religion devient comme le miroir historique obligé où déchiffrer ce que c'est et comment marche une société.² »

UNE DÉFINITION POLITIQUE DE LA RELIGION. Ce qui disparaît à travers le processus de sortie de la religion, c'est la *fonction politique* du religieux. C'est par une *structuration* de l'ordre social que la religion accomplit une fonction politique. Quelle est la nature précise de cette structuration ? Le principe religieux, appliqué à l'ordre social, c'est l'idée qu'il existe une altérité au sein de laquelle se condensent le principe, le fondement, le sens et la loi qui structurent et façonnent l'entière de la collectivité. La religion a joué au cours de l'histoire un rôle autrement plus profond et complexe qu'on ne le laisse généralement supposer – les travaux de Gauchet ont le mérite de faire droit à la complexité, la richesse et la fécondité de la religion au cours de l'histoire humaine. « La religion n'est pas qu'une manière mystifiée de s'expliquer l'univers et

¹ *Ibid*, p. 57. Sur ce thème d'un choix inconscient, Gauchet n'innove pas complètement. Bien sûr, les travaux de Clastres précèdent ceux de Gauchet. Gauchet s'y réfère d'ailleurs explicitement. Mais, comme le remarque S. Cantin, avant Clastres, C. Lévi-Strauss avait proposé des conclusions très semblables que Gauchet ne mentionne pas (Cf S. CANTIN, « Aux sources du *Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet. Éléments pour une généalogie », p. 501-504. Cantin croit aussi, à juste titre selon nous, retrouver la même idée d'un choix religieux inconscient chez Nietzsche. Par exemple : « C'est la crainte profonde et soupçonneuse de tomber dans un pessimisme incurable qui, depuis des millénaires, oblige à ne pas démordre d'une interprétation religieuse de l'existence : l'instinct craint, par un obscure pressentiment, qu'on puisse mettre la main trop tôt sur la vérité, avant que l'homme ne soit assez fort, assez dur, assez artiste... » (NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, §59, p.608). Comparer avec ce développement de Gauchet : « Le remarquable et l'énigmatique restant encore une fois le parti pris d'auto-négation, l'inconscient et systématique refus d'assumer les dimensions constituantes du fait humain-social auxquels l'homme paraît avoir été primitivement voué. Comme si ce par quoi l'homme est advenu tel lui avait été, aussitôt, à ce point insoutenable qu'il lui aurait fallu impérativement le *contenir* ou le *recouvrir*. » *Le désenchantement du monde*, p. 52 (nous soulignons).

² GAUCHET, « Fin de la religion ? » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 65-66

l'enchaînement des phénomènes¹ » ; elle est aussi une véritable *structure sociale*, une façon très effective d'*instaurer* et de façonner la société. Si l'on peut parler d'une *fonction politique* de la religion, c'est que celle-ci constitue un principe à part entière d'institution ou d'organisation sociale. Gauchet nomme ce principe *hétéronomie*. L'hétéronomie, c'est l'idée selon laquelle la loi qui régit les hommes et qui est au fondement de l'ordre sociopolitique provient d'une origine *extérieure et supérieure* à l'humanité. Ainsi ce qui fonde l'être-ensemble n'a pas sa source dans la volonté de l'homme, mais dans un principe au-delà et au-dessus de l'homme, inaccessible à sa volonté. Dans cette optique, la religion la plus intégrale est celle où l'hétéronomie est la plus totale, c'est-à-dire celle qui place les hommes dans une complète dépossession par rapport au fondement de l'ordre social. En d'autres termes, la religion la plus complète est celle qui situe la source de la loi dans une radicale extériorité par rapport à l'univers des hommes. L'originalité du travail de Gauchet est de se situer sur le terrain politique et social et de juger de là l'impact et la fonction de la religion. Ainsi, en ne déformant pas foncièrement le sens de sa thèse, il est possible d'affirmer que, dans la perspective gauchetienne, la religion « ne consiste pas essentiellement dans le rapport au divin mais dans le rapport au social² ». Ce qui révèle la vigueur et l'efficacité d'une religion, ce n'est pas la perfection de ses principes théologiques, la pureté de ses dogmes ou la puissance supposée de ses dieux ; la force d'une religion se mesure par rapport à son emprise plus ou moins grande sur le lien social, par sa plus ou moins grande capacité à structurer l'ensemble de la société.

Avant de poursuivre l'exposé, deux remarques s'imposent : la première concernant la présence d'une autonomie au sein même de l'hétéronomie, la seconde concernant l'histoire des religions en général. Première remarque : à suivre Gauchet, il faut faire intervenir un choix inconscient du sujet collectif pour expliquer l'émergence première de la religion. Mais alors, comme le remarque à juste titre L. Ferry :

le religieux n'est pas simplement *l'hétéronomie*, c'est-à-dire le fait que la loi vient d'ailleurs que de l'humanité elle-même, mais d'une certaine façon le *déni de l'autonomie*, c'est-à-dire le fait que les êtres humains refusent de s'attribuer à eux-mêmes l'organisation sociale, l'histoire, la fabrication des lois, et que refusant de se percevoir eux-mêmes comme source de l'organisation

¹ GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'État » dans *La condition politique*, p. 63

² RICHARD, « La fin de la religion d'après Marcel Gauchet », dans J.-C. Breton et J.C. Petit, *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ? Questions posées...*, p. 235

sociale, de la loi et du politique, ils extra-posent cette source vers une transcendance, une extériorité, une supériorité et, pour tout dire, une dépendance radicale¹.

Ainsi, en raison de ce choix inconscient, Gauchet semble dire que le point de départ de l'hétéronomie est en fait... l'autonomie ! À la racine de la plus religieuse et de la plus hétéronome de toutes les sociétés, il y a une décision en faveur d'un *déni* d'autonomie, et c'est précisément en ce sens que Gauchet entend la nature intime de ce choix religieux :

Religion : le refus par l'homme de sa propre puissance de créateur, le déni radical d'être pour quelque chose dans le monde humain tel qu'il est, le report ailleurs, dans l'invisible, des raisons présidant à l'organisation de la communauté des vivants-visibles (et l'inclusion, du coup, de l'ordre social dans l'ordre général des choses, dépendant de la même source).²

Deuxième remarque : par suite de cette définition *politique* de la religion, centrée autour de la notion d'hétéronomie, Gauchet est amené à inverser la lecture qu'on propose généralement de l'histoire des religions. On a coutume d'interpréter l'évolution historique des religions dans la « perspective d'un progrès dans la conception du divin³ ». Ce progrès est observable en effet lorsqu'on prend pour critère d'analyse des éléments comme la cohérence rationnelle interne de la religion ou encore la plus ou moins grande transcendance du divin qui se laisse percevoir d'une religion à l'autre. Sous la lumière de tels critères, logiquement, on est conduit à considérer les religions premières comme irrationnelles, superstitieuses et anthropomorphiques, par comparaison aux monothéismes qui présentent les versions les plus élaborées du principe de transcendance. « L'illusion par excellence que secrète l'histoire des religions : on irait d'un *moins* d'altérité vers un *plus*. Ne passe-t-on pas d'une multitude de petits dieux proches à un seul grand dieu séparé ?⁴ » Mais si l'on délaisse le *contenu* effectif et imparfait des premières manifestations de la croyance religieuse et qu'on s'intéresse à la fonction politique que joue la religion à l'intérieur du dispositif social, on est dès lors forcé de constater que c'est au début de l'histoire que la religion est la plus puissamment installée au cœur de l'organisation sociale⁵. Il faut bien distinguer entre – s'il est possible d'employer ces termes – l'hétéronomie *théorique* et l'hétéronomie *effective* ou *empirique* qu'une religion implique ; car une religion peut paraître faible d'un point de vue *théorique* lorsqu'on l'analyse selon le critère de la puissance de ses dieux

¹ FERRY ET GAUCHET, *Le religieux après la religion*, p. 23

² GAUCHET, « Fin de la religion ? » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 32.

³ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 45.

⁴ GAUCHET, « Fin de la religion ? » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 45.

⁵ « C'est en fonction de leur *point d'application* qu'il faut juger du contenu des idées religieuses, et non pas en fonction de leur apparent degré interne d'élaboration ou d'organisation. » *Le désenchantement du monde*, 58

(comme c'est le cas pour ce que Gauchet nomme la religion première), et pourtant, en recentrant l'analyse sur l'emprise *empirique* que cette religion maintient sur le cadre social, celle-ci peut en réalité s'avérer placer les hommes dans un lien de dépendance vis-à-vis de la divinité qui soit plus fort que la religion chrétienne (dans laquelle la transcendance et la puissance de Dieu sont pourtant les plus radicales). En faisant du rapport au fondement social le centre de gravité du religieux, la perspective générale de l'histoire religieuse est à inverser complètement.

C'est à l'âge des petits dieux proches que la dépossession des hommes et la soustraction du principe instituant sont à leur paroxysme. Et plus à l'inverse les dieux grandissent, plus les hommes deviennent maîtres d'eux-mêmes. C'est sous couvert du renforcement de l'altérité explicite des dieux que s'est peu à peu défaits la dette collective des hommes à leur endroit.¹

C'est ce paradoxe qu'il s'agit de comprendre au fil des sections suivantes : la montée en puissance des dieux ainsi que l'approfondissement de leur altérité (transcendance) a pour corollaire la réduction de l'altérité du fondement social et donc de la dépendance des hommes vis-à-vis des dieux. Voici, ramassé en une formule, le grand processus qui traverse l'histoire des religions : un processus de *réduction de l'altérité au sein de l'espace humain-social*.

1.2.1 LES RELIGIONS PREMIÈRES

La forme la plus ancienne de la religion, celle que Gauchet désigne sous le nom de *religion première*², permet d'affiner et de poursuivre le travail de définition entamé. En effet, les descriptions qu'il propose de la religion première sont destinées à rendre compte d'une réalité historique à propos de laquelle les travaux de certains anthropologues nous permettent d'établir quelques conjectures³. Mais en même temps, cet exercice de description accomplit la fonction de ce que Max Weber nous a appris à nommer un *idéaltipe*⁴. La religion première, en tant qu'idéaltipe, devient en quelque sorte un concept limite, qui est peut-être purement idéal, et avec lequel en tout cas il est possible de mesurer et de comparer les diverses manifestations de la religion au cours de l'histoire. En abordant la religion dans une perspective politique, c'est-à-dire

¹ GAUCHET, « Fin de la religion? » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 45-46.

² Cf. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 45 et sq.

³ On sait, sur ce point, l'influence déterminante qu'a eu P. Clastres sur les travaux de Gauchet. Il qualifie la lecture de « Échange et pouvoir. Philosophie de la chefferie indienne » [1962] comme « l'un des plus grands chocs de [sa] vie intellectuelle » (*La condition politique*, p. 83). Dans une moindre mesure, Gauchet se réfère aussi à l'œuvre de C. Lévi-Strauss.

⁴ Cf. Weber, Max, « L'objectivité de la science dans les sciences et la politique sociales » dans *Essais sur la théorie de la science*, 1992. C'est nous qui introduisons ici le concept de Weber auquel Gauchet ne se réfère pas lui-même.

où le centre de gravité du religieux est envisagé dans son rapport au fondement de l'ordre social, il s'ensuit sans conteste que « la religion la plus systématique et la plus complète, c'est au départ qu'elle se trouve¹ ». Encore une fois, l'ampleur d'une religion n'est pas mesurable en évaluant la plus ou moins grande transcendance du ou des dieux par rapport à l'univers des hommes. La religion « la plus systématique et la plus complète » est celle qui laisse les hommes dans une intégrale dépossession vis-à-vis de la source du sens et du fondement de leur vivre ensemble. L'inaccessibilité du fondement est le gage de son inamovibilité : intouchable et irréprésentable², il est alors impossible qu'émerge une remise en question du fondement social. Cette religion idéaltypique, la plus complète qui puisse être conceptuellement imaginée et dont il est permis de supposer l'existence dans les sociétés d'avant l'État, est la religion qui établit une « dépossession radicale des hommes quant à ce qui détermine leur existence et [une] permanence intangible de l'ordre qui les rassemble³ ».

Au moyen de la religion s'accomplit donc une sorte de *recouvrement* ou de *neutralisation* du politique qu'il convient d'analyser plus en détail. En effet, c'est en interrogeant cette fonction de neutralisation politique par la religion qu'il sera possible de percer l'énigme du choix religieux qui eut lieu à l'origine. Du moins est-ce là l'espoir de Gauchet. La neutralisation produite par la religion agit à un triple niveau : les sociétés primitives opèrent une neutralisation de l'histoire, une neutralisation de la séparation du pouvoir politique et, finalement, une neutralisation de la division et de la conflictualité interne à la société. Il convient maintenant d'explicitier la teneur exacte de cette triple neutralisation qu'opère la religion première.

UN CHOIX CONTRE L'HISTOIRE⁴. Les sociétés de la religion première sont des sociétés *contre l'histoire*, c'est-à-dire qu'elles sont, par principe, fermées à l'innovation, au mouvement et au changement. L'organisation temporelle de ce type de société est orientée vers le passé. C'est dire que ce qui importe à l'ordre social – son fondement, ses lois, ses normes, ses usages, ses savoirs, etc. – est supposé avoir été une fois pour toutes fixé à l'origine des temps par des êtres d'une autre nature, que ce soit les Ancêtres, les Héros ou les Dieux. Ce qui rassemble les hommes, ce

¹ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 45

² Irreprésentable au sens où personne ne peut prétendre représenter (parler au nom de) la loi en y ayant un accès privilégié.

³ *Ibid*, p. 46

⁴ Nous nous inspirons ici des titres que propose Danny Roussel dans son étude sur Marcel Gauchet. Cf. ROUSSEL, Danny, *Catholicisme et néolibéralisme. Analyse des trois encycliques sociales de Jean-Paul II à partir de la théorie de la modernité de Marcel Gauchet* [Mémoire de maîtrise], p. 32-33.

qui détermine leur existence n'est donc pas à la portée des hommes. Ceux-ci vivent dans une complète dépendance par rapport à un passé fondateur et leur tâche la plus sacrée devient celle de perpétuer l'ordre reçu. « Par essence, en d'autres termes, tout ce qui règle les travaux et les jours est *reçu* ; grandes obligations et menus gestes, toute l'armature dans laquelle se coule la pratique [...] procède d'un passé fondateur que le rite vient en permanence réactiver comme inépuisable source et réaffirmer dans son altérité sacrée.¹ » Si, comme l'écrit Gauchet, « l'essence primitive du fait religieux est toute dans cette disposition contre l'histoire² », c'est que l'extériorité radicale du fondement place le présent des hommes dans une absolue dépendance envers un passé immémorial où tout aurait été déterminé. Il y a donc une rupture des temps, pour ainsi dire, où le présent se trouve scindée d'avec son fondement qui provient d'un passé intangible. Ainsi, le fondement de l'ordre social est intouchable parce qu'il est *temporellement* inaccessible, logé dans un passé définitivement coupé du présent. Dans le cadre de cet univers mythique, l'état actuel des choses est censé être une parfaite réplique du passé fondateur. L'invention et la créativité des hommes ne peuvent dès lors pas être orientées en vue du changement – il ne leur est pas loisible de refuser l'état des choses et de vouloir modifier ce qui existe. Dans ces sociétés, où l'idée même de progrès historique est inconcevable, l'énergie des hommes est toute entière vouée à la répétition du même et à la consécration de l'immuable.

Cela dit, c'est une chose d'affirmer que le dispositif des sociétés d'avant l'État, sous l'égide de la religion primitive, est braqué contre l'histoire ; c'en est une autre de croire que ces sociétés échappent à l'histoire. Gauchet, bien évidemment, ne souscrit pas à une idée aussi saugrenue. Sociétés *contre* l'histoire ne signifie pas sociétés *en-dehors* de l'histoire³. Malgré cette disposition contre l'histoire, la société change effectivement, mais tout l'effort des hommes est alors employé à recouvrir et à contenir le changement. Par suite, le mouvement existe bel et bien, mais il est lent ; l'histoire avance mais furtivement.

Cette disposition contre l'histoire va de pair avec le refoulement, de la part des hommes, de leur propre capacité de changer les choses. Pour illustrer cette idée, Gauchet prend l'exemple fort de la *révolution néolithique*. Cet événement majeur a sans conteste produit des transformations fondamentales dans le rythme et l'organisation matérielle de base des sociétés. Or, cet événement

¹ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 47

² *Ibid*, p. 49

³ « Assurément qu'il n'y a que des sociétés dans l'histoire : sans doute même est-ce que la répétition pure est rigoureusement impossible à l'homme. » GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 48-49.

ne marqua pas les mémoires comme la preuve indéniable de la capacité des hommes à agir sur le réel et à changer l'état des choses. C'est en cela que la disposition contre l'histoire contenue dans la religion première montre toute son efficacité : « l'événement [la révolution néolithique] a été traduit dans le langage de la dépossession et de la dette, cette œuvre humaine par excellence qu'est la domestication des plantes devenant don des dieux, apport d'un héros des temps originels dont on n'a fait depuis lors que suivre respectueusement la leçon¹ ». Déni inconscient d'autonomie : les événements bouleversant la marche ordinaire du temps ne sont pas attribués à l'action transformatrice des hommes mais sont « absorbés, effacés, niés par un système de pensée qui ne veut connaître que de l'originnaire et de l'immuable² ».

En résumé, la neutralisation de l'histoire implique une double dimension : le dispositif de la religion première provoque une conformité supposée parfaite avec l'ordre qui a été une fois pour toutes fondé à l'origine ; en même temps, cette coupure d'avec le passé fondateur produit une disjonction temporelle radicale entre le présent et ce passé fondateur – ce que Gauchet résume d'une formule : « co-présence à l'origine et disjonction d'avec le moment d'origine³ ». Par l'effet de cette disjonction temporelle, l'hétéronomie se présente sous sa forme la plus radicale et les hommes n'ont pour ainsi dire aucune prise sur ce qui organise leur univers.

UN CHOIX CONTRE LA SÉPARATION DU POUVOIR POLITIQUE. Comment la religion première, avec la radicale extériorité du fondement social qu'elle suppose, empêche-t-elle le développement et l'organisation d'un pouvoir politique à proprement parler ? Comment, au point de vue politique, l'effet principal de la religion première peut-il être de créer ce que Clastres a nommé *société contre l'État*⁴, c'est-à-dire une société organisée de manière à prévenir et désamorcer « la séparation d'une autorité légitimante et coercitive⁵ » ? Puisque les individus sont tous également coupés du passé fondateur, aucun d'entre eux ne peut prétendre parler au nom de la loi divine ou du fondement sacré – une division hiérarchique est dans ce contexte proprement inconcevable. La conséquence de cette dépossession radicale est donc celle d'une « égalité politique dernière

¹ *Idem*, p. 48

² *Idem*, p. 48

³ *Idem*, p. 49

⁴ Comme le remarque Jean-Louis SCHLEGEL, « Cette représentation proprement politico-sociale [de la religion] exploite la notion de *société contre l'État*, de Pierre Clastres, qui devient chez Gauchet la religion contre l'État. » Cf. « La religion est-elle finie ? À propos de "Le désenchantement du monde" de Marcel Gauchet » dans *Études*, 363, 4, 1985, p. 370

⁵ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 50

qui, si elle n'empêche aucunement les différences sociales de statut ou de prestige de jouer, interdit en revanche la scission d'un pouvoir¹ ». Par suite, dans ce type de société, il peut bien y avoir un chef, mais celui-ci n'est pas détenteur d'un *pouvoir politique* véritable, au sens où celui-ci serait habilité à changer l'ordre des choses. Son unique fonction est de sans cesse réactiver, à l'aide du mythe, l'ordre établi². Il n'est nullement en son pouvoir d'instaurer une nouvelle règle, de modifier l'état actuel des choses ou de contraindre à obéir à un ordre inédit.

Il importe de noter que cette recherche, en apparence très éloignée de la réalité contemporaine, nous mène en fait au seuil d'une question actuelle d'importance : « la politique est-elle une création des sociétés à un moment de leur histoire ou la dimension politique est-elle inséparable de l'état de société ?³ ». Car, à première vue, ces sociétés semblent se constituer en deçà ou hors de la politique (et cela, *mutatis mutandis*, peut faire songer à la situation contemporaine où la politique s'affaiblit graduellement devant les avancées en puissance du droit et de l'économie ; la difficulté est donc de situer la place et le rôle exact du politique dans nos sociétés pour savoir s'il est voué à s'effacer ou si l'on doit continuer à le considérer comme une dimension véritablement constitutive de la société). Les sociétés structurées par la religion première apparaissent se structurer sans le recours à un pouvoir politique clairement institué et dont l'effet premier est d'introduire une relation commandants/commandés au sein de la société. Bref, elles semblent pouvoir se passer d'une division entre la société et le lieu de pouvoir qu'est l'État. Or c'est précisément cette illusion de la possibilité d'une société sans pouvoir politique et sans division que l'analyse de la religion première permet de dissiper. En effet, l'hypothèse de Gauchet est que toutes les sociétés sont par essence *divisées*, en ceci précisément qu'elles nécessitent pour exister une extériorité d'où elles puissent s'appréhender.

Non pas que sa division soit une propriété entre autres de la société, mais qu'elle ne se donne en tant que telle que dans et par la division. Il n'y a pas d'abord la société, et ensuite la division *dans* la société. La division n'advient pas au sein d'un espace social déjà donné. C'est l'espace social

¹ *Ibid*, p. 50

² Pour de plus amples explications sur le statut et la fonction du chef, voir l'article de Gauchet consacré aux travaux de P. Clastres intitulé « Politique et société : la leçon des sauvages » dans *La condition politique*, p. 91-180 ainsi bien sûr que les travaux de Clastres eux-mêmes : *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972 ; *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974 ; *Le grand parler*, Paris, Seuil, 1974.

³ GAUCHET, « Politique et société : la leçon des sauvages » dans *La condition politique*, p. 97

qui advient à lui-même au travers de la division. [...] penser le social c'est toujours déjà le penser rapporté à lui-même par sa scission.¹

C'est dire, en d'autres mots, qu'il n'y a pas de société « spontanément une ou nativement indivise² ». Toute société s'articule nécessairement par une division d'avec elle-même, ce qui lui fournit un *lieu* extérieur d'où elle est capable de se réfléchir, de se pourvoir de sens et d'agir sur elle-même³. Par cette division, une extériorité est créée à partir de laquelle la collectivité s'assure d'une prise globale sur elle-même. Or, on l'a dit, les sociétés primitives semblent fonctionner sur le mode de l'unité, c'est-à-dire sans recours à la division et, par conséquence, sans la présence d'un pouvoir politique séparé. À un point tel qu'on a pu croire la dimension politique simplement inexistante dans ces sociétés. La question suivante s'impose donc : arrive-t-on à analyser les sociétés primitives comme étant des sociétés *politiques* – structurées par une division – au même titre que les autres sociétés ? Si cela n'était pas possible, il faudrait bien sûr conclure que la dimension politique n'est pas universelle et nécessairement présente aussitôt qu'il y a société humaine. Mais Gauchet ne conclut cependant pas en ce sens : ce qu'il remarque, c'est que ces sociétés en apparence *apolitiques* fonctionnent bel et bien selon une structure politique. La politique est bien présente dans les sociétés primitives, mais virtuellement ou implicitement. Qu'est-ce à dire ? Il est vrai qu'on n'y trouve pas de division entre la société et le lieu d'où s'exerce le pouvoir (l'État), mais malgré l'unité apparente de ces sociétés, elles n'en sont pas moins divisées d'avec le fondement social. Ainsi, c'est par l'analyse de la fonction politique de la religion qu'on est à même de saisir où se loge le politique dans les sociétés premières. Quel rôle politique joue en effet la religion première si ce n'est de recouvrir ou de neutraliser l'émergence du pouvoir en plaçant dans un lieu radicalement autre la source de tout pouvoir légitime ? La religion primitive, en d'autres mots, remplit la même condition primordiale d'extériorité qui s'exprime à travers la division État/société, mais elle la remplit différemment des sociétés étatiques. En substituant l'extériorité symbolique du fondement social à la séparation effective de l'autorité politique, la société primitive organisée par la religion première satisfait l'exigence de division. « Pour conjurer l'extériorité du pouvoir, il lui faut instaurer une autre forme d'extériorité⁴ », à savoir l'extériorité religieuse. Par conséquent (en employant un vocabulaire

¹ GAUCHET, « Politique et société : la leçon des sauvages » dans *La condition politique*, p. 118

² GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'État » dans *La condition politique*, p. 67

³ *Idem*, p. 64

⁴ GAUCHET, « Politique et société : la leçon des sauvages » dans *La condition politique*, p.118

auquel on est désormais habitué), la séparation du pouvoir peut être considérée comme une articulation *transcendantale* du social¹. L'illusion serait ici de croire que les sociétés primitives possèdent une architecture totalement différente des autres formes de société. Au fond, ce que Gauchet a saisi au contact des travaux de Clastres, c'est qu'il y a toujours du pouvoir dans les sociétés humaines, mais qu'il y a une diversité des manières de gérer cette universalité². Les sociétés premières n'échappent pas à cette exigence transcendantale. Elles y répondent par contre de manière à contenir ou neutraliser l'émergence effective de cette division. L'intérêt premier de cette dépossession radicale est de prévenir l'aliénation politique de l'homme par l'homme : « Les hommes ne commandent pas aux hommes dans la mesure où tous se soumettent également à la volonté des ancêtres et aux décrets des dieux³ ». À suivre Gauchet, la religion première devient le *choix* d'une dépossession de tous pour se prévenir de la domination de quelques-uns.

À une époque où le marxisme s'imposait comme *la philosophie indépassable du temps*, pour paraphraser Sartre⁴, il devenait du coup d'un intérêt capital de tirer cette leçon de l'ethnologie qui permettait d'affirmer l'inséparabilité du couple société-politique⁵. Le politique (le pouvoir) n'est pas une superstructure, inessentielle en définitive à l'ordre social. La perspective doit être inversée : le politique peut être considéré comme l'une des armatures fondamentales par laquelle il y a *mise en forme et mise en sens* de l'espace social⁶. Puisqu'il est l'une des conditions par lesquelles une société devient possible, le politique se situe donc à un niveau beaucoup plus profond en regard de ce qu'on a coutume de nommer l'*action politique*.

¹ Cf. P. CLASTRES : « Ne serait-ce point le pouvoir politique qui constitue la différence absolue de la société ? N'aurions-nous pas là la scission radicale en tant que racine du social, la coupure inaugurale de tout mouvement et de toute histoire, le dédoublement originel comme matrice de toutes les différences ? » *La société contre l'État*, p. 23.

² « [...] les invariants transcendants [...] s'incarnent dans des configurations historiques extrêmement différentes. Il y a toujours et partout une invariante nécessité du pouvoir, mais il n'y a pas pour autant de "pouvoir en soi" : il n'y a que des figures historiquement déterminées du pouvoir, des expressions susceptibles d'écarts très considérables selon les dispositifs sociaux où elles s'insèrent [...] ». (« On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire » dans *La condition politique*, p. 200).

³ GAUCHET, « Politique et société : la leçon des sauvages » dans *La condition politique*, p. 68

⁴ SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960. Assez tôt, Gauchet désira marquer ses distances face à l'hégémonie intellectuelle de la philosophie marxiste qui régnait en France dans les années 60-70. Nulle doute que le contact avec les travaux de CLASTRES fut significatif à cet égard.

⁵ Cf. GAUCHET, « Politique et société : la leçon des sauvages » dans *La condition politique*.

⁶ J'emprunte ici ces expressions à LEFORT. Cf. « La question démocratique » dans *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*.

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 [...]. Elles se déterminent et se choisissent selon un mode dont l'énigme est à percer mais dont nous savons au moins que le politique est le support.¹

Le paradigme intellectuel dans lequel nous nous trouvons aujourd'hui nous place dans une situation bien différente du temps où le marxisme s'offrait comme une véritable option philosophique et politique de remplacement à la démocratie capitaliste. Pourtant, au sein de notre contexte différent, une similarité demeure : tout comme le marxisme annonçait le dépassement du politique, une importante tendance pousse aujourd'hui à croire que l'évolution des sociétés nous fait entrer dans une ère post-politique. Plusieurs observateurs de la société contemporaine analyse les signes d'une faillite du politique, sa disparition dans le modèle gestionnaire de la société ou encore son épuisement devant la prépondérance du droit ou les diktats de l'économie. Alors que la politique semble de plus en plus se dissoudre au profit du droit et de l'économie, l'une des tâches incontournable de la philosophie politique contemporaine est de savoir identifier la place et le rôle du politique dans nos sociétés².

UN CHOIX POUR UNE NEUTRALISATION DU CONFLIT. La religion première empêche l'émergence d'un lieu de pouvoir séparé de la société ainsi que la possibilité qu'un groupe de personnes prétendent disposer en propre du pouvoir de commander. La dépossession radicale à l'égard du fondement permet d'échapper à l'aliénation de l'homme par l'homme. C'est là le second effet de neutralisation qu'accomplit la religion première (le premier étant la neutralisation de l'histoire). Il en est cependant un troisième qui concerne cette fois la neutralisation du conflit à l'intérieur de la société. Cela s'explique plus aisément. Si le fondement social n'est accessible à personne, il s'ensuit forcément qu'aucun désaccord global sur la nature ou les finalités de la société ne peut se manifester. D'entrée de jeu est enrayée « la possibilité d'un débat conflictuel entre tous quant à ce qu'est actuellement l'organisation collective et quant à ce qu'elle devrait être³ ». De ce fait, s'il y a bien entendu quelques conflits dans ces sociétés, il est impossible que ceux-ci prennent

¹ GAUCHET, *La condition historique*, p. 98

² Pour une réflexion en ce sens, consulter « Les tâches de la philosophie politique » dans *La condition politique*. Il faut aussi consulter *L'Avènement de la démocratie I. La révolution moderne*. Voir aussi C. LEFORT, « La question démocratique » dans *Essais sur le politique. XIX^e - XX^e siècles*.

³ GAUCHET, « Politique et société : la leçon des sauvages » dans *La condition politique*, p. 121-122

l'ampleur d'une remise en question sur la totalité de la société et sur son mode d'organisation d'ensemble.

Bien qu'il ne se manifeste pas, le conflit reste néanmoins virtuellement présent dans la société. La confrontation des hommes à propos du sens et de la nature de la société n'a pas lieu parce que le fondement social est à la fois inaccessible et inquestionnable. Mais aussitôt que les hommes possèdent une prise transformatrice sur le monde (comme c'est le cas, nous le verrons, après la naissance de l'État¹), aussitôt que le fondement social n'est plus totalement inaccessible, les conditions sont alors mises en place pour qu'un débat sur la société puisse voir le jour. Dans une société encore fortement structurée par la religion, ce débat peut prendre la forme d'un désaccord sur les actions à entreprendre pour rendre la société conforme à la vérité religieuse ; ou encore, ce peut être un désaccord à propos de la juste interprétation de la volonté des dieux. La remise en question n'est donc pas totale : on s'entend encore sur le principe général qui organise la société, mais on débat tout de même sur la signification précise de ce dernier et de ses implications concrètes et pratiques. Pour prendre des formules d'une sonorité typiquement gauchetienne, avant l'État, il en va d'un « inquestionnable institué », et après la naissance de l'État, d'un « questionnable obligé² ».

L'espace que nous avons consacré ci haut à l'analyse de la religion première peut paraître excessif. Mais il faut cependant mesurer les gains accumulés en cours de route. Trois éléments doivent ici être soulignés. D'abord, la caractérisation de la religion première permet d'établir une définition générale de la religion, ou encore une sorte d'idéaltype de la religion, car, en même temps qu'elle est la description d'une réalité historique, elle est aussi un concept limite avec lequel peuvent être comparées toutes les autres manifestations historiques de la religion. On ne peut, en effet, concevoir une dépossession plus radicale que celle opérée par la religion première³. Ensuite, en saisissant les effets politiques qu'induit la religion au sein de la société, on est à même de mettre à jour trois conditions inévitables du politique. L'*histoire*, la *division* ainsi que le *conflit* constituent de fait des dimensions du politique qui doivent d'une manière ou d'une

¹ Voir section suivante du présent texte : « 1.2.2 Rupture du règne de l'hétéronomie et sortie de la religion : exemples de la naissance de l'État et de l'avènement des religions de la transcendance ».

² GAUCHET, « Fin de la religion ? » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 43

³ Il faut encore rappeler que cela n'est valable que sous l'angle de la *fonction politique* de la religion, en tant qu'elle est hétéronomie.

autre être prises en charge. Dans les sociétés primitives, ces « dimensions constitutives sont là toujours, sous-jacentes, et même fonctionnent, simplement reprises et aménagées de telle sorte qu'elles sont vidées d'effet et empêchées de matériellement se manifester¹ ». Ces éléments serviront d'arrière-fond conceptuel lorsque nous chercherons à comprendre la critique que Gauchet propose dans *Tocqueville, l'Amérique et nous*. Enfin, cette exploration de la religion première permet de préciser la nature effective du *choix* religieux, « car c'est bel et bien d'un *choix* qu'il faut parler pour adéquatement nommer la teneur de cette opération instituante désamorçant d'un coup tous les facteurs d'instabilité ou de tension dynamique au profit de l'essentielle *unité* du groupe, de l'*intangibilité* de sa règle et de l'*extériorité* de son fondement² ». Autrement dit, ce qui se joue dans cette première mise en forme religieuse des sociétés, c'est le parti pris de l'*unité*, qu'on peut repérer à trois niveaux : unité de la société dans le temps, par la conformité supposée avec le passé fondateur ; unité de la société avec elle-même, où cette dernière n'est pas prise en charge de l'extérieur par un pouvoir politique séparé ; finalement, unité intérieure à la société en ce que, le fondement n'étant ni accessible ni questionnable, la conflictualité est rendue impossible entre les membres du corps social. Toutefois, ce parti pris de l'*unité* a sa contrepartie : la dépossession radicale des hommes par rapport à ce qui fonde leur existence en commun. La sortie de la religion est précisément le processus de réappropriation du fondement de l'ordre social avec, pour corrélat, l'émergence explicite de ces dimensions du champ social qui étaient recouvertes ou neutralisées dans les sociétés primitives. Ainsi, cette analyse de la religion première conduit à faire d'une pierre deux coups : établir le cadre conceptuel qui permet de comprendre le *choix* religieux et identifier des conditions transcendantales³ du social qui se révéleront centrales dans l'analyse de la société sortie de la religion.

Une immense histoire sépare l'univers des religions premières et notre monde en processus de sortie de la religion. Il y aurait un vide théorique incommode si nous n'indiquions, ne serait-ce que très schématiquement, quelques moments importants de cette vaste histoire.

¹ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 56

² *Idem*, p. 56

³ Au nombre de ces conditions, rappelons la nécessité pour toute société de s'instituer par une extériorité d'où la collectivité puisse s'assurer une prise globale sur elle-même. L'extériorité symbolique du fondement social remplit ce rôle dans les premières sociétés religieuses. C'est l'extériorité de l'État par rapport à la société qui répondra à l'exigence d'extériorité dans la société contemporaine, une fois que le fondement social n'est plus extérieur à l'humanité mais qu'il a été ramené dans la sphère humaine.

1.2.2 RUPTURE DU RÈGNE DE L'HÉTÉRONOMIE ET SORTIE DE LA RELIGION : EXEMPLES DE LA NAISSANCE DE L'ÉTAT ET DE L'AVÈNEMENT DES RELIGIONS DE LA TRANSCENDANCE

Si au début de l'histoire se retrouve « le religieux “le plus religieux”¹ », envisagée sous l'angle d'une dépossession radicale, la suite de l'histoire de l'humanité est à considérer comme la réappropriation de ce qui fut au départ projeté au-delà des hommes². Démesurément immense – faut-il y insister à notre tour ? – que ce projet d'une histoire politique de la religion. Vu l'ampleur des matériaux historiques à traiter, il n'est pas étonnant que Gauchet procède schématiquement en indiquant et analysant seulement quelques moments phare de l'histoire. Ces moments sont sélectionnés par l'historien-philosophe pour leur capacité à illustrer des *métamorphoses du divin*³ qui se traduisent dans les faits par un gain d'autonomie pour les hommes à l'égard de ce qui fonde leur univers social et ce qui organise le cosmos. En simplifiant un peu, on repère cinq grandes étapes dans l'histoire politique de la religion que nous propose Gauchet. D'abord, l'inaccessibilité du fondement placé en-dehors de l'histoire dans le cadre de la religion première. Ensuite, vers 3000 av. J. C., la naissance de l'État et avec lui l'introduction au sein du social de l'altérité religieuse qui lui était jusqu'alors radicalement extérieure. Après quoi, entre 800 et 200 av. J. C. environ, le divin est expulsé hors de la sphère visible en se constituant comme transcendance – point charnière qu'on nommera l'*époque axiale*, d'après l'expression communément attribuée à Karl Jaspers⁴. Puis, avec la bifurcation occidentale du christianisme, la réalisation complète de l'idée de transcendance à travers la figure du Christ. Enfin, l'âge moderne, qui débute approximativement autour de 1700⁵, où la religion cesse progressivement de jouer un rôle social structurant.

¹ L'expression est de L. FERRY. Cf. *Le religieux après la religion*, op. cit. p.22

² Il ne faut pas tomber dans l'erreur de croire que tout ce développement historique se déroule selon une implacable nécessité logique, même si le schématisme des exposés de Gauchet peut le suggérer. « Non seulement je ne dis pas que le “désenchantement du monde” est le sens de l'histoire, mais je dis le contraire : il est la caractéristique aussi singulière qu'improbable du monde où nous vivons. C'est cette singularité qui m'intéresse, avec les cheminements, la suite de bifurcations qui ont pu y mener. ». (« On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire » dans *La condition politique*, p. 183)

³ Il s'agit du titre de la première partie du *Désenchantement du monde* : « Les métamorphoses du divin. Origine, sens et devenir du religieux ».

⁴ JASPERS, Karl, *Origine et sens de l'histoire*. Gauchet, dans *La condition historique*, soutient sans le nommer explicitement que l'expression appartient en fait à un historien des religions allemand du XIX^e siècle.

⁵ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 317. Dans *L'avènement de la démocratie I*, Gauchet propose de marquer le début de la révolution moderne de l'autonomie autour de 1500.

Le parcours ne se produit pas linéairement sous la pression d'un déterminisme inexorable. « Bien au contraire. Progressions et régressions s'y mêlent étroitement¹ ». Mais, cela dit, une fois enclenchées les transformations inaugurées par la naissance de l'État, des forces structurelles sont à l'œuvre qui conduisent à une tension entre État et religion, entre le mouvement généré par la politique et la volonté d'immobilité propre au religieux. À travers ces grandes transformations du divin, « tout se passe comme si la raison de la destinée humaine, la loi et la forme de l'être-ensemble, devenaient l'objet d'une mise en question de fait, non tant dans la tête des acteurs qu'au sein du dispositif social lui-même et de sa dynamique² ».

L'ÉMERGENCE DE L'ÉTAT. L'apparition de l'État, c'est à proprement parler la première révolution religieuse de l'histoire. Il s'agit en fait et plus rigoureusement d'une révolution *politique* du religieux qui, suivant Gauchet, est « l'événement-pivot autour duquel toute l'histoire des religions bascule³ », « l'événement qui coupe l'histoire en deux et fait entrer les sociétés humaines dans une époque entièrement nouvelle – les fait entrer très précisément *dans l'histoire*⁴ ». Quelle nouvelle dynamique inaugure l'émergence de l'État pour que ce dernier soit ainsi considéré par Gauchet comme « transformateur sacré⁵ » ?

Avant l'État, le fondement placé à l'origine mythique du monde, enfoui dans la nuit des temps, garantissait l'inamovibilité et l'indivision sociale. La division d'avant l'État était tout entière *extérieure* à la société – à savoir entre le fondement et la société –, de sorte que la société fonctionnait sous le mode d'une unité entière. Après l'apparition de l'État, la division est subrepticement rapportée à l'*intérieur*, passant au-dedans du lien social. Le nouveau mode d'organisation politique a pour première conséquence de déchirer le lien social anciennement unitaire. Il crée une division entre le pôle du pouvoir et la société sur laquelle il s'applique ; cela produit une inégalité politique qui se répercute dans la relation gouvernants/gouvernés ou dominants/dominés. Par conséquent, se produira une séparation entre un petit nombre d'hommes représentant le fondement surnaturel et le reste des hommes qui doit désormais leur obéir. Ceux qui deviennent habilités à commander deviennent par le fait même ceux par qui la loi invisible devient en partie accessible. Le pouvoir politique est maintenant à charge de représenter les

¹ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 65

² *Idem*, p. 65

³ GAUCHET, *La condition historique*, p. 103

⁴ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 66

⁵ *Transformateur sacré* est le sous-titre de la section consacrée à l'État dans *Le désenchantement du monde*.

volontés et décrets de l'Autre religieux. Il importe de mesurer l'ampleur de cette transformation à la fois sociale et spirituelle : « *Imposer* un ordre, fût-ce au nom de son intangible légitimité, c'est en fait si sourdement, si subrepticement que ce soit, le *changer*, tant du point de vue de ceux qui le subissent que du point de vue de ceux qui l'appliquent. C'est le faire insensiblement passer du registre de l'ordre *reçu* au registre de l'ordre *voulu*¹ ». Premiers balbutiements, si timides, d'autonomie politique et rationnelle ? En tous les cas, la naissance de la structure étatique annonce une déprise des hommes par rapport au religieux. En effet, l'État, qui par définition est un appareil assurant un contrôle sur la société en vue de la transformer, produit les conditions de possibilité d'une emprise des hommes sur l'organisation de leur univers social. En dernière analyse, la naissance de l'État signifie que le fondement religieux, de tout intangible qu'il était, rentre en partie dans la sphère humaine et, qui plus est, est représenté par l'État qui est par définition un outil de mouvement et de changement.

Dans la pratique journalière, rien d'extraordinairement différent n'a eu lieu : les hommes vivent toujours dans une dépendance face au fondement religieux ; il est tout comme avant impérieux que les choses restent telles qu'elles sont ; la société conserve cette disposition contre l'histoire.

Mais quoi qu'il en soit des attitudes et des croyances des agents, quoi qu'ils pensent faire et veuillent, ils sont désormais voués *en pratique*, de par l'articulation même du rapport social, à la mise en question du bien-fondé de l'organisation collective jusqu'en son fondement sacré. Ils peuvent vouloir l'immobile ; ils [...] ne cesseront de susciter le mouvement.²

L'État ne crée pas l'altérité : il en infléchit le cours, il en change le point d'application, il la transfère du dehors au-dedans, et ce faisant, l'exposant à l'expérience directe, la constituant en enjeu sensible de l'oppression, il la place à portée de la lutte des hommes et du débat collectif en acte.³

En reprenant encore une fois les mots de Gauchet, « l'avènement de la domination politique installe objectivement [...] la confrontation sur le sens et la légitimité de l'ensemble au cœur du processus collectif⁴ ». Ainsi, à un niveau structurel, l'État produit les conditions de possibilité d'une remise en question de l'ordre établi. Bien sûr, cette remise en question reste timide, la disposition principale reste hautement conservatrice, mais, d'un point de vue structurel, les

¹ *Idem*, p. 69

² *Idem*, p. 66

³ GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 353

⁴ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 67

éléments sont en place pour que puisse se jouer l'opposition entre la structure sociale et l'essence du religieux¹. « Le premier pas fait, il n'y aura jamais plus de repos.² »

LA PÉRIODE AXIALE ET LA RÉVOLUTION DE LA TRANSCENDANCE. Très brièvement, l'objectif de cette section est de montrer comment l'apparition d'un dieu unique et transcendant signifie dans les faits, contre toute attente, une plus grande autonomie pour les hommes. Paradoxe à dissiper : comment l'augmentation en puissance d'un Dieu désormais unique peut-elle aller de pair avec une réduction de l'hétéronomie, au lieu d'accroître la soumission des hommes envers le Créateur ? « Le paradoxe étant en l'occurrence que le plus d'altérité figurée ou vécue correspond à un moins d'altérité effectivement pratiquée³ ». Pour éclairer cet apparent paradoxe, deux caractéristiques de la transformation religieuse de la période axiale doivent être analysées : la *révolution de la transcendance* et la *subjectivation du principe divin*.

A l'époque axiale se produit une véritable révolution religieuse en ce qu'il y a passage, avec l'ère des grandes religions, du modèle temporel au modèle spatial de la transcendance. Dans la religion première, la séparation d'avec le fondement est temporelle – le présent est tout entier soumis à un passé immémorial inaccessible. Dans la logique des grandes religions, la séparation est ramenée au présent, elle constitue une rupture dans l'être qui est maintenant scindé entre l'ici-bas et l'au-delà, entre l'immanence et la transcendance. C'est le moment où s'élabore un véritable dualisme ontologique, qui trouvera une version religieuse dans la distinction entre le naturel et le surnaturel, mais aussi une version philosophique dans laquelle le sensible se trouve différencié de l'intelligible, le monde de l'illusion du monde de la réalité authentique. Dans le cadre des grandes religions, la séparation d'avec le principe fondateur se produit donc *spatialement*, car l'univers surnaturel est censé se superposer à l'univers naturel, et cela au sein du même tout ontologique. Nous obtenons ici le premier élément qui explique comment l'approfondissement de l'altérité divine agrandit paradoxalement le cercle de l'autonomie humaine : avec le dualisme ontologique se constitue un monde naturel distinct du surnaturel, un monde *objectif* avec une relative *autonomie* de fonctionnement.

¹ « On entre avec l'État dans l'ère de la contradiction entre la structure sociale et l'essence du religieux. » *Idem*, p. 70.

² *Idem*, p. 67

³ *Idem*, p. 98

L'apparition de la transcendance spatiale est en outre l'occasion d'une *subjectivation du divin*. Le principe fondateur n'est plus diffracté parmi une multitude de forces originelles ni diffusé dans l'opacité inconnaissable de la nuit des temps. Le principe fondateur est désormais incarné *au présent* et en toute clarté dans la figure unique du Dieu créateur. D'où l'on voit en quoi il y a un gain d'autonomie : soudainement, le fondement n'est plus totalement intangible et irréprésentable. Le cosmos résulte d'un *plan voulu*, plan que Dieu a mis en œuvre au commencement des commencements et qu'il continue au présent de superviser et de vouloir. S'il y a réduction de l'hétéronomie au même moment où survient l'omnipotence, l'omniscience et l'omniprésence de Dieu, c'est que du coup les hommes sont chargés d'interpréter la volonté du Créateur et d'y faire correspondre la réalité. Il y a désormais accessibilité au fondement en ce que « la raison qui a présidé à la naissance des choses [...] devient présente en Dieu¹ ». Qui plus est, au travers de la *révélation*, Dieu dévoile à l'intelligence des hommes le sens et la nature de la création. Ainsi, et malgré l'incommensurable supériorité de l'intelligence divine, « le suprême fondement, tel que Dieu en son infinie bonté nous l'a donné à entrevoir, est par essence accessible à l'intellect humain, très partiellement peut-être, mais dans sa texture intime² ».

LE CHRISTIANISME, RELIGION DE LA SORTIE DE LA RELIGION. Cette période historique menant en bout de course à une plus grande autonomie humaine ne s'accomplit pas de manière linéaire et uniforme. La période axiale est un intervalle où se chevauchent le polythéisme et le monothéisme émergeant. La nouvelle structure religieuse ne fait que commencer d'apparaître et il faudra attendre le christianisme pour que celle-ci révèle l'ensemble des potentialités d'autonomie que nous avons commencé à esquisser. En effet, avec la venue sur terre de Jésus-Christ, le principe de transcendance est développé jusque dans ses dernières limites. Loin de n'être qu'une proposition théologique, le dogme de l'incarnation a une véritable portée ontologique. Que le Fils de Dieu se soit fait chair signifie en clair qu'une médiation entre Dieu et nous était nécessaire. Plus encore, si l'incarnation est indispensable, c'est que la vérité de Dieu ne peut être communiquée *immédiatement* aux hommes. En affirmant la double nature du Christ, divine *et* humaine, le dogme de l'incarnation permet d'articuler deux ordres de réalité qu'il faut désormais concevoir comme radicalement différents l'un de l'autre : la médiation s'effectue entre un au-delà et un ici-bas radicalement extérieurs l'un à l'autre. Ainsi, le besoin d'un point de jonction, d'une

¹ *Idem*, p 100

² *Idem*, p. 107

médiation par le Christ entre le surnaturel et le naturel, a pour corollaire obligé l'affirmation de l'absolue distance de Dieu par rapport au monde et, donc, la pleine et entière objectivité et autonomie du monde humain. Gain d'autonomie *pratique* malgré, en apparence, l'approfondissement *métaphysique* de l'altérité divine ; réduction de l'hétéronomie *vécue* en dépit de l'augmentation de la puissance de Dieu. On comprend à présent le paradoxe de l'émancipation humaine par l'affirmation divine : « plus les dieux sont grands, plus les hommes sont libres¹ ». C'est ce qui rend possibles cette affirmation polémique de Gauchet : que les grandes religions sont « les grands moments de remise en cause du religieux, sinon les grandes poussées en direction d'une sortie de la religion² ». Et puisqu'il revient au christianisme d'avoir tiré jusqu'au bout les conséquences de l'idée de transcendance, Gauchet peut conclure que le christianisme aura été « *la religion de la sortie de la religion*³ ».

2. PORTRAIT DE LA SOCIÉTÉ SORTIE DE LA RELIGION⁴

Il s'est agi, jusqu'ici, de se donner une idée de l'énorme panorama de l'*histoire politique de la religion* que peint Gauchet dans le *Désenchantement du monde*. Il est maintenant temps d'en établir les conséquences quant à la société moderne et sa genèse. Et c'est l'occasion pour nous d'approcher de plus près un thème important du débat entre Tocqueville et Gauchet. Le désaccord porte essentiellement sur la *nature même du social*, sur la configuration fondamentale de la société. La réflexion tocquevillienne – c'est ce qu'il faudra démontrer – s'appuie d'après Gauchet sur des présupposés métaphysiques concernant la nature du social qui poussent Tocqueville à concevoir la société démocratique authentique sur la base de l'unité, du consensus et de la paix sociale. Nous verrons dans cette section les raisons qui poussent Gauchet à concevoir la division sociale comme une dimension structurante de la société démocratique. Mais d'abord, nous verrons comment, selon Gauchet, se produit une *révolution de l'autonomie* à l'époque moderne qui amplifie et accélère la rupture d'avec la structuration religieuse et hétéronome des communautés humaines (2.1). Ce n'est qu'après coup que, tirant les conclusions de ce qui précède, nous pourrons montrer pourquoi la nature du social est par essence divisée

¹ *Idem*, p. 98

² *Idem*, p. 65

³ *Idem*, p. 11

⁴ Il faut réduire la portée du titre de cette section : nous n'entendons évidemment pas fournir ici un « portrait » global de la société en processus de sortie de la religion. Il sera seulement question dans cette section d'une des dimensions fondamentales de la société moderne aux yeux de Gauchet, celle de la *division sociale*.

(2.2). Nous verrons enfin que ce sont en grande partie les expériences totalitaires du XX^e siècle qui nous ont permis de détecter cette division ainsi que d'en comprendre la nécessité. Cela fait, nous aurons en mains les éléments nécessaires pour comprendre adéquatement la critique que Gauchet fait de Tocqueville.

2.1 LA RÉVOLUTION MODERNE DE L'AUTONOMIE

« Parce que c'est dans cet arrachement méthodique à l'étreinte sacrale que consiste proprement la démocratie des Modernes. Elle est fille de la sortie de la religion. Elle y a son processus générateur.¹ » Le phénomène d'égalisation des conditions que Tocqueville nous avait appris à considérer comme le « fait générateur » de la modernité démocratique est destitué par Gauchet de ce statut de cause principale ; l'égalisation des conditions reste certes de première importance à ses yeux, mais elle appartient, soutient Gauchet, à un processus malgré tout plus vaste et plus central : le processus de sortie de la religion. Cette déprise de l'organisation religieuse de la société sonne donc la fin de ce qui aura été durant toute l'histoire humaine le phénomène religieux comme principe de structuration sociopolitique. Dire que la croyance religieuse persiste dans le monde moderne et se contenter d'une telle constatation, c'est dissimuler l'immense changement qui s'est produit dans le passage d'une religion structurante collectivement à un univers où la foi subsiste sous le mode de l'adhésion subjective et individuelle. Dans la société où la religion est structurante, l'appartenance religieuse *n'est pas choisie* mais s'impose de l'extérieur et place chaque individu dans une « co-appartenance à l'intérieur d'un plan général absolument cohérent² ». Dans nos sociétés, l'appartenance religieuse se produit sous un tout autre mode, celui d'un agent se percevant lui-même comme préexistant à toute appartenance et comme *choisissant* librement l'identité religieuse. Bref, dans la société religieuse, l'appartenance *précède* l'individu ; dans la société individualiste moderne, cette appartenance est perçue comme *procédant* de la libre volonté de la monade individuelle. Cette manière de renverser le sens de tout lien d'appartenance – et cela s'applique à des domaines qui dépassent la seule appartenance

¹ GAUCHET, *L'avènement de la démocratie I*, p. 22. L'expression « processus générateur » fait par trop penser à la célèbre formule qui ouvre la *Démocratie en Amérique* pour ne pas supposer que Gauchet a voulu par là concurrencer Tocqueville : « [...] à mesure que j'étudiais la société américaine, je voyais de plus en plus, dans l'égalité des conditions, le *fait générateur* dont chaque fait particulier semblait descendre, et je le retrouvais sans cesse devant moi comme un point central où toutes mes observations venaient aboutir. ». (DA I, p. 57 (nous soulignons)).

² TAN, 354

religieuse – Manent l’a exprimée d’une formule très juste : « la démocratie, c’est la volontarisation de toutes les relations et de tous les liens¹ ».

Si l’on assiste à l’époque moderne à une redéfinition de fond en comble des appartenances et liens sociaux, c’est que se joue une restructuration globale de la société selon une logique de l’autonomie. Pour le dire d’une formule : la logique *métaphysique* d’après laquelle est instituée la société est en train de passer de l’hétéronomie à l’autonomie. C’est à ce titre que, à la notion courante de *sécularisation* (ou encore *laïcisation*) qu’il évite soigneusement, Gauchet préfère l’expression *processus de sortie de la religion*. Au moins deux raisons justifient ce changement terminologique. D’abord, en employant l’expression de *sortie de la religion*, Gauchet tente de replacer l’idée habituelle de *sécularisation* dans un cadre plus vaste. Ce processus de sortie de la religion ne serait pas un phénomène exclusivement moderne, en gros repérable depuis la Révolution française. En effet, Gauchet cherche à démontrer que sur la longue durée de l’histoire politique de la religion, celle-ci connaît progressivement un desserrement de son contrôle sur l’univers des hommes. C’est ce qu’on peut constater à des moments clé de cette histoire tels que le surgissement de l’État aux environs de 3000 av. J. C. ou encore la naissance des monothéismes à l’époque axiale. Certes, le processus est lent et pratiquement imperceptible dans ses débuts, mais, nous dit Gauchet, un mouvement progressif de désassujettissement *collectif* des hommes envers les dieux est amorcé. La seconde raison qui pousse Gauchet à préférer l’expression de *sortie de la religion* à la notion de *sécularisation* est que cette dernière tend à entretenir une équivoque. De fait, l’idée de *sécularisation* peut éventuellement suggérer que le divin s’est retiré du monde humain de la même manière qu’une vague est refoulée vers la mer, laissant intacte la plage ainsi mise à nue. Si *sécularisation* il y a, celle-ci n’est pas à entendre comme un retrait du divin pur et simple de l’univers des hommes, un recul de la religion qui n’affecterait pas la structure profonde de la société – comme s’il s’agissait d’un jeu à somme nulle dans lequel les institutions, les rôles, les significations, etc., qui dépendaient autrefois du clergé étaient simplement transférés sans subir aucune modification dans les mains de pouvoirs laïcs ou profanes. Il s’agit au contraire d’une restructuration totale de la nature et du sens de l’être-

¹ MANENT, Pierre, *Cours familiers de philosophie politique*, p. 192. A. Renaut exprime ainsi cette exigence démocratique d’une recomposition volontariste de tout lien social et, partant de là, cherche à mettre en lumière l’hypothèse d’une « fin de l’autorité ». Il faut considérer, écrit-il, qu’il appartient « à la logique même de la modernité démocratique de renouveler toutes les relations d’autorité en faisant apparaître qu’aucun pouvoir ne se peut légitimement exercer, désormais, sans se soucier d’obtenir, d’une manière ou d’une autre, l’adhésion de ceux sur qui il s’exerce ». RENAUT, *Fin de l’autorité*, p. 19.

ensemble. C'est ce qui explique, au passage, l'insuffisance du cadre d'analyse marxiste par rapport au phénomène religieux : il n'y a pas quelque chose comme une infrastructure matérielle et économique qui serait recouverte par une superstructure religieuse. La conjonction et les rapports de la religion et du politique sont autrement plus complexes. Gauchet se distancie ainsi de ce qu'il nomme la « thèse sociologique [...] de la religion comme “légitimation”¹ ». Écartons cette représentation naïve de la religion comme simple instance de légitimation : la société serait déjà là toute entière, avec ses principes internes d'organisation socio-économico-politique, et la religion viendrait de l'extérieur et après-coup apporter sa bénédiction à l'assemblage déjà constitué dans le but de légitimer le pouvoir en place. Contre cette réduction instrumentale de la religion, il faut apprendre à y voir un mode d'institution à part entière de la société humaine. La religion engage de fait une représentation métaphysique du monde qui affecte l'entière des dimensions humaines. Loin d'être un simple ornement, une décoration mystifiante pour consolider sournoisement le pouvoir politique, l'hétéronomie religieuse est porteuse d'une exigence globale influençant en même temps la structuration du social, l'organisation du politique, le rapport des individus à eux-mêmes, à leurs semblables, à la nature. On mesure ainsi à quel point cette réduction instrumentale de la religion nous éloigne de l'objet à connaître – la religion est un mode de mise en forme du social et du politique, sa fonction est celle d'une institution de l'être-ensemble, d'une *structuration* de part en part de la collectivité. Ainsi, ce qu'il est impérieux de comprendre dans le concept de *sortie de la religion*, ce n'est pas naïvement que nous serions revenus d'une supposée crédulité religieuse plusieurs fois millénaire. Sortie de la religion signifie que la religion, comme mode de *structuration* de l'espace socio-politique, n'est plus disponible.

Mis ainsi en perspective, l'avènement démocratique représente une véritable révolution au travers de laquelle se produit un renversement métaphysique dans l'institution de la société. Un changement aussi profond ne peut survenir sans entraîner une suite de transformations dans l'organisation effective de la structure sociale. C'est dans *L'avènement de la démocratie* que Gauchet tentera de suivre l'histoire de cette réorganisation de la société selon le principe d'autonomie. De 1500 à 2000, dates rondes, apparaîtront successivement trois composantes spécifiques et capitales du monde démocratique moderne : la politique, le droit, l'histoire. La

¹ GAUCHET, *La condition historique*, p. 102

démocratie moderne associe ces trois dimensions qui « traduisent et concrétisent, chacune dans leur ordre, la propriété dernière qui la caractérise, à savoir *l'autonomie*¹ ».

Elle [la démocratie moderne] articule ensemble une forme de communauté politique – l'État-nation, pour faire court –, un principe de légitimité qui est en même temps une règle de composition juridique – les droits de l'homme, en bref – et une organisation temporelle de l'action collective, soit ce devenir délibérément producteur que nous appelons histoire [...]. Ce sont là les trois vecteurs par lesquels prend corps l'existence d'une société où la volonté des hommes [...] prend la relève de l'assujettissement au dieux [...].²

Ce n'est pas le lieu ici de suivre dans le détail ce développement de la société démocratique moderne selon les vecteurs du politique, du droit et de l'histoire³. L'important pour nous est maintenant de saisir en quoi la sortie de la religion implique l'installation de la société dans un débat conflictuel avec elle-même, débat impossible à clore sans supprimer la démocratie.

2.2 LA CONCEPTION GAUCHETIENNE DU SOCIAL : NÉCESSITÉ DU CONFLIT ET DE LA DIVISION

Nos analyses précédentes sur les sociétés religieuses peuvent ici nous éclairer. Nous avons vu que ces sociétés se comprenaient elles-mêmes en référence à une altérité fondatrice. Le principe divin étant à la fois supérieur et antérieur à la volonté des hommes, cette forme de société rendait quasi impossible une remise en question radicale de l'ordre collectif. D'où l'idée que l'unité et la cohésion de la société passaient par une dépossession de la source de son sens et de son fondement. En regard de cette dépossession, l'avènement de la démocratie, c'est-à-dire la promesse d'une autonomie rationnelle et politique, a souvent été perçu comme une libération à la fois politique et intellectuelle. Du moins est-ce le portrait que l'on dresse généralement des Lumières, au risque évident de simplifier singulièrement les choses. Comme le remarque Poltier, « le *Contrat social* de Rousseau et le *sapere aude* de Kant constituent des figures emblématiques de cette vision d'un homme reconquérant sa pleine autonomie sous la double figure du citoyen et du sujet connaissant et pensant⁴ ». La représentation dominante que se fait l'Occident de son

¹ GAUCHET, *L'avènement de la démocratie I*, p. 21

² *Idem*, p. 21-22

³ Sur ce sujet, voir le premier tome de *L'avènement de la démocratie*, où Gauchet analyse en détail ces trois dimensions de la démocratie moderne. Voir aussi le long article « Les tâches de la philosophie politique », écrit entre 1998 et 2002, dans lequel Gauchet expose le programme d'une recherche sur la condition politique moderne et qui annonce en bonne partie les orientations principales de *L'avènement de la démocratie* (dans *La condition politique*, p. 505-557). Voir aussi « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 326-385.

⁴ POLTIER, Hugues, « L'individu démocratique. Réflexions à partir de l'œuvre de Marcel Gauchet » dans *Revue de théologie et de philosophie*, no. 133, 2001, p. 493

histoire est ainsi celle d'un *progrès* ou d'un passage d'un ordre intégralement *subi* vers un ordre de plus en plus *voulu*¹.

Mais contre toute attente, la genèse de la démocratie n'implique en rien le passage d'une société assujettie aux ténèbres de l'altérité vers une société pleinement voulue et consciente d'elle-même, une société unifiée et capable d'une volonté unanime (la volonté générale). « Pour avoir été ramené *entre* les hommes, à leur portée, et rendu rien qu'humain, le fondement social n'est pas platement revenu en leur possession.² » Plus prosaïquement, « toute la difficile mise en place du fonctionnement démocratique moderne va passer, précisément, par le deuil de cet idéal d'un soi social présent immédiatement à lui-même³ ». Réorganiser et réinstaurer la société au moyen d'un *contrat social* suppose en effet l'image d'une collectivité qui se connaît totalement, qui est pleinement consciente d'elle-même et qui institue un projet politique entièrement voulu et maîtrisé. Mais cet idéal d'unité, de transparence et d'adéquation à soi-même devient impossible en démocratie car le fondement de l'ordre social, de tout intangible qu'il était dans la société holiste et religieuse, est réapproprié par les hommes et réintégré à l'intérieur de la sphère humaine. Dès lors que le fondement est considéré comme découlant de la volonté humaine, il n'appartient plus en propre à personne mais devient l'affaire de tous ; il n'a plus sa source dans une instance absolue et incritiquable mais devient le sujet de débats et de conflits.

La logique profonde autour de laquelle s'organise la démocratie est celle de l'autonomie. L'institution de la société est perçue comme découlant de la volonté des individus assemblés. Comme nous le rappelle Tocqueville, la conséquence politique de l'état social égalitaire est la souveraineté du peuple. Cette souveraineté du peuple, cette logique d'autonomie, fait fonctionner la société selon un mode d'autofondation et d'autocréation. Tout, ou presque tout relevant de l'action des individus, le processus démocratique plonge inéluctablement la société dans une *incertitude* vis-à-vis de son mode d'être et de ses finalités. L'expression des divers points de vue, plus encore, la mise en jeu de leur antagonisme et de leur incompatibilité constitue la dynamique propre de la démocratie. « Rien de ce qui compose l'espace commun qui ne puisse devenir l'objet et l'enjeu d'un affrontement réglé [...].⁴ » S'il y a nul espoir que le conflit disparaisse de la scène politique et que la société se réconcilie avec elle-même, c'est qu'il y a une « fracture de la

¹ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 15

² *Idem*, p. 323

³ *Idem*, 337

⁴ *Idem*, 376

vérité » : « Quoi que je dise et fasse, où que j'aïlle, de quelque façon que je m'oriente, je trouverai en face de moi non pas un ennemi qui veut ma mort, mais un contradicteur qui me signifie la dépossession inscrite dans l'appartenance sociale, l'écartèlement du sens inhérent à l'être-avec-d'autres.¹ »

Admettre que le conflit est présent, voire inévitable, en démocratie est une chose ; penser qu'il structure le lien social en est une autre. Et pourtant, malgré l'inconfort spontané qu'une telle idée puisse créer, Gauchet confère bel et bien au conflit le statut d'un « producteur du lien social² ». Ce qui au plus haut point paraissait destructeur du lien social (le conflit et la division) participe contre toute attente à ce qui le construit. En présence d'une telle hypothèse, de nombreuses questions se présentent. N'a-t-on pas tendance à penser que la politique doit être l'instance capable d'apporter des solutions générales à des problèmes communs ? Et, par suite, n'y a-t-il pas dans toute politique une visée consensuelle et universaliste qui ferait de l'unité sociale une idée régulatrice de toute politique démocratique ? Comment la fragmentation du tissu social et l'affrontement de ses factions peuvent-ils être, à un niveau plus profond, producteur du lien social ? Le conflit social n'est-il pas, en dernière analyse et comme le pense Tocqueville, une menace pour la cohésion et la survie de la société ? Face à ces questionnements légitimes, il faut insister sur le fait que l'intention de Gauchet n'est pas bêtement de célébrer le conflit et la division. Le fond du problème est plutôt de savoir comment réfléchir le lien social et l'unité collective si la démocratie se maintient dans la « dissolution des repères de la certitude³ » et si, au nom de la liberté individuelle, chacun peut contester les formes du vivre ensemble. Dans un tel contexte, et contre les apparences, il est plausible que la division soit « un agent essentiel de la cohésion sociale⁴ ». En effet, en s'affrontant sur les raisons d'être de leur société, les hommes s'affirment au même instant comme membres d'une même communauté. Dans la dispute, l'autre est implicitement reconnu comme appartenant au même monde commun.

Certains seront sans doute tentés d'objecter que le conflit ne peut être producteur du lien social puisque, poussé à son terme ultime, le conflit devient guerre civile, ce qui est, tous en conviendront, diamétralement opposé à une quelconque production d'unité et de cohésion. De fait, si les termes opposés d'une relation conflictuelle ne sont pas dépassés et si l'intensité du

¹ GAUCHET, « Pacification démocratique, désertion civique » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 192

² GAUCHET, « L'expérience totalitaire et la pensée de la politique » dans *La condition politique*, p.458

³ L'expression vient de C. LEFORT, *Essais sur le politique. XIX^e - XX^e siècles*

⁴ GAUCHET, « L'expérience totalitaire et la pensée politique » dans *La condition politique*, p. 459

conflit atteint un niveau critique, n'est-il pas inévitable que le système (dans ce cas-ci : la société) au sein duquel se produit l'affrontement s'autodétruit ? Mais justement, si la démocratie subsiste malgré le conflit, c'est qu'elle lui confère une légitimité tout en s'assurant de le sublimer pour contenir sa violence potentielle. En effet, en démocratie, il y a une institutionnalisation du conflit et de la division sociale à travers le mécanisme de la représentation politique pluripartiste. Ainsi, le conflit existe toujours, mais il existe symboliquement à travers la lutte politique ouverte pour le pouvoir. En d'autres termes, la compétition pour conquérir le pouvoir représente symboliquement les conflits réels et primordiaux qui traversent la société. Au-delà du sens politique habituel que l'on confère à ce terme, la *représentation* en démocratie est aussi à entendre dans son sens spectaculaire ou théâtral. Ainsi compris, le mécanisme représentatif de la politique démocratique devient la scène où la société se représente symboliquement à elle-même ses passions et ses conflits, où elle se donne à voir à elle-même. Le conflit social est donc canalisé directement vers l'arène politique et se trouve du coup encadré par les normes du débat démocratique. Si Gauchet peut écrire que « c'est l'antagonisme de la société avec elle-même [...] qui lui permet d'exister, qui la fait tenir ensemble¹ », c'est que le génie de la démocratie, pour ainsi dire, est de laisser s'exprimer en toute légitimité le conflit social tout en le pacifiant à travers la représentation politique.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette conflictualité essentielle qui découle de l'installation de la démocratie dans un procès indéfini d'interrogation sur ce qui la fonde et la meut. Mais d'ores et déjà peut-on en discerner deux implications qu'il importe de souligner : premièrement, découle de cette description une compréhension de la démocratie comme régime de l'*indétermination* ; secondement, la démocratie n'est pas le régime de la pleine maîtrise des hommes sur leur destin, mais un régime largement déterminé par ce que Gauchet nomme l'*inconscient* démocratique. La démocratie, dans la perspective gauchetienne, est définie en dernière instance comme société ne connaissant pas les principes sur lesquelles elle repose. En ce sens, une certaine forme de scepticisme serait par principe solidaire de la vie démocratique. La vie démocratique est ainsi marquée d'une *indétermination* dernière – terme cher à Lefort – quant à sa nature, ses fondements et ses finalités. Cette société que Gauchet décrit ultimement comme « société sans

¹ *Idem*, 451

adéquation à des principes fondateurs¹ » se laisse concevoir comme société sceptique et divisée. *Sceptique* parce que le mode d'être du sujet-collectif démocratique est celui d'une incessante interrogation ; *divisée* parce que ce même sujet-collectif ne se rejoint jamais dans l'unanimité. Privé de la stabilité d'un support extérieur et des certitudes que confère l'appartenance à une réalité transcendante comme c'était le cas dans la société religieuse, les membres de la société démocratique sont sourdement travaillés par l'incertitude.

Le second élément important pour la caractérisation du régime démocratique est celui d'*inconscient*. En suivant les analyses de Gauchet, on peut repérer un déplacement dans la nature et l'application de l'inconscient à travers l'histoire. Les sociétés religieuses pouvaient se prévaloir d'une vérité complète à la fois sur le monde, la société et la nature de l'homme². La contrepartie, cependant, de cette coïncidence de la société avec sa pleine vérité était l'inconscience quant au contenu de ce *choix* religieux. Ces sociétés ont perduré à travers les siècles en neutralisant inconsciemment des articulations fondamentales du social, à savoir, pour la part qui nous intéresse, la division politique et le conflit social. Par contraste, en instaurant un régime de l'autonomie, les sociétés démocratiques ne neutralisent plus certaines dimensions fondamentales du politique, mais cela au prix parfois douloureux d'une méconnaissance quant à la vérité ultime du monde, de la société et de la nature humaine. Dans ces conditions, le débat sur le juste et l'injuste, le bien et le mal se poursuivra sans que nul n'ait l'autorité pour le clore. La raison ne se retrouvant jamais tout entière du côté de certains individus ou d'une classe, personne ne pourra faire l'économie d'un échange d'arguments avec les autres. Bref, la mise en débat général de l'organisation collective mène au conflit social et ce conflit est lui-même canalisé vers la politique. Mais bien que le conflit soit pacifié à travers sa représentation sur la scène politique, la politique n'est pas pour autant, tel que l'observe Innerarity, « un moyen d'atteindre la pleine harmonie sociale ou le consensus absolu, ni de donner un sens à la vie ou de garantir une liberté complète et le bon usage de celle-ci³ ». Dans la conscience des acteurs, pourtant, c'est la conviction d'avoir raison qui les porte à faire valoir leur point de vue dans l'arène politique. La lutte démocratique est donc composée d'acteurs pensant chacun pouvoir orienter le processus

¹ Nous reprenons ici l'expression de Y. COUTURE, « Hétéronomie et démocratie » dans *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 34 / 3-4, 2005, p. 452.

² Même si, dans la société religieuse, les acteurs individuels n'ont pas accès à l'entièreté de cette vérité, ils savent néanmoins qu'une telle vérité existe, qu'elle les façonne et donne un sens à l'ensemble de la réalité.

³ INNERARITY, *La démocratie sans l'État. Essai sur le gouvernement des sociétés complexes*, p. 57

global de l'ensemble social. Mais c'est là, peut-être, l'aspect le plus frustrant de la politique démocratique : la société ne sera jamais le résultat de la volonté expresse de ses membres, mais toujours le produit imprévisible et non nécessairement voulu du débat conflictuel. Autrement dit, pendant qu'à la surface chacun lutte en vue de la société qu'il croit être en mesure d'instaurer, se constitue en soubassement et à leur insu la véritable société qui n'est jamais que la résultante inattendue de l'affrontement des hommes entre eux. Si inconscient il y a, c'est que la démocratie ne se constitue jamais tel un projet pleinement transparent et maîtrisé par les hommes, mais s'élabore subrepticement à partir de la collision imprévisible des désirs et des volontés en partie irréconciliables.

Il convient d'ajouter une dernière remarque concernant l'*inconscient* démocratique. L'autonomie est le projet de se donner à soi-même sa propre loi ; certains étendront le principe d'autonomie jusqu'au projet de se faire soi-même. Dans ce second sens, l'autonomie humaine apparaît incompatible avec l'idée que l'homme est déjà ce qu'il doit être. La logique d'autonomie se traduit par un désir d'affranchissement par rapport aux contraintes et aux dominations de toutes formes ; mais cette supposée libération doit mener à la production d'un *soi* entièrement neuf, ou du moins, complètement *voulu*¹. Il y a dans cette simple logique le secret de ce que Gauchet désigne comme l'inversion temporelle qui caractérise le passage de la société hétéronome à la société autonome. Il n'est pas de l'ordre du hasard que les sociétés hétéronomes aient été des sociétés *traditionnelles*, c'est-à-dire des sociétés qui se comprennent elles-mêmes comme étant chargées de conserver un héritage légué du passé. Par essence *conservatrice*, ces sociétés dépendent, pour leur bonne marche, de leur fidélité à l'ordre reçu. Avec l'étiollement de l'autorité divine et la construction de la société sujette d'elle-même, il y a renversement des temps : la légitimité ne se trouve plus enfouie dans un passé qu'il faut scrupuleusement sans cesse réactiver ; le temps légitime est désormais l'avenir. « L'avenir est l'orientation temporelle obligatoire, la légitimité faite temps, d'une société supposée détenir son principe d'ordre en elle-même.² » Par essence *progressive*, la société moderne se tourne bien sûr vers le passé en y cherchant des informations ou des enseignements importants, mais cette quête est entièrement

¹ C'est une sorte de cartésianisme poussé à son extrême et qui fait fi de la morale par provision. Sur le plan de la pensée, cette figure fantasmée d'une autoconstruction parfaitement maîtrisée et voulue a été incomparablement dépeinte par P. VALÉRY dans son *Monsieur Teste* : « ... Vieux désir [...] de tout reconstruire en matériaux purs : rien que d'éléments définis, rien que de contacts et de contours dessinés, rien que de formes conquises, et pas de vague. » *Monsieur Teste*, p. 66.

² GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 344

mise au service du progrès. L'homme est à connaître tel qu'il est, non pas dans l'intention de se résigner à sa situation actuelle mais en vue de le transformer, de l'améliorer¹. En se projetant dans l'avenir, les démocraties modernes se conçoivent essentiellement comme projet. Mais ce projet ou cet avenir n'est en rien conscient au sens où nous pourrions savoir ce qu'il sera. Nous pouvons à juste titre assumer le statut d'auteurs de l'histoire, mais à la condition de reconnaître en même temps que nous n'en avons une maîtrise que très partielle. Le temps organisateur des sociétés démocratiques est l'avenir, mais dans un sens qu'il convient de préciser : « ce n'est pas cette tension unanime et méditée vers un but global d'ores et déjà clairement identifié, c'est l'organisation pratique de l'activité sociale sous la totalité de ses aspects par l'impératif de sa propre production [...] »². Puisque personne ne peut déterminer du dehors le cours de l'histoire, puisque nous ne possédons aucun savoir absolu sur la destination de la marche historique, il ne nous est finalement possible d'affirmer qu'une seule chose à propos de l'avenir : « c'est qu'il sera *autre* que ce que nous sommes en mesure de nous représenter³ ». Et en bout de course, la mince découverte que contient notre rapport à cet avenir sans visage n'est peut-être que celle de notre propre énigme. C'est en ce sens que, par le biais de cet avenir infigurable, se redouble l'*inconscience* de la démocratie sur ce qu'elle est *en vérité* au présent et ce qu'elle deviendra avec le passage du temps.

2.3 LA LEÇON HISTORIQUE DES SOCIÉTÉS TOTALITAIRES

Mais n'y a-t-il pas contradiction évidente à parler tel que le fait Gauchet, apparemment de façon tout à fait avertie, d'un supposé inconscient démocratique ? Par exemple, pourquoi dire qu'il est de l'ordre de l'inconscient que l'unité de la société passe par sa division de fait, alors que des penseurs comme Gauchet sont bel et bien conscients de l'existence d'un tel dispositif ? La réponse à cette question est à chercher du côté de l'expérience du phénomène totalitaire du XX^e siècle. La révolution démocratique survient au tournant du XVIII^e siècle, elle s'accélère au XIX^e siècle et c'est au XX^e siècle que surgit le phénomène totalitaire⁴. Si, de cette relative contemporanéité, certains ont pu conclure que la vérité de la démocratie se trouve dans le

¹ Dans le même esprit, Tocqueville écrit que les Américains ne prennent « la tradition que comme un renseignement, et les faits présents que comme une utile étude pour faire autrement et mieux [...] ». *DA II*, I, 1, p. 9.

² GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 349

³ *Ibid*, p. 361

⁴ Cette périodisation n'a aucune autre prétention que de permettre quelques points de repères pour le bien de l'exposé. D'autres périodisations sont bien sûr possibles. Cf. *L'avènement de la démocratie I*.

totalitarisme, Gauchet cherche plutôt à marquer la différence entre les deux types de régimes. Le totalitarisme est certes à situer dans la foulée du mouvement démocratique, mais à la condition de préciser son caractère proprement antidémocratique. Et ce sont ces douloureux événements qui ont amené à la conscience certaines caractéristiques du régime démocratique qui, jusqu'alors, étaient restées comme enfouies dans l'inconscient. En cela, par leur contraste même d'avec les sociétés démocratiques, les régimes totalitaires sont porteurs d'un enseignement capital : en échouant magistralement à reconstituer une société sous le signe de l'unité et de l'indivision, les totalitarismes ont fait apercevoir que le conflit et la division sont des marques essentielles des sociétés modernes.

Rappelons brièvement, pour mémoire, quelques caractéristiques importantes du régime démocratique. La révolution démocratique, selon Gauchet, signe historiquement la fin de l'adéquation de la société avec elle-même, c'est-à-dire la fin d'une société où le lien social découle d'un unique fondement symbolique, dont la validité serait totale et définitive. La société démocratique a été décrite comme société qui accepte tacitement la division (division entre l'État et la société civile, division entre les membres qui prend la forme du débat conflictuel, division d'avec le futur infigurable dans lequel se projette la société démocratique). La division de la société sujette d'elle-même conduit à une caractérisation de la démocratie sous le double signe de l'*indétermination* et de l'*inconscient*. Or, face à ces aspects les plus inconfortables de la dynamique démocratique, il peut en effet y avoir *tentation* de refuser la division et l'indétermination démocratiques, et cela dans le but de reconstituer l'unité substantielle de la société. C'est en cela, précisément, que consiste l'intention totalitaire d'après Gauchet : réaffirmer l'unité sociale au moyen d'un extraordinaire effort de coercition à une époque où cette unité apparaît de plus en plus problématique¹. Mais s'il est possible de percevoir dans cette visée d'unité une neutralisation du politique analogue à celle qu'opérait le dispositif religieux dans les sociétés traditionnelles, le propre du projet totalitaire est de chercher à recréer un pôle d'unité globale de façon purement immanente. Alors que l'unité religieuse dépendait d'une altérité à la fois supérieure et extérieure au genre humain, la société totalitaire s'institue à partir d'une philosophie du Même ou de l'Un, pour reprendre les termes de Levinas, philosophie dans laquelle est absorbée et maîtrisée toute altérité, toute division, tout conflit². « Qu'est-ce donc que

¹ GAUCHET, « L'expérience totalitaire et la pensée de la politique » dans *La condition politique*, p. 440.

² Cf. en particulier LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini* ainsi que *Liberté et Commandement*.

l'idéologie en général, demande Gauchet, sinon ce discours spécifiquement destiné à recouvrir dans la société les dimensions du conflit, de l'opposition radicale, de l'altérité ?¹ » C'est dans la volonté d'instituer une société sous le mode de l'unité que Gauchet voit la filiation entre les sociétés structurées par la religion et les sociétés totalitaires. Ce que dissimule l'élaboration extra-religieuse de la société totalitaire, c'est que cette dernière s'étaye en fait sur une forme implicitement empruntée au dispositif religieux (il s'agit de la forme de l'unité). Autrement dit, nulle contradiction à dire que ces idéologies se sont *explicitement* opposées aux religions, tout en empruntant *implicitement* les voies et les moyens de la religion. Pour cette raison, l'expression *religion séculière* convient effectivement aux idéologies totalitaires.

Au nom d'une idéologie exclusive, on cherche donc à recréer l'unité entre le Peuple et le Pouvoir, et cela dans le but d'en finir avec la séparation entre l'État et la société civile. Puisque l'idéologie fournit la vérité quant à la véritable identité du Peuple, le rôle du pouvoir devient alors de s'assurer que le peuple corresponde exactement à son essence. Plus de division entre ce que veut le Peuple et ce que fait le Pouvoir, plus de distance entre l'action de l'État et les revendications de la société : l'État, c'est le Peuple, en ceci qu'il incarne la véritable volonté du Peuple et qu'il force ce dernier à devenir ce qu'il doit être. L'État total, c'est « l'État qui n'a rien en dehors de lui² » : il incarne à la fois la vérité (immanente), la société et la volonté du Peuple en acte.

Dans les projets fasciste et communiste, le totalitarisme réintroduit une vérité absolue au centre de la vie collective, mais non pas une vérité en quelque point transcendante qui fasse signe vers une extériorité échappant à l'emprise du régime ; il s'agit, encore une fois, d'une vérité purement immanente et totalement intérieure à l'organisation collective. Cette vérité unique est au service de l'intention totalitaire d'éliminer le conflit, d'abolir toute division et de neutraliser l'indétermination propre au régime démocratique. L'idéologie communiste se traduit par le projet d'une société sans classe, par le dépassement de la division État/société – l'État bourgeois étant selon la représentation communiste l'instrument devant assurer la domination d'une classe particulière. Du côté de l'idéologie fasciste, qui est selon Gauchet le prolongement et l'exacerbation de l'idéologie bourgeoise-capitaliste³, la société est représentée sans conflit, où les

¹ GAUCHET, « L'expérience totalitaire et la pensée politique » dans *La condition politique*, p. 441

² *Idem*, p. 443

³ *Ibid*, p. 441-445 principalement

intérêts du capital et du travail concordent parfaitement, où l'État est au service de tous les citoyens et représente exactement la volonté du peuple. La différence entre le fascisme et la démocratie – qui elle aussi entretient sur elle-même un discours d'unité portée par l'idéologie bourgeoise-capitaliste – apparaît lorsque le fascisme ne se contente plus du discours sur l'unité mais s'emploie à le réaliser concrètement. « Ce que *dit* l'idéologie sur le processus social, elle veut que cela *soit* : qu'il y ait harmonie et collaboration, entre les groupes sociaux, qu'il y ait volonté unanime des citoyens au sein de l'État¹ ».

L'intention ici n'est pas de faire une analyse détaillée du régime totalitaire, seulement d'indiquer indirectement certaines caractéristiques essentielles à la société démocratique. Nous avons parlé jusqu'ici, non pas de la dynamique historique du totalitarisme, mais bien du *projet* totalitaire, de sa « visée imaginaire² ». Dans les faits, la tentative totalitaire d'instaurer une unité effective s'est avérée radicalement illusoire, et cet échec est peut-être la leçon principale du totalitarisme. Car malgré la visée d'unité du projet totalitaire, ce régime n'arrive pas à éliminer la division. Cette division se retrouve et se recrée entre l'État et la société. La production de l'Un social n'est possible, autrement dit, que par le détachement d'un grand Autre (l'État)³ qui cherche à plier la réalité sociale pour la faire correspondre au discours.

Ainsi, là où l'État est proclamé consubstantiel à la société, là où tout est fait pour empêcher une organisation autonome de la société civile à partir des droits classiques de réunion, d'expression et d'association, [...] subsiste ou renaît sous une autre forme incomparablement plus accusée la séparation de l'État. Plus l'État se déclare l'État du peuple, plus il s'approprie la société, plus il la pénètre – plus en fait il la détruit par la terreur – et plus il se montre extérieur.⁴

Bien qu'elle entretienne aussi ce discours sur l'unité, la démocratie renonce inconsciemment à le réaliser. La société démocratique, par contraste avec la société totalitaire, apparaît comme celle qui accepte et supporte la division et le conflit. C'est là une disposition inconsciente qui n'a pu être révélée que par l'expérience totalitaire ; ou du moins, avant les totalitarismes, cet inconscient démocratique s'avérait beaucoup plus difficilement percevable et analysable. Il va sans dire que cette nouvelle compréhension de la dynamique démocratique n'annonce pas la disparition de cet inconscient. Autrement dit, la conscience que prend Gauchet de l'inconscient démocratique ne

¹ *Idem*, p.442

² *Idem*, p. 444

³ Il s'agit ici d'expressions empruntées C. LEFORT. Cf. *Un homme en trop*, p. 76-77.

⁴ GAUCHET, « L'expérience totalitaire et la pensée politique » dans *La condition politique*, p. 445-446

nous annonce pas un nouveau savoir qui nous permettrait éventuellement de maîtriser le devenir démocratique. Néanmoins, cette prise de conscience modifie en partie le rapport que nous entretenons avec la démocratie, mais dans ce sens précis et très restreint : la démocratie est un régime fondé sur l'autonomie humaine, mais nous devons réaliser que cette autonomie ne signifie pas l'accès à une pleine conscience de soi et une entière maîtrise de notre devenir. Au contraire, le régime de l'autonomie humaine est un régime où le savoir de ce que nous sommes et de ce que nous devenons nous est en bonne partie inaccessible.

3. TOCQUEVILLE, L'AMÉRIQUE ET NOUS : GAUCHET CRITIQUE DE TOCQUEVILLE

Il est temps de tirer les conclusions de ce qui précède et d'articuler succinctement les principaux éléments de la critique que Gauchet dirige contre Tocqueville. Suivant Gauchet, la réflexion toquevillienne s'appuie sur des présupposés métaphysiques concernant la nature du social qui poussent Tocqueville à concevoir la société démocratique authentique sur la base de l'unité, du consensus et de la paix sociale. Ce serait en partie les Etats-Unis qui auraient conduit Tocqueville à adopter ces présupposés. Pour Gauchet, bien que les Etats-Unis permettent parfaitement de renseigner sur la dynamique essentielle de l'égalité, ceux-ci ne permettent cependant pas de réfléchir le phénomène démocratique dans sa globalité. Nous verrons que le rôle singulier que tient la religion aux Etats-Unis n'est pas applicable à l'ensemble des sociétés démocratiques.

Gauchet déclare qu'il « est une problématique sous-jacente qui conditionne la démarche de Tocqueville, qui justifie en profondeur le détour américain [...] : une problématique [...] de l'*adéquation de la société démocratique avec elle-même*¹ ». Bien qu'intéressante en soi, cette polémique autour de la juste compréhension de la nature du social s'inscrit dans le cadre d'un désaccord plus large et qui implique des conceptions opposées de la *genèse de la modernité politique*². C'est pourquoi notre travail s'emploie à montrer que ce désaccord sur la nature du social découle d'un autre désaccord plus substantiel qui porte cette fois sur les causes de la naissance du monde moderne. Aux yeux de Gauchet, cette conception erronée de la nature du social de même que cette interprétation inexacte de la genèse des sociétés démocratiques se détectent toutes deux dans le *choix* de Tocqueville de mobiliser l'exemple américain pour illustrer le paradigme d'une société authentiquement démocratique.

¹ GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 308

² Rappelons le sous-titre de l'article *Tocqueville l'Amérique et nous : sur la genèse des sociétés démocratiques*.

Dans cette section, nous résumerons les points saillants des philosophies de l'histoire des deux auteurs en tâchant d'indiquer en quoi leur interprétation respective de la genèse des sociétés démocratiques diverge l'une de l'autre. Cela fait, nous devons établir pourquoi, suivant Gauchet, les Etats-Unis ne permettent pas de réfléchir l'entièreté du phénomène démocratique. Nous terminerons la section en explicitant le reproche qui constitue le cœur de l'article *Tocqueville, l'Amérique et nous* et que Gauchet intitule la *problématique de l'adéquation de la société avec elle-même*. Ce sera l'occasion de constater l'évolution qu'a connue la pensée de Gauchet sur ce thème de la nature du social.

3.1 DÉSACCORD SUR LA GENESE DES SOCIÉTÉS DÉMOCRATIQUES.

Les deux auteurs semblent s'entendre sur un point important : l'avènement de la démocratie n'implique pas une rupture pure et simple d'avec la société religieuse traditionnelle. La démocratie ne résulte pas uniquement d'une lutte entre foi et raison qu'aurait remportée cette dernière¹. Pour des raisons différentes, les deux auteurs s'entendent pour dire que ce schéma d'une dialectique entre foi et raison est inadéquat, ou du moins insuffisant². Mais alors, comment s'expliquer la naissance du monde moderne ? Tocqueville nous a appris à voir dans l'avènement de la modernité politique une révolution dans l'ordre social qui, selon son expression, égaliserait les conditions, sapant ainsi les bases hiérarchiques et inégalitaires des anciennes sociétés. Condensons la thèse de Tocqueville : la société ne peut être instituée à la source que par deux principes organisateurs, ou deux *états sociaux*, à savoir l'inégalité ou l'égalité des conditions. À ces principes correspondent respectivement deux *états politiques* : la société aristocratique et la société démocratique³. Jusqu'ici tout va bien. Si l'on adhère à cette proposition théorique, il reste

¹ Cela s'accorderait davantage à une position comme celle d'un P. Manent pour qui le libéralisme et la démocratie moderne sont nés d'une confrontation polémique avec l'Église dans l'espace occidental (d'un conflit théologico-politique). Manent, en disciple de Strauss, met davantage l'accent que Tocqueville ou Gauchet sur la volonté de la raison moderne – inaugurée par Machiavel – de désarmer politiquement l'Église en fondant un régime (la démocratie libérale) qui ne laisse aucune prise aux prétentions politiques de l'Église. Voir : *Histoire intellectuelle du libéralisme* ; voir aussi « La vérité, peut-être » dans *Enquête sur la démocratie*, p. 37-52.

² Par exemple, chez Gauchet, l'autonomie rationnelle n'est pas un facteur extérieur à l'histoire religieuse. Tout au contraire, la raison moderne s'élabore et fait ses premières racines dans le terreau religieux de l'époque axiale.

³ Tocqueville, à la première lecture, semble employer le terme *démocratie* de manière vague, en désignant des réalités différentes. Il est cependant possible de repérer, sous le même terme de démocratie, deux usages conceptuels de ce terme : il est employé pour désigner l'*état social* et l'*état politique*. Ainsi, la démocratie (dans son sens plus globalisant) comprend un état social où règne l'égalité des conditions et où les hommes se perçoivent les uns les autres comme *semblables* ; elle comprend ensuite un état politique articulé autour de la

la tâche importante de déterminer pourquoi nous sommes passés de l'inégalité à l'égalité, de l'aristocratie à la démocratie. C'est dire, en d'autres termes, qu'une fois admis que l'égalisation des conditions est la principale cause de la démocratie, il reste encore à déterminer la provenance et la cause du processus d'égalisation des conditions lui-même. Une partie de l'explication tocquevillienne concernant l'origine de l'égalisation des conditions se trouve largement analysée dans *L'Ancien Régime et la Révolution*¹. Mais cette explication repose sur le socle d'une analyse purement sociale et politique qui ne semble pas entièrement satisfaire Tocqueville. Sans le christianisme, pierre angulaire de l'interprétation historique de Tocqueville, le monde moderne n'aurait sans doute jamais vu le jour. Tocqueville et Gauchet semblent ici, à première vue, parfaitement d'accord : christianisme et démocratie sont intimement liés ; la démocratie ne saurait être intelligible à défaut de la replacer dans l'histoire singulière de l'Occident chrétien.

Le contentieux entre les deux auteurs apparaît par contre au moment de déterminer la nature exacte de l'action du christianisme dans l'avènement de la démocratie, c'est-à-dire d'explicitier le rapport entre modernité politique et religion. Car pour Tocqueville, la raison du mouvement moderne d'égalisation ne peut pas être trouvée uniquement dans l'immanence de l'histoire : sa cause est métaphysique, l'égalisation des conditions est un « fait providentiel² ». En effet, l'auteur de la *Démocratie en Amérique* rattache explicitement l'histoire démocratique, l'histoire moderne de l'Occident, à l'influence historique du christianisme, reflet au sein du devenir de la volonté divine. Et c'est à ce point exact que se précise le désaccord qui sépare l'interprétation tocquevillienne de la genèse des sociétés démocratiques de celle de Gauchet. En conférant un rôle trop central à l'égalité des conditions, Tocqueville n'aurait pas vu la rupture avec la religion qu'implique l'avènement du monde moderne. Car si l'égalité est effectivement la cause principale du monde moderne, alors il est possible, tel que le fait Tocqueville, de relier la modernité et le christianisme, en tant que ce dernier fut, par diverses voies, l'un des principaux moteurs de l'égalisation des conditions dans l'histoire. Et si l'on prend les Etats-Unis pour modèle de la réflexion, comment ne pas voir que cette société s'institue dès le départ autour du

souveraineté du peuple. Tocqueville emploie le terme de démocratie pour désigner à la fois l'état social et l'état politique. Des remarques similaires pourraient être faites à propos du terme *aristocratie*.

¹ Tocqueville y démontre comment la Révolution vient concrétiser un mouvement de centralisation du pouvoir largement entamé sous l'Ancien Régime. Cette centralisation, allant de pair avec une réduction de la liberté politique pour la classe nobiliaire, fut un facteur d'égalisation des conditions entre les différents ordres de la société.

² DA I, p. 61

principe d'égalité. Mais Gauchet insiste : ce n'est pas l'égalisation des conditions qui est au plus profond la cause de l'avènement du monde moderne, mais bien le processus de sortie de la religion¹. « L'égalité n'est un "fait générateur" que dans une certaine mesure, et le piège de l'Amérique est de dissimuler ces limites. Elle influe sur tout, mais elle n'engendre pas tout.² » Pour Gauchet, c'est plutôt par la réappropriation par les hommes du fondement de l'ordre social que se créent les conditions d'émergence de l'égalité moderne³. Autrement dit, l'impératif moderne d'établir une forme politique de l'autonomie humaine implique la mise en place de structures collectives qui ne sont pas déductibles de la seule exigence d'égalité, même si « l'égalité [en] constitue le pivot⁴ ».

En faisant une lecture de l'avènement du monde moderne à partir de l'idée d'égalité (cette notion d'égalité étant interprétée comme l'expression sociopolitique de la volonté providentielle), l'objectif de Tocqueville devient celui de montrer que religion et démocratie ne sont pas en principe incompatibles – et les Etats-Unis sont ici capitaux à la démonstration tocquevillienne. En illustrant comment l'Amérique a réussi à concilier *l'esprit de religion* et *l'esprit de liberté*, Tocqueville dispose d'un exemple convaincant pour affirmer la compatibilité du couple religion-démocratie. Dès lors que la religion fait bon ménage avec la démocratie dans le pays où le processus d'égalisation est le plus avancé, n'est-il pas possible d'affirmer qu'égalité et religion vont de pair ?

¹ « L'illusion efficace et ô combien vraie, en un sens, de la fondation, du retour général de la société à un premier principe à partir duquel intégralement se recomposer et retisser. Ce principe, Tocqueville le nomme *égalité des conditions* ». Selon Gauchet, cette centralité du processus d'égalisation des conditions devient une « illusion déductive qui porte [Tocqueville] à faire surgir la société démocratique tout entière de la dynamique intrinsèque de l'égalité ». Cette « illusion déductive » n'aurait pas été possible si Tocqueville n'avait eu l'Amérique comme support de sa réflexion. Car comment ne pas voir que la société américaine s'institue dès le départ et très explicitement autour du principe d'égalité. De là, il semble en effet que la société toute entière sorte de la dynamique propre de l'égalité. Mais, réplique Gauchet, cette analyse des États-Unis occulte les conditions de naissance du monde égalitaire. En effet, et comme le souligne Tocqueville lui-même, « le grand avantage des Américains est d'être arrivés à la démocratie sans avoir à souffrir de révolutions démocratiques, et d'être nés égaux au lieu de le devenir » (*DA II*, II, 3, p. 130). Cf. « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 345

² GAUCHET, « La dérive des continents », post-scriptum à « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 386

³ Cela ne veut aucunement dire que Gauchet remet unilatéralement en cause la pertinence de réfléchir la démocratie à partir des dynamiques essentielles de l'égalité – en cela, Tocqueville demeure un guide sûr dont Gauchet reconnaît réellement le génie. Mais l'égalité des conditions n'est pas la seule force qui façonne le monde démocratique. Voir sur ce point la IV^e partie de « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*.

⁴ GAUCHET, « La dérive des continents », post-scriptum à « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 403

En se servant de l'exemple américain comme d'un paradigme afin d'illustrer la société authentiquement démocratique, Tocqueville cherche à montrer que l'état naturel et sain d'une société est d'être habitée par la croyance religieuse. Si Tocqueville avait pris la France comme point d'appui de sa réflexion, il aurait été difficile d'avancer aussi vigoureusement l'idée que « la foi seule est l'état permanent de l'humanité¹ ». Il fallait les Etats-Unis pour suggérer que la France s'était égarée hors de l'état naturel où doivent s'arrêter les peuples ; il fallait les Etats-Unis pour soutenir qu'en France « l'incrédulité est un accident² » historique. Tocqueville écrit : « J'avais vu parmi nous [en France] l'esprit de religion et l'esprit de liberté marcher presque toujours en sens contraire. Ici [aux États-Unis], je les retrouvais intimement unis l'un à l'autre³ ». C'est ainsi que, d'après Gauchet, les Etats-Unis agissent comme un point aveugle dans la réflexion tocquevillienne sur la genèse des sociétés démocratiques : la paisible et naturelle alliance de l'esprit de religion et de l'esprit de liberté dont l'Amérique est le théâtre est peut-être la plus improbable, la plus imprévisible des figures que peuvent prendre les sociétés démocratiques. D'où le risque de réfléchir l'essence démocratique à partir des Etats-Unis. D'où cette méprise, d'après Gauchet, d'interpréter la révolution démocratique dans les termes d'une révolution religieuse⁴ qui réaliserait au niveau social et politique la volonté de la Providence.

Tocqueville fut et demeure pour beaucoup l'auteur classique auquel il convient de se référer pour réfléchir non seulement sur les dynamiques essentielles propres à la démocratie, mais aussi sur les grandes causes historiques qui ont présidé à son avènement en Occident. Or, tout se passe comme si Gauchet, au moment de signer son article sur Tocqueville dans la France de 1980, avait eu l'intention de contester (voire de phagocyter) l'interprétation tocquevillienne de la genèse des sociétés démocratiques pour réintégrer celle-ci dans le cadre plus large de sa propre philosophie de l'histoire de la sortie de la religion. À cet égard, nul hasard si Gauchet préfère parler d'une *réduction de l'altérité au sein de l'espace humain*⁵ au lieu de la célèbre formule tocquevillienne de *l'égalisation des conditions*. Si Gauchet intègre les analyses de Tocqueville en le louant d'avoir « mis le doigt avec ce qu'il nomme “l'égalité des conditions” sur une des

¹ DA I, II, 9, p. 403

² *Idem*, p. 403

³ *Idem*, 401

⁴ Tocqueville bien sûr ne s'exprime pas en ces termes.

⁵ GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 346

significations-clés où s'alimente l'irrépressible dynamique des sociétés contemporaines¹ », c'est du même coup pour le critiquer de n'avoir pas pris la mesure de la rupture avec l'âge de la religion² qu'inaugure la modernité.

3.2 LE LEURRE AMÉRICAIN. DÉSACCORD SUR LE STATUT DES ÉTATS-UNIS

Les Etats-Unis rendent aussi difficile une juste compréhension de la nature de la démocratie à propos de la nature du social. Ce débat sur la nature du social – nous l'avons maintes fois répété – découle en bonne partie du désaccord sur la genèse des sociétés démocratiques qui sépare les deux auteurs et que nous avons essayé de rendre sensible dans la section précédente. Suivant Gauchet, la démocratie américaine n'est qu'une forme particulière de ce régime, et elle n'est finalement pas suffisante pour penser le phénomène démocratique dans sa généralité. En quoi Tocqueville a-t-il pu faire fausse route en prenant pour trait d'essence démocratique ce qui n'appartient au fond qu'à la singularité américaine ? Tâchons d'abord de dire pourquoi Gauchet considère la démocratie américaine comme un cas de figure singulier qui peut éventuellement jouer un rôle d'écran pour la réflexion sur le phénomène démocratique. Ensuite, nous concluons sur cette « problématique de l'adéquation de la société à elle-même » qui conditionne supposément la réflexion tocquevillienne et qui empêche Tocqueville, à cause notamment de la singularité du laboratoire américain, de concevoir la démocratie comme régime de la division et du conflit.

En quoi la démocratie américaine représente-t-elle un cas de figure exceptionnel dans l'histoire des régimes politiques ? Une première singularité, remarquable entre toutes, de la société américaine est d'avoir connu un *début* clairement situé. La naissance des Etats-Unis, dans une certaine mesure, accrédite la fiction d'un contrat social, c'est-à-dire d'un projet *conscient* et *délibéré* qui n'a pas besoin, pour s'élaborer, de composer avec une multitude d'« entraves » héritées du passé ou de renouer sans cesse le fil de la continuité historique. « Le grand avantage des Américains, remarque Tocqueville, est d'être arrivés à la démocratie sans avoir à souffrir de révolutions démocratiques, et d'être nés égaux au lieu de le devenir.³ » Par contraste avec la France de l'époque qui est encore agitée par les remous révolutionnaires et qui semble s'efforcer en vain de faire paisiblement coïncider la société autour du principe démocratique, les Etats-Unis

¹ *Idem*, p. 306

² De la religion entendue comme mode de structuration hétéronomique de la société.

³ *DA II*, II, 3, p. 130

offrent le tableau inverse d'une société calme et consensuelle : l'histoire et la situation géographique singulières des Etats-Unis aidant, la société égalitaire en voie d'édification de ce côté de l'Atlantique n'a pas eu à affronter l'épreuve de renverser l'ordre inégalitaire de l'Ancien Régime. La grande révolution sociale (l'égalisation) s'est donc « opérée d'une manière simple et facile¹ » en Amérique et Tocqueville peut dès lors prétendre y voir « une image de la démocratie elle-même² ». Ajoutons que la démocratie américaine ne s'est pas développée telle une plante sauvage, mais fut relevée par maints tuteurs et bénéficia des soins du génie politique américain. De fait, les mouvements de la démocratie américaine sont réglés et sa dynamique interne n'est pas confiée au hasard : l'expérience de la vie associative, la décentralisation administrative avec l'expérience d'une vie politique locale au sein de la commune, etc., autant de produits de l'art politique des Américains qu'admire Tocqueville puisqu'ils contribuent à encadrer les mouvements de l'égalité et assurer de ce fait une cohésion politique en même temps qu'une unité sociale.

Mais au-delà des facteurs historiques, géographiques et politiques, si l'unité sociale et la paix démocratique prennent si bien racine aux Etats-Unis, c'est aussi grâce à la forte présence religieuse en son sol. Les Etats-Unis ont été fondés dans le contexte très particulier d'une majorité d'hommes et de femmes qui partageaient des convictions protestantes et qui fuyaient les divisions et l'intolérance européenne en matière de religion. Dès la naissance des États-Unis, le projet religieux était ainsi de très près lié au projet politique – à un point tel qu'il n'est pas exagéré de dire que les Etats-Unis furent fondés en bonne partie pour des motifs religieux. Et Tocqueville estime les Américains d'avoir si bien su accomplir « l'union intime de l'esprit de religion et de l'esprit de liberté³ ». Dans son chapitre sur les *causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux Etats-Unis*, Tocqueville va même jusqu'à considérer la religion comme « la première de leurs institutions politiques⁴ ». En fournissant, d'une part, un noyau de croyances dogmatiques communément admises et, d'autre part, un cadre moral défini pour restreindre chez les individus « la passion d'innover⁵ », la religion permet aux Etats-Unis d'établir une plus forte cohésion sociale. On le voit, le choix de présenter les Etats-Unis comme

¹ *DA I*, Introduction, p. 68

² *Idem*, p. 69

³ *Idem*, I, 2, p.85

⁴ *Idem*, II, 9, p. 398

⁵ *Idem*, p. 396

incarnant véritablement le principe démocratique engage d'entrée de jeu des postulats fondamentaux quant à la conception que Tocqueville se fait de la *nature de la société*.

3.3 LA PROBLÉMATIQUE DE L'ADÉQUATION DE LA SOCIÉTÉ AVEC ELLE-MÊME.

Gauchet a élaboré sa conception de la démocratie au milieu des années 70. Comme l'a bien noté Y. Couture, Gauchet définit alors la démocratie comme « l'opposé structurel à la fois des sociétés primitives et des sociétés totalitaires¹ ». L'opposé de ces sociétés fermées qui sont structurées de façon à constituer une véritable unité, c'est la société démocratique conçue comme *ouverte* et *divisée*. Cette ouverture n'est possible que parce que la démocratie est traversée par des conflits et une contestation incessante de ses principes fondateurs – elle ne repose, si l'on veut, sur aucune vérité définitive. La société démocratique n'est donc pas en *adéquation avec elle-même*, pense Gauchet dans les années 80, car elle existe précisément grâce à ce dispositif bien spécifique à la démocratie qui laisse émerger le conflit sur la vérité et le sens de l'être-ensemble. En d'autres mots, la démocratie ne s'élabore pas tranquillement, dans la paix et l'unanimité autour de ses principes explicites d'égalité et de liberté, tel que le pense Tocqueville. L'essentiel se passe de manière beaucoup moins consciente et consensuelle : la démocratie ne se développera dans l'histoire qu'au travers de la contestation parfois violente de ses principes explicites. Or c'est précisément cette conception d'un social démocratique qui est par essence divisé et conflictuel que semble refuser Tocqueville en conférant à la religion le rôle d'une garante de l'unité intellectuelle et morale de la société américaine. La religion permet d'assurer aux États-Unis une convergence des intelligences autour de croyances communes incontestées, liant ainsi les hommes par quelques vérités partagées sans lesquelles, selon Tocqueville, la société même est chose impossible². Aux yeux de Gauchet, Tocqueville fait donc jouer à la

¹ COUTURE, Yves, « Hétéronomie et démocratie », in *Studies in Religion / Sciences religieuses*, Vol. 34, No. 3-4, p. 452. Respectivement en 1976 et 1977, Gauchet publie « Politique et société : la leçon des sauvages » et « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive ». En 1976, Gauchet publie « L'expérience totalitaire et la pensée politique ». On voit que c'est effectivement par contraste avec les sociétés primitives et les sociétés totalitaires que Gauchet élabore sa conception de la démocratie.

² « Or, il est facile de voir qu'il n'y a pas de société qui puisse prospérer sans croyances semblables [sans croyances dogmatiques], ou plutôt il n'y en a point qui subsistent ainsi; car, sans idées communes, il n'y a pas d'action commune, et, sans action commune, il existe encore des hommes, mais non un corps social. Pour qu'il y ait société, et, à plus forte raison, pour que cette société prospère, il faut donc que tous les esprits des citoyens soient toujours rassemblés et tenus ensemble par quelques idées principales; et cela ne saurait être, à moins que chacun d'eux ne vienne quelquefois puiser ses opinions à une même source et ne consente à recevoir un certain nombre de croyances toutes faites. » (*DA II*, I, 2, p.15).

religion un rôle incompatible avec les caractéristiques premières de la société engagée dans le processus de sortie de la religion.

En choisissant les États-Unis pour réfléchir le phénomène démocratique, rejetant ce faisant les troubles révolutionnaires qui agitent périodiquement la France depuis 1789 comme n'étant pas par essence démocratiques, mais uniquement comme appartenant à la contingence historique d'un pays en voie de se déprendre de son passé aristocratique et inégalitaire, Tocqueville suggère donc que la vérité démocratique ne peut s'incarner que lorsque l'unité, le consensus et la cohésion régissent la marche de la société. Alors que l'Europe était le théâtre d'une intense contestation du principe politique de la souveraineté du peuple, l'Amérique, de son côté, « n'avait même pas d'émeute¹ ». On constate de même que les trajectoires américaine et européenne divergent sur un autre point important, celui de la *menace totalitaire* propre au XX^e siècle qui apparaît comme une « potentialité par excellence absente du destin américain [...] alors que l'histoire européenne du dernier siècle est inintelligible hors de cet horizon ou de cet aboutissement virtuel² ». Et Gauchet de conclure :

Si le siècle écoulé depuis lors établit une chose, c'est qu'il faut renverser les termes de Tocqueville, et tenir pour traits d'essence des démocraties ce qu'il imputait lui aux séquelles de l'accident révolutionnaire, qu'il s'agisse des discordes internes quant aux normes à observer dans le gouvernement ou de la mise en débat des valeurs fondamentales qui sous-tendent et guident l'aventure humaine. Ni unité intellectuelle ni arrêt des intelligences devant les raisons ultimes qui justifient l'existence : telle se découvre, au bout de notre supplément d'expérience historique, l'irréductible originalité de l'univers démocratique. Faire tenir les hommes ensemble au travers de leur opposition, les engager dans une mise en question sans limite des significations qui les soudent en société : voilà quelles s'avèrent, en fin de compte, les propriétés cruciales des sociétés qui se sont péniblement mises en place sur le Vieux Continent [...].³

Dû au fait que ses observations se fondent sur le laboratoire américain, Tocqueville se serait égaré sur deux questions essentielles : sur la genèse des sociétés démocratiques ainsi que sur la nature du social dans les sociétés modernes. Nous avons constaté que la place que Tocqueville confère à la religion en démocratie est le point névralgique par lequel Gauchet détecte et analyse

¹ « Avertissement de la douzième édition », *DA I*, p. 54.

² GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 307.

³ *Idem*, p. 323.

les erreurs¹ de Tocqueville. Quittons donc Gauchet, à qui nous avons consacré amplement d'espace, et attachons nous à présent à Tocqueville en tâchant d'interroger les raisons qui le poussent à accorder cette place si importante à la religion en démocratie.

¹ Erreurs, bien évidemment, du point de vue gauchetien.

CHAPITRE II

ALEXIS DE TOCQUEVILLE : RELIGION ET DÉMOCRATIE

L'un de mes rêves, le principal peut-être en entrant dans la vie politique, était de travailler à réconcilier l'esprit libéral et l'esprit de religion, la société nouvelle et l'Église.¹

Bien souvent, on tend à réduire la réflexion de Tocqueville autour du thème de la religion à l'utilité politique que celle-ci peut exercer en démocratie – et il est vrai que cette facette de sa réflexion prédomine dans son œuvre. De fait, nous verrons que la religion est selon lui nécessaire pour assurer la vitalité et la liberté des peuples démocratiques. Toutefois, d'autres dimensions de sa réflexion sur la religion, pour occuper moins de pages dans son œuvre, n'en demeurent pas moins centrales pour comprendre la pensée globale de l'auteur sur la démocratie. Et c'est particulièrement ces dimensions qu'une confrontation avec la pensée de Gauchet nous pousse à interroger et approfondir plus avant.

Ce second chapitre est divisé en trois sections. (1) La première est consacrée à la recension des arguments qui conduisent Tocqueville à établir, dans un premier temps, que la religion est *compatible* avec la démocratie. (2) Dans une deuxième section, il faudra préciser le cadre historique de la pensée de Tocqueville et voir en quoi le christianisme y joue un rôle considérable. Ce sera l'occasion de marquer à nouveau la distance qui sépare Tocqueville de Gauchet sur la question de leur interprétation de la genèse des sociétés démocratiques. (3) Ce n'est que dans la troisième section que nous aborderons directement le thème de l'utilité politique de la religion.

1. COMPATIBILITÉ DE LA DÉMOCRATIE ET DE LA RELIGION

D'abord une remarque triviale : dire qu'il y a un lien qui doit unir démocratie et religion, c'est évidemment soutenir qu'il n'y a pas d'incompatibilité de principe entre ces deux termes. À l'opposé de ce que fait Gauchet en affirmant que la religion (comme dispositif de structuration sociopolitique) est antagonique avec le régime de l'autonomie qu'est la démocratie, Tocqueville cherche l'éventuel point de jonction qui permette de les réconcilier. Ce lien peut être problématique, sans aucun doute ; ce lien peut être différent de celui qui unissait religion et

¹ TOCQUEVILLE, *Lettres choisies ; Souvenirs*, p. 539. Pour simplifier, toutes les citations de la correspondance de Tocqueville seront indiquées en note de bas de page avec la date de la lettre entre parenthèse de la façon suivante : *Correspondance*, (15 novembre 1843), p. 539

politique dans les sociétés traditionnelles ou d'Ancien Régime, bien sûr, mais Tocqueville nous invite à penser ce lien comme possible. Pourtant, l'événement pivot autour duquel tout bascule et que les penseurs de la génération de Tocqueville ont constamment sous les yeux, à savoir évidemment la Révolution Française, a été à bien des égards un événement fortement anti-religieux. En voyant la religion en grande partie fusionnée aux institutions politiques de l'Ancien Régime, les révolutionnaires ont jugé que, pour fonder à neuf la nouvelle société, il fallait mettre à bas cette religion qui appuyait le pouvoir en place, qui jouait si on veut le rôle d'une instance de légitimation. Ainsi, en examinant l'histoire de l'Europe, nombreux sont ceux qui conclurent à une incompatibilité de principe entre démocratie et religion. Tocqueville récuse cette thèse avec au moins deux arguments. (1.1) Le premier est un argument historique qui fait intervenir l'exemple de l'Amérique ; (1.2) le second repose sur la thèse d'une constante anthropologique qui porterait naturellement l'homme vers la religion.

1.1 ARGUMENT HISTORIQUE DE L'EXEMPLE AMÉRICAIN. NÉCESSITÉ DE LA SÉPARATION ENTRE ÉGLISE ET ÉTAT

« Les philosophes du XVIII^e siècle, écrit Tocqueville, expliquaient d'une façon toute simple l'affaiblissement graduel des croyances. Le zèle religieux, disaient-ils, doit s'éteindre à mesure que la liberté et les lumières augmentent. Il est fâcheux que les faits ne s'accordent point avec cette théorie¹ ». À quels faits historiques songe ici Tocqueville ? Il pense bien entendu à l'exemple américain, à un peuple à la fois éclairé et libre qui a su très bien combiner l'*esprit de religion* et l'*esprit de liberté*. L'Amérique permet ainsi à Tocqueville de s'opposer à certaines conceptions de la modernité issues des expériences européennes (surtout françaises) et des philosophies des Lumières propres au XVIII^e siècle. Au premier abord en effet, les Etats-Unis semblent constituer une preuve historique de la compatibilité de la religion et de la démocratie. Dès lors, la question devient bien entendu de savoir si l'Amérique représente une tendance lourde et généralisable à l'ensemble des sociétés démocratiques ou si elle représente une exception quasi improbable, pensable exclusivement dans le cadre unique de cette « île-continent ». Cette question importe car elle est de près liée à la critique de Gauchet qui soutient que l'Amérique aurait joué un rôle d'écran pour la réflexion de Tocqueville sur la genèse et la nature des sociétés démocratiques. Nous chercherons à montrer dans ce qui suit que Tocqueville est pour l'essentiel conscient du caractère exceptionnel du peuple américain et que l'enseignement qu'il considère en

¹ *DA I*, II, 9, p. 401

premier lieu valable pour la France consiste spécifiquement en la nécessité de la séparation entre l'Église et l'État, et cela afin d'assurer la compatibilité de la religion et de la démocratie.

LE SINGULIER POINT DE DÉPART DES AMÉRICAINS. « Ne tournons pas nos regards vers l'Amérique pour copier servilement les institutions qu'elle s'est données, mais pour mieux comprendre celles qui nous conviennent, moins pour y puiser des exemples que des enseignements [...].¹ » Tocqueville a plusieurs formules pour signifier qu'il serait insensé de prendre le modèle américain et de vouloir l'appliquer directement dans un autre cadre national. Dans le chapitre *Du point de départ et de son importance pour l'avenir des Anglo-américains*², Tocqueville s'emploie justement à montrer ce qu'il y a d'inimitable dans la démocratie américaine. En se basant sur une analogie avec la condition humaine dont l'âge adulte est profondément marqué et influencé par les conditions premières qui se sont jouées dans la prime enfance, Tocqueville avance l'hypothèse sociologique que les « circonstances qui ont accompagné [la] naissance [des peuples] et servi à leur développement influent sur tout le reste de leur carrière³ ». Si cela est juste, il faut bien que ces circonstances primordiales donnent un esprit et des dispositions à chaque peuple qui leur soient propres et qui soient en cela même relativement inimitables. Alors, en suivant Tocqueville, en quoi l'Amérique se distingue-t-elle au premier abord⁴? La particularité américaine qui nous intéresse ici, et sans doute la plus inimitable de toutes, est que les Américains aient su « incorporer [...] l'un dans l'autre » et « combiner merveilleusement [...] l'esprit de religion et [...] l'esprit de liberté⁵ ».

Bien sûr Tocqueville voit dans la religion une solution possible à un certain nombre de problèmes politiques engendrés par la démocratie⁶, mais il ne faut pas le croire si naïf qu'il ait pu penser possible d'implanter la religion en Europe de manière aussi forte et prégnante qu'en Amérique. La thèse de Tocqueville est la suivante : le puritanisme qui fut importé sur les rives de l'Amérique avec l'émigration anglaise était « presque autant une théorie politique qu'une

¹ *Ibid.*, « Avertissement à la douzième édition », p. 55

² *Ibid.*, I, 2, p. 85-106

³ *Ibid.*, p. 86

⁴ Nous laissons ici de côté la question de l'égalité que nous avons déjà abordée au chapitre précédent à la section 3.2. Tocqueville est le premier à reconnaître que le fait d'être nés égaux donne à la démocratie américaine des aspects plus « naturels et tranquilles » (*Ibid.*, p. 86) qui influencèrent profondément la suite des développements de ce peuple. Il y a là l'une des racines importantes de l'esprit américain, si éloigné à cet égard de l'esprit révolutionnaire et contestataire du peuple français.

⁵ *Ibid.*, p. 103

⁶ Nous le verrons à la section 3.2.

doctrine religieuse¹ ». Fuyant le contexte européen d'intolérance religieuse, où le puritanisme de diverses tendances étant de moins en moins accepté, les migrants anglais qui s'établirent en Nouvelle-Angleterre avaient à leur tête des pasteurs et des hommes de foi. La colonisation de la Nouvelle-Angleterre ne reposait pas essentiellement sur des objectifs « charnels », comme c'était le cas pour la Virginie où la recherche de profit constitua le motif premier de l'émigration, mais bien sur des motivations religieuses². Le contrat social qu'établirent alors les arrivants fut fortement imprégné par ce puritanisme, qui se fit par la suite durablement sentir dans les usages, les mœurs, les lois et les institutions des Américains. Avec ce que cela peut avoir d'éminemment paradoxal pour le lecteur français de son époque, tout ce qui précède conduit Tocqueville à conclure qu'en « Amérique, c'est la religion qui mène aux lumières ; c'est l'observance des lois divines qui conduit l'homme à la liberté³ ».

Cette adhésion puissante à la religion et sa complémentarité féconde avec la démocratie sont des caractéristiques uniques au contexte américain. Tocqueville en est conscient et c'est pourquoi on ne le voit nulle part esquisser des stratégies pour modeler l'état spirituel de la France sur celui des Etats-Unis. D'autant plus que, en suivant l'hypothèse sociologique mentionnée plus haut⁴, la France, bien qu'elle n'ait pas connu de début aussi récent et aussi clairement situable que les Etats-Unis, a connu néanmoins un moment fondateur tout aussi puissant et influent : la Révolution Française. Cet épisode fut fortement antireligieux, comme le montre Tocqueville dans *L'Ancien Régime et la Révolution*⁵. Ainsi, tout à l'inverse du point de départ américain, ce moment fondateur a imprimé fortement dans l'esprit français l'inadéquation de l'esprit de religion et de l'esprit de liberté. Il était donc à prévoir que le rapport des Français avec la religion resterait houleux de manière persistante, ou du moins que cette tendance ne s'inverserait pas facilement.

¹ *DA I*, I, 2, p. 94

² Voir sur ce point KASPI, *Les Américains / 1. Naissance et essor des Etats-Unis (1607-1945)*, p. 5-29. Voir aussi LACORNE, *De la religion en Amérique*.

³ *DA I*, I, 2, p. 101.

⁴ Suivant laquelle les débuts historiques des peuples influencent profondément l'« esprit » de ceux-ci.

⁵ Bien sûr, dans le même ouvrage, Tocqueville cherche à montrer que « l'objet fondamental et final de la Révolution n'était pas, comme on l'a cru, de détruire le pouvoir religieux » (TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la révolution*, p. 62), mais de s'attaquer au fondement des institutions politiques d'Ancien Régime auxquelles le christianisme fut mêlé en France. Selon lui, la Révolution n'aurait pas autant soulevé les passions irréligieuses si l'Église s'était bornée à son domaine propre en laissant à la politique l'autonomie qui lui revient.

LA SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT. Du point de vue toquevillien, l'analyse de la démocratie américaine présente l'avantage de révéler une vérité importante : il n'y a entre christianisme et démocratie aucune incompatibilité de principe. Mais il faut tout de suite ajouter à cela que la façon dont le lien entre religion et liberté s'établit aux Etats-Unis découle d'une situation (le fameux point de départ) pour le moins exceptionnelle. En cela, l'Amérique ne peut constituer un exemple valant de façon générale. Mais l'enseignement « exportable » que Tocqueville recueille aux Etats-Unis est d'une autre nature. Dès son arrivée en Nouvelle-Angleterre, après s'être étonné de l'aspect religieux du pays, Tocqueville dit s'être mis à la recherche de la cause qui permet cette cohabitation calme de la religion et de la politique. Son enquête le conduit immédiatement à la conclusion que c'est « à la complète séparation de l'Église et de l'État » qu'il faut attribuer « l'empire paisible que la religion exerce¹ » en Amérique. C'est en cela que l'expérience américaine devrait inspirer les démocraties européennes selon Tocqueville.

L'argumentaire que développe alors Tocqueville en faveur de la séparation de l'Église et de l'État se déploie en trois moments. Le premier, le plus bref, fait appel à l'argument classique que les libéraux les plus influents ont développé lors du combat pour la tolérance en Europe. Pour ces penseurs, le point capital était d'opérer une distinction de nature entre l'ordre *politique* et l'ordre *spirituel*². C'est ce que fait Tocqueville en établissant que les domaines propres de la religion, en termes abstraits, sont l'*intemporel* et l'*universel*, alors que ceux de la politique sont le *temporel* et le *particulier*. La religion doit puiser sa force dans ce qui est universel en l'homme ; les buts, les intérêts et les actions des gouvernements varient quant à eux selon les époques et, à l'intérieur d'un même siècle, ne sont pas applicables à tous les peuples.

Lorsqu'une religion ne cherche à fonder son empire que sur le désir d'immortalité qui tourmente également le cœur de tous les hommes, elle peut viser à l'universalité ; mais quand elle vient à s'unir à un gouvernement, il lui faut adopter des maximes qui ne sont applicables qu'à certains peuples. Ainsi donc, en s'alliant à un pouvoir politique, la religion augmente sa puissance sur quelques-uns, et perd l'espérance de régner sur tous.³

¹ *DA I*, II, 9, p. 402

² La *Lettre sur la tolérance* de Locke reste à cet égard la plus emblématique. Dans cette célèbre lettre, Locke s'emploie entre autre à démontrer l'indépendance respective de l'association politique (État) et de l'association religieuse (Église). Cf. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*.

³ *DA I*, II, 9, p. 404

Bien qu'elle accompagne et sous-tende le reste de son analyse, Tocqueville ne s'étend pas davantage sur cette distinction théorique des domaines propres de l'Église et de l'État. On arrive alors au second argument – de loin le plus important – en faveur de la séparation des ordres. Il est intéressant de constater comment ce deuxième argument se distingue des arguments classiques que les libéraux font généralement valoir en ce sens. En effet, la préoccupation majeure des libéraux lors du combat pour la tolérance fut principalement d'établir l'autonomie de l'autorité politique par rapport au pouvoir potentiellement invasif de la religion. C'est une remarque chère à Manent qui insiste beaucoup sur cette intention libérale d'élaborer un régime politique immunisé, pour ainsi dire, contre le pouvoir *politique* de la religion¹. Or, de cela, il n'y a pratiquement nulle trace dans le texte de Tocqueville. Son souci semble bien plutôt de contraindre la religion à rester dans ses bornes *naturelles* afin qu'elle ne soit pas emportée et affaiblie par les vicissitudes des pouvoirs politiques. En termes simples, Tocqueville ne cherche pas à prémunir la politique contre la religion, mais bien plutôt la religion contre la politique. La religion sera d'autant plus durable, stable et influente dans une société qu'elle ne sera pas amalgamée à la politique. Car de fait, la politique est sujette à des critiques cinglantes, à des oppositions violentes et parfois même à des révolutions ravageuses ; la religion aurait vraiment tout à perdre, aux yeux de Tocqueville, en s'associant à la fortune hautement fluctuante et incertaine du pouvoir politique. Cela est vrai de tout temps, mais à mesure « qu'une nation prend un état social démocratique [...] il devient de plus en plus dangereux d'unir la religion à l'autorité² » politique. L'instabilité et l'agitation étant tellement caractéristiques des sociétés démocratiques, la religion ne trouverait que discrédit et précarité en s'alliant intimement aux pouvoirs temporels. Aussi étonnant que cela puisse sembler au premier regard, l'influence bénéfique sur la société dont est capable la religion n'est donc possible à long terme qu'en renonçant à la puissance d'action du pouvoir politique. Dans la longue durée, et *a fortiori* dans les siècles démocratiques, la force *réelle* d'une religion dépend en bonne partie de sa faiblesse *politique*.

Si maintenant nous tournons nos regards du côté de la France, la première observation suffit pour confirmer que la religion connaît une fortune tout à fait contraire au règne paisible que celle-là a su instaurer en Amérique. Nulle opposition n'est plus frappante entre le cas français et le cas

¹ Sur ce point, lire l'introduction et le chapitre 1 (*Le problème théologico-politique*) de MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*.

² *DA I*, II, 9, p. 405

américain que l'opposition sur la question de la religion. Et cette opposition renvoie à la question décisive qui est au centre de notre étude et que Manent résume ici très justement : « faut-il voir dans la guerre des Lumières contre le christianisme l'expression d'un immense malentendu, dont il s'agirait de comprendre les "raisons historiques", ou bien au contraire cette période nous livre-t-elle le sens de l'entreprise politique moderne¹ » ? Tocqueville se prononce pour sa part très clairement en faveur de la première interprétation de la genèse de la modernité dans son rapport à la religion : « il se rencontre donc parmi nous une *cause accidentelle et particulière* qui empêche l'esprit humain de suivre sa pente, et le pousse au-delà des limites dans lesquelles il doit *naturellement* s'arrêter² ». Nul doute que cette cause accidentelle et particulière est, pour Tocqueville, l'absence en Europe de séparation entre l'Église et l'État, et cela tout particulièrement en France. C'est dans *L'Ancien Régime et la Révolution* que cette thèse est développée le plus extensivement. Si la religion en France n'avait pas été aussi avide de pouvoir, si elle s'était bornée à son domaine propre, probablement que la Révolution Française n'aurait pas été aussi radicalement irrégieuse. Tocqueville avance ainsi que la « Révolution n'a point été faite, comme on l'a cru, pour détruire l'empire des croyances religieuses », mais bien pour abolir les institutions politiques féodales et leur « substituer un ordre social et politique plus uniforme et plus simple, qui avait l'égalité des conditions pour base³ ».

L'histoire de la Révolution Française témoigne donc du danger d'identifier trop intimement le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Toujours dans le but d'assurer la pérennité et l'efficacité de la religion en démocratie, un troisième argument en faveur de la séparation des ordres vient compléter le second. Nous avons voulu montrer plus haut que Tocqueville, contrairement à bien des libéraux qui le précédèrent, ne cherche pas à prémunir la politique contre la religion, mais bien plutôt la religion contre la politique. Nous voulons maintenant faire voir qu'il se passe quelque chose d'analogue dans le rapport entre religion et individu. Comme le remarque D. Boorstin, pour les libéraux du XVII^e et du XVIII^e siècles, la séparation des ordres visait en bonne

¹ MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, p. 13

² *DA I*, II, 9, p. 408. C'est nous qui soulignons.

³ TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 79-80. L'Église, écrit Tocqueville dans le même esprit, « qui avait une autre origine, une autre destination et une autre nature que la féodalité, avait fini néanmoins par se mêler intimement à elle [...], bien qu'elle ne se fût jamais complètement incorporée à cette substance étrangère. [...] Ceci bien saisi, la question change d'objet. Il ne s'agit plus de savoir en quoi l'Église de ce temps-là pouvait pécher comme institution religieuse, mais en quoi elle faisait obstacle à la révolution politique qui se préparait, et devait être particulièrement gênante aux écrivains qui en étaient les principaux promoteurs. » (*Ibid*, p. 93)

partie à empêcher que « le pouvoir du législateur en matière de religion n'entraîne la tyrannie des consciences¹ ». En ce sens, il s'agit en premier lieu d'affermir la liberté de la conscience individuelle vis-à-vis de la religion qui, armée de la puissance du Léviathan, pourrait chercher à contraindre les âmes en passant par la coercition des corps. Or, encore une fois, ce qui préoccupe avant tout Tocqueville n'est pas tellement de protéger la conscience individuelle contre la religion², mais à l'inverse de fortifier la religion contre l'éventuelle hostilité de l'homme démocratique qui, influencé par l'égalité des conditions et un certain rationalisme, ne consent « qu'avec peine à recevoir des croyances dogmatiques³ ». Rappelons pour mémoire qu'en effet, dans les deux chapitres qui ouvrent la seconde *Démocratie*, Tocqueville s'emploie à montrer que l'égalité des conditions fait naître chez l'homme démocratique deux dispositions intellectuelles contraires. Le premier chapitre (intitulé *De la méthode philosophique des Américains*) expose le « cartésianisme » de l'homme démocratique, qui prétend en lui-même et par lui seul juger et trouver la raison de toutes choses. Le second chapitre (intitulé *De la source principale des croyances chez les peuples démocratiques*) montre que, quoiqu'il ne veuille reconnaître aucune autre autorité intellectuelle que sa raison individuelle, l'homme démocratique est insensiblement amené à suivre l'opinion de la majorité et à l'adopter finalement comme autorité. Ces deux tendances illustrent que les croyances dogmatiques existeront bel et bien dans les siècles d'égalité (toute société possède quelque autorité intellectuelle et, par suite, son lot de croyances dogmatiques), mais elles auront inévitablement un statut précaire, d'autant plus qu'à mesure que les hommes deviennent plus semblables et plus égaux, « ils voudront trouver dans les limites de l'humanité, et non au-delà, l'arbitre principal de leurs croyances⁴ ».

Ceci indique d'abord que, dans ces siècles-là, les religions doivent se tenir plus discrètement qu'en tous les autres dans les bornes qui leur sont propres, et ne point chercher à en sortir ; car, en voulant étendre leur pouvoir plus loin que les matières religieuses, elles risquent de n'être plus crues en aucune matière. Elles doivent donc tracer avec soin le cercle dans lequel elles prétendent arrêter l'esprit humain, et au-delà le laisser entièrement libre de l'abandonner à lui-même⁵.

Ainsi, la religion ne conservera son empire sur les âmes en démocratie qu'en se restreignant à son domaine propre. Si elle prétend gouverner la science, modeler les nations ou formuler des lois,

¹ BOORSTIN, *Histoire des Américains*, p.14

² Ce qui, bien sûr, ne veut pas dire qu'il soit contre la protection que procurent les droits individuels.

³ *DA II*, I, 5, p. 32

⁴ *Ibid.*, I, 2, p. 17

⁵ *Ibid.*, I, 5, p. 32

les hommes la délaisseront – alors, les clochers des églises, dressés vers le ciel, ne surplomberont plus qu’une multitude incrédule¹.

« J’ignore, confesse Tocqueville, ce qu’il faudrait faire pour rendre au christianisme d’Europe l’énergie de la jeunesse. Dieu seul le pourrait ; mais du moins il dépend des hommes de laisser à la foi l’usage de toutes les forces qu’elle conserve encore² ». L’art politique des Américains fut justement de laisser à la foi l’usage de toutes ses forces, cela en opérant une séparation des ordres et en confinant la religion à son domaine propre. Séparée du pouvoir politique, la religion ne perd de force qu’en apparence ; car ce faisant, étant moins vulnérable aux critiques et à la contestation, son influence sur la marche globale des sociétés se renforce sur la longue durée.

Tel que nous l’avons décrit jusqu’ici, l’impératif de la séparation des ordres apparaît comme une *stratégie* vouée à la préservation de la religion. Mais la réflexion tocquevillienne dépasse la simple dimension utilitaire et stratégique. En effet, au fil de l’argumentation, le lecteur voit s’élaborer ce qu’il faut bien appeler une réflexion sur l’*état naturel* de la religion. Pour l’auteur de la *Démocratie en Amérique*, tout se passe comme si l’Église accédait enfin, autour du XVII^e siècle et aux États-Unis, à son état naturel dans ses rapports avec la dimension politique. Qu’avant cela le pouvoir spirituel ait été intimement uni aux pouvoirs terrestres, Tocqueville y voit un *accident historique*. Lorsqu’il s’agit de qualifier la puissance que la religion acquiert en contractant une alliance avec le pouvoir politique, Tocqueville écrit significativement que cette puissance est *artificielle*³. Cette opposition entre nature et artifice implique donc qu’il y ait, en matière de religion, un schéma original et véridique (la séparation des ordres) que le christianisme aurait manqué à sa naissance. À l’évidence, cette idée d’un état naturel de la religion n’est pas sans poser certains problèmes.

¹ C’est d’ailleurs pour cette raison que Tocqueville croit la religion musulmane moins adaptée que le christianisme à la démocratie : « Mahomet a fait descendre du ciel, et a placé dans le Coran, non seulement des doctrines religieuses, mais des maximes politiques, des lois civiles et criminelles, des théories scientifiques. L’Évangile ne parle, au contraire, que des rapports généraux des hommes avec Dieu et entre eux. Hors de là, il n’enseigne rien et n’oblige à rien croire. Cela seul, entre mille autres raisons, suffit pour montrer que la première de ces deux religions ne saurait dominer longtemps dans des siècles de lumières et de démocratie, tandis que la seconde est destinée à régner dans ces siècles comme dans tous les autres. » (*DA II*, I, 5, p. 32).

² *DA I*, p. 408

³ *DA I*, p. 403

D'abord, si la séparation des ordres représente l'état naturel de la religion, on voit bien que la grande majorité des religions dans la totalité de l'histoire humaine ne satisfont pas cette exigence de séparation. À l'inverse, la plupart des religions contiennent des éléments de doctrine impliquant de voir comme nécessaire l'union des pouvoirs terrestre et spirituel. Et même la religion qui semble la plus apte à justifier la séparation des ordres, à savoir le christianisme, n'est pas parfaitement univoque sur cette question. De fait, sur ce point précis, n'est-il pas possible de penser que la Bible affirme une chose et son contraire ? Car bien sûr le Christ intime de rendre « à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu¹ » ; bien entendu, le Christ souligne vivement que son « royaume n'est pas de ce monde² », signalant ainsi l'impossibilité d'assimiler trop rapidement les dimensions spirituelle et politique. Mais – rien n'étant simple lorsqu'il s'agit d'interpréter le sens véritable du Livre – la Bible dit en même temps par la bouche de l'apôtre Paul qu'il « n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu³ ».

Dans un autre ordre d'idées, si la séparation de l'Église et de l'État est effectivement selon la nature, pourquoi un si long parcours historique pour y parvenir ? Quelles ont été alors les causes puissantes qui ont corrompu le christianisme en l'empêchant de réaliser son essence ? Mentionnons enfin une dernière interrogation : si les siècles démocratiques ont permis de réaliser avec la séparation des ordres ce que l'Église devait accomplir en matière politique, est-ce à dire qu'au final la démocratie serait le régime politique, ou du moins le moment historique, qui apporterait une solution définitive au problème théologico-politique ? En d'autres mots, avec la séparation des ordres, assiste-t-on sur le plan théologico-politique à quelque chose comme une *fin de l'histoire* ? Cela reviendrait évidemment à faire de la démocratie la réalisation politique du christianisme. Pour l'instant, suspendons ces questions et poursuivons l'analyse en portant toutefois une attention particulière à l'idée d'un *état de nature de la religion*⁴. L'analyse des fondements anthropologiques de la religion selon Tocqueville pourra sur ce plan apporter d'autres informations pertinentes.

¹ *La Bible*, Matthieu, XXII, 21

² *Ibid.*, Jean XVIII, 36. « Jésus répondit : "Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes gens auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux Juifs. Mais mon royaume n'est pas d'ici. »

³ *Ibid.*, Romains XIII, 1-2

⁴ Nous reviendrons sur ces questions en conclusion. Voir dans la *Conclusion* la section intitulée *Ambiguïté de la position tocquevillienne sur l'avenir de la religion dans le monde démocratique moderne*.

1.2 ARGUMENT ANTHROPOLOGIQUE DE LA FINITUDE HUMAINE. NATURALITÉ DU BESOIN RELIGIEUX FONDÉ DANS L'ESPÉRANCE

Rappelons que cette première section de chapitre a pour but général d'établir les raisons pour lesquelles Tocqueville considère la religion comme *compatible* avec la démocratie. Et à cet égard, nous venons de voir que les Etats-Unis fournissent bel et bien une preuve *historique* de la compatibilité de la religion et de la démocratie. À cette preuve historique, Tocqueville ajoute un deuxième argument qui s'appuie cette fois sur une thèse *anthropologique*. Car gardons en tête que le lecteur français auquel s'adresse Tocqueville est pour le moins sceptique devant une telle démonstration, et le cas américain peut ainsi lui apparaître carrément exceptionnel. Tocqueville mobilise donc un second argument indépendant de tout contexte historique et qui cherche dans la fibre naturelle de l'homme lui-même les raisons qui rendent la religion inévitable.

La religion ne saurait être une simple affaire de contexte, liée à la contingence historique ; on doit la considérer comme « l'état permanent de l'humanité¹ ». Dans son œuvre, Tocqueville ne traite jamais des religions en théologien. De son propre aveu, il désire les considérer toujours « sous un point de vue purement humain² ». Pour cette raison, il n'a laissé que peu de passages où il s'explique en longueur à propos de la naturalité du besoin de religion. Le seul passage suffisamment substantiel à cet égard se trouve dans la première *Démocratie* :

Jamais le court espace de soixante années ne renfermera toute l'imagination de l'homme ; les joies incomplètes de ce monde ne suffiront jamais à son cœur. Seul entre tous les êtres, l'homme montre un dégoût naturel pour l'existence et un désir immense d'exister : il méprise la vie et craint le néant. Ces différents instincts poussent sans cesse son âme vers la contemplation d'un autre monde, et c'est la religion qui l'y conduit. La religion n'est donc qu'une forme particulière de l'espérance, et elle est aussi naturelle au cœur humain que l'espérance elle-même. C'est par une espèce d'aberration de l'intelligence, et à l'aide d'une sorte de violence morale exercée sur leur propre nature, que les hommes s'éloignent des croyances religieuses ; une pente invincible les y ramène. L'incrédulité est un accident ; la foi seule est l'état permanent de l'humanité.³

Si l'on devait décrire l'ancrage anthropologique de la religion, suggère Tocqueville, on découvrirait que la religion est une forme particulière de l'espérance, et que l'espérance elle-même s'appuie sur un sentiment universel, à savoir celui de la finitude humaine. « [O]n peut donc dire que toutes les religions puisent dans l'homme lui-même un élément de force qui ne

¹ *DA I*, II, 9, p. 403

² *Ibid.*, p. 403

³ *Ibid.*, p. 403

saurait jamais leur manquer, parce qu'il tient à l'un des principes constitutifs de la nature humaine¹ ». En puisant à cette seule source qui ne saurait se tarir, la religion assurera sa permanence.

Deux courtes remarques sur cette description de l'ancrage anthropologique de la religion. En premier lieu, si, tel que le propose Tocqueville, la religion a son appui dans la nature humaine, le corrélatif immédiat en est que la religion peut très bien se passer du soutien des institutions politiques – proposition qui sans doute a tout pour rassurer le lecteur croyant de l'époque qui regarde avec horreur le recul proportionnel que subit la religion à chacune des avancées de la démocratie. En suivant Tocqueville sur ce terrain, il faut avouer que la séparation de l'Église et de l'État apparaît moins contraire aux intérêts de la religion, à l'opposé de ce que pouvait penser à l'époque une frange considérable des chrétiens européens. Seconde remarque : à partir de la seule espérance, on peut sans doute en venir à l'idée d'un Dieu transcendant, à l'idée d'une vie après la mort, à celle encore d'une rétribution juste après la mort, etc. Mais peut-on concevoir tout ce que le dogme impose justement comme vérité *révélée* ? Ainsi, lorsqu'il déclare que « la foi seule est l'état permanent de l'humanité² », Tocqueville ne veut pas dire la foi chrétienne spécifiquement ; il dit plus simplement qu'il y a en l'homme une disposition à croire qu'il existe, pour ainsi dire, *quelque chose de plus*. Tocqueville, très proche de Pascal sur ce point, ne peut s'imaginer que les hommes, confrontés au mystère de l'existence, puissent paisiblement déclarer : il n'y a que ce monde et cette vie, rien de plus au-delà de la matière, ni âme ni dieux ; aucune réponse ultime à l'énigme de l'existence, rien de plus que l'insondable silence de l'univers.

« À côté de chaque religion, écrit Tocqueville, se trouve une opinion politique qui, par affinité, lui est jointe.³ » Plusieurs contemporains de Tocqueville ont dû sérieusement douter que l'inverse soit aussi vrai, à savoir que tout régime politique, y compris la démocratie, appellerait par affinité une religion particulière. À l'inverse, le régime démocratique n'est-il pas par principe hostile à toute transcendance religieuse, en ce sens qu'à la souveraine volonté de Dieu est progressivement substituée la volonté souveraine du peuple et que cela inaugure par le fait même un processus

¹ *Ibid.*, p. 403

² *Ibid.*, p. 403

³ *Ibid.*, p. 392

d'émancipation de la volonté humaine par rapport à la soumission au divin ? Deux arguments furent exposés dans les pages ci-dessus pour contrer ce constat pessimiste quant à l'avenir de la religion en démocratie. Le premier argument repose sur l'analyse du cas américain et de l'enseignement capital qu'il recèle : l'exigence d'une complète séparation de l'Église et de l'État. Mais cet argument restant dans une large mesure historique et contextuel, Tocqueville est conduit à cette autre réflexion sur le besoin naturel de religion (fondé sur l'espérance) afin de rendre définitivement la religion indépendante de tout régime politique et de tout contexte particulier. Cette réflexion sur le fondement naturel du besoin de religion est le seul endroit de son œuvre où Tocqueville envisage la religion d'un point de vue strictement anthropologique. Dans les autres passages, la religion toujours analysée dans ses rapports avec le politique. Antoine a parfaitement résumé d'une formule le double rapport qui s'établit chez Tocqueville entre religion et démocratie : Tocqueville, dit-elle à peu près, a une approche *politique* pour traiter de la religion et, inversement, il adopte une approche *religieuse* pour traiter du politique¹. Dans les sections 2 et 3, nous chercherons tour à tour à expliciter en quoi la démarche de Tocqueville peut en effet être ramenée à ces deux grandes approches.

2. L'INFLUENCE HISTORIQUE DU CHRISTIANISME. UNE APPROCHE RELIGIEUSE DU POLITIQUE

Tous les grands écrivains de l'Antiquité faisaient partie de l'aristocratie des maîtres, ou du moins ils voyaient cette aristocratie établie sans contestation sous leurs yeux ; leur esprit, après s'être étendu de plusieurs côtés, se trouva donc borné de celui-là, et il fallut que Jésus-Christ vînt sur la terre pour faire comprendre que tous les membres de l'espèce humaine étaient naturellement semblables et égaux.²

Pour Tocqueville, c'est le christianisme qui introduit historiquement l'idée d'égalité. À suivre l'auteur de la *Démocratie en Amérique*, c'est aussi dans cette religion qu'on trouve la source des principes moraux et politiques modernes. Par suite, on aperçoit aisément en quoi Tocqueville a une approche *religieuse* du politique. Dans cette section, 1) nous tenterons d'éclairer ce point en insistant d'abord sur le rôle que joue l'idée de Providence dans la *Démocratie en Amérique* ; 2) nous tâcherons ensuite d'exposer le rôle important qu'a joué le christianisme, selon Tocqueville, dans le développement des principes moraux et politiques modernes.

¹ Cf. ANTOINE, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*. Les expressions « approche politique de la religion » et « approche religieuse du politique » viennent de l'article « Politique et religion chez Tocqueville » dans *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*.

² *DA II*, I, 3, p. 24

2.1 LE RÔLE DE LA PROVIDENCE

L'idée de Providence se trouve comme saupoudrée tout au long de l'ouvrage de Tocqueville ; mais les renvois à l'action providentielle se concentrent principalement au début du premier tome et en conclusion du deuxième tome de la *Démocratie en Amérique*. Dans l'introduction de la première *Démocratie*, Tocqueville écrit : « Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères : il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement¹ ». Si Tocqueville a écrit son livre, comme il le dit lui-même, « sous l'impression d'une sorte de terreur religieuse² », c'est que « vouloir arrêter la démocratie paraîtrait [...] lutter contre Dieu même, et il ne resterait aux nations qu'à s'accommoder à l'état social que leur impose la Providence³ ». Tocqueville, qui reste au fond très attaché à la grandeur et aux valeurs aristocratiques, est terrifié par l'irrésistibilité du mouvement démocratique. Tout se passe comme si Tocqueville ne parvenait à accorder une véritable valeur au mouvement de l'égalisation qu'en le rattachant expressément à la volonté de Dieu ; comme si la démocratie, aux yeux de Tocqueville, nécessitait autre chose qu'elle-même pour être justifiée. Cette intuition semble confirmée par les remarques, on serait même tenté de dire les confessions avec lesquelles Tocqueville clôt la deuxième *Démocratie* : « Je promène mes regards sur cette foule innombrable composée d'êtres pareils, où rien ne s'élève ni ne s'abaisse. Le spectacle de cette uniformité universelle m'attriste et me glace, et je suis tenté de regretter la société qui n'est plus.⁴ » C'est seulement en pénétrant dans ce qu'il nomme le point de vue de Dieu, « dont l'œil enveloppe nécessairement l'ensemble des choses⁵ », que Tocqueville réussit à retrouver espoir :

Il est naturel de croire que ce qui satisfait le plus les regards de ce créateur et de ce conservateur des hommes, ce n'est point la prospérité singulière de quelques-uns, mais le plus grand bien-être de tous : ce qui me semble une décadence est donc à ses yeux un progrès ; ce qui me blesse lui agréé. L'égalité est moins élevée peut-être ; mais elle est plus juste, et sa justice fait sa grandeur et sa beauté.⁶

¹ *DA I*, « Introduction », p. 60

² *Ibid.*, p. 61

³ *Ibid.*, p. 61

⁴ *DA II*, IV, 8, p. 400

⁵ *Ibid.*, p. 401

⁶ *Ibid.*, p. 401

Le premier et le dernier mot d'un ouvrage consacré à la démocratie renvoient donc à l'action providentielle de Dieu. Dans l'âme de l'auteur, la démocratie ne semble pas pouvoir se justifier complètement à partir d'elle-même ; elle nécessite quelque chose hors d'elle-même pour lui donner un sens, elle nécessite l'altérité de la volonté divine. La démocratie, on le sait, procède pour Tocqueville de l'égalisation des conditions, mais nous touchons ici à la question essentielle de savoir quelle cause a provoqué cette égalisation des conditions ? Tocqueville, tout porte à le croire, arrive à donner un sens à l'aventure démocratique, à l'égalité, non pas à partir de ses seuls fondements, mais en identifiant l'égalité à la volonté de la Providence. L'*espérance*, la *foi* de Tocqueville, c'est que les sociétés suivent dans l'histoire les courbes que le doigt du Créateur a tracées.

2.2 ÉCHANGE ÉPISTOLAIRE AVEC GOBINEAU. CHRISTIANISME ET GENÈSE DE LA MODERNITÉ

Nous avons donc un premier élément de réponse à cette question : *en quoi Tocqueville a-t-il une approche religieuse du politique ?* L'origine de l'égalité, qui est la clé de voûte de la démocratie, est attribuée à la volonté du Créateur. Il était incontournable de mentionner cela avant de poursuivre plus loin notre enquête. Mais outre cette référence à la Providence, y a-t-il d'autres raisons, plus consistantes, qui conduisent Tocqueville à rattacher la modernité démocratique à l'influence historique du christianisme ? On sait bien qu'il y a pour Tocqueville des affinités profondes entre le christianisme et la démocratie ; sur ce point, Gauchet et lui semblent parfaitement d'accord. Mais est-il bien vrai, comme l'affirme Antoine, que Gauchet, dans le *Désenchantement du monde*, donne « une formulation proprement théologico-politique des thèses tocquevilliennes¹ » ? D'entrée de jeu, les références à la Providence que nous venons de mentionner invitent à en douter. Selon nous, il est faux d'affirmer que Tocqueville et Gauchet disent *au fond* la même chose mais à des niveaux spéculatifs différents – et il convient ici d'en expliciter les raisons. En délaissant un moment la *Démocratie en Amérique* et en nous intéressant cette fois à la correspondance de Tocqueville, nous voulons maintenant exposer le rôle historique qu'a joué le christianisme dans l'avènement de la démocratie et du coup préciser l'interprétation tocquevillienne de la genèse de la modernité.

Entre août 1843 et octobre 1844², dans un échange passionnant qui par la suite est devenu célèbre, Tocqueville discute avec Arthur de Gobineau sur l'évolution de la morale depuis 1789.

¹ ANTOINE, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, p. 354

² Cette correspondance a donc eu lieu 10 ans après la rédaction de la première *Démocratie*.

Bien que cet échange ne s'étende au total que sur peu de lettres¹, il contient les développements les plus substantiels que Tocqueville ait consacrés à la religion en dehors de ses œuvres publiées. Cet échange débute à l'occasion d'une ordonnance qu'avait promulguée Louis-Philippe à l'intention de l'*Académie des sciences morales et politiques* et qui avait pour tâche de dresser un *Tableau général de l'état et des progrès des sciences morales et politiques de 1789 à 1830*. Tocqueville se voit confier le versant moral de cette grande enquête et emploie alors le jeune Gobineau comme collaborateur. Les deux hommes entament une vaste étude d'ordre à la fois sociologique et philosophique² : ils vont se demander si, *grosso modo* depuis la Révolution Française, l'espace social est organisé essentiellement par une nouvelle morale ou, au contraire, si le fondement moral de la société humaine est resté le même que celui d'avant 1789³. À cette interrogation centrale, tout de suite Tocqueville propose sa réponse : ce qu'il y a de nouveau en matière de morale lui paraît en dernière analyse découler directement du christianisme et, par suite, la morale moderne (démocratique) plonge sa racine principale dans cette religion. Autre manière de dire que, pour l'essentiel, « ce que nous appelons des principes nouveaux ne doit être considéré que comme des conséquences nouvelles que l'état de notre civilisation, nos lois politiques et notre état social nous font tirer des vieux principes du christianisme⁴ ». Cette proposition principale implique plus concrètement deux changements précis que le christianisme a historiquement provoqués selon Tocqueville. Le premier est celui d'un grand *renversement des valeurs*⁵ qu'a opéré le christianisme dans l'histoire. Le second changement met en évidence le rôle historique capital du christianisme dans le développement de l'égalité en Occident.

¹ En tout, leur correspondance sur ce sujet précis compte moins de dix missives.

² Tocqueville confie à Gobineau la tâche de lui écrire des notes de lecture résumant les théories morales des philosophes les plus influents (Bentham, Priestley, Kant, etc.) que Tocqueville avoue directement ne pas avoir lus. Sans préciser sa méthode sociologique, Tocqueville poursuit pour sa part son enquête en questionnant la morale telle qu'il la voit « se révéler dans les paroles, dans les actes publics, dans les actions individuelles, dans le langage incessant de notre société loquace ». *Correspondance*, (5 septembre 1843), p. 516

³ Voici les questions par lesquelles Tocqueville engage cette discussion épistolaire avec Gobineau : « [...] qu'y a-t-il en définitive de *nouveau* dans les travaux ou les découvertes des moralistes modernes ? J'entends par *modernes*, non seulement ceux qui ont écrit depuis cinquante ans, mais les moralistes qui les ont immédiatement précédés et qui appartiennent à cette génération qui a décidément rompu avec le Moyen Âge. Ont-ils envisagé sous un jour véritablement nouveau les obligations des hommes ? Ont-ils découvert un mobile nouveau à leurs actions ? Ont-ils donné un autre fondement ou même une autre explication à leurs devoirs ? Ont-ils placé la sanction des lois morales ailleurs ? » *Ibid.*, p. 516.

⁴ *Ibid.*, (22 octobre, 1843), p. 533

⁵ Même si Tocqueville a des formulations qui s'en rapprochent, l'expression *renversement des valeurs* appartient bien sûr à Nietzsche.

Premier changement. Avec une tonalité bien plus douce, mais en déployant un mécanisme fortement semblable à celui que Nietzsche développera quelques décennies plus tard dans une tout autre intention¹, Tocqueville soumet l'idée que le christianisme a opéré un renversement des valeurs.

Le christianisme, écrit Tocqueville, me paraît avoir fait une révolution ou, si vous l'aimez mieux, un changement très considérable dans les idées relatives aux devoirs et aux droits [...]. Le christianisme ne créa pas précisément des devoirs nouveaux ou en d'autres termes des vertus entièrement nouvelles ; mais il changea la position relative qu'occupaient entre elles les vertus. Les vertus rudes et à moitié sauvages étaient en tête de liste ; il les plaça à la fin. Les vertus douces, telles que l'humanité, la pitié, l'indulgence, l'oubli même des injures, étaient les dernières ; il les plaça avant toutes les autres².

Ce grand renversement fait sentir ses effets à tous les niveaux. Cela explique entre autre cette nouvelle sensibilité de l'homme démocratique que Tocqueville analyse sous le thème de l'*adoucissement des mœurs* dans la deuxième *Démocratie*³. De même, cela permet de comprendre comment et pourquoi la charité, de vertu privée qu'elle était dans l'univers aristocratique, est devenue de plus en plus un « devoir social, une obligation politique, une vertu publique⁴ ».

Le second changement concerne cette fois directement l'idée d'égalité. Avec le christianisme, il n'existe plus à proprement parler *des* morales : il n'y a plus la morale du roi, celle du noble, celle de l'esclave ou du roturier. Cela doit être compris comme une conséquence de l'avancée de l'égalité parmi les hommes. On se rappellera que dans les Epîtres aux Galates, l'apôtre Paul proclame : « Car vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans le Christ Jésus. [...] ; il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus.⁵ » En introduisant ainsi l'idée d'égalité entre *tous* les hommes, le christianisme a étendu le champ des devoirs à l'ensemble de l'humanité, alors qu'auparavant

¹ Principalement dans NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal* et *Généalogie de la morale*.

² *Correspondance*, (5 septembre 1843), p. 516

³ *DA II*, III, 1, p. 205-210

⁴ « Le grand nombre des gens à secourir, la disparition des grandes individualités auxquelles on pouvait avoir recours pour y parvenir, ont fait tourner tous les regards vers les gouvernements. On leur a imposé une obligation étroite de réparer certaines inégalités, de venir au secours de certaines misères, de prêter à tous les faibles, à tous les malheureux, un appui. Il s'est ainsi établi une sorte de morale sociale et politique que les anciens ne connaissaient que très imparfaitement et qui est une combinaison des idées politiques de l'antiquité et des notions morales du christianisme. » *Correspondance*, (5 septembre 1843), p. 518

⁵ *La Bible*, Epîtres aux Galates, III, 26-28

ceux-ci différaient selon qu'on s'adressait à la minorité des nobles et des maîtres ou qu'on s'adressait à la masse du peuple. Conséquemment, le christianisme « mit dans un jour éclatant l'égalité, l'unité, la fraternité humaine¹ ». Cette façon de juger que les différences entre les hommes seront toujours plus superficielles et moins déterminantes que ce qui fondamentalement les rassemble dans le cercle unique de l'humanité, cette manière de concevoir et de percevoir l'humanité comme unifiée, et que certains ont nommé l'*idée d'humanité*², tout cela émerge avec le christianisme et se généralise un peu plus à l'époque moderne avec chacune des avancées de la démocratie.

Dans cette première lettre à Gobineau, Tocqueville va évidemment plus en profondeur. Mais il fallait insister sur ces deux thèses pour faire comprendre en quoi, selon Tocqueville, « le christianisme est le grand fonds de la morale moderne³ ». Pour lui, de fait, la « morale moderne [...] la plupart du temps [...] n'a fait que développer, étendre les conséquences de la morale du christianisme sans en changer les principes⁴ ». Aux yeux de Tocqueville, notre monde moderne n'est donc pas dirigé par de nouveaux principes moraux et nous restons en ce sens tributaires du christianisme. Mais le paradoxe (que Tocqueville ne présente pas comme tel) est qu'au moment même où la modernité démocratique applique et étend les principes du christianisme dans tous les domaines (à la morale, la politique, la société, etc.), au moment même, donc, où les principes moraux du christianisme pourraient orienter avec une ampleur jamais vue la vie globale des hommes, la modernité se distancie et s'émancipe de l'autorité religieuse. Et Tocqueville en est bien conscient : « notre société s'est bien plus écartée de la théologie que de la philosophie chrétienne⁵ » (nous reviendrons dans un moment sur cette distinction entre *théologie* et *philosophie* chrétienne). Tocqueville est ainsi sensible au fait que son époque assiste à un affaiblissement des croyances religieuses. Notre époque continue de s'appuyer sur des principes qui appartiennent au christianisme, mais elle croit de moins en moins à sa vérité et, surtout, elle refuse désormais de voir dans le christianisme le fondement de sa morale ou de sa culture. Dans ses lettres, Gobineau incarne d'ailleurs résolument ce discours en objectant à Tocqueville que tout ceci est parfait, que le christianisme a fait son temps, que désormais l'État, les droits de

¹ *Correspondance*, (5 septembre 1843), p. 516

² Cf. LEGROS, *L'idée d'humanité*

³ *Correspondance*, (2 octobre 1843), p. 527

⁴ *Correspondance*, (5 septembre), p. 516-517

⁵ *Correspondance*, (5 septembre), p. 517

l'homme, la raison, la science et la philosophie seront les piliers sur lesquels s'élèvera la société moderne. Pour Tocqueville, la plupart des nouveautés morales et politiques que Gobineau célèbre sont en fait « les effets naturels et nécessaires de l'affaiblissement de la foi religieuse et du doute sur l'autre monde¹ ». Mais alors, la question redoutable s'impose de savoir quelles sont les causes de cet affaiblissement, phénomène que les sociologues nomment aujourd'hui *sécularisation*. Est-ce un effet historiquement accidentel dû, comme le veut Tocqueville, à une malheureuse confusion des pouvoirs spirituels et temporels en Europe ? Est-ce plutôt, en accord cette fois avec ce que propose Gauchet, un effet de structure nécessairement lié aux principes mêmes qui animent le christianisme, principes qui se sont répandus comme nulle part ailleurs en Occident et qui formèrent longtemps son identité fondamentale ? Comment concevoir le rapport qu'entretient la démocratie moderne avec la religion alors qu'elle est du même coup la *réalisation politique* du christianisme et sa *négation théologique* ?

Revenons à cette distinction entre la *théologie* chrétienne, d'avec laquelle la modernité marque ses distances, et la *philosophie* chrétienne qui, selon Tocqueville, fournit toujours le fondement ou les principes de la morale démocratique moderne. Pourquoi une telle distinction ? La question peut apparaître naïve, mais à bien y regarder, elle constitue peut-être le point central du problème qui nous occupe. En effet, que conclure de l'unité d'une religion et de sa capacité à se conserver *une* et *entière* si sa morale (sa « philosophie ») peut se laisser détacher de son contenu dogmatique (sa théologie) ? Si la religion chrétienne autorise la séparation de sa morale et de sa théologie, peut-être faut-il alors conclure que, dès ses origines, le christianisme s'est couplé d'une doctrine morale et politique implicite ayant son autonomie propre et qui, une fois placée dans un contexte historique favorable, devait s'émanciper de la religion qui l'a fait naître. Ce qui est sûr, à tout le moins, c'est qu'aux yeux de Tocqueville la théologie et la « philosophie » du christianisme sont séparables l'une de l'autre. Dans la plus grande durée de l'histoire du christianisme, les deux dimensions furent étroitement liées ; et ce n'est qu'à l'époque moderne qu'elles se détachent l'une de l'autre, la « philosophie » tournant alors le dos et ignorant le berceau de la théologie chrétienne dans lequel elle a vu le jour. Dès lors, en empruntant l'expression de Max Weber, il faut se demander d'où vient le processus de rationalisation qui a fait descendre les principes du christianisme du ciel vers la terre et qui a permis que s'accomplisse la séparation de la théologie et de la « philosophie » chrétienne ? Au fond, l'enjeu

¹ *Correspondance*, (2 octobre 1843), p. 527

capital reste toujours de savoir si c'est à *partir du christianisme* et à *cause de lui* que s'est opérée la sécularisation du monde moderne ; ou au contraire si cela est dû à une cause *extérieure* au christianisme, et que cette distanciation s'est accomplie *malgré lui et contre lui* ?

La correspondance de Tocqueville avec Gobineau nous amène au seuil de ces questions importantes. À rebours des idées dominantes de ses contemporains en matière religieuse, Tocqueville veut faire comprendre que la démocratie a quelque chose à voir avec l'action historique du christianisme. On pourrait résumer simplement l'idée en disant que la révolution démocratique amène bel et bien quelque chose de nouveau sur le plan *politique*, mais que sur le plan *moral*, la démocratie n'introduit nulle révolution ni nouveauté. De fait, sans la conception de l'homme qui découle de cette religion, et sans les obligations morales qu'il faut en déduire, les principes moraux qui dirigent notre époque n'auraient peut-être jamais vu le jour. Le christianisme s'est donc fait le porteur d'une puissante idée de l'homme dont la modernité prend le relais sur le plan sociopolitique. Tout cela, Tocqueville l'explique bien. Ce qui est moins clair pour le moment, ce sont les causes du processus de sécularisation décrit plus haut. Tâchons donc pour conclure cette section de clarifier ce point, autant qu'il est possible de le faire, à partir des éléments de l'œuvre tocquevillienne que nous avons développés jusqu'ici.

Il n'est pas certain que ce qui se présente ici à *nous* comme un problème – la séparabilité de la théologie et de la « philosophie » chrétienne – soit une difficulté définitive pour Tocqueville. Car cette thèse de la séparabilité n'est-elle pas au fond exactement la même que la thèse générale de la séparation de l'Église et de l'État ? Rappelons que pour Tocqueville, la confusion de la religion et de la politique relève d'un accident historique qui ne participe en rien à l'essence religieuse. C'est pour cette raison que Tocqueville décrit la séparation des ordres telle qu'observée aux États-Unis comme l'*état naturel* en matière religieuse. L'histoire entière du christianisme s'est donc accidentellement égarée sur le terrain de la confusion des ordres, nous habituant dans cette longue durée à percevoir à tort cette confusion comme naturelle¹. Rien de plus normal, dans ces conditions, qu'à l'époque moderne le travail de disjonction entre l'Église et l'État soit *perçu* comme un recul de la religion. Mais en dehors de cet effet d'optique, pense Tocqueville, la religion ne fait en réalité que rejoindre son assiette naturelle. Et, pour l'essentiel,

¹ Mais comme le souligne à juste titre Gauchet, il ne s'agit pas seulement du christianisme mais de la totalité des religions sur l'entièreté de l'histoire de l'humanité qui donne le spectacle de l'alliance du politique et du religieux. Seule l'époque moderne semble s'éloigner de façon plus convaincante, avec quelques notes discordantes, des variations sur un même thème de ce concert plusieurs fois millénaire.

ce que nous nommons *sécularisation* ne représente que la désintringation de ce qui appartient en propre aux pouvoirs séculiers et de ce qui revient en droit à la religion. Que la politique et les institutions sociales d'une société s'émancipent de la religion et fonctionnent selon une autonomie propre, il y a là rien d'étonnant, semble dire Tocqueville. Ce qui est moins naturel et plus inquiétant, c'est le recul de la croyance religieuse, qui est un phénomène qui va bien au-delà de la sécularisation. Mais encore une fois, l'Amérique n'a-t-elle pas prouvé qu'en séparant dûment l'Église de l'État, la religion recouvrait l'entier usage de ses forces et pouvait dès lors s'installer paisiblement, durablement et *naturellement* dans le cœur humain ?

Sans résoudre toutes les difficultés, telle est selon nous la solution tocquevillienne au problème esquissé plus haut. En poussant plus loin l'analyse, il eût été possible de problématiser davantage la distinction qu'opère Tocqueville entre théologie et « philosophie » chrétienne. De fait, voici ce Tocqueville souligne justement :

Il n'y a presque point d'action humaine, quelque particulière qu'on la suppose, qui ne prenne naissance dans une idée très générale que les hommes ont conçue de Dieu, de ses rapports avec le genre humain, de la nature de leur âme et de leurs devoirs envers leurs semblables. L'on ne saurait faire que ces idées ne soient pas la source commune dont tout le reste découle.¹

En termes simples, Tocqueville propose que presque toutes les actions humaines significatives ont des présupposés métaphysiques fondamentaux. Si cela est juste, doit-on voir une faiblesse fondamentale dans notre civilisation qui, fondée sur le christianisme, rend possible la séparation de ses impératifs moraux explicites d'avec les principes métaphysiques (ou théologiques) qui les fondent ? Si cette question est bien posée, ne peut-on pas du même coup expliquer en partie la tendance nihiliste des démocraties avancées ? De fait, il semble bien que, si ces questions ou ces hypothèses sont exactes, il faille conclure de là que le nihilisme est structurellement inscrit comme potentialité au cœur même de notre culture².

¹ *DA II*, I, 5, p. 29

² C'est une lecture semblable que propose Nietzsche de la modernité, à cette différence près que pour lui, le nihilisme ne constitue pas une simple tendance qu'il soit possible d'éviter en réglant les penchants néfastes de la démocratie ; bien plutôt s'agit-il pour lui d'une destination nécessaire si les hommes n'opèrent pas une rupture d'avec la modernité. Tocqueville de son côté, parce qu'il croit à la possibilité d'une présence active de la religion en démocratie, est conduit à voir ce nihilisme (mot qu'il n'utilise bien sûr pas) comme seulement *possible* : « Les hommes ont donc un intérêt immense à se faire des idées bien arrêtées sur Dieu, leur âme, leurs devoirs généraux envers leur créateur et leurs semblables ; car le doute sur ces premiers points livrerait toutes leurs actions au hasard et les condamnerait en quelque sorte au désordre et à l'impuissance » (*Ibid.*, p. 29).

Si par contre on adopte la perspective de Gauchet, le problème doit se poser autrement. En effet, en suivant Gauchet, on ne peut à bon droit soutenir que le christianisme fonde métaphysiquement notre culture. Dire que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion » implique en quelque sorte que le christianisme soit un point de passage, un moment historique pendant lequel des principes métaphysiques se sont élaborés, mais des principes qui ne dépendent pas exclusivement de lui. Cela veut dire en termes simples que le principe métaphysique d'autonomie, qui constitue la pierre angulaire du monde moderne à suivre Gauchet, doit être considéré comme fondamentalement indépendant du cadre religieux chrétien : le principe d'autonomie existe depuis toujours, il s'est singulièrement développé dans le cadre du christianisme et il peut parfaitement s'émanciper, à présent, du contexte religieux qui l'a favorisé.

Revenons à l'échange épistolaire de Tocqueville et Gobineau. Tout l'effort de Gobineau, dans sa correspondance avec Tocqueville, sera de montrer contre ce que soutient son aîné que le christianisme n'est pas le fondement moral de la modernité. Devant l'énergie de son jeune collaborateur, Tocqueville ne désirera pas prolonger plus avant leur dispute, prétextant que le propre des débats « philosophiques est de laisser chacun des philosophes précisément dans les opinions qu'il avait auparavant¹ ». Par contre, avant de quitter son interlocuteur, Tocqueville ne manque pas de souligner fortement leur différend sur l'utilité politique de la religion : « Vous me semblez contester même l'utilité politique des religions² », reproche Tocqueville. Le contre argument qu'on soulève habituellement contre l'idée de l'utilité politique de la religion est celui des intolérances enflammées et des exaltations fanatiques dont les religions ont été les causes dans l'histoire. Gobineau ne manque pas de décocher cette flèche ; mais Tocqueville est parfaitement conscient de cela et l'admet sans peine : « Plus je vieillis et moins j'aperçois que les peuples puissent se passer d'une religion positive ; cela me rend moins sévère que vous sur les inconvénients que présentent toutes les religions, même la meilleure³ ».

« Si le christianisme doit en effet disparaître, comme tant de gens se hâtent de le dire, il nous arrivera ce qui est déjà arrivé aux anciens avant sa venue, une longue décrépitude morale, une

¹ *Correspondance*, (22 octobre 1843), p. 533

² *Ibid.*, p. 534

³ *Ibid.*, (2 octobre 1843), p. 526

vieillesse vicieuse et troublée qui finira par amener je ne sais d'où ni comment une rénovation nouvelle.¹ »

3. L'UTILITÉ POLITIQUE DE LA RELIGION : UNE APPROCHE POLITIQUE DE LA RELIGION

Dans la première section de ce chapitre, la religion nous est apparue comme *compatible* avec la démocratie – le cas américain et l'analyse du besoin naturel de religion chez l'homme devant servir de preuves pour établir cette compatibilité. Dans la seconde section, nous avons étayé les raisons par lesquelles Tocqueville soutient que le christianisme est non seulement compatible avec la démocratie, mais encore qu'il possède des affinités profondes avec elle. Ce fut l'occasion d'exposer, selon l'expression d'Antoine, en quoi Tocqueville a une approche *religieuse* du politique (ou plus précisément de la démocratie). Mais la réflexion tocquevillienne sur la place et le rôle de la religion en démocratie va plus loin encore. Ainsi, dans cette dernière section, nous en venons enfin aux réflexions de Tocqueville sur l'utilité politique de la religion.

On sait que la démocratie pour Tocqueville s'inscrit dans un mouvement irrésistible ; il serait vain de lutter contre elle. Pourtant, s'il n'est pas en notre pouvoir de choisir ou refuser l'état social égalitaire dans lequel nous fait vivre la Providence, il dépend de nous cependant que « l'égalité conduise à la servitude ou à la liberté, aux lumières ou à la barbarie, à la prospérité ou aux misères² ». Cette incertitude découle du fait que l'égalité, si elle induit bel et bien un état *social* précis (l'état social de l'égalité des conditions), n'est pas vouée par nécessité à se concrétiser dans un état *politique* unique. On peut très bien, par exemple, imaginer une société où règnerait l'égalité entre les citoyens, mais où le pouvoir politique ne dépendrait pas de la volonté du peuple. C'est ainsi que, sur le plan politique, l'état social égalitaire peut se réaliser autant dans la liberté que dans la servitude. L'avenir est donc partiellement ouvert, et c'est dans cette optique que Tocqueville veut nous mettre en garde contre des dangers inhérents à la condition démocratique. L'égalité des conditions amène avec elle certains bienfaits, bien entendu, et l'auteur de la *Démocratie en Amérique* est le premier à les souligner. Mais, puisque le véritable ami³ ne se contente pas de flatter et d'encenser, c'est en sincère ami de la démocratie et de la liberté que Tocqueville a préféré de son propre aveu signaler plus expressément les périls qui menacent *de l'intérieur* la société démocratique. Et c'est en cela que les analyses de Tocqueville

¹ *Ibid.*, (22 octobre 1843), p. 534

² *DA II*, IV, 8, p. 402

³ *DA II*, « Avertissement », p. 6

sont précieuses car, comme dans un jeu de verres grossissants, porter le regard sur l'utilité de la religion permet du même coup d'apercevoir avec plus de netteté certaines faiblesses intrinsèques du régime démocratique.

Les inquiétudes de Tocqueville sur les possibles emballements et dérapages de l'égalité démocratique peuvent être ramenées à deux inquiétudes fondamentales interdépendantes. *La perte de la liberté politique* est le premier grand danger qui menace la démocratie. La seconde inquiétude est le risque présent en démocratie d'assister à un *épuiement* de l'homme ou à une *perte de grandeur humaine* ; de voir l'homme cadencasser son âme derrière les fers d'un individualisme et d'un matérialisme étroit. Il faut par conséquent entendre l'expression *utilité politique* de la religion dans un sens large : celle-ci doit concourir tout à la fois à *maintenir la liberté politique* et à *sauvegarder les conditions de possibilité d'une véritable grandeur humaine*¹.

3.1 BRÈVE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'HOMME DÉMOCRATIQUE

La démocratie s'avance dans l'histoire en bouleversant la totalité du paysage humain : elle secoue évidemment la structure politique, mais elle agit aussi sur les mœurs, les valeurs, les idées, les croyances, les sentiments, les désirs, etc. Son influence est telle que Tocqueville désigne son avènement historique comme une quasi révolution anthropologique, comme si, sous l'effet de ce régime politique inédit, une nouvelle humanité avait historiquement été engendrée². Ramenant la démocratie au processus central d'égalité, Tocqueville entreprend une vaste enquête qu'il est légitime de qualifier de *phénoménologie de l'homme démocratique*. Impossible d'entrer dans le détail du remarquable examen tocquevillien. L'important n'est pas ici d'être exhaustif, mais d'indiquer précisément les foyers du tissu social démocratique qui risquent de devenir problématiques et qui dès lors nécessitent, aux yeux de Tocqueville, la présence religieuse afin de se résorber. Nous n'en mentionnerons que trois : le rationalisme et le conformisme intellectuel, l'individualisme et, en troisième lieu, la passion pour le bien-être matériel. Nous tenterons par la

¹ Sans que cette division soit totalement étanche, on peut remarquer que le premier tome de la *Démocratie en Amérique* met plus fortement l'accent sur l'effet *politique* de la religion (celle-ci devant en effet favoriser l'usage de la liberté) ; dans la seconde *Démocratie*, il s'agit davantage de l'effet que la religion peut avoir sur l'*individu* (la religion lui fournit des croyances dogmatiques souhaitables, lui donne le goût de l'avenir, etc.).

² Comparant les hommes vivant en aristocratie et à ceux vivant en démocratie, Tocqueville écrit en effet : « Ce sont comme *deux humanités distinctes*, dont chacune a ses avantages et ses inconvénients particuliers, ses biens et ses maux qui lui sont propres » (*DA II*, IV, 8, p. 401, nous soulignons).

suite de montrer en quoi, par leurs effets combinés, ces trois dangers mettent en péril à la fois la liberté politique et la grandeur humaine.

RATIONALISME ET CONFORMISME INTELLECTUEL. L'homme démocratique, remarque Tocqueville, est philosophiquement cartésien à son insu, et cela sans même avoir lu le *Discours de la méthode* ou les *Méditations métaphysiques*. Il est cartésien non pas tant parce qu'il croit que le « bon sens est la chose du monde la mieux partagée¹ », même s'il croit cela profondément ; cartésien, il l'est parce qu'il adopte instinctivement une méthode rationaliste centrée sur l'autonomie du moi. D'où lui vient cette méthode intellectuelle ? Promenant ses regards sur l'univers social démocratique, les individus ne rencontrent autour d'eux que des semblables et des égaux. À la lumière de l'égalité, les hommes en viennent donc à juger comme superficielles et secondaires les différences de talent et d'intelligence qui distinguent les individus entre eux. Car sous ces « différences de surface » se trouve l'égalité fondamentale qui fait de chacun un être moral autonome et indépendant, capable de juger *pour et par soi-même*. La conséquence intellectuelle de cette conception (et de cette *perception*) égalitaire de l'être humain se trouve dans cette méthode philosophique démocratique que Tocqueville repère chez les Américains et qui consiste à « n'en appeler qu'à l'effort individuel de sa raison² ». En toute chose, l'homme démocratique est porté à considérer son propre esprit comme la source intellectuelle la plus fiable. Ceci doit être considéré comme une force de la démocratie, qu'il faut éduquer et stimuler, d'avoir en elle les ressources pour inciter chacun à se servir de façon critique de sa raison individuelle. Mais la médaille a son revers et ce bel idéal humaniste hérité des Lumières, lorsqu'il cesse d'être une théorie et devient une dynamique sociale réelle, peut entraîner deux pathologies sociales qui sont liées l'une à l'autre, mais que l'analyse doit distinguer.

La première difficulté concerne la *vulnérabilité de l'individu moderne face à la puissance de l'opinion de la majorité*. Car bien que celui-ci soit mû par un fort esprit d'indépendance, on ne saurait faire que cette indépendance soit sans borne. En effet, pour des raisons autant anthropologiques que politiques, l'homme ne peut dans la vie courante se passer de croyances dogmatiques, c'est-à-dire d'opinions « que les hommes reçoivent de confiance et sans discuter³ ».

¹ DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 2

² *DA II*, I, 1, p. 9

³ *Ibid.*, I, 2, p. 15

Si l'homme était forcé de se prouver à lui-même toutes les vérités dont il se sert chaque jour, il n'en finirait point ; il s'épuiserait en démonstrations préliminaires sans avancer ; comme il n'a pas le temps, à cause du court espace de la vie, ni la faculté, à cause des bornes de son esprit, d'en agir ainsi, il en est réduit à tenir pour assurés une foule de faits et d'opinions qu'il n'a eu ni le loisir ni le pouvoir d'examiner et de vérifier par lui-même, mais que de plus habiles ont trouvés ou que la foule adopte. C'est sur ce premier fondement qu'il élève lui-même l'édifice de ses propres pensées.¹

Il y a donc des limites anthropologiques qui toujours encadreront l'autonomie humaine ; les décisions que l'homme est inévitablement contraint de prendre dans la vie active requièrent de lui qu'il accorde tôt ou tard sa confiance à des principes qu'il n'a pas eu le loisir d'examiner. Ce n'est pas qu'il *désire* adopter en confiance ces croyances sans les examiner, c'est que, selon le mot de Tocqueville, « la loi inflexible de sa condition l'y contraint² ». Cela peut sembler regrettable, mais, insiste Tocqueville, cet état est en vérité désirable, « c'est une servitude volontaire qui permet de faire un bon usage de la liberté³ ». Telle est au fond la condition de l'homme : il n'a pas le choix de consentir, pour être libre et autonome, à une limitation de son autonomie ; il ne peut pas entièrement connaître les fondements ultimes sur lesquels il édifie ses pensées et orchestre sa vie. Tocqueville est pareillement persuadé que les croyances dogmatiques sont nécessaires au niveau collectif ou politique. Aucune société ne peut se maintenir, pour Tocqueville, si les esprits des citoyens ne sont pas en permanence reliés par quelques idées principales : « sans idées communes, il n'y a point d'action commune, et, sans action commune, il existe encore des hommes, mais non un corps social⁴ ». Ainsi, « la question n'est pas de savoir s'il existe une autorité intellectuelle dans les siècles démocratiques, mais seulement où en est le dépôt et quelle en sera la mesure⁵ ».

Dans l'Ancien Régime, les autorités intellectuelles sont manifestes, placées au milieu de l'édifice social. Qu'on pense aux autorités évidentes (tels que le monarque, la noblesse ou le clergé) ou encore aux autorités plus abstraites (telle que l'esprit de classe ou la tradition), l'Ancien Régime possède des autorités intellectuelles et morales bien enracinées dans l'état social inégalitaire. Rien de tel n'est plus possible en démocratie. D'abord, sous l'influence de l'égalité, l'autorité

¹ *Ibid.*, p. 15-16

² *Ibid.*, p. 16

³ *Ibid.*, p. 16

⁴ *Ibid.*, p. 15

⁵ *Ibid.*, p. 16

intellectuelle d'individus particuliers s'érode et devient de plus en plus problématique¹. De même, le mouvement continu qui règne dans la société empêche que ne se constitue un véritable esprit de classe. Et, finalement, la même égalité qui convainc les hommes qu'ils sont les auteurs de leur identité et de leur destin les porte à ne considérer le passé ou la tradition que « comme un renseignement² ». En d'autres mots, si le passé n'intéresse l'homme démocratique qu'en vue de l'utilité qu'il peut en tirer pour le présent, la tradition perd sa substance et n'apparaît plus comme ce à quoi il est avisé de conformer ses désirs et ses projets. Convaincu qu'il n'y a de source légitime aux opinions que la raison individuelle et ce que l'on nomme l'esprit critique, « chacun se renferme donc étroitement en soi-même et prétend de là juger le monde³ ». Mais, comme nous venons de le remarquer, l'âme individuelle, une fois renfermée étroitement en elle-même et ainsi privée d'appui extérieur, ne peut pas résoudre seule tous les problèmes qu'elle rencontre dans les mondes moral, politique, intellectuel et spirituel. Ainsi, trop faible pour solutionner « les plus grands problèmes que la destinée humaine présente », le risque est grand qu'au final elle se réduise « lâchement à n'y point songer⁴ ». Après s'être ainsi distancié des anciennes autorités, après avoir refusé le soutien provenant de la tradition, l'individu démocratique, « accablé de sa propre insignifiance et de sa faiblesse⁵ », devient vulnérable à la puissance qu'acquiert l'opinion de la majorité car elle est « le seul guide qui reste à la raison individuelle chez les peuples démocratiques⁶ ».

¹ « Quant à l'action que peut avoir l'intelligence d'un homme sur celle d'un autre, elle est nécessairement fort restreinte dans un pays où les citoyens, devenus à peu près pareils, se voient tous de fort près, et, n'apercevant dans aucun d'entre eux les signes d'une grandeur et d'une supériorité incontestables, sont sans cesse ramenés vers leur propre raison comme vers la source la plus visible et la plus proche de la vérité. Ce n'est pas seulement alors la confiance en tel homme qui est détruite, mais le goût d'en croire un homme quelconque sur parole. » (*DA II*, I, 1 p. 10).

² *Ibid.*, p. 9

³ *Ibid.*, p. 10

⁴ *DA II*, I, 5, p. 30-31.

⁵ *DA II*, I, 2, p. 17

⁶ *Ibid.*, p. 17. Pour appuyer son idée que l'opinion de la majorité deviendra la principale autorité intellectuelle en démocratie, Tocqueville indique : « On peut prévoir que les peuples démocratiques ne croiront pas aisément aux missions divines, qu'ils se riront volontiers des nouveaux prophètes et qu'ils voudront trouver dans les limites de l'humanité, et non au-delà, l'arbitre principal de leur croyance. » (*Ibid.*, p. 17). Voilà pourquoi l'opinion majoritaire est la candidate toute désignée pour se substituer aux anciennes autorités intellectuelles. « Dans les temps d'égalité, les hommes n'ont aucune foi les uns dans les autres, à cause de leur similitude ; mais cette même similitude leur donne une confiance presque illimitée dans le jugement du public ; car il ne leur paraît pas vraisemblable qu'ayant tous des lumières pareilles, la vérité ne se rencontre pas du côté du plus grand nombre. [...] Cette même égalité qui rend [l'homme] indépendant de chacun de ses concitoyens en particulier, le livre isolément et sans défense à l'action du plus grand nombre. » (*Ibid.*, p. 17)

D'où l'on voit qu'il y a deux tendances intellectuelles inverses que l'égalité fait naître. La première favorise grandement la liberté intellectuelle et stimule le désir de chacun de se servir de sa raison propre. La seconde tendance éteint ce désir et, en paraphrasant le célèbre texte de Kant, enlève le courage de se servir de son propre entendement¹. On ne saurait sous-estimer l'impact pour la liberté intellectuelle que représente le déclin de toutes les anciennes autorités intellectuelles au profit de la seule puissance de l'opinion majoritaire. Dans l'Ancien Régime, les différentes autorités intellectuelles constituaient ensemble un système de contrepois où chaque autorité limitait partiellement la puissance d'une autre. S'entre-empêchant mutuellement, il ne pût y en avoir aucune dont la volonté exclusive de régner sur tout n'ait été fortement contestée par les autres. Le contraire se produit en démocratie où le consentement du peuple et la volonté de la majorité deviennent la « fontaine originelle de toute autorité légitime² ». L'opinion de la majorité ne rencontre dès lors plus nulle part de limite à son influence – et l'opinion devient de plus en plus la reine du monde. Cela fait craindre à Tocqueville l'apparition d'une « nouvelle physionomie de la servitude³ » qui finira peut-être par contraindre « l'action de la raison individuelle dans des limites plus étroites qu'il ne convient à la grandeur et au bonheur de l'espèce humaine⁴ ». Ainsi, contre toute attente, l'abolition des anciennes autorités ne se traduit pas forcément par l'émancipation de l'homme ; et c'est pourquoi la liberté, la « grandeur et le bonheur de l'espèce humaine » nécessitent que l'homme soumette sa volonté et son intelligence à quelque chose qui le transcende et le dépasse, quelque chose qui puisse à la fois encadrer sa liberté sans borne et élever sa volonté. Ce point d'appui *en dehors* et *au-dessus* de la volonté humaine, Tocqueville pense pouvoir le trouver, comme nous le verrons, dans la religion.

L'INDIVIDUALISME. L'égalité confère à la mentalité moderne l'idée immédiate que l'homme est indépendant par nature, autant de ses semblables en particulier que de la société dans son ensemble. Dans l'ancienne société aristocratique, la structure sociale était fixe et elle s'ordonnait d'après un principe hiérarchique qui conférait à chacun une position prédéfinie et irrévocable. « L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi⁵ ». L'individu naissant en aristocratie faisait donc l'expérience d'un monde hiérarchisé et

¹ KANT, *Qu'est-ce que les Lumières*

² MADISON, HAMILTON et JAY, *The Federalist Paper*, [1787], éd. Isaac Kramnick, Harmondsworth, Penguin Books, 1987, p. 184 (Cité par LACORNE, *De la religion en Amérique*, p. 61).

³ *DA II*, I, 2, p. 19

⁴ *Ibid.*, p. 18, nous soulignons.

⁵ *DA II*, II, 2, p. 126

stable dans lequel sa place était précise et fixée d'avance. Cette place s'accompagnait d'un ensemble complexe de liens sociaux qui d'ores et déjà *préexistaient* à l'individu et le définissaient. L'*identité* de l'homme aristocratique était, dès sa naissance, en bonne partie déterminée, elle échappait à sa volonté. Il est donc aisé de conclure que l'individualisme ne peut pas se développer en aristocratie, car les liens privés y sont toujours inextricablement mêlés aux liens publics. Tout le contraire se passe pour l'homme démocratique. L'égalité démocratique démantèle l'ancienne structure hiérarchique, elle brise la longue chaîne qui unissait l'ensemble du corps social et « met chaque anneau à part¹ ». À l'inverse de ce qui se produisait en aristocratie, la toute première perception que l'homme démocratique a du monde social dans lequel il voit le jour lui donne l'impression d'une libre agglomération d'individus, où chacun se perçoit comme l'unité de base de la société. Tant les liens familiaux² que les liens de classes³ se desserrent sous l'effet de l'égalisation des conditions, et les hommes gagnent en indépendances les uns vis-à-vis des autres ce que la communauté globale perd en cohésion sociale. Nous disions à l'instant que la *méthode philosophique* de l'homme démocratique l'amène à se concevoir comme indépendant des appartenances ou des liens sociaux particuliers. Nous voyons maintenant que rien dans le monde social ne retient ce mouvement de repli sur soi. En conséquence, si le mouvement d'individualisation va jusqu'à son terme, la vie commune devient réellement problématique, la majorité préférant alors « se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, [elle] abandonne volontiers la grande société à elle-même⁴ ». Dans ce contexte, on comprend que l'essence même de la démocratie soit tendanciellement menacée, si l'on entend par démocratie la capacité des hommes à prendre collectivement en main leur destin commun et à se diriger par eux-mêmes. Et dans ce recul potentiel de l'exercice de la liberté politique et au regard de cette réclusion des individus dans la sphère étroite de leur vie privée c'est l'humanité même de l'homme qui se trouve menacée, car les « sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur ne s'agrandit et

¹ *Ibid.*, p. 126

² « Chez les peuples démocratiques, de nouvelles familles sortent sans cesse du néant, d'autres y retombent sans cesse, et toutes celles qui demeurent changent de face ; la trame des temps se rompt à tout moment, et le vestige des générations s'efface. On oublie aisément ceux qui vous ont précédé, et l'on n'a aucune idée de ceux qui vous suivront. Les plus proches seuls intéressent. » *Ibid.*, p. 126

³ « Chaque classe venant à se rapprocher des autres et à s'y mêler, ses membres deviennent indifférents et comme étrangers entre eux. » *Ibid.*, p. 126

⁴ *Ibid.*, p. 125

l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres¹ ». Par suite, à mesure que les conditions s'égalisent et que l'individualisme progresse, les vertus publiques s'érodent, l'individu est de plus en plus ramené vers lui seul et la démocratie menace ainsi « de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur² ».

PASSION POUR LE BIEN-ÊTRE MATÉRIEL. La pression individualiste qui domine en démocratie amène graduellement les individus à se désintéresser des questions communes et de l'ensemble de la vie collective. À quoi seront donc voués l'énergie et le temps ainsi libérés par le désintérêt des individus vis-à-vis de la vie politique ? Tocqueville pense qu'ils seront canalisés vers une passion appelée à croître en démocratie : la passion pour le bien-être matériel. « En Amérique, la passion du bien-être matériel n'est pas toujours exclusive, mais elle est générale [...]. Le soin de satisfaire les moindres besoins du corps et de pourvoir aux petites commodités de la vie y préoccupe universellement les esprits.³ » Deux causes puissantes œuvrent à intensifier cette passion dans les siècles d'égalité : la première est liée à la nouvelle structure sociale et la seconde à la mentalité particulière que favorise la démocratie.

Lorsque se démantèle la structure sociale inégalitaire et hiérarchique de l'Ancien Régime, les fortunes matérielles des individus suivent le même cours et deviennent instables. Auparavant, la fortune était fixée héréditairement, et le riche comme le pauvre se contentaient de la situation que le sort avait décidée pour eux. « Le bien-être matériel, écrit Tocqueville à propos de la richesse des aristocrates, n'est donc point pour eux le but de la vie ; c'est une manière de vivre.⁴ » Le même raisonnement vaut pour la pauvreté de ceux qui constituent les plus basses classes de l'Ancien Régime : leur situation matérielle étant liée à leur statut social, ils ne peuvent aspirer à échapper à la pauvreté. En démocratie cependant, les rangs sociaux ne sont plus fixés par la naissance ni la fortune déterminée par avance par le lien héréditaire. L'espace est ouvert : ceux qui se trouvent en bas de l'échelle sociale ne désespèrent pas de pouvoir un jour atteindre le dernier échelon ; les plus riches de leur côté savent que leur situation favorable ne les place pas à

¹ *DA II*, II, 5, p. 140. Tocqueville insiste beaucoup sur le fait que l'homme perd ses capacités proprement humaines dès qu'il se retire dans la sphère privée et qu'il renonce à la prise en charge active de sa liberté politique : « cet usage si important, mais si court et si rare, de leur libre arbitre [Tocqueville parle ici de l'exercice du vote], n'empêchera pas qu'ils ne perdent peu à peu la faculté de penser, de sentir et d'agir par eux-mêmes, et qu'ils ne tombent ainsi graduellement au-dessous du niveau de l'humanité. » (*DA II*, IV, 6, 388)

² *DA II*, II, 2, p. 127

³ *DA II*, II, 10, p. 161

⁴ *Ibid.*, 161

l'abri des revers de fortune et ils s'inquiètent par conséquent de perdre les biens que la malchance pourrait leur ravir. C'est le spectacle auquel on est habitué : chaque jour des riches font banqueroute pendant que des pauvres font fortune. Sans que la passion pour le bien-être matériel ne devienne un vice monstrueux et déchaîné¹, un « matérialisme honnête² » se généralise donc à l'ensemble du corps collectif, et c'est la structure sociale égalitaire qui rend possible l'ambition de tous d'accéder au confort et à la richesse.

Mais un autre facteur contribue à accentuer cette passion générale, un facteur qui cette fois est lié à la mentalité moderne. Il faut pour comprendre ceci rappeler ce que nous avons dit sur la méthode intellectuelle en démocratie. Le recul des anciennes autorités intellectuelles s'accompagne pour les individus d'une difficulté croissante de se confronter aux « plus grands problèmes que la destinée humaine présente³ », au risque nous dit Tocqueville qu'ils se réduisent « lâchement à n'y point songer⁴ ». L'univers intellectuel ayant été secoué par le doute, il devient par suite de plus en plus pénible de se forger une opinion solide sur la nature de l'âme, sur le sens d'une vie véritablement humaine, sur la destination spirituelle de l'homme, etc. Or, « dans le doute des opinions, les hommes finissent par s'attacher uniquement aux instincts et aux intérêts matériels, qui sont plus visibles, plus saisissables et plus permanents de leur nature que les opinions⁵ ». Pressenties comme douteuses, incertaines et abstraites, les questions les plus importantes de la vie intellectuelle et spirituelle tendent à être abandonnées au profit d'une « vraie » réalité, plus visible et plus tangible : la matérialité. Ainsi, par un effet combiné de la structure sociale démocratique et de la condition intellectuelle et spirituelle qu'engendre l'égalité, les individus sont spontanément conduits à se préoccuper considérablement de la dimension matérielle de leur existence.

En suivant Tocqueville sur ce chemin, on pressent bien que les effets combinés des trois pathologies sociales exposées ci haut forment ensemble un composé chimique hautement

¹ « Ce que je reproche à l'égalité, ce n'est pas d'entraîner les hommes à la poursuite des jouissances défendues ; c'est de les absorber entièrement dans la recherche des jouissances permises. » (*Ibid.*, p.167).

² *Ibid.*, p. 167

³ *DA II*, I, 5, p. 31

⁴ *Ibid.*, p. 30-31.

⁵ *DA I*, II, 3, p. 273

instable et qui menace à la fois la liberté politique et la « véritable grandeur de l'homme¹ ». L'œuvre de Tocqueville nous ramène donc devant ces deux alternatives fondamentales que nous avons mentionnées plus haut : ou bien les hommes auront la *liberté politique* ou bien ils vivront sous un despotisme nouveau ; ou bien on trouvera les moyens de préserver les conditions de possibilité d'une véritable *grandeur humaine* ou bien l'espèce humaine déclinera vers une médiocrité servile et confortable. Ce sont là les deux oppositions cardinales de l'œuvre tocquevillienne, celles qui, selon nous, résument toutes les autres.

On a dit souvent que la pensée de Tocqueville se voulait objective et scientifique. Cela est juste en ce qui a trait à la dimension sociologique de son œuvre. Mais il faut ajouter que Tocqueville développe aussi les bases philosophiques d'une critique des dérives démocratiques engendrées par l'égalité. C'est le sens de cette « science politique nouvelle² » que Tocqueville appelle de ses vœux : tout en se situant dans un horizon résolument démocratique, celle-ci doit pouvoir éduquer et orienter les mouvements de la démocratie. Et c'est l'un des enseignements importants des Américains d'avoir « montré qu'il ne faut pas désespérer de régler la démocratie à l'aide des lois et des mœurs³ ». Il y a deux grands versants à la science politique nouvelle que conçoit Tocqueville : le premier est politique, le second est religieux. Avant de nous consacrer aux effets régulateurs de la religion en démocratie, rappelons brièvement pourquoi le fait de développer le goût et l'usage de la liberté peut efficacement prévenir certaines dérives démocratiques.

LES BIENFAITS DU GOÛT ET DE L'USAGE DE LA LIBERTÉ. Voyant que les individus penchent spontanément vers la recherche exclusive de leur intérêt particulier, voyant de même que le désir de l'homme démocratique tend à se réduire à ses besoins de confort et que, de moins en moins, celui-ci ne voit l'intérêt de sacrifier ce confort pour quelque chose qui le dépasse, Tocqueville craint que ces tendances travaillent secrètement à paver la voie d'une nouvelle servitude. Pour Tocqueville, la tâche essentielle devient dès lors de contrer l'individualisme, ce « jugement erroné⁴ » qui consiste à considérer la liberté seulement comme un droit, jamais comme un devoir. Et pour ce faire, il faut enseigner l'usage et le goût de la liberté politique, dont les vertus sont très nombreuses. Rappelons brièvement que par les moyens de l'*association*, de la *décentralisation administrative*, par l'*instauration d'un jury par rotation*, par l'importance accordée au rôle de la

¹ *DA II*, I, 8, p. 42

² *DA I*, « Introduction », p. 62

³ *DA I*, II, 9, p. 420

⁴ *DA II*, II, 2, p. 125

commune (township) aux Etats-Unis, les Américains ont su trouver des moyens de recréer artificiellement du lien social et de contribuer à développer parmi les citoyens un « esprit de cité¹ ». De même, en plaidant pour la *préservation des droits individuels*, pour le maintien de *l'indépendance du pouvoir judiciaire* et pour la *liberté de la presse*, Tocqueville cherche au niveau des institutions à favoriser et solidifier la liberté politique. Enfin, au niveau des mœurs, Tocqueville voit bien que l'homme démocratique est « ramené vers lui-même par une force irrésistible² » qu'il serait vain de vouloir arrêter complètement, car il faut s'attendre à ce qu'en démocratie « l'intérêt individuel [devienne] plus que jamais le principal, sinon l'unique mobile des actions des hommes³ ». Le moraliste Tocqueville conclut de là qu'il ne reste plus à ceux qui veulent orienter pour le mieux le cours de la démocratie qu'à chercher à éduquer et éclairer l'égoïsme des hommes, et cela pour qu'ils comprennent qu'il est dans leur intérêt d'être vertueux, que leur avantage individuel vient à se rencontrer avec l'intérêt général – d'où la défense de Tocqueville de la doctrine de *l'intérêt bien entendu*. Ces solutions politiques, qui toutes sont compatibles avec la démocratie, montrent à quel point Tocqueville avalise ou du moins se situe dans l'horizon de la modernité politique : c'est de l'intérieur et à partir d'elle-même qu'il cherche à l'amender. En cela, il participe du mouvement d'autocritique qui caractérise la modernité. L'objectif fondamental visé par l'ensemble de ces différentes solutions est de développer l'usage et le goût de la liberté politique. On voit donc parfaitement, par l'importance qu'il accorde à la liberté politique, que Tocqueville ne s'en remet pas les yeux fermés à la religion comme si en elle résidait la panacée universelle pour régler l'ensemble des pathologies démocratiques. Cependant, bien que ces solutions politiques soient nécessaires, elles ne sont pas suffisantes. D'où le recours à la religion pour compléter le travail de la liberté : « Je n'ai jamais été plus convaincu qu'aujourd'hui, écrit Tocqueville dans sa correspondance, qu'il n'y a que la *liberté* [...] et la *religion* qui, par un effort combiné, puissent soulever les hommes au-dessus du borbier où l'égalité démocratique les plonge naturellement, dès que l'un de ces deux appuis leur manque.⁴ »

3.2 L'EFFET RÉGULATEUR DE LA RELIGION

Lamberti écrit : « La tradition libérale classique demandait, suivant Montesquieu, au pouvoir d'arrêter le pouvoir. Tocqueville ne méconnaît pas le rôle des institutions mais il n'est, à ses

¹ *DA I*, I, 5, p. 154

² *Ibid.*, p. 155

³ *Ibid.*, p. 156

⁴ *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951-, t. XV-2, (lettre du 1^{er} décembre 1852), p. 452

yeux, ni essentiel ni suffisant. La vraie défense de la démocratie libérale c'est surtout à la structure sociale et aux mœurs qu'il faut la demander.¹ » Cela est parfaitement juste, mais il faut ajouter que la structure sociale et les mœurs ne peuvent se passer, pour lutter efficacement contre les tendances dangereuses de la démocratie, de l'appui de la religion.

Il faut reconnaître que l'égalité, qui introduit de grands biens dans le monde, suggère cependant aux hommes [...] des instincts forts dangereux ; elle tend à les isoler les uns des autres pour porter chacun d'eux à ne s'occuper que de lui seul. Elle ouvre démesurément leur âme à l'amour des jouissances matérielles. Le plus grand avantage des religions est d'inspirer des instincts tout contraires.²

Ainsi la religion est non seulement naturelle à l'homme, tel que nous l'avons vu précédemment, mais elle lui est de surcroît fort utile³, et cela particulièrement dans les temps démocratiques. À cet égard, on s'attendrait spontanément à ce que Tocqueville s'attarde longuement sur les effets positifs que peut avoir la religion pour contrer le problème névralgique de l'individualisme, mais, curieusement, il n'y insiste pas beaucoup. Pour l'essentiel, il s'en tient à remarquer que toutes les religions imposent « à chacun des devoirs quelconques envers l'espèce humaine⁴ », ce qui contribue fortement à tirer les individus, de temps à autre, en dehors de la contemplation d'eux-mêmes en leur rappelant qu'un lien sacré les unit à leurs semblables, un lien qu'ils ne peuvent moralement ignorer. Cet effet bénéfique, note Tocqueville, se rencontre dans toutes les religions, même « les plus fausses et les plus dangereuses⁵ ». Une telle affirmation permet de mesurer à quel point Tocqueville approche la religion d'un point de vue politique : il n'importe pas, dit-il en substance, pour la société « que tous les citoyens professent la vraie religion, mais qu'ils professent une religion⁶ ». La religion ne tire pas son importance sur le plan sociopolitique de ce qu'elle est la vraie religion, ou de ce qu'elle apportera le bonheur dans l'au-delà. Sa nécessité se révèle ici-bas et son action sur les âmes et les mœurs est salutaire dès maintenant. Les analyses de Tocqueville montrent que la religion peut jouer deux grands rôles en démocratie : par une *moralisation de la société*, la religion assure d'abord une *stabilité au niveau des mœurs et des croyances* ; ensuite, en tournant l'esprit vers plus grand que lui-même par le contact avec Dieu, la religion représente l'une des *modalités fondamentales d'élargissement de l'âme humaine*.

¹ LAMBERTI, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, p 74

² *DA II*, I, 5, p. 31

³ *DA I*, II, 9, p. 396

⁴ *DA II*, I, 5, p. 31

⁵ *Ibid.*, p. 31

⁶ *DA I*, II, 9, p. 396

L'EFFET POLITIQUE INDIRECT DE LA RELIGION PAR LA MORALISATION DE LA SOCIÉTÉ. La religion aux États-Unis ne donne pas nécessairement le *goût* de la liberté, mais elle en facilite l'*usage*. Parce que, selon lui, elle contribue grandement au maintien des institutions républicaines, Tocqueville propose audacieusement de considérer la religion comme la première institution politique des Américains¹. Lors de son voyage aux États-Unis, Tocqueville a bien sûr constaté ce qu'il nomme l'*action directe* de la religion sur la politique : en étant toutes d'accord avec les institutions démocratiques, les différentes Églises et doctrines religieuses américaines renforcent l'adhésion des citoyens à ces mêmes institutions. Mais l'influence *indirecte* qu'exerce la religion sur la société politique est à ses yeux plus puissante encore. Par l'empire que la religion maintient sur la morale, elle contribue à *corriger l'instabilité inhérente au régime démocratique*, de même qu'elle concourt à *encadrer et limiter l'exercice de la liberté moderne*.

Le régime de l'égalité est par nature instable. En démocratie, le pouvoir passe de mains en mains et par conséquent les lois y sont changeantes. Puisqu'ils reçoivent le pouvoir directement du peuple, les dirigeants peinent à lui demander d'endurer quelque sacrifice à court terme afin de garantir un plus grand bien à long terme. Si le peuple est insatisfait, il change tout simplement de représentant. Dans ce contexte, le régime démocratique peut devenir un lieu relativement ouvert à l'expérimentation et à l'innovation². À un niveau plus fondamental, on voit le régime démocratique installer virtuellement la société dans un mode d'interrogation sur elle-même, interrogation portant en particulier sur ce qui doit fonder les liens d'appartenance et sur les principes justes qui doivent orienter la vie collective. Ce processus ouvert d'interrogation, et l'invitation à tous les citoyens d'y participer en y apportant leur part de solution, implique théoriquement que le régime ne soit plus fondé sur une vérité intouchable ou sur un fondement inquestionnable. Ainsi, tant par la mise en œuvre empirique de l'exercice du pouvoir que par les fondements théoriques impliqués par la démocratie, la participation de tous à la société politique implique une certaine instabilité ou – en dépassant quelque peu le texte de Tocqueville et en employant l'expression de Lefort – la démocratie suppose une *indétermination*³ qu'on ne saurait abolir complètement sans abolir la démocratie elle-même. En bonne partie, Tocqueville prend la

¹ *Ibid.*, p. 392 et sq.

² En effet, quel représentant pourrait bien aspirer à conquérir le pouvoir en se présentant devant le peuple et en promettant de faire exactement comme son prédécesseur ? Règle générale, le pouvoir revient à celui qui convainc qu'il saura faire *autrement* et mieux que ses adversaires.

³ Cf. LEFORT, Claude, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1983

mesure de ce changement et s'inquiète de l'effet qu'aura cette indétermination sur l'unité de la société. De fait, dès lors que le lien social et politique devient plus instable, n'est-il pas légitime de se demander comment la société continuera à bien fonctionner si rien ne vient contrebalancer le desserrement du lien politique ? Voilà donc ce qui sera demandé à la religion : qu'indirectement, par la moralisation de la société, elle assure une stabilité au niveau des mœurs et que cet effet se fasse sentir au niveau politique en limitant la passion d'innover des individus. Tel est le lien que Tocqueville observe entre la religion, cette gardienne des mœurs, et les effets politiques qui en découlent sur les institutions.

En insistant autant sur la nécessité de limiter la liberté moderne au seul domaine politique, Tocqueville suggère qu'il est impossible de fonder un régime politique en s'appuyant exclusivement sur le principe d'autonomie. Cela explique pourquoi l'auteur de la *Démocratie en Amérique* se montre si attentif à tous les éléments qui sont susceptibles d'encadrer la liberté et l'autonomie moderne. Comme nous l'avons souligné lors de la discussion autour du thème de la source des croyances en démocratie et de la nécessité des croyances dogmatiques, c'est une évidence pour Tocqueville que l'autonomie doit rencontrer quelque part sa limite, tant au niveau *politique* qu'au niveau *individuel*.

À un niveau politique d'abord, la cohésion, l'unité et la stabilité sociale dépendent du fond moral commun que le christianisme rend possible aux Etats-Unis, et que Tocqueville espère pour l'Europe. Si, d'après Tocqueville, la religion peut être considérée comme la première institution politiques des Américains, c'est donc précisément parce qu'elle garantit l'unité et la stabilité sociale en fournissant à la société un cadre moral et intellectuel prédéfini. Ainsi, en Amérique, « tout est certain et arrêté dans le monde moral, quoique le monde politique semble abandonné à la discussion et aux essais des hommes¹ ». Cette limite est capitale pour Tocqueville, qui écrit à ce sujet : « en même temps que la loi permet au peuple américain de tout faire, la religion l'empêche de tout concevoir et lui défend de tout oser² ». Et un peu plus loin, Tocqueville poursuit : « Comment la société pourrait-elle manquer de périr si, tandis que le lien politique se relâche, le lien moral ne se resserrait pas ? et que faire d'un peuple maître de lui-même, s'il n'est

¹ *DA I*, II, 9, p.398

² *Ibid.*, p. 398

pas soumis à Dieu ?¹ ». Toutes ces idées peuvent se condenser en une simple formule : la religion agit au sein de la société américaine comme un cadre fixe à l'intérieur duquel la liberté peut s'exercer sainement.

À un niveau intellectuel maintenant, Tocqueville est convaincu qu'en fournissant une morale déterminée ainsi qu'un certain nombre de croyances dogmatiques, la religion « impose un joug salutaire à l'intelligence ». Car, soutient Tocqueville, ce sont les croyances dogmatiques en matière de religion qui sont les plus désirables.

« Quand la religion est détruite chez un peuple, le doute s'empare des portions les plus hautes de l'intelligence et il paralyse à moitié toutes les autres. Chacun s'habitue à n'avoir que des notions confuses et changeantes sur les matières qui intéressent le plus ses semblables et lui-même ; on défend mal ses opinions ou on les abandonne, et, comme on désespère de pouvoir, à soi seul, résoudre les plus grands problèmes que la destinée humaine présente, on se réduit lâchement à n'y point songer. Un tel état ne peut manquer d'énerver les âmes ; il détend les ressorts de la volonté et il prépare les citoyens à la servitude² ».

Tout se passe donc comme si, dans la vie active, les hommes ne pouvaient soutenir le scepticisme, comme si l'athéisme grevait les hommes de doutes insurmontables qui les paralysent. Une fois paralysés, une fois désengagés face à la société, une fois retirés dans leur sphère privée, ils courent le risque de perdre leur liberté politique. Plusieurs lecteurs³ ont vu dans ce dispositif un paradoxe que Tocqueville semble assumer explicitement : Tocqueville demande à la religion de limiter la démocratie, mais cela au nom même de la démocratie. En d'autres mots, la morale commune des Américains encadre et limite l'exercice de leur liberté, mais cela n'a d'autre but, pour Tocqueville, que de mieux assurer la liberté et le maintien des institutions

¹ Tocqueville a certainement en tête les dérives des épisodes révolutionnaires français. Car ce ne sont pas seulement les institutions politiques qui ont été secouées pendant cette période, mais aussi, les assises morales et spirituelles de la France. Voici ce que Tocqueville écrit en 1856 : « Dans la plupart des grandes révolutions politiques qui avaient paru jusque-là dans le monde, ceux qui attaquaient les lois établies avaient respecté les croyances, et, dans la plupart des révolutions religieuses, ceux qui attaquaient la religion n'avaient pas entrepris du même coup de changer la nature et l'ordre de tous les pouvoirs et d'abolir le fond en comble l'ancienne constitution du gouvernement. Il y avait donc toujours eu dans les plus grands ébranlements des sociétés un point qui restait solide. *Mais, dans la Révolution Française, les lois religieuses ayant été abolies en même temps que les lois civiles étaient renversées, l'esprit humain perdit entièrement son assiette ; il ne sut plus à quoi se retenir ni où s'arrêter, et l'on vit apparaître des révolutionnaires d'une espèce inconnue, qui portèrent l'audace jusqu'à la folie, qu'aucune nouveauté ne put surprendre, aucun scrupule ralentir, et qui n'hésitèrent jamais devant l'exécution d'un dessein.* » TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la révolution*, p. 252 (nous soulignons).

² *DA II*, I, 5, p.31

³ Voir en particulier FURET, *Le système conceptuel de la « Démocratie en Amérique »*, préface de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF-Flammarion, 1981. Voir aussi, bien entendu, GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*.

républicaines. L'homme ne peut pas soutenir l'absence d'autorité à la fois en matière de religion et de politique. En acceptant le joug salutaire de la religion, l'homme pose une borne à son désir d'innover et, pense Tocqueville, il n'aura plus à s'effrayer devant son indépendance sans limites¹.

Cette argumentation implique un présupposé déterminant d'un point de vue philosophique et qui concerne le mode fondamental d'après lequel la société démocratique s'institue. Le mode fondamental d'institution de la démocratie, tel que le souligne Gauchet, n'est pas pour Tocqueville celui d'une interrogation incessante sur ce qui fonde et structure la société. Ou alors, si cette interrogation (et cette indétermination) démocratique existe, elle doit suivant l'auteur de la *Démocratie en Amérique* être limitée. Convaincu que l'incertitude complète est une position intenable à long terme, Tocqueville craint de voir le doute pénétrer trop profondément dans les âmes, paralysant ainsi les sphères les plus hautes de l'intelligence ; car, « lorsqu'il n'existe plus d'autorité en matière de religion, non plus qu'en matière politique, les hommes s'effrayent bientôt à l'aspect de cette indépendance sans limites.² » Cette frayeur est celles d'individus affaiblis et désorientés moralement et intellectuellement. Cet état les prépare à la servitude car non « seulement il arrive alors que ceux-ci laissent prendre leur liberté, mais souvent ils la livrent.³ »

Voilà donc la conviction profonde de Tocqueville : si la société ne se stabilise pas autour d'un noyau dogmatique religieux qui soit soustrait au questionnement rationnel, le scepticisme s'emparera progressivement de la société et celle-ci manquera des certitudes essentielles pour assurer sa cohésion. À partir de là, deux cas de figures sont possibles : ou bien les individus se retirent dans la vie privée, convaincus de leur impuissance, et abandonnent l'exercice de la liberté politique ; ou bien la société se divise et s'empêtre dans l'affrontement stérile de factions rivales qui ne se préoccupent que de leur intérêt particulier, sans égard au bien commun. On assiste alors ou bien à l'indifférence générale, ou bien au conflit et à la division qui paralysent la société ; dans un cas comme dans l'autre, les conditions sont prêtes pour qu'un maître intervienne de l'extérieur et retire au peuple la liberté politique en lui garantissant la stabilité, l'efficacité et le retour de l'ordre.

¹ *DA II*, I, 5, p.31

² *Ibid.*, p. 31

³ *Ibid.*, p.31

Gauchet n'a donc pas tort d'affirmer qu'il « est une problématique sous-jacente qui conditionne la démarche de Tocqueville, qui justifie en profondeur le détour américain [...] : une problématique [...] de l'*adéquation de la société démocratique avec elle-même*¹ ». Il semble bien que Tocqueville conçoive la démocratie authentique sous le mode de l'unité, c'est-à-dire où les conflits et les divisions traversant la société sont en partie neutralisés par la transcendance de l'autorité religieuse. Ce qui donne à la démocratie l'énergie pour se développer et la force de se maintenir, c'est qu'au-delà de toute division, « tous les esprits des citoyens [sont] toujours rassemblés et tenus ensemble par quelques idées principales² ». Et il est impossible d'espérer assurer cette stabilité en ne s'appuyant que sur des fondements moraux immanents, comme ceux par exemple qui nous sont fournis dans le cadre de la morale de l'intérêt bien entendu. Pour garantir la stabilité du monde moral et conséquemment pour préserver l'unité sociale, Tocqueville pose la nécessité du concours de la religion pour que les fondements ultimes de la morale soient définitivement soustraits à l'emprise et aux interrogations de l'esprit humain.

La science politique nouvelle que souhaite Tocqueville doit se mettre au service de deux grands enjeux : le maintien de la liberté politique et la préservation des conditions de possibilité d'une véritable grandeur humaine. C'est en participant à ces deux tâches que la religion se montre prodigieusement utile. Jusqu'ici, nous avons pu constater comment la religion s'acquitte de la première des deux tâches. Il reste à saisir pourquoi, selon Tocqueville, la religion favorise la grandeur humaine.

LA RELIGION COMME MODALITÉ D'ÉLARGISSEMENT DE L'ÂME HUMAINE. *Esprit de liberté et esprit de religion* : pour le lecteur français, contemporain de Tocqueville, ces deux éléments ne peuvent s'accorder l'un à l'autre. Et il est vrai, si nous parcourons l'histoire, que la religion n'a pas toujours été du côté de la liberté, le cas français étant sans doute le plus éloquent à cet égard. Mais Tocqueville insiste : religion et liberté peuvent et doivent travailler de concert. Leurs affrontements au cours de l'histoire résultent d'un grand malentendu. Car, à y mieux regarder, la religion et la liberté ont en commun d'être toutes deux des modalités d'élargissement de l'âme humaine. C'est pourquoi, pour Tocqueville, la principale tâche politique de tous ceux qui sont

¹ GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 308

² *DA II*, I, 2, p. 15

« épris de la véritable grandeur de l'homme¹ » est de travailler à la réconciliation de la religion et de la liberté². Les analyses de Tocqueville suggèrent qu'en démocratie, le besoin se fait plus expressément sentir de trouver des moyens pour favoriser chez les individus l'éclosion de grands désirs, de sentiments plus vastes et, en un mot, d'un souci de l'excellence qui n'est pas nécessairement encouragé par l'état social. Ce besoin n'est pas le même en aristocratie puisque l'état social inégalitaire transmet d'entrée de jeu aux classes privilégiées l'idée qu'elles appartiennent à une nature plus noble et plus élevée, et cela leur confère comme naturellement le désir des vertus les plus hautes. Mais l'inverse se produit dans les siècles d'égalité, et la crainte de Tocqueville est de voir la démocratie enclorre l'âme humaine dans un cercle trop étroit. Or, la religion – tout comme la liberté – a pour effet premier d'élargir l'esprit et de libérer le désir humain. Lorsque l'objectif est d'élever et d'élargir l'âme humaine, rien n'y peut mieux réussir que le contact avec Dieu, l'Être infini lui-même. La démocratie favorise des instincts qui peuvent être funestes ; « le plus grand avantage des religions est d'inspirer des instincts tout contraires³ ».

MODÉRATION DU MATÉRIALISME PAR LA RELIGION. Chaque régime politique structure les sociétés différemment et leur donne une physionomie singulière. En aristocratie, puisque les fortunes sont héréditaires et que la structure sociale se présente comme une hiérarchie immobile, les hommes se détournent de l'état présent des choses et n'espèrent point améliorer leur sort qui leur semble définitif ; leurs âmes, conclut Tocqueville, sont « comme engourdies dans la contemplation d'un autre monde⁴ ». Le législateur ne doit donc avoir aucune crainte que les hommes en viennent à s'absorber complètement dans une recherche effrénée de richesses ou encore à faire une trop grande part au goût pour le bien-être. Même que, s'imaginant par un exercice fictif de pensée le législateur d'une société aristocratique, Tocqueville déclare qu'il pousserait cette société à sortir de son immobilité en lui faisant découvrir des « moyens plus rapides et plus aisés de satisfaire [des] nouveaux désirs » et qu'il tâcherait « de l'exciter à la recherche du bien-être⁵ », tant l'aristocratie est contraire à ces penchants. Mais la démocratie requiert de tout autres soins de la part du législateur :

¹ *DA II*, I, 7, p. 42

² *Correspondance*, (15 novembre, 1843), p. 539

³ *DA II*, I, 5p. 31

⁴ *DA II*, II, 15, p. 180

⁵ *Ibid.*, p. 180

La démocratie favorise le goût des jouissances matérielles. Ce goût, s'il devient excessif, dispose bientôt les hommes à croire que tout n'est que matière ; et le matérialisme, à son tour, achève de les entraîner avec une ardeur insensée vers ces mêmes jouissances. Tel est le cercle fatal dans lequel les nations démocratiques sont poussées.¹

La volonté de vivre confortablement est tout à fait honnête, mais lorsque la passion du bien-être envahit l'âme au point d'en devenir la principale, voire la seule préoccupation, l'excellence humaine est alors fortement compromise. Ce qui fit la grandeur et la gloire de l'espèce humaine, jusqu'à nos jours, découla toujours de grandes manifestations de courage, de capacités à se sacrifier soi-même (et son confort) au profit d'une œuvre jugée supérieure, ou de quelque autre impulsion similaire. En tous les cas, jamais personne n'aura passé à l'histoire pour avoir été, entre toutes, la personne la plus confortablement établie.

L'une des principales forces de la religion est de lutter contre ce matérialisme spontané qu'entraîne la démocratie. Elle détourne l'âme de sa fixation pour le corps et le confort et elle l'élève à la considération de réalités immatérielles. Le confort matériel n'est jamais qu'un bien par essence éphémère dont on jouit individuellement ; la religion convertit le regard de l'homme à la contemplation de biens éternels qu'il partage avec le reste de l'espèce humaine. C'est pourquoi le dogme de l'immortalité de l'âme, la « croyance à un principe immatériel et immortel, uni pour un temps à la matière, est si nécessaire à la grandeur de l'homme² ». C'est à la lumière de l'importance qu'accorde Tocqueville au dogme de l'immortalité de l'âme, et de son incidence sur la grandeur humaine, qu'il est possible d'éclairer les critiques qu'il lance contre le panthéisme. Encore une fois, Tocqueville ne condamne pas cette doctrine philosophique sur le plan de la vérité, mais sur celui de l'utilité humaine. En l'absorbant dans le grand Tout, le panthéisme dissout l'essence même de l'individu, et Tocqueville redoute l'effet inhibant que peut avoir cette doctrine sur le désir. Car elle détourne l'individu de son travail d'individualisation, de la conquête de ses facultés propres et de son autonomie ; elle le conduit à se fondre et s'oublier dans la Totalité. L'inverse se produit avec les religions qui préservent pour leur part l'importance de chaque individu et qui répandent au sein des sociétés « le goût de l'infini, le sentiment du

¹ *Ibid.*, p. 181

² *Ibid.*, p. 182

grand et l'amour des plaisirs immatériels¹ ». Ainsi, évitant toujours le terrain de la théologie et se campant résolument sur celui de l'analyse politique, Tocqueville déclare :

La plupart des religions ne sont que des moyens généraux, simples et pratiques, d'enseigner aux hommes l'immortalité de l'âme, c'est là le plus grand avantage qu'un peuple démocratique retire des croyances, et ce qui les rend plus nécessaires à un tel peuple qu'à tous les autres.²

Les remarques de Tocqueville contre le panthéisme sont donc à comprendre dans le cadre plus général de son refus du matérialisme (ou, ce qui revient au même, de son refus de la pure immanence dans laquelle la démocratie tend à installer la société). Et c'est ce qui explique, de la même manière, l'insuffisance de la doctrine morale immanente de l'intérêt bien entendu pour élever l'âme humaine. Cette doctrine morale est nécessaire mais insuffisante. Sa limite fondamentale réside précisément, pour Tocqueville, dans l'immanence de son fondement. C'est pourquoi Tocqueville montre qu'un certain nombre de sacrifices moraux ne seront jamais justifiables si l'on adopte exclusivement le point de vue de l'utilité en cette vie ; il faut, pour motiver de telles actions, recourir aux récompenses que nous recevrons dans l'autre monde. On pourrait résumer ainsi la thèse philosophique qui se profile en creux de l'argumentation tocquevillienne : coupée de la religion, la modernité n'a pas en elle-même les ressources pour suffire à son besoin d'auto-fondation morale. Car « quelque effort d'esprit que l'on fasse pour éprouver l'utilité de la vertu, il sera toujours malaisé de faire bien vivre un homme qui ne veut pas mourir³ ». Pour fonder sa morale, tout comme pour modérer ses instincts égalitaristes, la démocratie doit donc recourir à un *dehors* d'elle-même. Et ce point de vue du dehors, cette transcendance si nécessaire par rapport au monde humain, seule la religion peut l'apporter aux hommes.

Toujours sur ce thème de la grandeur et de l'élargissement de l'âme humaine, il est un autre effet bénéfique que produit la religion. On a vu comment la démocratie peut mener au repli sur soi individualiste et que, une fois reclus dans la sphère privée, l'homme démocratique tend à ne s'intéresser qu'à son bien-être immédiat. Si l'on suit cette logique jusqu'au bout, l'individu risque de se désintéresser des grands projets qui exigent de lui temps, énergie et sacrifice. Cela peut se traduire, à terme, par une sorte d'indifférence envers l'avenir, où l'individu se voit incapable de sacrifier le présent pour un plus grand objectif futur. Le rapport au temps de

¹ *Ibid.*, p. 181

² *Ibid.*, p. 181

³ *DA II*, II, 9, p. 157

l'homme démocratique se réduit donc de plus en plus au présent. De cela découle certains problèmes, dont le plus aisé à constater est lié à la grandeur des actions des individus car, en effet, en « renonçant entièrement à obtenir ce qui ne peut s'acquérir sans de longs efforts, ils ne fondent rien de grand, de paisible et de durable¹ ». On voit comment la religion peut en partie régler ce problème : la croyance religieuse impliquant l'attente de la vie future, le croyant s'accoutume nécessairement à la fois à retarder la satisfaction de ses désirs de même qu'à conduire son existence en vue d'un bien surpassant tout autre bien, à savoir le salut de son âme. C'est pourquoi « les religions donnent l'habitude générale de se comporter en vue de l'avenir² ». En exigeant des individus qu'ils renoncent aux plaisirs passagers, la foi exerce les hommes à la patience et développe leur capacité d'endurer l'effort.

Mais, au-delà des questions d'efforts et de patience, un problème plus fondamental résulte de cette temporalité vécue qui se coupe de l'avenir au profit de l'immédiat. La démocratie se fonde sur une idée forte de l'homme comme être *autonome*. Au niveau des principes, donc, la démocratie porte en elle une idée positive de l'homme comme être capable de se donner un avenir et de se projeter dans le temps pour se construire une existence sensée. Mais, si l'on met de côté les principes pour observer maintenant les conséquences effectives résultant de l'application de ces principes, on remarque, nous dit Tocqueville, que l'autonomie tant revendiquée est compromise par ce « repli sur soi » temporel. L'une des facettes de l'autonomie se traduit par l'extension de l'être dans le temps, et principalement par son ouverture sur l'avenir ; mais tout cela implique que l'avenir ait un sens pour l'individu qui s'y projette. Cela suppose, en d'autres termes, une foi ou une *espérance* envers l'avenir. Or, lorsque le « goût de l'avenir » vient à s'éteindre et que l'horizon temporel se réduit à l'immédiat, c'est l'autonomie même des individus qui est ébranlée. D'où l'importance de la religion qui n'est, rappelons-le, qu'une « forme particulière de l'espérance³ », et qui par suite contribue puissamment à ouvrir les cœurs à l'espérance, à la perspective d'un avenir sensé.

La religion [donne], en quelque sorte, de la hauteur, de la largeur et de la profondeur [à la société démocratique]. Mais ce qui prime sans doute, dans la perspective de Tocqueville, c'est l'aspect

¹ *DA II*, II, 17, p. 188

² *Ibid.*, p. 187

³ *DA I*, II, 9, p.403

énergétique de la religion. Quand il l'envisage par son côté dogmatique, c'est pour montrer qu'elle permet à l'esprit apaisé de mettre toutes ses forces dans ses activités mondaines. Quand il considère son influence directe sur le désir humain, c'est pour souligner qu'en l'élevant, en lui ouvrant l'avenir, elle l'amplifie, elle lui donne la possibilité de se déployer et de s'accomplir, au lieu de s'épuiser dans de courtes dépenses et des semi-satisfactions. Or, ce qui menace avant tout l'homme de la société démocratique, c'est l'affaiblissement du désir et, par conséquence, la perte de l'autonomie tant revendiquée. C'est donc, paradoxalement, pour rester elle-même que la démocratie requiert, à son côté, cet autre qu'est la religion.¹

Antoine résume bien ce qu'attend Tocqueville de la religion : elle doit préserver les conditions de possibilité de la grandeur humaine, permettre à l'individu de résister au repli sur soi, détourner de la simple jouissance matérielle, redonner à l'individu et à la société le sens d'une temporalité ouverte sur l'avenir. Pourtant, il importe de noter que lorsque Tocqueville parle des effets bénéfiques de la religion sur la grandeur humaine, celui-ci laisse dans l'ombre les éléments doctrinaux qui, dans la religion, ont toutes les chances de produire les effets inverses². Ainsi, jamais il n'aborde ce qui humilie le plus la condition humaine dans le christianisme, à savoir au premier chef le dogme de la chute originelle. Tocqueville retient de la religion tout ce qui par principe favorise les vertus publiques et la grandeur individuelle. Son Dieu est un être tout puissant et transcendant qui enseigne qu'il y a quelque chose en l'homme qui dépasse l'homme ; c'est un Dieu qui inspire et stimule, un Dieu qui ouvre le désir humain à la possibilité de l'Infini. De même, la possibilité que la religion puisse fermement détourner l'homme de la vie active n'est pas débattue par Tocqueville. Car en effet, si le creuset anthropologique de la religion n'est autre que l'espérance naturelle de l'homme, n'est-il pas à tout le moins possible que les hommes de foi puissent se détourner de la réalité présente pour vivre plus à fond dans l'espérance de la vie future ? Difficile d'imaginer que Tocqueville n'ait pas envisagé ces quelques problèmes. Mais il est possible qu'il ait préféré les taire, lui qui, dans sa correspondance avec Gobineau, soulignait qu'il est certains maux inhérents à toutes les religions qu'il faut nécessairement souffrir pour obtenir les biens que les religions ne peuvent par ailleurs manquer de produire³.

¹ ANTOINE, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, p. 165-166

² À ce propos, LAMBERTI écrit : « Tocqueville retient surtout de la religion chrétienne une idée de la personne, de la liberté, et de sa dignité, et il refuse tout ce qui, en elle, pourrait diminuer les vertus publiques ». *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, p. 29.

³ *Correspondance*, (2 octobre 1843), p. 526

CONCLUSION TOCQUEVILLE, GAUCHET ET NOUS

Nous avons voulu, dans cette étude, mettre côte à côte les conceptions de Gauchet et de Tocqueville sur la démocratie en général, et plus spécifiquement sur les rapports que celle-ci entretient avec la religion. Sans prétendre avoir fait un tour d'horizon complet, notre ambition était de dégager les lignes de forces de la pensée de chaque auteur, de les rendre intelligibles pour préparer à une confrontation la plus féconde possible. Bientôt arrivé au terme de ce travail, nous désirons porter un regard plus critique sur les positions respectives de Gauchet et de Tocqueville. En faisant d'abord jouer Gauchet contre Tocqueville et, par après, Tocqueville contre Gauchet, nous serons à même d'identifier les points précis qui nous apparaissent problématiques dans la pensée de chaque auteur. Par ailleurs, nous tenterons de démontrer que la confrontation avec Tocqueville est peut-être le meilleur moyen de rendre sensible une évolution importante dans la pensée de Gauchet.

AMBIGUÏTÉ DE LA POSITION TOCQUEVILLIENNE SUR L'AVENIR DE LA RELIGION DANS LE MONDE DÉMOCRATIQUE MODERNE. C'est dans l'analyse détaillée du cas américain que se révèle l'ambiguïté de la position tocquevillienne sur la place de la religion en démocratie. Au risque de nous répéter, rappelons, à grands traits, certains éléments de la position de Tocqueville sur la religion. L'intérêt principal du cas américain est de constituer une exemplification de ce que devrait être « de nos jours l'état naturel des hommes en matière de religion¹ ». La force que conserve la religion aux Etats-Unis s'explique en bonne partie par la stricte séparation de l'Église et de l'État. La religion n'est jamais aussi forte, soutient Tocqueville, que lorsqu'elle s'appuie sur la seule force que lui procure son fondement *naturel*. Vouloir augmenter sa puissance en lui adjoignant la force *artificielle* de la politique est en réalité contraire à l'intérêt de l'Église, car, une fois confondue avec le pouvoir de l'État, la religion devient vulnérable et, se discréditant ainsi par cette alliance funeste, elle ne peut espérer exercer longtemps ses bienfaits sur les âmes et sur la cité. La séparation entre l'Église et l'État est donc désirable puisque la religion est indépendante dans son essence de la société et du pouvoir. Cela n'empêche aucunement que la religion ait quelque influence sur le politique, bien au contraire. Indirectement, par la morale et les croyances dogmatiques, la religion impose² un «joug salutaire à l'intelligence² » en

¹ *DA I*, II, 9, p.406

² *DA I*, I, 5, p. 30

empêchant les hommes de « tout concevoir » et en leur défendant « de tout oser¹ ». Plus précisément, la religion détourne de cette « maxime impie » selon laquelle tout serait « permis dans l'intérêt de la société² ». Ainsi, la religion contient la démocratie à l'intérieur de limites définies, ce qui lui confère une salutaire stabilité. Puisque Dieu existe, tout n'est pas permis ; la liberté complète qui semble contenu dans le principe démocratique trouve là une limite infranchissable. Mais cela n'est possible que parce que la religion tient une position d'extériorité transcendante par rapport à la démocratie, que parce qu'elle est, en quelque sorte, l'*autre* de la démocratie.

Ainsi, la religion est *utile* à la société démocratique puisqu'elle est *naturelle*. Tant que les hommes s'attachent à la religion parce qu'elle correspond à leurs aspirations existentielles les plus profondes, tant que ceux-ci la reçoivent comme une vérité révélée qui se maintient dans un mystère transcendant, la religion retient alors tout son empire sur les âmes et c'est dans ces conditions que la religion est la plus utile socialement. Si on en restait à ce point, le tableau serait harmonieux et cohérent ; mais Tocqueville n'en reste pas là, et c'est précisément à cette étape que tout se complique. Tocqueville montre en effet que, « si l'on regarde de très près, on verra que la religion elle-même y règne [aux États-Unis] bien moins comme doctrine révélée que comme opinion commune³ ». À quelques reprises, Tocqueville répète que la religion s'institue et se maintient aux États-Unis parce que l'opinion dominante y est favorable. « Il est permis de penser qu'un certain nombre d'Américains suivent, dans le culte qu'ils rendent à Dieu, leurs habitudes plus que leurs convictions. Aux États-Unis d'ailleurs le souverain est religieux, et par conséquent l'hypocrisie doit être commune⁴ ». L'expression *le souverain est religieux* revient très expressément à dire que le souverain est, en démocratie, l'opinion et que cette opinion est, aux États-Unis, religieuse. En effet, puisque le dogme de la souveraineté du peuple domine sans partage tout le monde démocratique⁵, l'opinion acquiert dans notre régime une force sans équivalent. Ainsi, lorsque la majorité s'est une bonne fois prononcée en faveur de la religion, comme c'est le cas aux États-Unis, et que le poids de l'opinion se fait sentir sur l'esprit de

¹ *DA I*, II, 9, p. 398

² *Ibid.*, p. 398

³ *DA II*, I, 2, p. 18

⁴ *DA I*, II, 9, p. 396

⁵ « Aux États-Unis, le dogme de la souveraineté du peuple n'est point une doctrine isolée qui ne tienne ni aux habitudes, ni à l'ensemble des idées dominantes ; on peut, au contraire, l'envisager comme le dernier anneau d'une chaîne d'opinions qui enveloppe le monde anglo-américain tout entier. » *DA I*, II, 10 p. 520.

chacun, l'homme qui, perdu au milieu de cette foule religieuse, se prend à douter, préfère taire ses incertitudes et ne pas confesser publiquement son incrédulité. D'où l'hypocrisie commune de tous ceux qui doutent mais qui continuent néanmoins d'agir ouvertement comme s'ils avaient toujours la foi.

« Ceux qui ne croient pas, cachant leur incrédulité, et ceux qui croient, montrant leur foi, il se fait une opinion publique en faveur de la religion ; on l'aime, on la soutient, on l'honore, et il faut pénétrer jusqu'au fond des âmes pour découvrir les blessures qu'elle a reçues.¹ » Étrangement, donc, aux Etats-Unis, c'est-à-dire dans l'un des pays occidentaux les plus religieux, c'est l'opinion qui permet à la religion de rejoindre son « état naturel ». Cela pose un certain nombre de problèmes, à commencer par celui relié au principe de séparation entre l'Église et l'État auquel Tocqueville tient tant. Si la religion est naturelle, et qu'ainsi elle se maintient par ses propres forces, il peut être normal de vouloir la séparer de la politique. Mais dès lors que la religion passe par l'opinion pour garantir sa vitalité en démocratie, le principe de la séparation des ordres devient hautement problématique. Car en un sens, la transformation que le régime démocratique fait subir à la religion la rend extrêmement puissante politiquement, puisqu'en démocratie la religion acquiert le pouvoir politique de l'opinion, le plus grand des pouvoirs dans les siècles d'égalité. « À côté de chaque religion, écrit Tocqueville, se trouve une opinion politique qui, par affinité, lui est jointe. Laissez l'esprit humain suivre sa tendance, et il réglera d'une manière uniforme la société politique et la cité divine ; il cherchera, si j'ose le dire, à harmoniser la terre avec le ciel.² » À suivre Tocqueville, cette harmonisation a effectivement lieu aux Etats-Unis, à cette différence près que ce n'est pas la cité qui s'harmonise en fonction du ciel, mais la religion qui se modifie au contact du régime démocratique. En effet, la religion semble s'y établir non pas comme une *doctrine révélée*, ce qui serait conforme à son essence religieuse, mais comme une *opinion commune*, ce qui est conforme à l'essence démocratique. La force de la religion ne lui vient donc pas, comme l'exigeait Tocqueville, de son seul fondement naturel ; sa force découle du type de pouvoir politique propre à la démocratie, c'est-à-dire de l'opinion.

Mais pourquoi l'opinion commune est-elle si favorable à la religion en Amérique alors que l'inverse se produit en Europe ? Tocqueville suggère cette réponse : au-delà des raisons historiques et du fameux point de départ religieux des Américains, ce qui rend l'opinion

¹ *DA I*, II, 9, p. 407

² *DA I*, II, 9, p. 392

majoritaire très favorable à la religion aux Etats-Unis, au rebours de ce qui se produit en Europe, c'est la conscience générale que les Américains ont de l'utilité politique de la religion. La croyant indispensable politiquement, les incrédules deviennent plus patients envers elle : « Je ne sais si tous les Américains ont foi dans leur religion, car qui peut lire au fond des cœurs ? mais je suis sûr qu'ils la croient nécessaire au maintien des institutions républicaines. Cette opinion n'appartient pas à une classe de citoyens ou à un parti, mais à la nation entière ; on la retrouve dans tous les rangs.¹ » Or, si la religion est considérée principalement pour son utilité politique, celle-ci cesse de vivre uniquement par ses propres forces, et cela contrevient encore une fois au principe selon laquelle la religion doit, pour rester puissante, ne puiser sa force que dans son fondement naturel. Il s'ensuit logiquement de cela que, plus la religion sera généralement considérée comme une vitamine devant assurer la vitalité et la liberté du corps social, plus elle verra son autorité s'affaiblir et plus ses principes seront ouvertement questionnés. C'est là toute la difficulté et l'ambiguïté qui résulte de tenir la religion à la fois pour *utile* et pour *naturelle*. Pour que la religion soit utile, ne faut-il pas qu'elle soit embrassée pour elle-même et sur la base unique de la vraie foi, et non pour l'utilité de ses effets ? Comment, en effet, est-il possible que la religion exerce une influence profonde sur les âmes alors qu'on l'adopte suivant un calcul d'utilité ? Avec l'exemple de la Rome antique, P. Manent image parfaitement le problème que soulève l'analyse toquevillienne :

Certes la conception utilitaire de la religion est aussi ancienne que la politique, mais elle supposait, comme à Rome selon Montesquieu, la différence de classe entre un patriciat incrédule et une plèbe croyante ou même superstitieuse : considérant la religion sous l'angle de son utilité, les patriciens pouvaient effectivement utiliser les croyances sincères des plébéiens. Mais est-il possible que la différence passe à l'intérieur de l'âme de chaque citoyen, que chaque Américain soit à la fois le patricien incrédule et le plébéien sincère ?²

Les nombreuses remarques de Tocqueville sur la conscience que les Américains ont de l'utilité politique de leur religion placent dans une lumière étrange le rôle que celle-ci est censée jouer d'un point de vue politique. Tant que la religion dépasse l'entendement humain et s'impose à l'homme comme autorité transcendante, il est aisé de saisir comment la religion encadre l'exercice de la liberté en empêchant « de tout concevoir » et en défendant « de tout oser³ ». De

¹ *DA I*, II, 9, p. 399

² MANENT, « Christianisme et démocratie : quelques remarques sur l'histoire politique de la religion, ou, sur l'histoire religieuse de la politique moderne » dans *Enquête sur la démocratie*, p. 451.

³ *DA I*, II, 9, p. 398

même, on comprend quel rôle fondamental la religion peut jouer pour l'intelligence en lui fournissant des croyances dogmatiques sur les sujets métaphysiques les plus difficiles et sur lesquels l'homme doit néanmoins avoir quelque idée pour conduire son existence. Mais dès lors que ce sont les hommes qui choisissent la religion par calcul d'utilité, faut-il conclure que ce sont les hommes *eux-mêmes* qui s'empêchent de tout concevoir, qui s'interdisent *eux-mêmes* de tout oser ? La religion n'est-elle, dans ce cas, que le moyen choisi par les individus pour imposer une limite à la liberté sans borne impliquée dans le principe démocratique ? Si cette analyse est exacte, alors ce n'est pas tant la religion qui exerce un pouvoir indirect sur la société, mais, tel que le souligne bien Manent, la société qui agit sur elle-même par le moyen de la religion¹. La principale force de la religion et tous les effets bénéfiques qui peuvent en découler lui viennent de sa position de transcendance par rapport à la volonté humaine. Si Dieu est, alors l'autonomie ou la volonté humaine est nécessairement limitée. Mais si c'est la volonté humaine qui saisit la religion comme le meilleur moyen de se limiter elle-même, alors cette stratégie perd de son efficacité et devient vulnérable à la remise en question. L'argument de l'utilité politique de la religion, lorsque trop explicitement mis au jour, tend ainsi à fragiliser la religion. Tocqueville, en s'appuyant sur le cas américain, cherchait l'*état naturel en matière de religion*, un état où la place et le rôle respectifs du politique et de la religion soient circonscrits et surtout stabilisés. Vu sous cet angle, la solution tocquevillienne au problème théologico-politique apparaît insatisfaisante.

La question de Gauchet prend donc tout son relief et nous apparaît parfaitement pertinente : « Comment croire un instant tenable un partage à la manière tocquevillienne entre un champ politique concédé entièrement à l'entreprise humaine et un domaine moral soustrait à la volonté des individus et maintenant pour eux la figure d'une extériorité intangible ?² ». Tocqueville est à la recherche d'un principe pouvant limiter et encadrer les avancées du principe démocratique. À l'évidence, ce principe devait se situer à l'*extérieur* de la démocratie afin d'agir efficacement. Mais, en partant du texte même de Tocqueville, en suivant les logiques et les dynamiques qu'il met lui-même au jour, nous sommes conduits à douter de la viabilité à long terme de la solution qu'il propose. Ce partage tocquevillien entre un monde politique où règne l'autonomie humaine et un monde moral où s'impose l'hétéronomie religieuse n'est plausible que si la religion est véritablement l'*autre* de la démocratie et que si celle-ci conserve pleinement son autorité. Tout se

¹ MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 131 et suivantes

² GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 366

brouille dès que c'est de *l'intérieur* de la démocratie que la religion est invoquée, et qui plus est lorsque c'est pour son utilité politique que la religion est estimée essentielle. Imaginer qu'on puisse construire *volontairement* à l'intérieur de la démocratie une autorité qui serait, par un choix démocratique, à l'abri de l'emprise de la démocratie n'est pas une solution possible à long terme. Cette difficulté d'établir un conservatisme raisonnable est suggérée par les analyses de Tocqueville lui-même. Étonnamment, deux tendances irréductibles l'une à l'autre semblent donc s'affronter au cœur de l'œuvre tocquevillienne. D'un côté, l'exigence sincère et maintes fois reprise de conserver et de donner le plus de place possible à la religion chrétienne, celle-ci étant considérée comme l'un des piliers fondamentaux de la modernité démocratique ; mais d'un autre côté, la certitude qu'a Tocqueville de la nécessité de la religion ne l'empêche pas de scruter attentivement les conséquences corrosives pour la religion de son inscription dans la démocratie.

Un versant important de l'œuvre tocquevillienne porte en effet à penser que la religion risque bien d'entretenir des rapports problématiques avec la démocratie. Pour ne mentionner que les points les plus saillants, rappelons que Tocqueville dépeint le contexte démocratique comme rendant bien improbable la naissance de nouvelles religions¹. Les grandes religions nous sont présentées par Tocqueville comme des formes héritées de l'âge aristocratique. Or, l'autorité de cet héritage est fragilisée par le rationalisme de l'homme démocratique qui, en toute chose, cherche à ne s'appuyer que sur les lumières de sa propre raison². En temps d'égalité, ce n'est donc qu'avec peine que l'esprit humain consent à recevoir des croyances dogmatiques. L'auteur de la *Démocratie en Amérique* nous démontre aussi comment l'homme démocratique s'impatiente et s'irrite devant les *formes* extérieures qui enrobent et, pour ainsi dire, masquent les objets que son esprit considère³. Cette disposition porte à conséquence s'agissant du rapport que les hommes entretiennent avec les religions institutionnalisées, dont le message religieux est toujours accompagné d'une multitude de symboles, de cérémonies et de formes. Or, souligne Tocqueville, les hommes démocratiques voient dans ces symboles des « artifices puérils dont on se sert pour voiler ou parer à leurs yeux des vérités qu'il serait plus naturel de leur montrer toutes

¹ *DA II*, I, 2, p. 16-17.

² Cf. *DA II*, I, chapitres 1 et 2

³ « Comme c'est à leur propre témoignage qu'ils ont coutume de s'en rapporter, ils aiment à voir très clairement l'objet dont ils s'occupent ; ils le débarrassent donc, autant qu'ils le peuvent, de son enveloppe, ils écartent tout ce qui les en sépare et enlèvent tout ce qui le cache aux regards, afin de le voir de plus près et en plein jour. Cette disposition de leur esprit les conduit bientôt à mépriser les formes, qu'ils considèrent comme des voiles inutiles et incommodes placés entre eux et la vérité. » *DA II*, I, 1, p. 10

nues et au grand jour ; ils restent froids à l'aspect des cérémonies et ils sont naturellement portés à n'attacher qu'une importance secondaire aux détails du culte¹ ». Ainsi, même si Tocqueville postule que le *sentiment* religieux s'enracine dans la nature même de l'homme et qu'il ne peut pour cette raison être complètement extirpé du cœur humain, le passage entre ce sentiment religieux et les formes institutionnalisées des religions (qui sont les supports par lesquels l'homme peut exprimer son sentiment religieux naturel) devient de plus en plus problématique en démocratie. Comme le remarque Couture : « l'affaiblissement des supports qui en facilitent l'expression [au sentiment religieux naturel] contribue à son tour à rendre plus difficile l'expression du sentiment religieux² ».

Par suite, tout se passe un peu comme si le philosophe moraliste en Tocqueville tenait la religion chrétienne pour absolument essentielle d'un point de vue civilisationnel et moral alors même que le sociologue en lui faisait un diagnostic au final plutôt pessimiste sur les chances réelles qu'a la religion de demeurer vigoureuse au sein de l'univers démocratique. Tocqueville a-t-il été amené à minimiser l'importance des *raisons* qui portent à penser que la religion s'affaiblira en démocratie, et cela à la faveur de ces *autres raisons* qui portent sur le rôle essentiel et même salutaire que la religion peut jouer en démocratie ? Certains lecteurs de Tocqueville semblent le penser. Et beaucoup d'entre eux s'expliquent la présence de ces deux tendances contradictoires dans l'œuvre de Tocqueville³ en raison des doutes existentiels que Tocqueville entretenait lui-même vis-à-vis de la religion⁴. La lecture que Gauchet propose de Tocqueville évite ce

¹ *DA II*, I, 5, p.34

² COUTURE, Yves, « Hétéronomie et démocratie » in *Sciences Religieuses* 34/3-4, 2005, p. 450

³ À savoir une tendance qui insiste sur la nécessaire présence de la religion en démocratie et cette autre, plus subtile, qui dévoile les raisons qui rendent problématique la présence de la religion en démocratie.

⁴ Tocqueville a confessé plusieurs fois avoir perdu la foi catholique. Néanmoins, ce que plusieurs commentateurs négligent de mentionner, c'est que Tocqueville n'a jamais cessé d'être un esprit religieux, comme l'atteste cet extrait célèbre de sa correspondance avec Mme de Swetchine : « La vue du problème de l'existence humaine me préoccupe sans cesse et m'accable sans cesse. Je ne puis ni pénétrer dans ce mystère, ni en détacher mon œil. [...] Dans ce monde je trouve la vie humaine inexplicable et dans l'autre effrayante. Je crois fermement à une autre vie, puisque Dieu qui est souverainement juste, nous en a donné l'idée ; dans cette autre vie, à la rémunération du bien et du mal, puisque Dieu nous a permis de les distinguer et nous a donné la liberté de choisir ; mais au-delà de ces notions claires, tout ce qui dépasse les bornes de ce monde me paraît enveloppé de ténèbres qui m'épouvantent. Je ne sais si je vous ai jamais raconté un incident de ma jeunesse qui a laissé dans toute ma vie une profonde trace [...]. Ma vie s'était écoulée jusque-là dans un intérieur plein de foi qui n'avait pas même laissé pénétrer le doute dans mon âme. Alors le doute y entra, ou plutôt s'y précipita avec une violence inouïe, non pas seulement le doute de ceci ou de cela, mais le doute universel. J'éprouvais tout à coup la sensation dont parlent ceux qui ont assisté à un tremblement de terre, lorsque le sol s'agite sous leurs pieds, les murs autour d'eux, les plafonds sur les têtes, les meubles dans leurs mains, la nature entière devant leurs yeux. » *Correspondance*, (26 février 1857), p. 1244

réductionnisme biographique et fournit une autre explication, plus théorique, de l'ambivalence du constat tocquevillien sur le rôle, la place et l'avenir de la religion en démocratie.

RETOUR SUR LE PROBLÈME DE L'UNITÉ SOCIALE. Comment s'expliquer ce dispositif au cœur de l'œuvre tocquevillienne, à l'intérieur duquel s'affrontent ces deux tendances inverses à propos de la religion ? On le sait maintenant, Gauchet l'explique par un parti pris pour l'*unité* qui conditionnerait la pensée de Tocqueville – c'est ce que Gauchet nommait dans l'article *Tocqueville, l'Amérique et nous la problématique de l'adéquation de la société avec elle-même*. Dans son article de 1980, il ne fait pas de doute selon nous que Gauchet exagère l'obsession supposée de Tocqueville pour l'unité sociale. Trop de bonnes raisons interdisent de tenir unilatéralement Tocqueville pour un penseur hanté par l'unité collective. Car, malgré l'énorme place qu'il accorde à la religion, Tocqueville résiste à la volonté d'une maîtrise totale de l'aventure démocratique. En effet, comme nous avons tenté de le souligner, si la limite intellectuelle et morale qu'assure la religion est nécessaire en démocratie aux yeux de Tocqueville, ce n'est pas pour uniformiser la société, pour la priver de sa liberté ou pour mieux la contrôler. Loin de vouloir abolir la liberté, cette limite est invoquée justement dans l'intention contraire d'assurer la liberté humaine en donnant à celle-ci des buts élevés et en maintenant les institutions démocratiques. Par exemple, dans les premières pages de la deuxième *Démocratie*, lorsqu'il s'emploie à démontrer les limites inévitables de l'esprit humain, Tocqueville fait appel à la religion non pas pour amplifier cette limitation mais au contraire comme un moyen de la prendre en charge positivement. Comme le remarque à juste titre Yves Couture, « Tocqueville estime sensé de reconnaître [...] que la religion donne à cette conscience des limites une forme qui préserve du moins une idée élevée de notre nature, avec les avantages qui en découlent¹ ». Ainsi, toute critique visant à dénoncer une visée d'unité au cœur de l'œuvre tocquevillienne doit se faire prudente et subtile afin de respecter la complexité de cette pensée – exigence que ne satisfait pas toujours la critique soutenue de Gauchet en 1980. Faut-il rappeler à quel point Tocqueville appréhende le conformisme intellectuel découlant de la puissance de l'opinion de la majorité en démocratie ? Une foule d'autres exemples² pourraient être ici invoqués pour montrer

¹ COUTURE, « Hétéronomie et démocratie » dans *Sciences Religieuses*, p. 451

² Mentionnons, par exemple, la prise de position de Tocqueville en faveur d'une complète liberté de la presse (*DA I*, II, 3, p. 264-273). De même, Tocqueville insiste beaucoup sur l'importance de la décentralisation administrative (*DA I*, I, 5, p. 153-166). Relisons aussi le chapitre III du troisième livre de *L'Ancien Régime et la Révolution* où Tocqueville s'insurge contre ceux qu'il nomme les *économistes* et qui proposent en France un projet d'éducation que Tocqueville juge trop homogénéisant.

que Tocqueville ne peut être condamné trop rapidement sur cette question de l'unité sociale. Malheureusement, Gauchet passe peut-être un peu rapidement sur ces nuances déterminantes. Reste malgré tout que Gauchet met le doigt sur un problème important. Car une fois toutes ces nuances faites, on remarque que c'est ultimement au moyen de la religion que Tocqueville cherche à conjurer les risques potentiels d'une dissolution du social ; c'est par elle qu'il imagine possible de remplir « l'espace vide et presque sans bornes¹ » qui s'étend devant les esprits une fois que les autorités politiques et morales de l'Ancien Régime se trouvent vaincues ; c'est par la religion et l'empire qu'elle exerce sur les mœurs que le débat démocratique doit se resserrer dans des limites raisonnables².

D'ailleurs, il est possible que ce choix en faveur de l'unité sociale explique en partie l'étrange préférence de Tocqueville pour le catholicisme plutôt que pour le protestantisme comme religion la plus susceptible de s'implanter durablement en démocratie. « Je pense, écrit Tocqueville, qu'on a tort de regarder la religion catholique comme un ennemi naturel de la démocratie. Parmi les différentes doctrines chrétiennes, le catholicisme me paraît au contraire l'une des plus favorables à l'égalité des conditions.³ » Spontanément, et contre ce qu'en dit Tocqueville, on serait porté à penser que c'est le protestantisme qui incarne la religion la mieux adaptée au contexte démocratique. De fait, dans le chapitre *Comment, aux Etats-Unis, la religion sait se servir des instincts démocratiques*, Tocqueville énumère les conditions « pour que les religions puissent, humainement parlant, se maintenir dans les siècles démocratiques⁴ ». Tocqueville y mentionne au moins quatre conditions : a) exigence de séparation entre l'Église et l'État ; b) nécessité de réduire au strict minimum les formes extérieures qui accompagnent l'exercice du culte ; c) exigence de ne pas lutter trop frontalement contre la passion pour le bien-être matériel ; d) nécessité, tant que cela n'est pas contraire à la foi ou au dogme, de ne pas heurter l'opinion commune. Or, bien que le catholicisme ne soit pas complètement inadapté pour répondre à ces

¹ *DA II*, I, 1, p. 13

² Déjà en 1831, Tocqueville faisait parvenir depuis l'Amérique une lettre à son ami Louis de Kergorlay où préfigurent plusieurs analyses importantes sur la religion qui seront reprises telles quelles dans la première *Démocratie*. Il s'agit probablement de la lettre qui approfondit le plus l'analyse de la question religieuse aux États-Unis : « Elle [la religion] donne une tournure morale et réglée aux idées ; elle arrête les écarts de l'esprit d'innovation, surtout elle rend très rare cette disposition de l'âme, si commune chez nous, qui fait qu'on s'élance à travers tous les obstacles *per fas et nefas* vers le but qu'on a choisi. Il est certain qu'un parti, quelque désir qu'il eût d'obtenir un résultat, se croirait encore obligé de n'y marcher que par des moyens qui auraient une apparence de *moralité* et ne choqueraient point ouvertement les croyances religieuses toujours plus ou moins morales même lorsqu'elles sont fausses. » *Correspondance*, (29 juin 1831), p. 197

³ *DA I*, II, 9, p. 393

⁴ *DA II*, I, 5 p. 32

conditions, il semble que le protestantisme soit bien plus propre à s'y soumettre. Pour ne donner qu'un exemple, n'est-il pas juste de soutenir que la forte nature centralisatrice et hiérarchique du catholicisme le dispose mal à entretenir des rapports apaisés avec la politique ? Ce n'est certainement pas un hasard si, en France, cette force centralisatrice de l'Église catholique l'a poussé à empiéter largement sur le domaine politique. Ainsi, plusieurs commentateurs se sont butés à la difficulté de justifier la préférence de Tocqueville pour le catholicisme – et nous ne prétendons évidemment pas ici clore définitivement ce débat en vidant la question en quelques mots. N'empêche, on sait que le succès de l'expérience démocratique dépend pour Tocqueville de la présence active d'une religion capable de modérer les passions dangereuses que peut faire naître l'état social égalitaire. Pour que cela soit possible, il faut donc que la religion en question puisse modérer certains effets négatifs de l'égalité, sans pour autant être ouvertement hostile au principe d'égalité lui-même. Or, précise Tocqueville, le protestantisme porte les hommes en général « bien moins vers l'égalité que vers l'indépendance¹ ». Puisqu'il encourage « l'esprit d'indépendance individuelle² » – cet esprit étant complice de l'individualisme et de l'attitude intellectuelle dominante qui consiste à rejeter toute autorité –, le protestantisme est peut-être secrètement condamné par Tocqueville par suite de son inefficacité à freiner ou encadrer suffisamment les passions démocratiques. Et Tocqueville ajoute que le catholicisme, loin de favoriser l'indépendance comme le protestantisme, « dispose les fidèles à l'obéissance³ ». Ainsi, il est possible que la conscience aiguë que Tocqueville a des potentielles dérives pathologiques de la démocratie l'ait subrepticement influencé dans sa préférence du catholicisme. L'autorité stable et bien visible du catholicisme aurait alors été préférée aux « subdivisions infinies⁴ » du protestantisme, ainsi que Tocqueville l'écrit en 1831 alors qu'il se trouve dans son laboratoire américain :

C'est une chose incroyable à voir [que] les subdivisions infinies dans lesquelles les sectes se sont partagées en Amérique. On dirait des cercles tracés successivement autour d'un même point [...]. La foi catholique est le point immobile dont chaque nouvelle secte s'éloigne un peu plus en se rapprochant du pur déisme. [Un] pareil spectacle ne peut manquer de jeter l'esprit d'un protestant

¹ *DA II*, IV, 7, p. 393

² *DA II*, I, 5, p. 37

³ *DA II*, IV, 7, p. 393

⁴ *Correspondance*, (29 juin 1831), p. 194

qui pense dans un doute inextricable ; aussi est-ce là le sentiment que je crois voir visiblement régner au fond de presque toutes les âmes.¹

Parmi ces sectes² qui se rapprochent du « pur déisme », Tocqueville a sous les yeux l'exemple des *unitariens*, « une secte qui n'a de chrétienne que le nom³ » : « Parmi les unitariens, écrit Tocqueville dans cette même lettre de 1831, c'est-à-dire parmi ceux qui nient la Trinité et ne connaissent qu'un Dieu, il y en a qui ne voient en J.-C. qu'un ange, d'autres un prophète, d'autres enfin un philosophe comme Socrate⁴ ». Il est bien possible que les classes supérieures se trouvent à leur aise avec une religion plus épurée et plus philosophique. Mais Tocqueville doute que la masse du peuple puisse se satisfaire de cette religion intellectuelle : « Le déisme pourra-t-il jamais convenir à toutes les classes d'un peuple ? À celles surtout qui ont le plus besoin du *frein* de la religion ?⁵ » Nous en revenons donc à cette instrumentalisation politique de la religion en vue d'encadrer – de *freiner* – l'autonomie contenue dans le principe démocratique. Or, le protestantisme, selon la lecture de Tocqueville, peut difficilement jouer le rôle d'un frein pour la démocratie car, comme le remarque Lacorne dans son étude sur la religion en Amérique, il est « instable, peu dogmatique et structurellement affaibli par ses divisions internes⁶ ». D'autant plus que le protestantisme risque de se délester de tous les éléments doctrinaux et formels encombrants pour échouer en bout de course dans le pur déisme ; c'est en tout cas une propension du protestantisme que Tocqueville voit confirmée et encouragée par une « *tendance* évidente des esprits⁷ ».

Il n'est pas nécessaire d'avancer plus avant dans cette discussion. Ces remarques sommaires suffisent à notre propos. Nous ne désirions aborder ce thème de la préférence tocquevillienne du catholicisme en fin de parcours que pour exemplifier, une fois de plus, comment la conception que Tocqueville se fait de la nature du lien social influence les choix théoriques de ce dernier.

¹ *Ibid.*, p. 194-195

² Le terme de *secte* n'avait pas nécessairement le sens péjoratif qu'il recouvre aujourd'hui.

³ Tocqueville écrit que les unitariens « sont de purs déistes ; ils parlent de la Bible parce qu'ils ne veulent pas choquer trop fortement l'opinion qui est encore toute *chrétienne*. Ils ont un office le dimanche, j'y ai été : on y lit des vers de Dryden ou autres poètes anglais sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ; on y fait un discours sur quelque point de morale et tout est dit. Cette secte gagne des prosélytes à peu près dans la même proportion que le catholicisme, mais elle se recrute dans les hauts rangs de la société. [...] Il est évident que les protestants dont l'esprit est froid et logique, les classes *discutantes*, les hommes dont les habitudes sont intellectuelles et savantes saisissent l'occasion d'embrasser une secte toute philosophique qui leur permet de faire profession presque publique du pur déisme. » *Ibid.*, p. 196

⁴ *Ibid.*, p. 196

⁵ *Ibid.*, p. 197, nous soulignons.

⁶ LACORNE, *De la religion en Amérique*, p. 119

⁷ *Correspondance*, (29 juin 1931), p. 197

Pour être resté fidèle à une conception que, pour aller vite, nous pourrions qualifier de *traditionnelle* du lien social, conception selon laquelle ce qui fait tenir la société ensemble découle d'un pôle d'unité qui soit à l'abri du questionnement, Tocqueville n'a pu, selon Gauchet, tirer toutes les conséquences des dynamiques essentielles de la démocratie qu'il a pourtant su débusquer et analyser avec une pénétration inégalée.

RETOUR SUR GAUCHET ET SUR LE PROBLÈME DE LA DIVISION DU SOCIAL. La confrontation avec Gauchet permet de penser certains problèmes qui travaillent l'œuvre tocquevillienne ainsi que l'inadéquation des solutions proposées, mais il est bien certain que Gauchet ne propose pas pour autant de solution satisfaisante aux problèmes que Tocqueville souligne de façon convaincante. Ce que nous aimerions particulièrement mettre en relief, comme nous le notions plus haut, c'est que la confrontation avec Tocqueville est peut-être le meilleur moyen de rendre sensible une évolution importante dans la pensée de Gauchet.

Nous avons montré que c'est à partir de la conception tocquevillienne du social que Gauchet a entamé sa critique de l'auteur de la *Démocratie en Amérique*. Gauchet identifie la conception unitaire du social – où l'union des membres de la société est produite d'une manière ou d'une autre par une altérité religieuse – à un moment historiquement révolu. Il faut souligner le fait que Gauchet élabore sa conception de la démocratie dans les années 70. À cette époque, Gauchet comprend la démocratie, comme l'a bien noté Couture, comme « l'opposé structurel à la fois des sociétés primitives et des sociétés totalitaires¹ ». Ces sociétés fermées, structurées de façon à constituer une véritable unité, sont donc l'opposé de la société démocratique, conçue comme *ouverte et divisée*. D'où la préférence de Gauchet pour une conception conflictuelle du lien social qu'il juge plus appropriée à la réalité contemporaine. C'est à partir de cette conception du lien social que Gauchet cherche à renverser les termes que Tocqueville avait posés un siècle et demi plus tôt. Paraphrasant les célèbres remarques de Tocqueville, Gauchet déclare donc que l'âge démocratique, l'âge de la révolution métaphysique de l'autonomie, « c'est l'âge où la société

¹ COUTURE, « Hétéronomie et démocratie » dans *Studies in Religion / Sciences religieuses*, Vol. 34, No. 3-4, p. 452

impose aux hommes de tout concevoir et les met en demeure de tout oser¹ ». Relisons la conclusion importante que tire Gauchet en 1980 à propos de la conception que Tocqueville se forge de la démocratie :

Si le siècle écoulé depuis lors établit une chose, c'est qu'il faut renverser les termes de Tocqueville, et tenir pour traits d'essence des démocraties ce qu'il imputait lui aux séquelles de l'accident révolutionnaire, qu'il s'agisse des discordes internes quant aux normes à observer dans le gouvernement ou de la mise en débat des valeurs fondamentales qui sous-tendent et guident l'aventure humaine. Ni unité intellectuelle ni arrêt des intelligences devant les raisons ultimes qui justifient l'existence : telle se découvre, au bout de notre supplément d'expérience historique, l'irréductible originalité de l'univers démocratique. Faire tenir les hommes ensemble au travers de leur opposition, les engager dans une mise en question sans limite des significations qui les soudent en société : voilà quelles s'avèrent, en fin de compte, les propriétés cruciales des sociétés qui se sont péniblement mises en place sur le Vieux Continent [...].²

Ce qui est embêtant, pour Gauchet du moins, c'est que quelques années à peine après avoir écrit ces lignes, l'Occident – et plus précisément l'Europe – a connu une inflexion majeure propre à ébranler les analyses de Gauchet. En effet, à l'Europe divisée et conflictuelle où s'est péniblement mise en place la démocratie entre 1789 et 1989, a succédé une Europe relativement unanime et consensuelle, convertie massivement à la démocratie et aux droits de l'homme. Ainsi, une décennie après avoir écrit son article sur Tocqueville se produit un séisme tout autant politique qu'intellectuel, à savoir la symbolique chute du mur de Berlin, l'effondrement du bloc soviétique et le ralliement généralisé à la démocratie libérale capitaliste. À peu d'autres moments dans l'histoire la société ne sembla autant en paisible adéquation avec ses principes fondateurs. C'est là toute l'ironie de l'histoire d'avoir bifurqué dans la direction qu'indiquait Tocqueville au moment même où Gauchet se targuait de posséder un supplément d'expérience historique lui permettant de mieux juger du cours des choses que ne pouvait le faire l'auteur de la *Démocratie en Amérique* au milieu du XIX^e siècle. En se trompant sur son temps, si l'on veut, Tocqueville a eu raison sur l'avenir. Mais cela ne veut pas dire que Gauchet déclare caduque l'entièreté de ses analyses précédentes. De fait, sa conception antérieure de la démocratie comme divisée et conflictuelle demeure à ses yeux valable pour la période qui s'étend jusqu'aux années 1970 – et donc le constat que Tocqueville se soit trompé sur l'évolution future des sociétés de son temps

¹ GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 323. De son côté, Tocqueville écrit : « Ainsi donc, en même temps que la loi permet au peuple américain de tout faire, la religion l'empêche de tout concevoir et lui défend de tout oser. » *DA I*, II, 9, p. 398

² GAUCHET, « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 323.

reste partiellement satisfaisant. Mais après les années 1970-80, il faut en partie renverser les termes de Gauchet et suivre Tocqueville dans l'analyse de cette société à l'*idéologie unique*¹ où règnent l'individualisme, l'égalité et la sacralité des droits de l'homme.

Gauchet a donc eu tort *en partie* concernant le point sur lequel il faisait le plus grand reproche à Tocqueville : la société démocratique en un certain sens vit actuellement un moment d'adéquation avec elle-même. Tous, de nos jours, semblent parfaitement s'entendre sur les « vrais » et « bons » fondements de la vie collective. Le plus souvent, notre contexte intellectuel donne l'impression que les seules questions encore dignes d'être discutées sont celles de l'application technique des fondements de la démocratie ainsi que celles qui portent sur l'approfondissement de ses mêmes principes. Il est important de souligner que ces événements ne remettent pas profondément en cause la thèse philosophique de Gauchet sur la nature conflictuelle de la société démocratique, mais ils ébranlent toutefois la confiance que Gauchet plaçait dans le conflit comme mode de structuration spontané de la société démocratique. Car le XX^e siècle a été en effet le théâtre d'une délibération collective souvent ouvertement conflictuelle sur le sens et les finalités de l'organisation politique. Or, tant que ce débat conflictuel persistait, tant qu'il mobilisait l'ardeur des individus en lutte pour le triomphe de leur conception de la bonne société, le conflit et la division avaient effectivement la vertu paradoxale de sécréter du lien social. Mais, au tournant des années 80-90, alors que la démocratie libérale triomphe en Occident devant des adversaires idéologiquement épuisés, la délibération collective autour du régime juste s'épuise de concert. Tous épousent alors sans retenue les principes démocratiques ; le débat orchestré autour de la question collective tombe à plat et, sous des habits neufs, le même problème réapparaît encore de savoir comment sera produit le lien social dans cette société apaisée. Devant la démocratie, Gauchet constate que la « mythologie révolutionnaire s'effondre » et « les charmes de la radicalité s'évanouissent² ». Et Gauchet, de plus en plus inquiet, ou, si l'on ose dire, de plus en plus tocquevillien, se demande : « Est-ce à dire que la démocratie ne vivait en réalité que de sa contestation et que dépourvue désormais d'adversaires, elle est entrée dans une torpeur finale où il ne sera plus guère question que de la gestion réactive, au jour le jour, d'une

¹ GAUCHET, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 353-356

² GAUCHET, « Pacification démocratique, désertion civique » dans *La démocratie contre elle-même*, p. 176

histoire subie ?¹ » La fécondité parfois douloureuse de l'affrontement politique a-t-elle laissé le pas à l'efficacité ennuyante et démobilisatrice de la gouvernance étatique ?

Cette évolution récente des sociétés démocratiques, dont il a bien fallu que Gauchet rende compte, explique le changement dans le ton et le choix des expressions employées par Gauchet pour décrire la réalité démocratique. Au début des années 80, son ton est emporté et lapidaire et ses formules sont théâtrales². Dans ses œuvres plus récentes, Gauchet a recouvert des accents plus sobres et des expressions moins flamboyantes. Citons, par exemple, cet entretien qu'il a accordé en 1998 :

Dans le monde moderne, chaque secteur d'activité peut au contraire poursuivre sa finalité propre jusqu'au bout, sans égard pour les autres. On a vu ainsi se ségréger l'économie, mais aussi la science, le droit, la politique... tous domaines qui se définissent et se construisent comme autant d'activités en soi, laissant sans réponse la question de leur totalisation. [...] La division – en partis, syndicats, groupes d'intérêts, d'âges ou autres – devient le principe structurant de la collectivité. Et c'est en s'affirmant les uns contre les autres qu'on se rapporte les uns aux autres.³

Comme l'atteste bien cette dernière citation d'*Un monde désenchanté ?*, l'idée de division, à suivre Gauchet, reste adéquate malgré l'inflexion majeure que connaît la démocratie au tournant des années 90, mais dans une mesure qu'il convient de préciser. Si l'idée de division garde sa valeur, ce n'est pas en tant que la démocratie se présente comme une scène sur laquelle s'opère une incessante contestation de ses principes fondamentaux. De ce côté, la démocratie semble partiellement entrée dans une phase d'adéquation avec elle-même ; car elle doute ni de la validité de ses principes, ni de la pertinence de déployer toujours plus avant les logiques de ces principes (et au premier titre les logiques de l'égalité et des droits individuels). Mais au-delà de cet unanimité politique, de ce *monothéisme des valeurs*⁴, la société moderne reste profondément divisée. La thèse générale de Tocqueville sur la coïncidence de la société avec elle-même reste donc toujours critiquable, du point de vue de Gauchet. Car les conflits internes à la société démocratiques ne sont nullement neutralisés ; ceux-ci continuent de nourrir l'incessante interrogation sur ce qu'est et doit être la démocratie. Même s'il est bien entendu que Gauchet

¹ *Ibid.*, p. 177

² Par exemple, Gauchet écrit en 1980 : « La démocratie, aux antipodes de ce que pouvait donner à penser sa prime version américaine, ce n'est pas l'accord profond des esprits, c'est le *déchirement du sens* et l'*antagonisme sans merci des pensées*. » (C'est nous qui soulignons). Cf. « Tocqueville, l'Amérique et nous » dans *La condition politique*, p. 323.

³ GAUCHET, *Un monde désenchanté ?*, p. 167

⁴ LAMBERT, « Vers un "monothéisme des valeurs" ? » dans *Le Débat*, no 59 / 04, 1990, p. 90-105

n'espère pas une coïncidence parfaite de la société avec elle-même, il devient néanmoins inquiet devant cette fragmentation interne de la société qu'aucune tendance forte ne semble ralentir. C'est en ce sens qu'on peut dire que la posture récente de Gauchet se rapproche quelque peu de Tocqueville : celui-ci devient inquiet, tout comme l'auteur de *la Démocratie en Amérique*, de la perte de substance qui menace les démocraties avancées¹.

L'un des enseignements capitaux de Gauchet, d'esprit tout à fait tocquevillien encore une fois, est que tout régime politique n'est jamais pure autonomie ou hétéronomie. Après tout, à la base de la religion première, la plus radicale de toutes les formes d'hétéronomies, il y a un *choix* ; de même, la démocratie, régime de l'autonomie, n'est possible que par la présence en elle-même d'une altérité structurelle. Et, comme on sait, la prétention de pouvoir évacuer toute altérité du social, d'instaurer un régime de pure autonomie mène vers l'échec et la terreur totalitaire. Il est par conséquent de la plus haute importance de chercher à comprendre de quelle altérité le régime démocratique a besoin. Notre question est alors de savoir si l'altérité *structurelle* ou *fonctionnelle* (qui découle du conflit et de la division) que Gauchet identifie comme trait d'essence de la démocratie est une altérité suffisante et satisfaisante ; si, plus précisément, cette altérité permet efficacement et suffisamment d'assurer la production du lien social. Tocqueville privilégiait l'altérité religieuse ; Gauchet lui fait le sérieux reproche de l'inadéquation de cette solution. Mais la réponse de Gauchet, et il en est lui-même conscient, est elle aussi difficilement tenable à long terme. En effet, lorsque, dans le contexte post 1989, le conflit et la division qui produisait le lien social s'apaisent, la dynamique fondamentale des droits de l'homme et de l'individualisme s'installe dans un égalitarisme toujours plus accusé. De quoi sera fait le lien social si ce

¹ On pourrait ainsi figurer l'évolution intellectuelle de Gauchet dans le passage des années 70 à 90 : Gauchet était au départ plus près de Constant ; le cours historique des démocraties occidentales le rapprocha progressivement d'une posture davantage tocquevillienne. Qu'est-ce à dire ? Pour le « premier » Gauchet, celui du *Désenchantement du monde* (1985), ainsi que pour Constant, le danger ne provient pas de la modernité prise en elle-même, mais de ce qui perdure en elle (pour Constant : la *liberté des Anciens* ; pour Gauchet : la volonté d'un retour à l'unité « religieuse » comme mode de structuration de la société). Sans le devenir complètement, Gauchet devient graduellement plus tocquevillien. Le danger imminent ne vient pas de l'extérieur de l'univers démocratique ni de ce qui perdure en lui ; le danger vient de la démocratie elle-même. Les approfondissements et les victoires mêmes de la démocratie produisent contre les attentes initiales des problèmes et des crises qui mettent à leur tour la démocratie en péril. C'est ce « second » Gauchet, dont la posture est plus tocquevillienne, qui écrira les articles contenus dans *La démocratie contre elle-même* (2002). Sans vouloir une cohésion parfaite de la société avec elle-même, Gauchet devient attentif à ce qui pourra assurer une certaine unité sociale au sein de l'univers démocratique contemporain. Témoigne de cela les interventions publiques que Gauchet consacre au thème de la nation. À un autre niveau, ses analyses sur l'érosion de l'autorité dans le domaine de l'éducation procèdent selon nous de la même inquiétude.

mouvement se consomme jusqu'au bout ? Comment la société démocratique sera-t-elle capable de se gouverner *collectivement* quand la seule figure qui semble légitime est celle de l'*individu* ? Ce sont là des inquiétudes toquevilliennes dont Gauchet s'est montré de plus en plus soucieux dans la période qui suivit la publication du *Désenchantement du monde*.

Tocqueville intime son lecteur de ne « pas désespérer de la démocratie¹ ». À l'opposé du quiétisme engourdi et attentiste que pourrait provoquer la terreur religieuse que Tocqueville évoquait non sans une certaine ironie dans l'introduction de la première *Démocratie*, l'inspirante posture intellectuelle de Tocqueville nous convainc qu'il est possible à propos du régime démocratique de substituer peu à peu « la connaissance de ses vrais intérêts à ses aveugles instincts² ». Cela confère à la philosophie politique la tâche essentielle de décoder et de séquencer l'ADN du régime démocratique. C'était le projet de Tocqueville ; c'est aussi le projet de Gauchet. Dans cet espoir d'influencer pour le mieux le cours de la démocratie, la réflexion philosophique sur les rapports entre religion et démocratie ne nous apparaît pas entièrement vaine. Car elle permet de poser le problème des conséquences de l'autonomie humaine comme mode d'organisation sociale et politique ; cette réflexion conduit de même à la question des éventuelles limites de cette autonomie ; enfin, elle nous amène au seuil de cette question, aussi essentielle que redoutable, de savoir quelle altérité est exigée par le régime démocratique.

¹ *DA I*, II, 9, p. 420. Dans le même sens, Tocqueville énumère les tâches qui incombent à la philosophie et aux hommes politiques : « Instruire la démocratie, ranimer s'il se peut ses croyances, purifier ses mœurs, régler ses mouvements, substituer peu à peu la science des affaires à son inexpérience, la connaissance de ses vrais intérêts à ses aveugles instincts ; adapter son gouvernement aux temps et aux lieux ; le modifier suivant les circonstances et les hommes. Tel est le premier des devoirs imposé de nos jours à ceux qui dirigent la société. Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau. » (*DA I*, « Introduction », p. 61-62)

² *DA I*, « Introduction », p. 61

BIBLIOGRAPHIE¹

Œuvres de Tocqueville

- TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique I et II*, Paris, GF-Flammarion, 1981
--, *L'Ancien Régime et la révolution*, Paris, Gallimard, 1967
--, *Lettres choisies ; Souvenirs*, Paris, Gallimard, Quarto, 2003
--, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951-, t. XV-2

Œuvres et articles consultés de Marcel Gauchet (classés chronologiquement)

- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985
--, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998
--, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002
--, *La condition historique* (entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron), Paris, Stock, 2003
--, *Un monde désenchanté ?*, Paris Éditions de l'Atelier, 2004
FERRY, Luc et GAUCHET, Marcel, *Le religieux après la religion*, Paris : Grasset, 2004
GAUCHET, Marcel, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005
--, *L'Avènement de la démocratie I. La révolution moderne*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 2007
--, *L'Avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèques des sciences humaines, 2007
--, « Marcel Gauchet et la crise de la démocratie » dans *France catholique*, 31 mars 2008, no 3113, pp. 24-37

Autres ouvrages consultés (classés alphabétiquement)

- ANTOINE, Agnès, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003
ARENDT, Hannah, *Between past and future: eight exercises in political thought*, New York, Viking Press, 1968
ARON, Raymond, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965
--, *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967
AUDIER, Serge, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Librairie philosophique J. Vrin, EHESS, 2004
BARBIER, Maurice, *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995
--, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy, Presse universitaire de Nancy, 1987
BENOÎT, Jean-Louis, *Tocqueville moraliste*, Paris, Éditions Champion, 2004
La Bible de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1973
BOESCHE, R, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca, Cornell University Press, 1987)

¹ Tous les ouvrages figurant dans cette bibliographie ont été consultés, mais nous ne faisons pas nécessairement référence explicitement à chacun d'entre eux dans notre travail.

- BOORSTIN, Daniel, *Histoire des Américains*, Trad. de l'américain par Y. Lemeunier, M. Blanc, H. Christol, J.-C. Crapoulet, M. Gervaud, Y. Guieu, Paris, Robert Laffont, 1991 [1958, 1965, 1973]
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983
- , *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris : Gallimard, 1966
- FREUND, Julien, *Sociologie du conflit*, Paris : PUF, 1983
- FURET, *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard, 1978
- HEIMONET, J.-M., *Tocqueville et le devenir de la démocratie : la perversion de l'idéal*, Paris, L'Harmattan, 1999, 326-329
- HERMET, Guy, *Culture et démocratie*, Paris, Unesco, Albin Michel, 1993
- INNERARITY, Daniel, *La démocratie sans l'État. Essai sur le gouvernement des sociétés complexes*, trad. S. Champeau, Paris : Climats, [2002] 2006
- JACQUES, Daniel, *Tocqueville et la modernité. La question de l'individualité dans la Démocratie en Amérique*, Montréal, Boréal, 1995
- JASPERS, Karl, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954
- KANT, *Vers la paix perpétuelle / Que signifie s'orienter dans la pensée ? / Qu'est-ce que les Lumières ?*, Trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF Flammarion, 1991
- KASPI, André, *Les Américains*, en deux tomes, Paris, Seuil, coll. Points histoire, 1986
- KEPEL, Gilles, *La revanche de Dieu*, Seuil, 2003
- KNEE, Philip, *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1995
- LACORNE, Denis, *De la religion en Amérique*, Paris, Gallimard, 2007
- , *L'invention de la République américaine*, Paris, Hachette littérature, 2008
- LAMBERTI, J.C., *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris, PUF, 1970
- , *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983
- LEFORT, Claude, *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992
- , *Essais sur le politique. XIX^e - XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1983
- , *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972
- , *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris : Fayard, [1981] 1994
- , *Un homme en trop*, Paris : Éd. du Seuil, 1976
- LEGROS, Robert, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, 1990.
- LOCKE, John, *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Paris, Flammarion, 1992
- MANENT, Pierre, *Cours familiers de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001
- , *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2007
- , *Histoire intellectuelle du libéralisme : 10 leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987
- , *Naissance de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1977
- , *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 1982
- NIETZSCHE, *Friedrich Nietzsche Œuvres* vol. 2, Robert Lafont, coll. Bouquins, 1993
- PADIS, Olivier, *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, Paris, Michalon, 1996
- PANGLE, Thomas, *The Spirit of Modern Republicanism*, Chicago, University of Chicago Press, 1988
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, (Texte établi par Louis Lafuma), Paris, Seuil, 1962
- RENAUT, Alain, *Fin de l'autorité*, Paris : Flammarion, 2004
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes et Discours sur les sciences et les arts*, Paris, GF Flammarion, 1971

- ROUSSEL, Danny, *Catholicisme et néolibéralisme. Analyse des trois encycliques sociales de Jean-Paul II à partir de la théorie de la modernité de Marcel Gauchet* [Mémoire de maîtrise], Université Laval, 2005, p. 32-33.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960
- SENNETT, Richard, *Autorité*, Paris, Fayard, 1981
- VALÉRY, Paul, *Monsieur Teste*, Paris : Gallimard, coll. *nrf*, 1946
- WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1992

Autres articles consultés (classés alphabétiquement)

- ANDERSON, Brian C., « Modernity and Christianity Reconsidered » dans *First Things*, 84, (juin-juillet 1998), p. 55-57
- ANTOINE, Agnès, « Politique et religion chez Tocqueville » dans *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, vol. XVIII, 1-1997, pp.37-46
- ARON, Raymond, « Tocqueville retrouvé » dans *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, vol. I, no.1-automne, 1979, pp.8-23
- AVELINE, Jean-Marc, « Le Christianisme ou la fin des religions? » dans *Un livre à lire*, 20, 1986
- BOESCHE, R., « Hedonism and Nihilism: the predictions of Tocqueville and Nietzsche » dans *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, II (1), 1980, pp. 25-40
- COUTURE, Yves, « Hétéronomie et démocratie » dans *Studies in Religion / Sciences religieuses*, Vol. 34, No. 3-4
- DIECKHOFF, Alain, « Logiques religieuses et construction démocratique » dans *Religion et démocratie* (sous la direction de Patrick Michel), Paris, A. Michel, 1997
- ENGLUND, Steven, « Converting to Religion after Its Demise : Thoughts on Marcel Gauchet and His American Reception » dans *Crosscurrents*, 49, 1, 1999, 103-111
- FORTIN-MELKEVIK, Anne, « L'exclusion réciproque de la modernité et de la religion chez des penseurs contemporains: Jürgen Habermas et Marcel Gauchet » dans *Concilium*, 244, 1992, 79-91
- FREY, Herbert, « Marcel Gauchet's Disenchanted World and Nietzsche's Concept of Nihilism » dans *Method & Theory in the Study of Religion*, 14, 1, 2002, 120-128
- HERMET, Guy, « L'individu-citoyen dans le christianisme occidental » dans Pierre BIRNBAUM et Jean LECA, *Sur l'individualisme*, 1986, pp.132-158
- KORITANSKY, J. C., « Civil religion in Tocqueville's Democracy in America » dans *Interpretation, a journal of political philosophy*, 17 (3), 1990, pp. 389-400
- LABELLE, Gilles, « "Institution symbolique", "Loi" et "Décision sans sujet". Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet ? » dans *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 34, 3-4, 2004, p. 469-493
- LAMBERT, Yves, « Les jeunes et le christianisme : le grand défi » dans *Le Débat*, no 75, mai-août 1993
- , « Vers un monothéisme des valeurs » dans *Le Débat*, 59, mars/avril 1990, p.90-105
- LAUS, Thierry, « La fin du christianisme. Désenchantement, déconstruction et démocratie » dans *Revue de théologie et de philosophie*, 133, IV, 2001, 475-485
- LEGROS, Robert, « L'individu peut-il devenir un fondement ? » dans *Éthique et droit à l'âge démocratique. Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, no 18, 1991, 51-59.
- LEVINAS, Emmanuel, *Liberté et Commandement*, Fata Morgana, 1994
- , *Totalité et Infini*, La Hague : Martinus Nijhoff, 1961

- MANENT, Pierre, « Le christianisme et la cité moderne. Discussion entre Marcel Gauchet et Pierre Manent » dans *Esprit*, avril-mai, 1986, pp. 95-101
- , « Comment traiter de la religion. Discussion entre Marcel Gauchet et Pierre Manent » dans *Esprit*, avril-mai, 1986, pp. 201-213
- MÉLONIO, Françoise, « Tocqueville et les malheurs de la démocratie américaine » in *Commentaire*, #38, été 1987.
- OLSON, Alan M., « The Disenchantment of Marcel Gauchet » dans *Method & Theory in the Study of Religion*, 14, 1, 2002, 128-137
- PAVEL, T. G., « The Present Debate: News from France » dans *Diacritics*, 19, 1 printemps, 1989, p.17-32.
- RICHARD, Jean, « La fin de la religion d'après Marcel Gauchet » dans J.-C. BRETON et J.C. PETIT, *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ? Questions posées...* Montréal, Éditions Fides 1987, 231-269
- ROLLAND, Patrice, « De Rousseau à Tocqueville : l'utilité sociale de la religion » dans *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, 25.1 (2004), pp. 191-221.
- SCHLEGEL, Jean-Louis, « La religion est-elle finie ? À propos de "Le désenchantement du monde" de Marcel Gauchet » dans *Études*, 363, 4, 1985, 367-381
- LEFEBVRE, Solange, « Les religions, entre la sécularité et la participation à la sphère publique », dans *La religion dans la sphère publique* (sous la direction de Solange LEFEBVRE), Montréal, Presse de l'Université de Montréal, 2005, pp. 377-397
- THIBAUD, Paul, « Rousseau-Tocqueville : un dialogue sur la religion » dans *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, vol. XVIII, 1-1997, pp.47-59