

Débanaliser la démocratie :
Marcel Gauchet entre enchantement et désenchantement

Blaise BACHOFEN

Marcel Gauchet, dans *L'Avènement de la démocratie*, explique les crises de nos démocraties par la difficulté qu'éprouve la modernité à faire son deuil du religieux. Mais cette thèse, stimulante, souffre d'être trop systématique, en voyant dans tout désir d'unité une nostalgie du divin. Elle occulte en outre l'enjeu des luttes sociales.

Recensé : Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2007 ; vol. I, *La Révolution moderne*, 207 p., 18,50 € et vol. II, *La Crise du libéralisme*, 312 p., 21,50 €.

Marcel Gauchet a entrepris la publication de quatre volumes réunis sous le titre général *L'Avènement de la démocratie*. La quadrilogie épouse globalement l'ordre d'une progression historique. Le premier, *La Révolution moderne* (cité *RM*) présente le projet d'ensemble puis couvre la période allant du début du XVI^e siècle à 1880. Le second, *La Crise du libéralisme* (cité *CL*), porte sur la période 1880-1914. Le troisième aura pour objet les totalitarismes du XX^e siècle et le dernier portera sur la période actuelle, de 1970 à nos jours.

On peut voir dans cet ensemble éditorial l'achèvement d'un cycle plus vaste. Dans la plupart des ouvrages qui ont suivi le *Désenchantement du monde* (Gallimard, 1985), M. Gauchet s'est attaché, par différents biais, à penser les difficultés qu'éprouvent les démocraties modernes à se stabiliser et à domestiquer les crises auxquelles elles sont confrontées de façon récurrente. Les quatre volumes de *L'Avènement de la démocratie* visent à donner à ces crises un principe d'intelligibilité global. Ils se présentent comme une tentative de « débanalisation de l'idée de démocratie libérale » (*RM*, p. 45) : derrière une apparente

évidence se cache une insoupçonnable complexité. Il s'agit donc de prendre à bras le corps le paradoxe central de notre temps : la démocratie libérale est certes devenue notre seul horizon, la seule façon concevable de gouverner notre destin ; il n'en demeure pas moins qu'elle reste en grande partie opaque à elle-même. Or M. Gauchet pense trouver le principe d'intelligibilité qui nous manque dans un approfondissement des thèses dont il avait posé les bases dans le *Désenchantement du monde*.

Il montrait dans cet ouvrage que la création du monde moderne repose sur la substitution d'un mode de fondation à un autre, passant d'une fondation magico-théologique et transcendante à une fondation rationnelle et immanente. *L'Avènement de la démocratie* développe donc l'hypothèse suivante : la modernité accouche d'elle-même dans la douleur. La sortie du religieux est un processus infiniment plus long et plus difficile qu'on ne l'imagine communément, elle procède par étapes successives et emprunte de tortueux détours. La « formule religieuse », définie comme le pouvoir d'attraction de « l'Un sacré » ou de « l'Un immémorial », continue, derrière différents déguisements, de servir souterrainement de modèle formel. Les « crises de croissance » de la démocratie libérale peuvent alors être décrites comme les expressions d'un deuil impossible, qu'elle doit pourtant surmonter pour atteindre sa propre vérité, pour accomplir son effort pluriséculaire d'autonomisation, car celui-ci produit deux effets à la fois indissociables et contradictoires : « nous maîtrisons de moins en moins [notre monde] alors que nous en sommes les seuls maîtres » (*CL*, p. 69).

Les trois inventions de la révolution moderne et la « divine surprise » du libéralisme

Le premier volume détaille successivement l'émergence des trois éléments qui entrent dans le « mixte » de l'ordre moderne : « le politique », « le droit » et « l'histoire ». « Le politique », dont Machiavel et Bodin sont les théoriciens, c'est l'institution de l'État – notamment à la faveur des guerres de religion – en « point de l'espace humain d'où la communauté des hommes est juge de sa propre existence », c'est « la clôture du domaine humain en son autosuffisance relative » (*RM*, p. 65). « Le droit », c'est l'affirmation de l'individu comme atome constitutif de toute légitimité : Hobbes, Locke puis Rousseau théorisent sur trois modes différents « une genèse du pouvoir qui est en même temps une théorie de son organisation légitime » bâtie sur le socle des droits des individus (p. 82). « L'histoire », c'est ce dont Hegel est le penseur par excellence. Il ne s'agit pas de la croyance dans un progrès dirigé unilatéralement vers le futur – tel que les Lumières le concevaient –,

mais de la conscience d'un devenir structuré par une double polarisation. Ce qui s'impose, c'est « l'idée que nous sortons du passé, dans les deux sens du terme : nous nous en éloignons, nous nous en séparons, mais, dans sa distance, nous le reconnaissons comme ce dont nous sommes issus, comme ce qui nous a faits » (p. 147). De cette découverte de l'histoire découle l'idée d'une société civile auto-produite et auto-régulée, résultat d'une lente sédimentation et d'un processus de sélection par le temps.

Cependant, si ces trois éléments font ensemble la « révolution moderne », rien n'assure qu'ils puissent entrer en résonance et former un tout harmonieux. C'est ce dont témoigne par contraste, selon M. Gauchet, le caractère quasi miraculeux et donc éphémère de la « divine surprise » du « conservatisme libéral » de la période 1815-1830 puis du « libéralisme conservateur » des années 1830-1848. C'est encore, après « les échecs de 1848 », ce qu'illustre « l'âge d'or libéral qui s'ouvre autour de 1860 » et qui s'achèvera vers 1880 (p. 187-192). Période miraculeuse, d'abord, parce que la souveraineté étatique et l'individualisme se concilient dans une doctrine de la représentation limitée (censitaire, telle que Guizot la théorise) qui donne quelques satisfactions à l'esprit d'émancipation sans mettre en péril l'ordre public. Ce temps des notables est le moment où *la* politique, le « gouvernement par discussion », commence à prendre la place *du* politique, c'est-à-dire du pouvoir tombant d'en haut et dominant l'ordre social (p. 163-165) : l'État devient le serviteur des aspirations de la société civile. Période miraculeuse, encore, car elle invente, avec Comte puis J. S. Mill, une conception du progrès qui ne tourne pas le dos au passé mais au contraire « lie le présent au passé dont il développe les germes », concilie « l'activisme moderne » et « la dévotion ancienne » (p. 205-206).

Trois « idoles libérales », le « progrès », le « peuple » et la « science », assurent cette « conjonction transitoire de contraires ». Mais ces trois idoles reposent sur des croyances, qui reconduisent sans le savoir la forme de la croyance religieuse. Ce « moment heureux » possède donc une « dimension secrète qui soustrait aux acteurs une part déterminante de l'histoire qu'ils vivent » : « l'envers – l'Un religieux – contredit l'endroit, tout en lui communiquant sa forme » (p. 194). Bref, la « crise du libéralisme » est inévitable, car « les nouvelles idoles seront vite frappées de décroyance » : « ce sera la terrible expérience du XX^e siècle » (p. 206).

La crise du libéralisme : l'expérience de la déliaison

Le second volume décortique alors les prémices de cette « décroyance », de cette

« crise du libéralisme » des années 1880-1914. M. Gauchet est ici dans son élément. Sa grande érudition prend toute sa mesure lorsqu'il décrypte, en 300 pages, l'esprit de moins de quatre décennies, alors que quatre siècles étaient survolés, dans le premier volume, en 200 pages. Autant dire qu'on lit avec plus de profit et d'intérêt le second volume que le premier : la virtuosité de M. Gauchet se révèle bien mieux dans l'art du croquis saisissant sur le vif la typicité et le détail concret d'un moment historique que dans la fresque ou dans le paysage panoramique.

Nietzsche est le premier prophète de la crise du libéralisme. « Je raconte l'histoire des deux prochains siècles », écrit-il ; et il ne sait pas, selon M. Gauchet, à quel point il a raison. S'il accélère la déthéologisation de la pensée occidentale en proclamant la mort de Dieu et brise les idoles libérales en se faisant l'apôtre d'un relativisme intégral, il reste travaillé malgré lui par la « formule religieuse ». « Au terme de la déconstruction, [...] on retrouve cependant, grâce aux épousailles affirmatives avec la volonté de puissance et l'éternel retour, quelque chose comme l'Un et quelque chose comme un cosmos » (CL, p. 43). Il annonce en cela toute une postérité philosophique : Bergson, Husserl, Heidegger n'échapperont pas, selon l'auteur, à cette nostalgie pour une authenticité pré-rationnelle.

Cependant le propos ne s'en tient pas aux formulations philosophiques de la crise et accorde la plus grande place aux modifications du « social-historique ». Est décrite l'apparition de l'« âge des organisations » (par ce terme, M. Gauchet entend aussi bien les grandes firmes que les associations, les syndicats ou les partis de masse), dont découle l'avènement d'un « monde sans maîtres » (p. 62). Le divorce devient inévitable entre la société civile et l'État : les sociétés, déchirées par la lutte des intérêts particuliers s'organisant *contre* l'État, doivent faire leur deuil de l'idée même de volonté générale (p. 154). Disparaît aussi le miraculeux compromis entre foi dans l'avenir et respect du passé. De cette « déthéologisation de l'histoire » (p. 136) témoignent aussi bien le catastrophisme historique de Sorel que la crise de l'idée de la tradition, la survalorisation d'un présent absolutisé (dont l'invention de l'« actualité » et de la science-fiction sont les symptômes) ou encore la théorisation, par Tönnies et Durkheim, de la disparition des liens communautaires au profit de liens contractuels.

Enfin le statut de l'État devient de plus en plus fragile. Si les régimes parlementaires s'imposent apparemment de façon définitive, c'est pour nourrir aussitôt un anti-parlementarisme qui fait grief aux responsables politiques tout à la fois de leur impuissance et de la confiscation du pouvoir au détriment d'une véritable représentation de la société civile. Cet État au tournant du siècle trouve certes ses théoriciens savants chez Jellinek, Esmein, Hauriou ou Carré de Malberg qui reconnaissent, dans le pouvoir abstrait et impersonnel des

structures juridico-administratives, l'accomplissement de l'ordre politique moderne : la vérité de la souveraineté se trouve dans les institutions formelles de l'appareil d'État et dans la fonction publique qui en assure la continuité et l'efficacité, non dans l'écume du pouvoir politique visible, instable quand il n'est pas corrompu. Mais si l'État gagne, de l'intérieur, en activité, il perd, vu de l'extérieur, en légitimité, car c'est à travers ses responsables visibles, les élus, qu'il est perçu par l'opinion publique. Or les représentants, pris dans les jeux des combinaisons politiques, ne sont plus ressentis comme l'expression d'une aristocratie naturelle ou comme les relais des aspirations de ceux qu'ils représentent.

Ce discrédit devient d'autant plus lourd de menaces que l'ordre politique est le théâtre d'un affrontement entre deux tendances contradictoires : d'une part, une résurgence *du* politique, de l'action dominatrice et interventionniste de l'État, qu'illustrent aussi bien, pour M. Gauchet, les premiers développements de l'État-providence que l'impérialisme colonial ; d'autre part, une montée de la revendication des droits de l'individu contre l'État. À l'horizon de ce « retour de l'individu de droit » se dessine un nouvel individualisme (représentés par Ibsen, Georges Palante, Henry Michel), une « posture libertaire » qui ne se coule dans aucune forme collective et qui détruit radicalement le principe de « l'Un ». Or cet individualisme est générateur d'une angoisse de la déliaison et crée le désir de reconquête d'une identification intégratrice « permettant à l'individu d'épouser sa communauté, de s'y retrouver totalement » : ce désir est « l'un des grands moteurs des folies à venir » (p. 297). Ces folies feront l'objet du troisième volume.

Où la philosophie marche à nouveau sur la tête

Il est impossible de détailler ici tout ce que donnent à penser ces deux volumes – surtout le second –, très souvent convaincants, subtils et scrupuleux dans leurs démonstrations, parfois aussi tellement fulgurants qu'ils en deviennent péremptoires ou excessivement simplificateurs. On s'attachera plutôt à souligner les problèmes que posent les hypothèses générales qui donnent le ton au travail interprétatif.

Aux éléments constitutifs de la modernité sont rattachées de grandes figures de l'histoire de la pensée : Bodin, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Nietzsche. Le propos se voulant, dans sa méthode, global et exhaustif, on s'interroge sur deux immenses absences : Adam Smith et Marx. L'un et l'autre sont certes cités de façon adventice, mais ils ne sont pas considérés comme ayant contribué à dessiner l'univers idéologique moderne. Ils ne semblent donc pas formuler deux ordres du possible à l'intérieur desquels la politique moderne aurait à

opérer ses choix cruciaux. L'idée de marché auto-régulé n'est pas décortiquée dans ce qu'elle comporte d'hypothèses théoriques, dont il faudrait examiner les conditions de vérification. Elle n'est pas envisagée comme une matrice de débats et de décisions politiques. Elle se réduit à une des composantes de la découverte de l'histoire, à savoir l'auto-organisation de la société civile, elle-même considérée comme une évidence, un fait établi : « Le marché [...] se développe, à l'âge du progrès, avec la multiplication des biens issus du travail [...]. Il s'autonomise à l'âge de l'histoire, avec la double consécration de la liberté des acteurs et de la société de travail. Il se boucle sur lui-même, il se met véritablement à fonctionner comme un système autorégulé » (*RM*, p. 183). Il n'y a donc pas d'employeurs qui exploiteraient des salariés, il y a des « entrepreneurs » qui « mobilisent d'autres individus *via* le marché du travail » (*RM*, p. 178). Autant dire que l'hypothèse marxiste, décrivant l'avènement du monde bourgeois comme la spoliation et l'exploitation d'une majorité de travailleurs par une minorité de possédants, n'est jamais non plus sérieusement évoquée, ne fût-ce que pour être réfutée.

On comprend mieux, ensuite, le sens de ces occultations. Tout se passe comme si, dans les difficultés auxquelles sont confrontées les démocraties libérales, la question sociale et économique n'existait pas. Certes – et le paradoxe n'est pas mince –, M. Gauchet est fort averti des modifications de l'ordre économique et des tensions sociales ; il y consacre même d'importants développements. Mais ces aspects de l'ordre politique moderne ne constituent qu'une sorte de paysage d'arrière-fond, simples occasions de cristallisation pour les vrais problèmes des démocraties modernes, qui se posent uniquement en termes d'organisation symbolique de la société, de quête de sens, de légitimité et d'identité.

C'est mener jusqu'à des extrémités difficilement soutenables le renversement du tout-économique au profit d'une réhabilitation de l'ordre discursif et politique. On comprend ainsi que le monde organisé selon les valeurs de Guizot (un « esprit averti et pondéré ») ou de Thiers puisse constituer aux yeux de l'auteur une « divine surprise », un « harmonieux mélange » (*RM*, p. 187-189). Il serait sans doute indécent (et tellement démodé) de rappeler que ces temps de miraculeuse harmonie sont ceux où les grèves sont interdites et réprimées par l'armée ; où il est également interdit aux travailleurs de s'organiser en syndicats ; où la majorité d'entre eux, femmes et enfants compris, travaillent indifféremment de jour comme de nuit, parfois plus de 12 heures sur 24, en échange de ce qu'Adam Smith lui-même avait appelé un « salaire de subsistance » – avant qu'un timide droit du travail n'apporte quelques restrictions à ce que Marx nommait le « temps des orgies » du capitalisme. On ne s'étonne plus alors de voir mis sur le même plan, dans le second volume, la législation sociale et les résurgences de l'esprit de conquête militaire. La protection et la redistribution sociales sont

présentées comme les manifestations d'une volonté archaïque de toute-puissance de l'État. Nulle trace, dans cette histoire politique, de la lente et difficile lutte menée par les classes exploitées pour redéfinir le partage du profit entre le capital et le travail – lutte qui, comme telle, pourrait encore avoir un sens pour notre compréhension de la question politique contemporaine.

Quant à la colonisation et au tropisme impérialiste des États occidentaux, ils n'ont rien à voir, dit M. Gauchet, avec une entreprise de spoliation à grande échelle. Il faut, pour en pénétrer l'insondable « mystère », renoncer aux explications convoquant la logique de la convoitise économique : les entreprises impérialistes ne sont que des « constructions narcissiques », des stratégies symboliques pour régler des problèmes d'identité nationale et d'anxiété collective (*CL*, p. 212-244). M. Gauchet a sans doute partiellement raison sur ce point (qui va d'ailleurs dans le sens des inflexions récentes de l'historiographie), mais il est difficile de le suivre dans le caractère unilatéral de son interprétation, qui a, dans son insistance, quelque chose de suspect et même de gênant.

La hantise de « l'Un »

L'autre motif de perplexité que suscite la lecture de ces deux volumes est le rôle qu'ils accordent à la « sortie du religieux » pour comprendre les crises des démocraties libérales. L'hypothèse est séduisante et contribue certainement à éclairer les questions que pose M. Gauchet. Mais sa dimension massive, systématique et exclusive amoindrit sa crédibilité. On est surtout frappé du caractère réducteur de la « formule religieuse » telle que la restitue l'auteur. Ses « traits principaux », écrit-il, tiennent « en un seul mot : *unité* » ; unité du pouvoir, unité du visible et de l'invisible, unité de l'ordre social, continuité de l'ordre historique (*RM*, p. 52-55). Il n'est dès lors guère difficile de retrouver un peu partout les traces de ce « fantôme qui hante l'histoire » (*RM*, p. 9) : dès qu'il y a recherche de l'unité dans la pluralité, dans le désordre ou dans la division, c'est « l'Un sacré » qui parasite et entrave le travail d'émancipation.

M. Gauchet lui-même était beaucoup plus nuancé dans le *Désenchantement du monde*, où il ne voyait un lien entre fascination pour l'unité et croyance religieuse que dans des formes particulières et tardives de celle-ci, formes s'expliquant par la contamination de l'esprit du *logos* unificateur (*op. cit.*, I^{er} partie, chap. III, p. 48-49). Dans cet ouvrage, le trait le plus significatif du religieux était bien plutôt la figure de l'Autre (gouvernant le registre de l'hétéronomie) que celle de l'Un. De fait, on peut à bon droit considérer qu'il n'y a pas que de

« l'Un » dans la « formule religieuse » ; inversement, on peut concevoir un souci de l'« Un » qui ne doive rien à la nostalgie de la transcendance – et même, pourquoi pas, que la visée de l'unité du corps politique ait son rôle propre à jouer dans l'histoire de l'émancipation.

Encore faudrait-il accepter de penser, par exemple, en des termes hérités d'un philosophe qui s'est éminemment employé à « débanaliser la démocratie », à savoir Rousseau. C'est-à-dire qu'il faudrait admettre que les notions d'intérêt général et de volonté générale – puisque c'est de cela qu'il s'agit en dernière instance – ne sont ni les noms modernes du divin, ni les noms anciens du totalitarisme. Or il semble bien que M. Gauchet ait depuis longtemps décidé, au moins depuis la *Révolution des droits de l'homme*, que la formulation rousseauiste de l'exigence démocratique représente une pure et simple impasse dans l'histoire de la pensée politique.

Aller plus loin :

Le blog de M. Gauchet : <http://gauchet.blogspot.com/>

Un entretien de M. Gauchet accordé à Philomag :

<http://www.philomag.com/article.entretien.marcel-gauchet-le-politique-permet-a-la-societe-de-tenir-ensemble.256.php>

Texte paru dans lavedesidees.fr, le 18 janvier 2008

© lavedesidees.fr