

CROYANCES RELIGIEUSES, CROYANCES POLITIQUES

Marcel Gauchet

Gallimard | *Le Débat*

2001/3 - n° 115
pages 3 à 12

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2001-3-page-3.htm>

Pour citer cet article :

Gauchet Marcel, « Croyances religieuses, croyances politiques »,
Le Débat, 2001/3 n° 115, p. 3-12. DOI : 10.3917/deba.115.0003

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Marcel Gauchet

Croyances religieuses, croyances politiques

Il y a deux manières de prendre le problème. Une manière *analytique*, qui consisterait à s'interroger d'abord sur la nature et sur la place de la croyance dans le fonctionnement de l'esprit humain et à se demander ensuite ce qui spécifie la croyance religieuse parmi toutes les croyances possibles, puis ce qui apparente et distingue la croyance politique de la croyance religieuse, en commençant par ce qui fait de la politique un objet de croyance. Et puis il y a une manière *historique* de traiter la question. C'est celle que j'adopterai.

Cette paire de notions, en effet, croyance religieuse, croyance politique, ramasse en elle l'essentiel du mouvement des sociétés et du mouvement des esprits depuis deux siècles. Elle désigne ce qui me semble devoir être tenu pour le fait générateur des sociétés contemporaines, à savoir le processus de sortie de la religion. Elle recouvre le passage d'une société hétéronome, structurée par la religion, à une société autonome, qui se donne sa propre loi et se propose

l'autogouvernement pour idéal. Une société qui développe pour ce faire un discours sur elle-même en rupture avec le discours religieux et des croyances au sujet d'elles-mêmes d'un autre ordre que la croyance religieuse. Nous pouvons nommer *idéologie* ce nouveau type de discours et de croyance.

C'est ce passage de la religion à l'idéologie, de la croyance religieuse à la croyance politique que je m'attacherai à décrire dans un premier temps. Je m'efforcerai à partir de là, dans un deuxième temps, de dessiner en parallèle les trajectoires de la croyance religieuse et de la croyance politique. Il s'agira, d'un côté, de se demander ce que devient la religion dans un monde qu'elle n'organise plus. Il s'agira, de l'autre côté, d'examiner ce que les idéologies empruntent, dans leur développement, à la reli-

Une première version de ce texte est parue dans le volume 6 des conférences de l'Université de tous les savoirs, sous la direction d'Yves Michaud, *Qu'est-ce que la culture ?*, Paris, Ed. Odile Jacob, 2001.

Marcel Gauchet est notamment l'auteur de *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, et de *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* (Paris, Gallimard, 1985 et 1998).

gion qu'elles remplacent – elles peuvent à l'occasion lui emprunter beaucoup, comme le montre ce qu'on a pu appeler à juste titre des religions séculières. On verra, enfin, au bout de cette trajectoire, dans un troisième et dernier temps, que nous sommes en train de vivre un moment remarquable de cette longue histoire : le moment de la dissociation en profondeur de la croyance religieuse et de la croyance politique. Elle les change l'une et l'autre.

J'essaierai, autrement dit, de faire sortir les données analytiques du problème de la reconstitution historique de son parcours. Il ne peut être valablement abordé qu'en mouvement.

De la religion aux idéologies

Ce passage de la religion à l'idéologie, tel que nous le voyons s'accomplir en Europe entre 1750 et 1850, de part et d'autre de la Révolution française, a son expression la plus spectaculaire dans le basculement du temps social légitime du *passé* vers l'*avenir*. La croyance religieuse est une croyance dans l'autorité du passé, la croyance politique qui émerge à la faveur de ce renversement est une croyance dans l'autorité du futur. Le passage du monde de l'hétéronomie au monde de l'autonomie tourne autour de l'avènement de la conscience historique, c'est-à-dire la conscience du caractère *producteur* du devenir. Toutes les sociétés sont historiques, dans la mesure où elles sont soumises au changement. Elles n'attribuent pas nécessairement pour autant un caractère générateur à ce changement. C'est même le contraire. Elles se sont pensées en général, à travers toute l'histoire, comme immuablement définies dans leur ordre essentiel par des puissances supérieures. C'est en cela que

consiste proprement le choix de religion qui a dominé la plus grande partie de l'histoire humaine » dans ce déni de la puissance de se définir et de se constituer soi-même et dans l'attribution de ce pouvoir à d'autres, à des êtres d'une nature surnaturelle, ancêtres fondateurs, dieux ordonnateurs ou Dieu unique créateur. En regard, la rupture caractéristique des sociétés modernes réside dans la réappropriation de cette puissance de se faire. Elle passe par la reconnaissance de l'histoire comme engendrement de la collectivité par elle-même dans le temps. L'apparition du thème du *progrès* autour de 1750 en représente une première étape. L'autonomie se projette dans le devenir. Elle va consister, non dans le gouvernement abstrait de soi, mais dans la production concrète de soi. Aussi la conscience de l'histoire ne se résume-t-elle pas en une conscience passive de la force génératrice de la durée ; elle se prolonge dans une conscience active de la nécessité d'œuvrer à ces transformations productives. La société qui sort de la religion est une société qui s'organise en vue de son propre changement pour le mieux, une société où l'ensemble des activités individuelles et collectives s'oriente vers l'avenir, comme le temps par rapport auquel se mesure la puissance sur soi. Ce devenir qui a produit le monde où nous sommes appelle le déchiffrement et l'explication au passé. Il oblige à des choix au présent qu'il faut justifier. Il demande d'imaginer le futur, de le prévoir, d'en percer l'énigme. C'est à l'ensemble de ces réquisitions que va répondre l'idéologie comme croyance politique.

Détaillons davantage ce passage décisif. Il est indispensable pour ce faire de remonter en deçà de la religion restreinte à la croyance individuelle, telle que nous la connaissons aujourd'hui. La religion a été primordialement, et jusqu'à une date récente, une manière d'être, un mode de

structuration des sociétés humaines. C'est ce que condense la notion d'*hétéronomie*. La croyance religieuse, dans ce cadre, engage l'organisation collective. Elle est croyance dans l'autre surnaturel qui vous donne votre loi commune d'ailleurs et du dessus. Or cette dépendance envers l'*invisible* est simultanément dépendance envers le *passé*. L'ordre hétéronome est foncièrement passéiste. La corrélation n'est pas évidente dans l'abstrait. Pourtant, elle est capitale pour comprendre les formes et le fonctionnement des sociétés de religion. L'extériorité métaphysique radicale du fondement implique l'*antériorité* temporelle du fondement. Nous ne sommes pour rien dans l'ordonnance du monde où nous vivons. Elle nous est essentiellement *donnée* et *imposée* par plus haut que nous. La supériorité de sa source se marque dans sa *précédence* par rapport à la volonté humaine. Elle domine celle-ci pour autant qu'elle se présente comme toujours *d'avant* elle. Nous *recevons* l'ordre qui nous tient ensemble, et nous avons à le transmettre tel que nous l'avons reçu. C'est en ce sens que les sociétés de religion sont des sociétés de *tradition*, dans un sens bien plus fort que ce que nous mettons spontanément sous ce terme.

Il ne s'agit pas que d'un système de croyances et de représentations. Cette supériorité et cette antériorité du fondement se traduisent dans une organisation du lien collectif. Elles se concrétisent ainsi dans une *forme de pouvoir* dont la royauté constitue l'illustration exemplaire. Un roi, c'est l'incarnation dans une personne de cette imposition du principe d'ordre d'avant et du dessus. Elles se concrétisent dans une *forme du lien de société*, la forme hiérarchique, diffusant l'extranéité du fondement dans le tissu entier des relations entre les êtres, sous l'aspect des dépendances et des attaches organiques du supérieur et de l'inférieur – ce sont les inéga-

lités de nature entre les êtres qui les tiennent liés. Elles se concrétisent dans une *forme globale des communautés*, que l'on peut dire « holiste », en reprenant le concept de Louis Dumont, c'est-à-dire à base de primauté du tout sur les parties.

C'est tout ce système qui bascule entre 1750 et 1850, avec le transfert du temps légitime du passé vers l'avenir, avec la réorientation futuriste de l'expérience collective. Il bascule comme système de représentations et comme système d'organisation, en fonction de l'avancée de la conscience que le monde humain se produit dans le temps. Le mouvement, j'y insiste, est indissolublement *pratique* et *théorique*. Il se traduit par un nouvel agencement du collectif. Une société qui découvre qu'elle se produit (dans le temps) est une société qui va ambitionner de délibérément se produire, qui va s'organiser en vue de sa propre production. D'où l'explosion du rythme du changement qui accompagne l'avènement de la conscience du changement.

Ce redéploiement sous le signe du changement entraîne le renversement trait pour trait de ce que nous avons défini comme organisation religieuse. Il modifie complètement l'ordre des priorités entre pouvoir et collectivité. Autant le pouvoir primait et dominait à l'âge religieux de l'extériorité et de l'antériorité du fondement, puisqu'il en était le truchement parmi les hommes, autant à l'âge de l'histoire (de l'histoire comme vecteur de l'autonomie), c'est la *société* qui va primer. Le premier effet de la découverte du caractère producteur du devenir va être d'ailleurs d'amener la formation et le développement de cette notion de *société* en tant que source et foyer de ce dynamisme créateur. Dans le monde religieux, la priorité est au pouvoir en tant que puissance d'ordre. Dans le monde historique, la priorité passe à la société en tant que

puissance de mouvement. L'idée du gouvernement légitime s'en trouve entièrement changée. Il ne peut que procéder de la société et avoir pour fonction de répondre à ses besoins. En d'autres termes, le basculement vers l'avenir entraîne avec lui la légitimation du gouvernement libéral et représentatif – représentatif puisqu'il doit émaner expressément de la société et libéral puisqu'il doit respecter la différence de la société en tant que puissance collective d'une invention distincte de lui. Nous voyons naître ici *la* politique au sens rigoureux du terme. Elle fait le lien entre la société et le gouvernement. Elle correspond au domaine de la délibération collective autour de la désignation et du contrôle des gouvernants, compte tenu des changements survenus et à produire dans la société. C'est dans cet espace de débat politique que représentations et croyances idéologiques vont se déployer. L'idéologie va être le discours de la société sur elle-même chargé tout à la fois d'expliquer son histoire, de justifier les choix appelés par son travail politique sur elle-même et de fournir une définition de l'avenir.

On voit quelle va être l'originalité de ce discours. Elle tient à la bigarrure de sa formule et à sa multiplicité de fonctions. L'idéologie mêle par nature trois composantes. En premier lieu, une société qui se comprend sous le signe de son autoproduction dans la durée a besoin d'une explication du mouvement du devenir qui l'engendre – une explication immanente, par opposition aux justifications transcendantes de la religion. Elle doit s'appuyer sur une théorie de la société rendant compte des facteurs et des forces qui expliquent cette dynamique. C'est la partie rationnelle, et nécessairement rationnelle, de l'idéologie. Mais, en deuxième lieu, cette société tournée vers l'avenir est une société qui a tout autant besoin de savoir vers quoi la mène cette

dynamique qui émane d'elle. C'est ici que nous retrouvons la croyance. L'avenir n'est pas moins incrustable que l'au-delà. Il y a un invisible terrestre qui appelle tout autant la spéculation et la foi que l'invisible céleste – et qui se prête au recyclage des attentes investies dans l'au-delà. L'explication rationnelle du passé et du présent compose de la sorte avec la croyance dans l'avenir, donc avec la foi et l'espérance dans le futur. Troisième composante, enfin, cette idée du passé et cette image de l'avenir s'appliquent au présent sous forme d'options politiques à court, moyen et long terme (programme, projet, prophétie). Le débat politique est un débat sur le changement possible et sur le changement souhaitable.

Toute idéologie sera un mélange de ces trois choses, dans des proportions variables. Elle combinera de façon plus ou moins harmonieuse et cohérente des éléments de théorie sociale, des préférences politiques et des convictions quant au futur. Elle fera cohabiter la prétention scientifique, le réalisme politique et l'ambition prophétique. La plus grande rigueur rationnelle pourra y voisiner avec l'espérance eschatologique déchaînée. Il faut souligner, contre la prétention naturelle des idéologies à la science, ce qu'a d'irréductible la part de la croyance dans la politique des Modernes. Elle peut être plus ou moins grande, mais elle est inéliminable : elle est inhérente à l'orientation vers l'avenir, dont nul ne sait ce qu'il sera, et que nous ne pouvons appréhender que sur le mode de la conjecture, de la spéculation, de la conviction, en un mot que par le saut de la croyance.

Cette sommaire anatomie suffit à faire sentir une propriété essentielle de l'idéologie. Le discours et la croyance idéologiques sont par nature pluriels et contradictoires. Là où il y a *de* l'idéologie, on a affaire à plusieurs idéologies en concurrence. L'ère de l'idéologie coïncide avec

la fin de l'unité des esprits. Sa phase d'installation, dans l'Europe de la première moitié du XIX^e siècle, voit ainsi s'affirmer les trois grandes idéologies entre lesquelles vont se partager les esprits jusqu'à nous, le conservatisme, le libéralisme et le socialisme. Les idéologies, en effet, ce sont des *ismes*, les nouveaux *ismes* dont on observe la multiplication à partir de la Révolution française. C'est à ce suffixe que se marquent dans le langage l'orientation futuriste et le caractère programmatique des nouveaux systèmes de représentations et de convictions. L'épreuve de vérité de la Révolution des droits de l'homme, l'ouverture de l'horizon historique, l'incarnation de la puissance collective de faire et de se faire dans l'industrie leur ont fourni la matière avec laquelle se définir. Le passé ne recèle-t-il pas les insurpassables modèles de la société bien ordonnée, modèles auxquels la sagesse du devenir ne peut que nous ramener, à l'opposé des chimères de la rupture révolutionnaire ? La leçon définitive du présent n'est-elle pas plutôt que l'heure est venue de consacrer les droits de la liberté dans tous les domaines, le gouvernement, la vie de société, l'économie ? Ou bien les forces nouvelles dont le monde est gros ne nous promettent-elles pas un avenir radicalement différent ? Ne font-elles pas signe vers l'avènement d'une organisation sociale supérieure qui donnerait un contenu réel à la liberté en la mariant avec la justice et l'égalité ? Le contenu des doctrines n'a cessé d'évoluer et de s'adapter depuis leur prime formulation, mais les lignes de clivage entre les options sont restées remarquablement stables.

La religion dans la société de l'idéologie

Une classique histoire des sensibilités et des idées ne suffit pas à saisir ce qui se joue en profondeur dans ce parcours. C'est ce que je voudrais mettre en évidence grâce à une vue cavalière des trajectoires parallèles de la croyance religieuse et de la croyance politique depuis le moment où cette dernière apparaît sous les traits de l'idéologie.

Il ne faut pas imaginer une substitution instantanée d'un mode de croyance et d'un type de discours à l'autre. La religion ne s'évanouit pas du jour au lendemain. Simplement, elle perd sa fonction politique, son autorité légitimatrice suprême. Et elle se trouve en concurrence avec un discours radicalement opposé à ses prémisses, à l'intérieur d'un monde social qu'elle n'englobe ni ne norme plus, si nombreux, voire majoritaires, que soient les croyants. Une situation et un discours qui vont peu à peu, très lentement, la contaminer et la transformer.

Cette transformation va revêtir un double aspect.

D'un côté, la pensée religieuse va se convertir insensiblement à l'idéologie, ou se couler dans le langage de l'idéologie. L'idéal traditionnel de la société chrétienne, qu'elle oppose de façon virulente à la « société sans Dieu », va se formuler dans un langage historique et séculier. Le premier pas en ce sens est accompli dès pendant la Révolution française par les penseurs contre-révolutionnaires – c'est ce qui va faire, comme il est bien connu, les initiateurs de la pensée sociologique. Ils plaident pour la restauration de la vérité sociale et politique de la religion chrétienne, mais sur la base, en fait, d'une

analyse interne et naturelle des nécessités du mécanisme social et politique. Ils introduisent un facteur d'immanence à l'intérieur de la politique de la transcendance, qui ne va cesser de progresser à travers tout le XIX^e siècle. « La science de Dieu, de l'homme, de la société » qu'un Bonald ambitionne de formuler a beau se réclamer de l'ordre divin, elle en rend compte par la raison, qui en découvre les lois dans les besoins de la constitution de l'ordre parmi les hommes. À partir de là, il sera loisible à ses successeurs d'approfondir l'exploration des contraintes du fonctionnement collectif en oubliant leurs présumées racines théologiques.

De l'autre côté, la religion comme conviction va se redéfinir, tout aussi lentement et insensiblement, mais irrésistiblement, comme *croyance individuelle*, comme *opinion religieuse*, parmi d'autres opinions possibles, à l'intérieur de l'espace pluraliste de confrontation proposé par le débat public et le suffrage politique. Le système représentatif et l'acte de vote se sont révélés de puissants transformateurs symboliques dans la durée. Ils ont fait passer la foi, aux yeux de ses propres adeptes, du statut de référence englobante de la communauté à celui d'option particulière du citoyen.

Deux moments forts se détachent dans ce parcours adaptatif de la croyance religieuse sur deux siècles : le moment 1900, pour faire court, et le moment présent.

Au cours de ces années fertiles qui vont de 1880 à 1914, on assiste aussi à deux évolutions significatives : d'une part à l'achèvement de la conversion de la pensée religieuse en idéologie, d'autre part à l'insertion des masses croyantes dans le jeu politique de la démocratie libérale en voie de constitution. La contre-révolution devient révolutionnaire en devenant nationaliste. En volant la Nation au parti du mouvement pour y

loger son rêve de restauration, elle abandonne sans s'en rendre compte l'ordre voulu de Dieu pour le règne de la volonté des hommes. Elle donne une interprétation purement rationnelle et naturelle de la forme de la société religieuse – monarchique, hiérarchique, organique et communautaire – qu'elle entend rétablir. Elle pense la forme religieuse sans religion. C'est le signe que la pensée qui se veut traditionnelle a totalement rejoint, en réalité, les prémisses intellectuelles de la société historique et libérale qu'elle entend combattre. L'extrémisme anti-moderne lui-même est devenu moderne malgré lui. Cela dans le temps où par ailleurs la foi entre dans la politique démocratique. Elle ne se rallie pas forcément à ses principes ; elle se plie à sa règle du jeu ; et elle est promise dès lors à subir l'influence de sa logique. Elle s'y coule sous l'aspect de partis chrétiens, ou fortement marqués d'allégeance chrétienne, qui font de l'identité confessionnelle une force à l'intérieur du pluralisme collectif. Une force relative, donc, par rapport à d'autres forces de conviction, et une force sans autre consistance, par surcroît, que la convergence d'électeurs manifestant individuellement leur opinion. Les Églises, de leur côté, tendent à ne plus faire figure que de composantes d'une société civile libre de s'organiser sur la base des adhésions volontaires de ses membres. Leur lien avec l'État, qui officialisait leur vocation à fournir une norme d'ensemble, perd sa légitimité, qu'il soit bruyamment rompu, comme avec la loi de séparation de 1905, en France, ou qu'il soit maintenu par l'inertie de la coutume et des institutions.

Depuis une trentaine d'années, nous sommes témoins d'une évolution supplémentaire de grande ampleur. D'abord, l'idée de société religieuse a perdu à peu près tout sens. La figure de l'hétéronomie nous est devenue presque impen-

sable ; son appel est désormais inaudible, hors de vagues nostalgies qui ne savent même plus identifier leur objet. Ensuite, les croyants sont à ce point entrés dans l'espace du pluralisme et de l'autonomie démocratique, la croyance est devenue à ce point une foi individuelle que son sens s'en trouve changé. Le lien entre croyance religieuse et ordre social se défait. La foi ne dit rien, en tant que telle, de l'organisation sociale et politique. Son objet est d'un autre ordre. Le fidèle le plus fervent n'a plus l'idée de se réclamer d'un ordre chrétien ou *a fortiori* d'une politique de Dieu, tant il est persuadé que c'est aux hommes qu'il appartient d'édifier la cité qui les unit par leurs seuls moyens. Mêler le divin à ces affaires triviales et séculières lui apparaît comme une sorte d'impiété. Le souci de l'au-delà est sans commune mesure avec l'aménagement de l'ici-bas, même s'il y a ses retombées.

Mesurons la portée de l'événement : nous sommes en train d'assister non pas à la fin de la croyance religieuse, mais à la fin de la religion dans sa fonction immémoriale de définition des communautés humaines. La croyance religieuse entre dans un nouvel âge, par rapport à ce qui fut sa nature et sa fonction depuis toujours.

Le développement de l'idéologie et le moule religieux

Pas plus que la religion ne disparaît subitement, l'idéologie ne naît armée de pied en cap. Elle se forge et se formule petit à petit dans ses différentes variantes. Elle se déploie avec le déploiement de la société de l'histoire, du changement, de l'autoproduction dont elle répond aux exigences cognitives. Une société toujours largement pénétrée de religion pendant long-

temps, imprégnée de ses usages et de son esprit à un niveau bien plus profond que la croyance revendiquée. L'idéologie va se ressentir durablement de son empreinte ; tout en se dégageant d'elle, elle va en subir essentiellement la marque. L'histoire de la croyance politique sur deux siècles sera l'histoire de sa complexe émancipation par rapport à cet héritage religieux pesant sur elle et insistant en elle.

Pour le principal, cet héritage n'a pas l'aspect d'un contenu explicite, il a l'aspect d'une forme implicite, ce qui le rend difficile à saisir. Il joue comme un présupposé massif et inquestionnable relativement à la forme obligée du collectif. Au-delà de la forme religieuse explicite telle que nous l'avons définie et telle que nous l'avons vue fonctionner comme un idéal dans la pensée contre-révolutionnaire – monarchie, hiérarchie, communauté –, il y a en effet une forme implicite plus profonde encore, dont ces rouages monarchiques ou hiérarchiques ne sont que des instruments. On peut l'appeler la forme de l'*Un*. Entendons par là l'Un du ciel et de la terre qui prend corps grâce justement au pouvoir médiateur, l'Un du corps collectif et du pouvoir qui se concrétise par l'intermédiaire des gradations hiérarchiques, l'Un des hommes entre eux au sein du corps collectif. Une triple union – l'union spirituelle et matérielle des hommes dans l'union avec le pouvoir qui les unit à l'invisible – qui condense sans doute l'essentiel de ce que fut la structuration religieuse des sociétés. Elle détermine un cercle du concevable et du praticable en matière d'ordonnance de l'établissement humain auquel il sera difficile de s'arracher. L'étonnant, l'extraordinaire même, est que cette forme implicite va se révéler capable de survivre à la destruction de ses instruments explicites et à leur répudiation expresse. Elle va hanter les esprits les plus antimonarchiques, les plus

égalitaires, les plus individualistes, les plus anti-religieux, à travers tout le XIX^e siècle et jusque durant le premier XX^e siècle. Elle va fournir le moule contraignant dans lequel va se couler l'idée de son contraire : l'idée d'une histoire faite par les hommes et tournée vers l'avenir. La forme de l'Un, issue de l'âge de l'hétéronomie, va commander jusqu'aux versions les plus radicales de l'autonomie. La promesse par excellence dont l'avenir va se charger sera celle de la restauration ou de l'instauration de l'unité collective. Les idéologies seront pour une notable part des discours sur les conditions et les moyens de cette unité future. Les grandes avenues en ce domaine se laissent aisément deviner : l'autorité et la subordination à la loi de l'ensemble, du côté conservateur, l'autorégulation harmonique des libertés individuelles, du côté libéral, le collectivisme égalitaire, du côté socialiste. La question motrice des idéologies, sous cet angle, se résume de la manière suivante : comment produire l'Un collectif que produisait la religion par d'autres voies que la religion ?

D'autant plus cette aspiration implicitement religieuse à l'unité collective va-t-elle prendre de l'ampleur au cours du XIX^e siècle que la société de l'histoire se révèle être de plus en plus, en pratique, une société qui fonctionne à la séparation, à la dissociation, à la division. Elle sépare la société civile et l'État, elle disjoint les individus, elle scinde les esprits, elle divise le travail, elle oppose les intérêts, elle met les classes aux prises. De là le spectre de la « dissolution sociale » qui obsède tellement d'auteurs de tous bords, au XIX^e siècle, devant ces manifestations de l'« anarchie intellectuelle » de la guerre sociale ou de l'émiettement individualiste. Beaucoup y voient, du reste, l'un des plus forts arguments en faveur de l'indépassable nécessité sociale de la religion, comme facteur d'intégration collective par le

spirituel – ce sera encore la thèse d'un Durkheim. De là le diagnostic tout aussi répandu selon lequel les sociétés se trouvent dans un état transitoire, un état de crise appelant résolution, une « phase critique » entre deux moments d'unité organique, comme dira Auguste Comte, l'un de ceux qui ont le plus vigoureusement marqué ce caractère pathologique, instable et appelé à être dépassé d'un présent de discorde, de dispersion et de contradiction. En face de l'indépassable évidence que l'unité est la condition normale et nécessaire de l'existence et du fonctionnement des sociétés, les divisions du jour font figure d'absolu scandale. Une théorie responsable de l'histoire ne saurait avoir d'autre objet que la manière d'en sortir et de les surmonter. La différence de l'avenir est toute désignée » il ne pourra être que le temps de la réconciliation. Ceux-là mêmes qui s'acharnent à mettre en relief l'ampleur et le caractère inexpiable des antagonismes qui travaillent les sociétés de leur temps le font afin de faire ressortir par contraste la promesse de résolution des contradictions dont le futur est porteur. C'est typiquement le cas de Marx. Le spectacle des convulsions et des déchirements du présent ne fait que renforcer la foi et l'espérance dans l'unité à venir.

Par ailleurs, le déploiement de la société de changement, à côté de ses conséquences différenciatrices et dissociatives, a pour effet d'entraîner l'approfondissement de l'idéologie. Il l'amène à s'affirmer davantage dans son aspect immanent, en rupture délibérée avec le discours transcendant de la religion. 1848 représente de ce point de vue une rupture capitale dans la culture européenne.

L'élargissement du dispositif du devenir accrédite l'idée que la société des hommes se fait décidément elle-même et se fait dans toutes ses

parties – il n'est rien parmi nous qui ne relève de la production de l'histoire, et d'une histoire qui n'est faite que de ce que ses acteurs y mettent. L'intelligence du devenir se déthéologise en même temps qu'elle se totalise. Aussi porte-t-elle vers la perspective d'un acte par lequel cette société qui se constitue dans le temps, mais anarchiquement et confusément, sans savoir vraiment où elle va, achèverait de se faire elle-même en se maîtrisant consciemment en sa totalité. Un acte de rupture révolutionnaire qui marquerait la *fin de l'histoire* au même temps que l'avènement de l'*unité collective* sous une forme supérieure, celle de la société qui se sait et se possède comme société.

C'est ainsi qu'à un moment de sa trajectoire, dans cette même période 1880-1914 dont nous avons vu l'importance pour l'histoire de la croyance religieuse, l'approfondissement séculier de l'idéologie rencontre l'héritage religieux de l'Un pour donner cette très étrange modalité de la croyance politique que l'on a pu nommer à bon droit « religion séculière ». Séculière, puisqu'elle ne croit qu'en l'action des hommes et en la puissance de leur société de se faire elle-même. Et religieuse néanmoins par la nature et la forme attribuées à cette puissance sur soi à venir. Contre la religion, explicitement, puisque c'est de la réalisation de l'autonomie qu'il s'agit ; mais selon les voies et les moyens de la religion, implicitement, puisque c'est l'héritage de l'hétéronomie qui guide en profondeur l'entreprise. L'anti-religion de la conviction émancipatoire se combine avec la religiosité inconsciente attachée à la figure du collectif en laquelle elle se projette, cette figure hypnotique de la conjonction de la société avec elle-même, issue de l'âge des dieux et devenue redoutable à l'âge de l'homme, en raison des nouveaux instruments que sa concrétisation suppose. On

sait ce qu'il adviendra de cet accouplement tératologique.

Il ne s'agit pas, maintenant, de faire des religions séculières la vérité de l'idéologie en général. Elles correspondent à une étape particulière de son développement et elles en représentent un cas de figure limite. Mais leur exemple a la vertu de porter dans la lumière du paroxysme une dimension obscure de l'histoire des idéologies dans leur ensemble. La tension intime qui les déchire donne à voir l'emprise que le religieux a souterrainement continué d'exercer sur le discours social qui se détachait de lui. Cette étreinte surgit du passé pour embrasser l'avenir n'a pas pris partout l'aspect virulent de la foi dans le salut terrestre ; elle n'en a pas moins commandé partout.

Mais l'histoire ne s'arrête jamais. Les religions séculières n'auront été qu'un moment de la trajectoire des idéologies. Nous les avons vues s'étioler et disparaître comme par magie au cours de ces trente dernières années, parallèlement aux transformations qui ont achevé de faire entrer la croyance religieuse dans l'univers de l'autonomie démocratique. Il ne faut pas en conclure précipitamment à la *fin de l'idéologie* ou à la *mort des idéologies*. Elles se portent mieux que jamais et elles ne sont pas appelées à dépérir. Elles ont simplement connu une métamorphose de première grandeur, et pas uniquement dans leurs expressions radicales, tout autant dans leurs expressions modérées. Cette inflexion est sans mystère. Il ne faut pas aller en chercher la source ailleurs que dans un nouvel approfondissement de la conscience de l'histoire et du dispositif de changement et d'autoproduction de nos sociétés. C'est le travail même de l'histoire qui avait rendu possible la religion implicite de l'histoire, à un moment donné. C'est lui qui l'a détruite. Il a rendu impensable la figure de la fin

Marcel Gauchet
Croyances religieuses,
croyances politiques

de l'histoire et il a dissous simultanément les prestiges obsédants de l'Un collectif. Il a achevé de déthéologiser l'élément du devenir et de dissiper l'empreinte de l'hétéronomie. Ce faisant, ce n'est pas seulement la perspective révolutionnaire qu'il a privée de sens, ce sont les conditions de définition et d'application du discours de la société sur elle-même qu'il a bouleversées.



Nous nous trouvons ainsi à un moment remarquable de l'histoire de la croyance religieuse et de la croyance politique. La croyance religieuse est en train de cesser d'être politique.

Elle se vide de ses implications immémoriales quant à la forme de la communauté des hommes. Ce détachement d'avec son tronc originare lui ouvre un autre avenir. De son côté, la croyance politique est en train de cesser d'être religieuse. Elle se délivre de la contrainte que le modèle sacré continuait secrètement d'exercer sur toute représentation possible de la société. Cette émancipation par rapport au cadre initial dans lequel se tenait l'entente de notre monde nous fait entrer dans un nouvel âge de la politique et, plus largement, de l'action historique.

Marcel Gauchet.