L'avènement de la démocratie
La crise du libéralisme,
de Marcel Gauchet

PRÉSENTATION CRITIQUE PAR PAUL GÉRADIN

Sans tapage ni concessions à la mode, Marcel Gauchet avance imperturbablement, avec la cohérence d'une démarche de longue haleine, la rigueur logique, la justesse de l'expression qui caractérisent les œuvres durables. Polarisée par la recherche des racines de l'être ensemble dans les sociétés issues de la modernité, la sienne est tout à la fois histoire, sociologie, philosophie, voire psychanalyse…

Mais que peut-elle bien nous apprendre encore ? Sa vision du christianisme « religion de la sortie de la religion[1] » est bien connue, tout comme l'idée selon laquelle le triomphe des principes axés sur l'autonomie individuelle est paradoxalement porteur de ferments de dissolution de la démocratie.

Et après ? La sortie de la religion ne s'est pas faite en un jour. Que savons-nous du dernier moment, le plus important, qui couvre les XIXe et XXe siècles ? Certes, chacun connaît la tranche d'histoire qui a conduit du libéralisme aux totalitarismes, puis à une recomposition des sociétés occidentales, plus spécifiquement européennes. Mais quel mode d'être humain a cheminé là ? Élucider ce passé, c'est une clé pour comprendre le présent. Celui des sociétés en question, certes. Mais aussi celui du reste du monde, issu d'une autre trajectoire, qui règle maintenant ses comptes avec l'orientation à laquelle il a été confronté.

Cette exploration en eaux profondes, Gauchet l'a entamée dans *L'avènement de la démocratie*, qui devrait comprendre cinq volumes. On se propose d'amorcer ici le suivi de la publication en cours de cet ouvrage monumental, en remontant vers la surface contemporaine à partir du fond, qu'on atteint avec le deuxième volume, *La crise du libéralisme,* paru en 2007[2].

1 M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, NRF, Gallimard, Paris, 1985. Par « religion », on y entend une instance culturelle « socialement reliante » du fait qu'elle réfère le monde humain à un absolu qui le transcende, dans la perspective d'une *unité* organique du corps social autour de cet *uni*vers de sens extérieur. Cette *forme de l'Un*, vecteur d'hétéronomie sociale, n'a pas disparu avec le recul de la religion ainsi définie. Par ailleurs, Gauchet ne considère nullement que le lent déclin de cette fonction instituante et de cette structuration mentale signifient la disparition de la dimension métaphysique de l'être humain.

2 M. Gauchet, *L'avènement de la démocratie. II. La crise du libéralisme*, NRF, Gallimard, Paris, 2007.

C'est en effet à la fin du XIXe siècle que s'est opéré le basculement décisif qui façonne secrètement notre présent[3]. Et c'est au fil de l'analyse de cette période que Gauchet présente les clés de lecture qu'il compte appliquer à la réalité actuelle. Que penser, que faire face au divorce grandissant entre le mouvement de la modernité et la forme « normale » des sociétés ? Cette question est lancinante aujourd'hui dans le contexte d'une crise à la fois financière, écologique et sociale qui renvoie en définitive à la fragilité de la coexistence en démocratie. Survenant à la charnière du XXe et du XXIe siècle, cette crise est la deuxième. La première a germé à la charnière des XIXe et XXe siècles, plus précisément entre 1880 et 1914. Elle est devenue paroxystique à partir des années 1930 avec l'avènement des totalitarismes. Par après, comment les démocraties s'en sont-elles extirpées ? Et quels sont les tenants et aboutissants de cette deuxième crise dans laquelle elles sont entrées dans les années 1990 ?

La réponse à ces questions requiert un itinéraire exigeant. La première étape et la plus décisive, qui fait l'objet de la présente contribution, c'est de démêler patiemment les écheveaux des transformations qui se sont produites autour de 1900. Loin d'être un détour érudit, c'est, selon Gauchet, le moyen pour se prémunir des chimères autour de 2000[4].

L'hiatus insurmontable

Cette démarche reste incompréhensible si l'on ne fixe pas le sens d'un concept mis à toutes les sauces : *libéralisme*. Bien plus largement qu'un courant politique ou une doctrine économique, Gauchet entend par là le renversement qui est au cœur de la modernité : l'entrée de la liberté dans l'organisation des sociétés humaines. Au XIXe siècle, même ceux, socialistes ou conservateurs, qui refusent de s'accommoder de la direction que prend le changement, sont parties prenantes des trois *vecteurs d'autonomie* que charrie le libéralisme ainsi conçu : l'action qui surfe sur l'accélération du temps et recompose la société, l'inversion du rapport entre le pouvoir et la collectivité et l'émancipation des individus.

Cette dynamique des libertés chemine au fil de contradictions. La principale, c'est que restent vivaces la tradition, la référence de la société à un garant extérieur à elle, la sacralisation du pouvoir, l'intégration des individus dans les appartenances communautaires héritées. À l'apogée du libéralisme, dans les années 1860-80, l'affirmation de la vocation des libertés à entraîner le devenir du monde, de la société à s'auto-organiser, du pouvoir à représenter celle-ci, des individus à l'autonomie, va de pair avec une présence encore structurante de la *religion*. Mais à un niveau plus profond que l'antagonisme entre tradition et modernité, on assiste alors à une ultime recomposition qui coule l'autonomie dans la forme de l'Un. Qu'il s'agisse de progrès guidé par les lumières de la science, d'ordre social, de transparence du pouvoir, de convergence spontanée des agents individuels, il s'agit toujours d'identité avec soi. Or, les données du moderne n'entrent plus dans l'unité qui semblait survivre à la fin de la religion. Cet hiatus entre l'ancien et le neuf constitue le noyau de la crise qui va se développer.

3 Pour être clair et au risque de rigidifier la périodisation de Gauchet, voici un condensé de cette dernière. Le libéralisme dit « classique » constitue le moment du passage de la modernité à l'*action sociohistorique*. Dans le courant du XIXe siècle, la libération de ce vecteur d'autonomie va relayer, déthéologiser et remodeler des acquis antérieurs que la modernité avait déjà mis à jour, dans son moment théologico-politique (1500-1650 : avènement de l'État moderne) puis thélogico-juridique (1650-1800 : droit naturel moderne), pour les mobiliser à leur tour vecteurs d'autonomie, politique (État-nation) et juridique (droits de l'individu). La poussée décisive dans cet accouchement de l'autonomie (1860-80), troublé et inachevé à l'époque (1880-1914), fait l'objet du présent ouvrage. Le processus a été suspendu par les guerres et les totalitarismes (1914-1945), puis repris avec l'État social (1945-1990), jusqu'à la mutation actuelle (1990…).

4 La lecture proposée ici s'appuie accessoirement sur un ouvrage à la fois rétrospectif et programmatique de M. Gauchet, *La condition historique*, Stock, Paris, 2003.

Un ensemble de problèmes se posent, qui semblent insurmontables avec les moyens disponibles dans les sociétés de l'époque. Or, Gauchet estime qu'ils ne l'étaient pas. Il importe de comprendre la portée d'une telle affirmation. En effet, dans le creuset de cette tranche d'histoire de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle, l'auteur fait émerger les tenants et aboutissants de la question qui, de façon très différente, mais en même temps proche, reste décisive pour l'avenir des démocraties dans lesquelles nous vivons : quelle révolution de l'être ensemble peut rendre possible un nouveau mode de coexistence à l'échelle humaine ?

Du temps linéaire au devenir évanescent

La seconde moitié du XIXe siècle est une période mal connue. Elle se caractérise par une continuité externe bien plus grande que celles qui ont précédé et suivi. Dès lors, on a tendance à la placer sous le signe de la conception moderne du progrès vu comme ligne continue qui garantit que l'avenir sera l'accomplissement du passé. Au-delà de cette surface, Gauchet est attentif au mouvement profond de l'histoire dans laquelle les contradictions surgissent, éclatent, rebondissent dans les nouveaux contextes qu'elles ont contribué à créer. Et l'expérience qu'il met ainsi en lumière n'est pas celle de la continuité assurée du développement, mais celle du sol qui se dérobe dans un devenir évanescent. La marche accélérée des sociétés humaines se dissocie de l'évolution de l'univers et des espèces vivantes. La genèse de l'intériorité personnelle se disjoint du temps de la société. Et celui-ci, le temps historique, est traversé par une rupture. Le passé n'est plus « naturellement » constitutif de l'être d'aujourd'hui, il est à récupérer contre la détraditionnalisation. L'avenir est étrange, à prendre en charge maintenant. Écartelé entre hier et demain, le présent n'est pas vécu comme croissance organique, mais comme charge écrasante de responsabilité pour la société.

Cette crise sape le libéralisme, alors même qu'elle est produite par l'avancée de celui-ci. Crise de l'établissement humain, mais plus profondément de l'organisation intellectuelle dont les religions avaient été la clé de voûte et dont le libéralisme restait une expression séculière[5]. Pour ce qui est de l'action, quels étaient les termes de la question qui est restée insoluble à l'époque ? L'accélération du changement dans tous les domaines de la vie sociale confrontait au carrefour du prévisible et de l'imprévisible. Cette incertitude rongeant aussi le socle religieux (y compris ses expressions séculières), l'action était privée de point d'appui sur des lois universelles. Cette « déthéologisation » entraînait une « démoralisation », la créativité exceptionnelle allant de pair avec une souffrance psychique aiguë des individus renvoyés à leur solitude métaphysique.

L'incertitude allait être refoulée dans la parenthèse (!) des deux guerres mondiales et du totalitarisme, mais allait ressurgir dans le contexte remanié des années 1970. Certes, la démocratie s'est greffée sur le libéralisme. L'incertitude n'avait pas pour autant dit son dernier mot, tant elle habite la modernité. Et elle continue à s'enraciner dans une fragmentation du temps, qui se complexifie encore davantage en démocra-

5 Gauchet réserve une place de choix à Nietzsche. Il estime en effet que celui-ci est un témoin privilégié de cette crise en même temps que sa pensée constitue la matrice intellectuelle du XXe siècle : par sa vision ultralucide de la dissolution de la modernité dans le nihilisme, par sa tentative de trouver une relève de la religion et de la métaphysique qui renouerait avec l'Un sur un mode tout nouveau de façon à donner sens à la machinerie sociale, par le fait que cette voie se révélera sans issue, et aussi parce que, en creux, cette impasse suggère une tout autre réponse.

tie avec le décalage entre deux temporalités : d'une part, le long terme des changements souhaitables et inéluctables pour la viabilité du monde et des sociétés, qui n'a rien à voir avec les calendriers électoraux ; d'autre part, le temps court consciemment vécu par les collectivités qui négocient au quotidien leur identité et leur organisation. Ce décalage suscite aujourd'hui un sentiment d'impuissance qui contribue à démoraliser l'action publique.

Oui, la fin du XIXe siècle a bien quelque chose à nous dire. Pas seulement parce qu'on a besoin du recul de l'histoire pour regarder en avant, mais en raison du fil rompu puis renoué qui relie cette époque à la nôtre. Une question semblable est posée : comment une société peut-elle vivre sans ce facteur intégrateur qu'est la continuité ? Désormais, elle se pose dans un contexte où la voie du maintien de l'identité avec soi est bel et bien barrée, quelle que soit la nostalgie à cet égard. La question, elle, résonne désormais ainsi : comment la cohésion sociale peut-elle s'allier à la différence avec soi ?

De l'ordre social à la société d'organisation

La conscience de l'altérité, de la différenciation des acteurs et des relations, est bien présente au milieu du XIXe siècle. Mais que l'enjeu soit la différence de la société avec soi est contourné par le libéralisme, qui met en avant le fait que la dynamique sociale émerge de façon immanente par le lien consenti entre les individus. Cela signifie que les vecteurs de l'autonomie — à savoir individu, collectivité, pouvoir ; en termes politiquement plus précis, citoyens, société civile, institutions représentatives — sont présentés comme spontanément compatibles. Cette harmonie préétablie est une illusion, qui est entretenue par le fait que l'Un sacral continue à mouler l'activité collective en unité organique de l'ensemble. C'est en fonction de celle-ci, donc d'un facteur externe, que les parties se voient assigner leur place, comme en témoignent notamment la composition « aristocratique » des organes politiques et l'organisation dualiste de l'enseignement, qui sont calquées sur la hiérarchie établie. Bref, l'*ordre social* est habillé de neuf.

Cependant, la marche s'accélère. Elle est rythmée par la sphère de la production et des échanges qui démultiplie les moyens de l'action collective. Certes, le capitalisme est bien plus ancien, mais il est systématisé par l'extension inouïe des moyens de communication, de l'industrie et de la finance. Pour la société, cela signifie que l'assignation externe de leur position aux parties (entreprises, associations, classes sociales) en fonction de l'unité du tout recule constamment pour faire place à une création à la demande en fonction des buts spécifiques des parties indépendamment de l'ensemble où elles s'inscrivent[6]. De façon multiforme se constitue une *société d'organisation* qui se produit dans un travail spontané de coordination et d'intégration qui échappe à la conscience des acteurs.

Cependant, au fur et à mesure que cette dynamique sociale progresse, s'accentue la déconnexion de ce vecteur d'autonomie d'avec le fonctionnement d'ensemble. La continuité entre la collectivité et le pouvoir se brise. La solution totalitaire s'engouffrera dans ce trou. Surgissent en cette fin

6 Cette nouvelle donne sera rendue par le concept de marché pur et parfait, ce qui revient à un système social de marché… Elle semble contredite par le mouvement ouvrier qui, à partir du milieu du XIXe siècle, cherche à conjuguer la dynamique de construction collective et l'action intentionnelle. Ce faisant, il se situe, selon Gauchet, dans la ligne du libéralisme quand il greffe la construction délibérée de la société sur le sort imposé par les séquelles d'un ordre féodal. Mais il est significatif que ce projet s'essoufflera une fois disparu le repoussoir de l'Ancien Régime. Le mouvement ouvrier deviendra une partie parmi d'autres de la société d'organisation.

du XIXe siècle, des problèmes qui font retour aujourd'hui : dissolution du sentiment d'appartenance et vécu d'un processus subi par les individus ; mobilisation des acteurs autour d'objectifs spécifiques qui font écran au reste ; absence de pouvoir des collectivités pour conduire elles-mêmes leur marche. Les données restent semblables. La différence entre cette époque et la nôtre, ce n'est pas seulement que l'autonomisation de la logique économique a encore gagné du terrain. C'est que la démocratie, après avoir coiffé le libéralisme, retrouve ces problèmes dans un nouveau contexte où la cohésion des communautés humaines n'est plus polarisée par l'unité spirituelle de leurs membres, mais par la mise en accord des convictions et des intérêts. Le libéralisme avait mis la société en crise à la fin du XIXe siècle. La démocratie a forgé une réponse à la fin du XXe siècle. Mais la question se repose, *ex post* pour ainsi dire : comment la démocratie est-elle compatible avec le libéralisme, une fois que celui-ci ne se contente plus d'introduire la liberté sur le seuil, mais la pose au cœur de l'organisation des sociétés humaines ?

La politique et le politique

Si la greffe de la démocratie sur le libéralisme ne prend pas à la fin du XIXe siècle, c'est que la crise est aussi politique. L'évanescence du devenir et l'effervescence de la société buttent sur la vacuité de la politique, au sens du jeu des institutions représentatives. Symptômes de cette contradiction : les carences et des parlements et des gouvernements qui en émanent ; le débordement de ceux-ci par leurs propres services, avec la montée d'une bureaucratie qui s'empare du pouvoir effectif. Cette crise est bien interne au libéralisme. Ainsi, le rythme de la vie des institutions est dépassé par le temps qui s'accélère et se fragmente. La représentation repose sur une sélection « naturelle » des membres des corps constitués qui est en décalage par rapport à l'effervescence de la société civile. Le jeu des initiatives et des échanges mène à des divergences, des antagonismes et à des positions dominantes qui rendent l'idée de volonté générale intenable. Bref, le libéralisme qui avait postulé l'harmonie entre l'autonomie individuelle et le travail politique est dépassé par les forces qu'il libère. Qui représente qui, et au nom de quoi ? Le pouvoir politique est irréel au regard de la « vraie » société. Ce qui est mis en cause, c'est l'identité spontanée du pouvoir et de la société, héritée de l'ère religieuse qui s'achève. Au contraire, la société civile prend un envol qui la déconnecte de plus en plus de l'État. Les partis, qui sont censés servir de médiation et se spécialisent peu à peu à cette fin. Mais cette organisation accentue le décalage entre la vie sociale spontanée et la politique qui se professionnalise.

Bref, « libéralisme plus démocratie », cela ne s'enclenche pas. Et le nœud du problème, c'est que si la dynamique nouvelle de la société crée l'histoire, elle ne parvient pas à définir l'être ensemble dans sa dimension politique et juridique. On avait cru que les trois vecteurs de l'autonomie qui avaient successivement fragmenté le cocon religieux-politique (l'État), droit (de l'individu), social-historique (société civile) marchaient du même pas. C'était encore une illusion liée à l'accaparement par la forme de l'Un. Celle-ci se désagrège et cette croyance craque.

Décidément, la modernité ne périme pas *le politique*, au sens d'encadrement hiérarchisé de l'établissement humain. Quel sera le substitut à l'État de l'Ancien Régime, complément indispensable de *la politique* (au sens de fonctionnement des institutions de la représentation) ?

L'État-nation. Il englobe le collectif, comme État de puissance et de domination qui prend en charge la conquête, et comme État d'organisation qui se charge de la protection à travers une bureaucratie spécialisée et les services publics. Il est garant de l'appartenance collective à grande échelle sur un territoire et a le monopole d'une identité qui dure. Gauchet analyse et illustre remarquablement cette émergence, ou plutôt ce retour du politique sous la forme de l'État-nation, et l'homogénéisation à la fois pratique et symbolique qui en résulte.

Les faits sont bien connus, mais ce qui est remarquable, c'est la relation paradoxale entre cette évolution et l'action des sociétés sur leur histoire. La montée en puissance et l'extension du champ d'action du politique vont de pair avec la dynamisation de la société. Sont ainsi assumées par l'État des fonctions que celle-ci assumait pour ainsi dire instinctivement dans le passé, ou que le marché nouveau venu était censé exercer spontanément. Mais le politique ne se résorbe pas pour autant dans les expressions de la société. L'État cristallise en effet bien plus qu'une réponse à la demande de liberté individuelle dans ses appareils de plus en plus nombreux. Qui plus est, c'est par l'intermédiaire de ceux-ci que la société, qui cependant s'auto-organise indépendamment du politique, se constitue comme pouvoir et vouloir vivre ensemble. En somme, le déploiement de ce que Gauchet a appelé la société d'organisation s'appuie sur une organisation des organisations.

Cette montée en puissance contredit la vision libérale d'une société de communication et de gouvernement à base de représentation. En effet, elle fait intervenir la contrainte d'une instance extérieure aux acteurs sociaux. En même temps, elle est conforme à l'esprit du libéralisme : l'outil politique est impersonnel et neutre ; il ne crée pas un ordre, mais organise ; son intervention suppose la créativité des acteurs dans la société.

Ce qui se passe dans ces dernières décennies du XIXe siècle, notamment dans l'Allemagne de Bismarck, ce n'est donc pas la fin du libéralisme, mais la modification du cadre d'exercice des principes libéraux. Le changement décisif consiste en ce qu'un pas de plus est fait dans la détraditionnalisation. La forme de l'Un se rompt, y compris dans l'expression séculière qui s'offrait comme substitut de l'unité produite par la religion. Le libéralisme est mis en échec en ce qu'il prétendait définir d'un seul tenant l'être ensemble, y compris dans sa dimension politique (avec la représentation) et juridique (avec les droits de l'individu) à partir de l'histoire et de la société.

Comment celle-ci peut-elle se dépasser, dans sa permanence, dans ses projets, dans son organisation fonctionnelle ? Il y faut un englobant du collectif qui produit de l'unité. Mais il opère sur un mode alternatif. Le politique descend dans les profondeurs de la société, dit ce qui doit être, la fait être, permet de vivre ensemble. Toutefois, il n'intervient plus comme ordonnateur, mais comme instituant, en ne se greffant plus sur une communauté « charnelle », mais en intégrant dans un cadre rationnel-légal dont l'abstraction favorise l'émancipation de la société civile.

Ainsi est inaugurée une nouvelle place du politique qui s'avérera, après la Seconde Guerre mondiale, être un vecteur de stabilisation de la connexion « démocratie plus libéralisme ». Néanmoins, dans un premier temps — avec les nationalismes, les guerres impérialistes et les totalitarismes — le recours aux moyens de l'État moderne dévoyés par la quête forcenée de l'Un perdu ramènera avec lui l'imaginaire du pouvoir qui confond la société avec ses fins suprêmes.

Le libéralisme en mal de démocratie a mis la société en crise. Cependant, la démocratie en est sortie, comme démocratie libérale. Dans l'après-guerre, ce cadre politique a permis la production d'un nouveau type d'unité qui, se substituant une fois pour toutes à l'unité religieuse, est censé articuler puissance collective, conduite concertée de la société et liberté individuelle. Cependant, Gauchet estime que cette démocratie est malade d'elle-même. Pourquoi ?

De la « main invisible » à l'individu désaccordé

La phrase célèbre d'Adam Smith s'applique au fonctionnement du marché, mais aussi plus largement. Elle exprime en effet la quintessence de la vision libérale de l'individu comme harmonieusement et spontanément inséré dans le tout collectif. Au XIXe siècle, cette vision se veut réaliste : elle s'appuie sur le constat que la société se crée de façon permanente à partir de l'initiative des individus. Mais elle reste tributaire de la forme religieuse : la responsabilité et la participation de l'individu renvoient en définitive à une unité organique d'ordre spirituel.

Or, à partir des années 1880, ce libéralisme est dérouté sur son propre terrain par un nouvel individualisme.

Il en va ainsi pour plusieurs raisons. D'abord, le réalisme de la vision est contredit par le devenir social. La société d'organisation relativise l'individu en façonnant son psychisme en même temps qu'elle exacerbe sa singularité en lui conférant une position de point unique à l'intersection de multiples appartenances partielles. Ensuite, alors même que la forme de l'État-nation a pour corrélat la reconnaissance de l'individu de droit, on assiste à un durcissement de l'autorité (dont l'affaire Dreyfus sera le symbole) qui force à se redemander ce qui peut fonder l'organisation collective en droit. Enfin, la question sociale oblige à faire un retour vers la société concrète au-delà des droits formellement reconnus.

En somme, d'hypothétique qu'il était dans le cadre du droit naturel moderne, le fondement des droits de l'homme devient un projet social. Et les moyens du pouvoir sont requis pour produire l'égale liberté à l'échelle de l'ensemble. La société libérale est à transformer au nom même des principes libéraux. Cette prise de conscience, brièvement retracée ici mais remarquablement analysée et illustrée par Gauchet, signifie un ultime coup de butoir sur la forme de l'établissement humain sur laquelle le libéralisme continuait à reposer en reprenant à son compte les présuppositions de la forme religieuse.

Rien ne garantit plus l'unité des personnes avec la communauté, ni d'ailleurs avec elles-mêmes. La question qui se pose à ce point de l'exposé peut se formuler ainsi : comment faire société avec des individus qui en sont le produit, mais ne se soumettent pas à son étreinte ? Elle émerge de cette matrice problématique qui s'est dessinée entre 1880 et 1914, et qui avait un caractère structurel même si ses potentialités ont mis du temps à s'actualiser.

En 1914, elle allait être mise sous le boisseau par les événements qui ont ramené le collectif au premier plan. Dans l'entre-deux-guerres, le vertige devant les facteurs de dissociation des sociétés modernes a donné lieu aux folies totalitaires. Après 1945, l'État social, tout en exaltant des principes de bien commun, a subrepticement poursuivi l'effacement du lien entre l'individu et la collectivité. La protection dont le premier a commencé à bénéficier lui permettait de cultiver son existence

privée alors même que, après les aventures totalitaires, la source de légitimité de la société s'appuyait de moins en moins sur la tension de ses membres vers une unité spirituelle de ses membres. À l'heure actuelle, l'affirmation du droit de cet individu récemment reconfiguré, mais dont les projets et les aspirations remontent à bien plus loin, tend à dissoudre le politique à travers une éclipse du collectif.

La démocratie s'est appuyée sur le libéralisme auquel elle avait permis de se renouveler. Mais elle est en même temps menacée par lui. Les questions dont on a retracé le cheminement convergent ainsi : comment allier l'indépendance des personnes — versant libéral de nos régimes politiques — et l'autonomie collective — versant démocratique de ces mêmes régimes ?

Ce qui, au XXIe siècle, fait le caractère à la fois problématique de cette question, c'est qu'elle s'enlève sur un paysage où la référence à l'Un a bel et bien cessé d'être opérante. En définitive, quelle unité des communautés humaines est possible sans transcendance collective orientée par la religion ou ses vestiges séculiers, en tablant sur les partages et les antagonismes des êtres humains ?

De l'universel horizontal à l'universalité concrète du monde

Une suspicion majeure affleure au moment d'achever le tour de cette vision de la modernité proposée par Gauchet : française plus qu'européenne, européenne plus qu'occidentale, caractérisée par l'absence de prise en compte des différents modes de modernisation ?

L'auteur montre comment, avec le retour du politique sous son visage d'État de puissance et de domination, la colonisation n'a pas simplement été une entreprise matérielle, mais a correspondu à une restructuration symbolique de l'espace liée à un problème d'identité. Elle intervient au moment où, comme on l'a vu, l'ordre de l'Un, qui subsistait implicitement dans le libéralisme, se dérobe. Or, il assurait à chaque nation son universalité dans un partage symbolique de la Terre sous le Ciel. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, il restait structurant dans le partage entre humanité « barbare » et « civilisée ». C'est à ce moment que la vague industrielle de la colonisation préside à la *première mondialisation*, sous le signe de l'impérialisme. Elle est sous-tendue par le déchirement culturel qui apparaît dans les années 1880. L'universel vertical et idéal bascule et commence à se convertir dans l'universalité horizontale et pratique. Il n'y a plus d'autre, mais un seul monde, à investir. Les spasmes de cette transition feront le lit des guerres impérialistes, chaque nation cherchant hors de soi et par le bas le substitut de l'universalité qu'elle ne trouve plus en elle à partir du haut. Puis, après les désastres des deux guerres mondiales et la décolonisation, la mondialité ne se projettera plus dans des empires-mondes. Elle se cherchera avec des États-nations construits en fonction des rapports avec le globe entier et des sociétés civiles ouvertes les unes aux autres. C'est la *deuxième mondialisation*, la phase actuelle dont l'enjeu est une intégration politique qui prête une existence tangible à la communauté des nations.

La première mondialisation avait été caractérisée par un ethnocentrisme hiérarchique, à savoir la domination par les métropoles qui imposaient leur mode de modernisation comme l'original à copier par leurs dépendances colonisées. Et la deuxième, à l'heure des démocraties libérales ? Gauchet parle d'un « ethnocentrisme égalitaire ». « Avec la meilleure volonté du monde, il empêche tout autant de comprendre ceux qui, précisément, ne sont pas nous. Je

suis frappé par la foncière incapacité des Occidentaux à s'interroger sur ce que veut dire l'occidentalisation de la planète pour ceux qui la subissent de l'extérieur de leur culture ou de leur civilisation[7]. »

Or, sa propre démarche consiste à suivre le cheminement de cette modernité occidentale comme une histoire du sujet, au sens de ce mode inédit de l'humain qui résulte de la sortie de la religion. Comme telle, elle rejoint une couche culturelle très profonde dans la constitution de laquelle la démocratisation de nos régimes politiques plongerait selon lui ses racines. Par là, elle prête elle-même à des questions qui ont maille à partir avec l'ethnocentrisme. La première concerne l'espace. Ces clés de lecture de la modernité magistralement élaborées au fil d'une interprétation de l'histoire de l'Occident, sont-elles applicables de l'intérieur aux sociétés du monde qui, entrées dans la modernité à partir de trajectoires tout autres, sont aux prises avec leur propre démocratisation ? La seconde concerne le déroulement du temps. Le monde entier est-il inéluctablement propulsé vers davantage de sortie de la religion, et dans l'affirmative, quelle est la diversité des formes que peut prendre une reconstruction du pouvoir collectif à la hauteur de l'émancipation des individus ?

Dans ces pages, on a cherché à cerner le cœur de la systématisation sous-jacente à la présentation de l'histoire du XIXe siècle offerte par Gauchet et d'en dégager les fils qui préparent à aborder celle du XXe siècle. À vrai dire, la démarche a été happée par ces instruments de lecture, au point de manquer d'espace pour suivre les dédales des analyses inédites et passionnantes de moments historiques spécifiques.

Cet ouvrage cherche ambitieusement à comprendre la logique qui est à l'œuvre dans les tendances longues du mouvement de l'histoire. Cependant, il discerne aussi remarquablement les points de bifurcation et d'ouverture. L'auteur cède-t-il à l'esprit de système ? Ultime question à suivre dans les publications à venir. ■

7 *La condition historique*, p. 319-320.