

L'individu démocratique

Réflexions à partir de l'œuvre de Marcel Gauchet

Hugues Poltier

Résumé

Cet article envisage la contribution de M. Gauchet à l'anthropologie de l'individu démocratique contemporain. Il le fait en montrant d'une part l'homologie du concept toquevillien d'égalité des conditions avec celui, propre à Gauchet, de réduction de l'altérité ; et d'autre part en indiquant que ce dernier processus, loin de signifier un dépassement de l'altérité, doit bien plutôt être entendu comme son intériorisation et, du coup, comme le signe d'une dépossession de soi inéliminable.

Tout au long de son œuvre, Marcel Gauchet n'a eu de cesse, dès ses premiers écrits, de s'attacher à penser ensemble les transformations des formes de l'organisation collective¹ et celles des formes de l'expérience de soi². Les penser ensemble, c'est-à-dire, dans un incessant mouvement des premières aux secondes et inversement, montrer comment les évolutions dans l'ordre collectif rejaillissent sur l'expérience de soi des individus et comment, en retour, cette dernière ouvre vers de nouvelles mutations dans les représentations et les schèmes de mise en forme de l'expérience collective du monde. De sorte que, en un sens très fort, toute l'œuvre de Gauchet se présente comme une «anthropologie politique». Anthropologie politique, non pas seulement en ce sens faible, proche de celui d'Aristote, affirmant que l'homme est un animal politique dont la vocation est de participer à la vie de la cité, mais en un sens beaucoup plus fondamental : jusque dans l'expérience intime de lui-même, jusque dans son rapport à soi, l'individu est

¹ GAUCHET, M. (1975), «Politique et société: La leçon des sauvages» *Textures* (10-11 & 12-13): 57-86 & 67-105 ; (1977), «La Dette du sens et les origines de l'État. Politique de la religion primitive» *Libre* (2): 5-43 ; (1981), «Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique» *Le Débat* (15 & 16): 133-157 & 148-168 ; (1985), *Le Désenchantement du monde*. Paris, Gallimard ; (1998), *La Religion dans la démocratie*. Paris, Gallimard (Le débat).

² GAUCHET, M. (1972), «Freud : une psychanalyse ontologique» *Textures* (4-5 et 6-7): 115-156 et 69-112 ; GAUCHET, M. & SWAIN, G. (1980). *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*. Paris, Gallimard ; GAUCHET, M. (1992). *L'Inconscient cérébral*. Paris, Seuil.

façonné, mis en forme, constitué par le style de l'être-ensemble au sein duquel il s'est humanisé. L'idée directrice est donc ici qu'il «existe, à un niveau profond qui n'a rien à voir avec celui des conditionnements de surface [...], une articulation entre l'être-soi et l'être-ensemble qui interdit aussi bien de les dissocier que de les rabattre analogiquement l'un sur l'autre»³. Ce que suggère cette proposition, c'est donc que cette articulation ne peut être pensée ni comme la mise en rapport de deux choses qui, dans la forme de leur être-là, seraient indépendantes l'une de l'autre ; ni comme un simple mimétisme, l'une étant, en quelque sorte, le décalque de l'autre ou réciproquement. Leur rapport n'est ni d'extériorité, ni d'identité, mais bien d'intériorité – osons le mot – dialectique : la forme de l'être-ensemble est constitutive de celle du rapport à soi, et réciproquement. Toute la difficulté est au fond de cerner les contours et les modalités de cette entr'appartenance des sphères collective et individuelle.

Le corollaire de cette thèse fondamentale est qu'à chaque forme de l'être-ensemble, à chaque régime, correspond un type d'humanité, un type anthropologique propre. «Il y a une logique sociale et politique du monde démocratique, mais il y a aussi une *anthropologie démocratique*»⁴. Esquisser à gros traits, et de manière beaucoup plus rudimentaire que ne le fait Gauchet tout au long de son œuvre, cette «anthropologie démocratique», tel est le propos, modeste, de cette contribution – qui s'entend, non pas tant à se substituer au discours de l'auteur du *Désenchantement du monde*, qu'à inviter à en faire une lecture plus étendue.

Le propos ci-dessous entrelace deux fils, qu'il n'est pas toujours possible de clairement séparer. D'une part, celui, plus méthodique, du mode de cette «articulation entre l'être-soi et l'être-ensemble» et d'autre part, celui plus substantiel, d'une élucidation, ici très partielle, de l'anthropologie démocratique. Mais, dans un geste généalogique, il commence par s'autoriser un détour dans l'œuvre de celui en qui, à bon droit, l'on peut voir une des sources intellectuelles les plus importantes pour la pensée de Gauchet, à savoir Alexis de Tocqueville.

³ GAUCHET, M. (1993), «Le mal démocratique» *Esprit* (octobre), p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 68 (je souligne).

Deux indices suffiront à justifier ce détour. Atteste l'importance séminale de la pensée de l'auteur *De la Démocratie en Amérique* pour Gauchet la très importante étude qu'il publie en 1980 dans la revue *Libre*⁵. En outre, le lecteur qui a fréquenté les écrits de ces deux penseurs ne peut qu'être frappé par l'air de famille existant entre le thème tocquevillien de «l'égalité des conditions» – dans laquelle Tocqueville voit «le fait générateur dont chaque fait particulier semblait descendre»⁶– et celui, chez Gauchet, de «réduction de l'altérité». De sorte que, si *Le Désenchantement du monde* est bien, selon les intentions expresses affichées par son auteur, une reprise et une expansion formidable de l'idée avancée par Max Weber, il peut cependant également être lu comme un prolongement et une réappropriation de l'idée tocquevillienne d'égalité des conditions.

L'homme démocratique selon Tocqueville

Tocqueville, on s'en souvient, voit dans l'égalité des conditions le fait générateur de la démocratie. D'entrée de jeu, il souligne dans l'introduction que la portée de ce fait générateur «étend son influence fort au-delà des mœurs politiques et des lois, et qu'il n'obtient pas moins d'empire sur la société civile que sur le gouvernement : il crée des opinions, fait naître des sentiments, suggère des usages et modifie tout ce qu'il ne produit pas». En d'autres termes, et c'est tout l'objet de *De la démocratie en Amérique*, il s'agit pour son auteur d'explorer, dans toutes les dimensions de la vie politique, sociale, jusqu'à la vie psychologique et affective (celle des croyances, des attitudes, des sentiments des hommes démocratiques) les transformations induites par l'égalité des conditions comme fait générateur – j'ajouterais volontiers, comme fait générateur *total*.

Concernant l'apport de Tocqueville, je me bornerai pour l'essentiel à commenter cette proposition, extraite du ch. 2 de la 2^{ème} partie du tome 2 de *De la démocratie en Amérique* : «L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui

⁵ GAUCHET, M. (1980), «Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques» *Libre* (7), 43-120

⁶ TOCQUEVILLE A. de, *De la démocratie en Amérique*, 1835, 1840 [1981], Paris, Garnier-Flammarion, Introduction.

remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part».

Première observation, de type méthodologique : La caractérisation de la démocratie s'effectue par un détour comparatif. En d'autres termes, on ne peut parvenir à saisir ce qui fait le propre d'un régime, d'une forme de société que lorsqu'on parvient à mettre le doigt sur ce qui l'oppose, ou tout au moins la différencie, d'une autre. En clair, on ne comprend ce que signifie l'égalité des conditions comme fait générateur que dans la mesure où on peut mettre en évidence un régime politique caractérisé par un fait générateur d'une autre nature.

Deuxième observation : l'opposition mise ici en lumière par Tocqueville entre la démocratie et l'aristocratie concerne la forme du lien social. Dans la seconde, le lien entre les hommes est présenté comme une «chaîne» reliant tous les individus «du paysan au roi». La phrase qui suit, et qui offre le terme de comparaison avec la démocratie, permet de mieux saisir la nature de cette chaîne : Tocqueville nous dit en effet que «la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part». Ce que la métaphore suggère ainsi avec force, c'est que, dans l'aristocratie, le lien qui fait tenir les hommes ensemble est à la fois extrêmement serré et vertical. Serré : il n'est nulle indépendance pour un homme de la société aristocratique ; il est inscrit, lui et sa famille, sur une terre qu'il n'a, en droit, pas la liberté de quitter. Plus même, en tant qu'il est sur la terre du seigneur, il est lui-même quasi propriété du seigneur. De sorte que décliner son identité, pour un homme de la société aristocratique, c'est moins dire son nom que son lignage et son rattachement à un seigneur.

Mais ce lien n'est pas seulement serré, il est encore vertical. Comme l'indique bien Tocqueville, cette chaîne «remonte» du paysan au roi. La métaphore de la «remontée» indique bien l'inégalité des différentes positions – ou mieux «conditions» – qui caractérisent la société aristocratique. Inégalité des conditions, c'est-à-dire, inégalité non pas seulement de fait – X a plus de pouvoir et est plus fortuné que Z –, mais inégalité de droit : en vertu de sa naissance, X a des droits,

des privilèges, auxquels Z n'a pas, plus, ne peut pas avoir accès et cela en vertu de l'infériorité de son rang.

Je me suis attardé un peu longuement sur cette analyse bien connue de Tocqueville parce qu'il me paraît que celle-ci nous offre un excellent point d'ancrage pour déployer cette notion d'égalité des conditions qu'il affirme être au cœur de la révolution démocratique. Dans la démocratie, nous dit-il ainsi, la chaîne est brisée et les anneaux sont mis à part. Premier point donc : le desserrement des liens sociaux. Autrement dit, du jeu est introduit dans les rapports sociaux. L'individu n'est plus dépendant d'un autre, tout à fait précis et déterminé. Cela ne veut évidemment pas dire que les hommes vivent désormais dans une complète indépendance les uns des autres. Cela signifie que désormais, tendanciellement, les liens de dépendance deviennent multiples, négociables, révocables, substituables, etc. Et, de ce fait, sont en quelque sorte annulés *en tant que* liens de dépendance. De sorte qu'on peut dire que, désormais les hommes jouissent de leur indépendance : ils ne sont plus assujettis à un maître dont ils dépendent en tout, mais chacun jouit désormais d'une latitude, d'une sphère d'autonomie sur laquelle il exerce, de droit, un pouvoir discrétionnaire – dans la limite bien sûr du respect de ce même droit chez ses semblables. Mais le desserrement des liens et la mise à part de chacun à côté de chacun a pour corollaire l'égalité des conditions. En quoi consiste en effet l'inégalité des conditions dans la société aristocratique ? En rien d'autre que ceci à savoir le droit de l'un de disposer de l'autre sans avoir à lui rendre des comptes et, évidemment, le caractère dissymétrique de ce rapport. L'indépendance démocratique est inséparable de l'égalité des conditions en ceci précisément que jouir du droit de disposer de soi-même implique, à terme en tout cas, que chacun, dans le cadre fixé par les lois, jouit d'un droit égal à prendre les décisions concernant son existence (s'engager ou non par contrat, choix d'une carrière, choix d'un conjoint, etc.) ; que nul n'est plus en mesure de décider pour moi des conditions les plus importantes de mon existence ; et que chacun, est

protégé dans son indépendance de manière égale par un ensemble de lois identiques pour tous.

Ce que suggère ainsi cette analyse, c'est l'existence d'un lien très étroit entre l'indépendance et l'égalité dans la société démocratique – et à l'inverse, évidemment d'un lien tout aussi étroit entre principe hiérarchique et dépendance mutuelle. Au fond, être égal, dans l'analyse de Tocqueville, veut tout aussi bien dire être indépendant – ou pour reprendre le langage lockéen, être propriétaire de soi-même : il est une sphère qui m'est propre et sur laquelle nul n'a le droit d'empiéter.

Gauchet : de l'égalité des conditions à la réduction de l'altérité

Que Gauchet s'inscrive dans une ligne d'interprétation tocquevillienne, c'est ce qu'indique sans ambiguïté la façon dont, dans «Le mal démocratique», il résume le propos du *Désenchantement du monde* : «Je mettais [là] en lumière [...] le double phénomène caractéristique de la sortie moderne du religieux : d'une part, la réduction de l'altérité dans l'espace humain-social qui constitue le fond de la dynamique égalitaire et d'autre part l'internalisation de cette même altérité qui constitue le ressort du bouleversement contemporain des figures de la subjectivité.»⁷ Simultanément, cependant, Gauchet va plus loin encore. En effet, alors que Tocqueville voyait dans la marche vers l'égalité le fait générateur de la démocratie, en d'autres termes le fait générateur à l'origine du renversement de la société aristocratique, notre auteur, quant à lui, rattache cette dynamique égalitaire à ce qu'il appelle la réduction de l'altérité, réduction qui conduit à son internalisation. Réduction de l'altérité : c'est-à-dire réappropriation progressive par les hommes de la source de leur ordre et de la forme de l'être-ensemble. Alors que dans la société religieuse, celles-ci sont posées dans un ailleurs sur lequel les hommes n'ont aucun pouvoir, signant ainsi une dépossession radicale des hommes sur leur ordre – et pour Gauchet le type de société qui par excellence se pose dans

⁷ GAUCHET, M. (1993), «Le mal démocratique», *op.cit.*, p.69

cette dépossession radicale est la société primitive⁸ – dans la société moderne, au contraire, il n'est plus posé d'altérité transcendante à laquelle il conviendrait de rattacher l'ordre de la coexistence et de la prise sur le monde. Et si, à la faveur de l'État – cet État dont Gauchet nous dit qu'il fut le premier transformateur sacré et qu'à ce titre son émergence constitue «l'événement majeur de l'histoire humaine»⁹ – s'est instaurée une forme de société hiérarchique, société caractérisée à la fois par la dépendance et la hiérarchie – l'inégalité des conditions –, c'est parce que sa constitution a été solidaire de l'instauration d'une caste de spécialistes du sacré, en quelque sorte en rapport avec le fondement transcendant (les dieux, Dieu) et qu'ils se sont posés comme les médiateurs entre l'Altérité transcendante et le monde humain ; ou plus précisément, c'est parce qu'ils avaient pour mission de faire tenir ensemble ce monde humain, et que ce tenir-ensemble ne pouvait être effectif que par l'inscription au cœur de la société de la présence de l'Altérité fondatrice, ses tenants-lieu jouissant du prestige et de l'autorité conférée par leur «proximité» à l'origine. Où nous retrouvons la double métaphore toquevillienne de la chaîne et de la remontée de la base au sommet, les intercesseurs entre les hommes et leur source fondatrice occupant précisément ce sommet. La force et l'intérêt de la lecture de Gauchet est donc de réinscrire la société aristocratique de Tocqueville dans une histoire beaucoup plus longue et d'en offrir une interprétation permettant de la resituer dans l'histoire politique de l'humanité – laquelle, encore une fois se comprend, pour Gauchet, comme la progressive réduction de l'altérité, ou mieux peut-être, comme la réappropriation et la réintégration de l'altérité au sein du monde humain-social.

À bien des égards, les conclusions de ces deux penseurs se rejoignent : pour l'un comme pour l'autre en effet, le résultat de cette évolution est la production de l'égalité des conditions avec les caractéristiques mises en avant dans *De la Démocratie en Amérique* : égalité, indépendance, jouissance par les individus d'une

⁸ Sur ce point, voir surtout GAUCHET, M. (1977), «La Dette du sens et les origines de l'État. Politique de la religion primitive», *Libre* (2), 5-43.

⁹ GAUCHET, M. (1985), *Le Désenchantement du monde*. Paris, Gallimard, p. x.

sphère de souveraineté sur laquelle nul n'a droit de regard, etc. Cependant, l'analyse de Gauchet ne s'arrête pas là. La raison est que, pour lui, la dimension d'altérité est inéliminable. Ce renvoi à l'altérité, à un dehors à partir duquel l'homme se détermine, lui apparaît comme un transcendantal, comme une propriété fondamentale de l'esprit humain. La conséquence est que, loin d'être une sortie de l'économie de l'altérité, la sortie de la religion doit bien plutôt être comprise comme «le basculement et la transformation d'une économie générale de l'altérité dans une autre»¹⁰. Bref, la modernité démocratique, caractérisée par la réappropriation par les hommes des principes de leur ordre, par la position de la société sujette d'elle-même, ne constitue pas tant la fin du régime de l'altérité que l'instauration d'une nouvelle figure de l'altérité – voire plus précisément comme le passage d'un régime à un autre au travers d'une recomposition des éléments qui structurent la société aristocratique.

La modernité comme internalisation de l'altérité

Mais en quoi consiste cette altérité si l'humanité ne se projette plus dans une Altérité transcendante, si elle ne se conçoit plus comme assujettie à une source transcendante ? La réponse de Gauchet est que désormais, cette altérité est internalisée ; elle devient intérieure à l'homme lui-même : elle se loge désormais à la fois *entre* les hommes et *dans* les individus. Je ne m'attarde pas à la première, sinon pour me contenter de signaler qu'elle se joue dans la division et l'affrontement politique, posé non tant comme étant de fait que de droit, cette division indiquant une fracture au sein du sujet social, fracture en raison de laquelle le sujet social ne peut en aucune manière s'unifier en un sujet collectif immédiatement présent à lui-même. M'intéresse ici la question de l'individu démocratique et du travail de l'altérité en lui. Mais de fait, l'altérité au sein de l'individu est comme la réfraction de l'altérité au sein de la société : de même que c'est la division interne à la société qui nous rend autres pour nous-mêmes en tant que sujet collectif, de même c'est la division interne au sujet qui fait de l'individu

¹⁰ GAUCHET, M. (1993), «Le mal démocratique», *op.cit.*, p. 70

un autre pour lui-même. Cette dimension d'altérité, se donne, chez l'individu, par la destitution de la figure classique de la subjectivité caractérisée par la conscience et la transparence à soi (le cogito de Descartes, le Je pense de Kant, le Moi fichtéen), destitution qui se produit à la faveur de la reconnaissance de l'inconscient. «Le changement de cap dans la représentation de la subjectivité [aux alentours de 1900] que marque le surgissement de l'inconscient est inséparable d'un changement de même ampleur dans la représentation de l'ordre politique et social ..., changement qui correspond à la mise en place d'un autre mode de subjectivation du collectif, formellement homologue au nouveau mode de subjectivation personnel.»¹¹

Arrêtons-nous un instant sur ce point, car il me semble absolument capital. Dans l'imaginaire des Lumières, il était nécessaire et suffisant, pour permettre la reconquête par l'homme de son plein pouvoir sur lui-même, de s'affranchir des forces qui le dominaient ainsi que des superstitions qui l'enchaînaient. Cela voulait dire d'une part, renverser les chaînes humaines figurées par le despote, et d'autre part conquérir la pleine liberté de penser et de comprendre. 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 pensant. Cette reconquête accomplie, l'humanité se reconnaîtrait partout elle-même – pour emprunter cette fois un langage hégélien –, de sorte que l'altérité, l'étrangeté à soi-même serait dépassée, sinon abolie.

Or ce que suggère Gauchet, c'est que cette vision ne s'est pas accomplie : loin d'apparaître comme en pleine possession d'elle-même la société démocratique apparaît bien plutôt comme largement impuissante à opérer une prise sur elle-même et cela en raison de cette division qui ne cesse de la déchirer et de la rendre autre pour elle-même. Du côté de l'individu, les choses apparaissent homologues : divisé en lui-même par l'inconscient, l'individu ne cesse d'être hanté par un autre en lui qu'il ne contrôle pas et sur lequel il ne peut commander.

¹¹ *Ibid.*, p.71

Mais l'homologie va plus loin. En raison de cette altérité interne qui la travaille et la divise, la société, en tant que sujet collectif ne peut se donner une représentation d'elle-même. Dans le vocabulaire de Gauchet, la société s'avère «infigurable», par quoi il convient d'entendre qu'elle ne peut se projeter dans aucune figure déterminée en laquelle elle puisse se projeter, s'indiquer un *telos* vers lequel cheminer – et ce, alors même que, et Gauchet y insiste longuement dans *Désechantement du monde*, la temporalité propre à la démocratie est l'avenir. Pour formuler les choses presque brutalement, on pourrait donc dire que la démocratie est déterminée par l'avenir, mais un avenir dont elle ne peut se donner aucune représentation. En ce sens, on peut, je crois, rapprocher sa caractérisation de celle de C. Lefort lorsque celui-ci avance que ce qui définit la démocratie moderne, c'est l'indétermination¹², en clair l'impossibilité pour la société démocratique de se donner à elle-même le corps déterminé des principes devant régir sa mise en forme. La démocratie est cette forme de société pour laquelle les principes de son ordre restent indéfiniment en question, pour laquelle le débat sur le juste et l'injuste, le bien et le mal, est nécessairement infini.

Du côté de l'individu, la situation, à nouveau, est homologue. Pour le faire bien voir, il vaut la peine de revenir un instant à l'état de choses qui prévaut dans la société prémoderne. De fait, ce qu'indique également avec force l'analyse de Tocqueville que nous avons évoquée plus haut – mais la même observation vaut également et à plus forte raison pour la société primitive – c'est que, en vertu de la chaîne tissée entre les hommes, chacun, dans cette société, occupe une place déterminée par sa naissance. Si la vie des individus est marquée par la dépendance mutuelle, elle est aussi caractérisée par une radicale absence d'incertitude, non pas bien sûr sur le plan des conditions matérielles, mais sur celui de la place et du rôle à remplir au sein de l'ensemble social : celles-ci lui sont assignées par sa naissance. Ce que l'on paie en absence de liberté et d'indépendance, on le gagne en assurance quant à son rôle à remplir dans la société des hommes et quant à ce qui donne du

¹² Voir notamment Lefort, C. (1981), *L'invention démocratique*, Paris, Fayard et (1986) *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil.

sens à son existence : *ora et labora*. Dans la société démocratique, la situation s'inverse : l'individu gagne une immense indépendance à l'égard du collectif, mais d'un autre côté, aucune place ne lui est destinée, aucune orientation ne lui est fournie quant à ce qui donnera sens à son existence, ni d'ailleurs quant à savoir comment répondre à la question «qui suis-je ?». De sorte qu'on doit dire que, dans la démocratie, l'individualisme n'est plus tant une conquête, une visée – au contraire de sa présentation emphatique chez les grands philosophes des Lumières – qu'une obligation de fait. L'individu démocratique n'a pas le choix : il doit être indépendant, il doit s'assumer, il doit être l'auteur de sa propre vie, de sa trajectoire de vie et professionnelle. Alors que, dans la société aristocratique, la vie d'un individu était, quant à l'essentiel, déterminée du dehors, par la configuration d'ensemble et la place particulière qu'on y occupait, dans la société démocratique, au contraire, le dehors ne donne plus aucune réponse – en tout cas aucune réponse déterminée – à la question «que dois-je faire ?», l'individu étant désormais seul avec cette question et devant impérativement y répondre par lui-même et à partir de lui seul.

À cet égard, il faut bien voir qu'un palier supplémentaire a été franchi depuis les années 80 approximativement. Dans les décennies d'après-guerre, celles que l'on qualifie rétrospectivement de Trente Glorieuses, la situation était moins problématique en raison de l'expansion économique forte qui a marqué cette période et par le plein emploi qui en était le corollaire. Par ailleurs, même si la mobilité sociale y était sensible, il n'en demeure pas moins qu'une culture d'héritage socio-professionnel y était encore très vivace. La classe ouvrière n'est pas uniquement une condition professionnelle, c'est tout un milieu d'appartenance, de tradition, de transmission et, *last but not least*, de solidarité. Dans ce sens, on peut dire que l'indétermination, l'infigurabilité y font sentir leurs effets avec une vigueur moindre. Être ouvrier est une identité sociale forte qui permet de se positionner et de se situer assez clairement au sein de la société. Avec la crise des années 80, crise de l'emploi, crise de l'entrée des jeunes sur le marché du travail,

crise politique et économique, avec le recul relatif de l'emploi ouvrier, le modèle de la reproduction sociale s'essouffle. Décidément, la trajectoire du fils et de la fille ne pourra être identique à celle de leurs parents – ce qui ne veut pas dire que cette trajectoire impliquera nécessairement une mobilité vers le haut. Le point décisif est que, de moins en moins, la trajectoire des parents n'offre de points de repère pour aider leurs enfants à se projeter dans une image d'eux-mêmes pouvant les soutenir dans la construction d'eux-mêmes.

Au cœur de la vie collective comme de la vie individuelle, se loge ainsi une immense incertitude. De la même manière que le sujet collectif ne peut arrêter une identité qui l'énoncerait adéquatement, de la même manière, l'individu ne peut donner de réponse à la question «que faire ?» qui puisse combler son besoin de sens. Et, en effet, rien ne peut combler la quête de sens, ce dont témoigne à l'envi la vogue du *New Age*, vogue destinée, sans nul doute, à connaître encore des jours prospères devant elle. Mais ce dont témoigne précisément cette vogue, c'est justement de l'insécurité indéniable qui est à la source de cette demande de sens, demande que ne vient plus combler l'ordre collectif car, comme le montre avec force Gauchet, la politique contemporaine, marquée par la fin de la laïcité sacrée – de cette laïcité qu'il fallait conquérir et garantir contre les forces obscurantistes des «cathos» revanchards et réactionnaires –, ou encore par la laïcisation de la laïcité, la politique contemporaine donc n'est plus porteuse d'aucune promesse de salut terrestre. Pour la même raison, la vie professionnelle, si accomplie soit-elle, peut difficilement combler le besoin de sens de l'individu dans la mesure où, pour la plupart d'entre nous, il est difficile de voir dans le service que nous rendons à nos semblables une activité pourvue de sens. C'est ce dont témoigne également, à l'autre extrême de la vie sociale, le phénomène des souffrances psychiques – largement répertoriées par Alain Ehrenberg dans la *Fatigue d'être soi* – et auxquelles Gauchet accorde une place très significative dans sa lecture de la modernité démocratique.

À ses yeux, ce que signalent avant tout les psychopathologies, c'est l'échappement à soi de l'individu, c'est la présence d'une altérité insaisissable et mystérieuse au cœur même du sujet ; c'est cette force au cœur même du moi et qui le fait agir plus qu'il n'agit, de sorte que l'individu se découvre jouet de forces immaîtrisables *alors même* qu'il lui est intimé d'être sujet, subjectivité maîtresse d'elle-même. «L'individu émancipé, souligne-t-il, est un être voué à la découverte de la servitude intérieure et du conflit avec lui-même»¹³.

L'analyse proposée ici, et qui pour l'essentiel suit de près les propos de Gauchet, ne dessine évidemment pas un portrait compréhensif de l'individu démocratique. Pour mon propos, cependant, un tel portrait suffit.

Il suffit notamment pour mettre en lumière la nécessité d'une analyse qui s'attache à l'envers du discours idéologique régnant, savoir celui de la prise en charge de soi, de la responsabilité, de l'autonomie, du développement de ses capacités, etc., tous discours qui se bornent à accompagner l'individualisme socialement imposé de l'époque contemporaine. En particulier, je retiens la nécessité, pour comprendre notre société, de ne pas oublier d'interroger l'envers du décor, avant tout les psychopathologies. En clair, le travail initié par Foucault sur l'univers de la folie et de la maladie mentale, sur la manière dont cette dernière est prise en charge par la société, travail poursuivi aujourd'hui par A. Ehrenberg notamment, doit être poursuivi et pris en compte par celui qui veut saisir l'homme démocratique jusque dans le rapport intime qu'il noue avec soi-même. Et qui ne saisit pas cet homme de l'intérieur, qui ne saisit pas son expérience de soi, et donc ce qui l'anime aussi bien que ce qui le tourmente, celui-là donc ne peut, en définitive, pleinement comprendre ce qui se joue dans nos démocraties contemporaines.

En tout cas, les indications ci-dessus me paraissent suffire pour établir ce point, modeste peut-être mais néanmoins capital. L'homme démocratique contemporain,

¹³ GAUCHET, M. (1993), «Le mal démocratique», *op.cit.*, p. 75

le séparé, l'autonome pourvu de droits garantissant sa sphère privée, cet homme donc n'est pas tant le conquérant en quête de son indépendance que celui qui se voit *intimé* de se rendre autonome, indépendant afin d'éviter d'être à charge – en sorte que comme l'observe Gauchet, et je m'arrêterai là-dessus, l'individualisme contemporain «apparaît davantage subi que voulu» et «correspond ... à un report de charge dicté de l'extérieur... Il procède, conclut-il, d'abord du reflux des attentes logées dans le collectif et de la relégitimation structurelle du niveau individuel qui en a résulté»¹⁴. Conclusion qui resouligne avec une remarquable clarté la nécessité de tenir ensemble les deux pôles de l'être-soi et de l'être-ensemble.

¹⁴ GAUCHET, M. (1998), *La Religion dans la démocratie*. Paris, Gallimard (Le débat), p.77