

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 51 (2001)
Heft: 4: Religion, éthique et démocratie

Artikel: Religion, Éthique et démocratie
Autor: Gauchet, Marcel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381633>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RELIGION, ÉTHIQUE ET DÉMOCRATIE

MARCEL GAUCHET

Résumé

L'auteur examine successivement les notions de religion, d'éthique et de démocratie, en s'appuyant sur les transformations profondes intervenues en modernité. La religion, traditionnellement comprise comme l'organisation de l'hétéronomie, a subi les effets de la transition moderne, orientée vers l'autonomie. Or nous sommes à la fin de cette transition moderne, ce qui a pour conséquence de changer radicalement le statut et le sens de la religion, comprise de plus en plus comme une expérience privée, n'ayant pas de prise sur le politique. La religion en retrouve néanmoins une nouvelle portée culturelle dans l'espace public. L'éthique participe d'une même transformation, devant jouer sur deux registres, celui de la morale d'une part, de l'assignation individuelle croissante des questions existentielles d'autre part.

Je dois quelques explications, pour commencer, sur la nature de mon propos, dans la mesure où il relève d'une démarche sinon inhabituelle, du moins minoritaire. La philosophie politique aujourd'hui se veut, dans son courant principal, une discipline *normative*. Sa démarche par excellence est *fondationnelle*. Compte tenu des premiers principes de légitimité avoués par la conscience commune dans nos sociétés, et une fois établie la juste manière de les comprendre, quelles sont les conséquences qui devraient en découler quant à la bonne organisation et quant à la bonne administration de nos communautés politiques ? Ce n'est pas le lieu d'entrer dans la discussion du bien-fondé de cette démarche et de la pertinence de cette ambition normative. Je ne les mentionne qu'afin de clairement situer le statut de mon propre discours, par contraste : il sera descriptif et analytique. Je proposerai une interprétation raisonnée de quelques-unes des transformations actuelles des démocraties, que je voudrais aussi réaliste que possible. Ma conviction étant, on le devine, que le préalable à une action collective judicieuse est l'intelligence de la réalité avec laquelle elle va devoir se colleter. Or s'il est une situation opaque, c'est bien celle des démocraties actuelles, dont les évolutions se soustraient de toutes parts à nos prises et ne cessent de nous déconcerter. De l'urgence de commencer par introduire quelques lumières dans les ténèbres où nous nous enfonçons. Je n'ai d'autre ambition que de m'y essayer.

Je me suis fait un devoir de prendre à la lettre l'intitulé que m'a suggéré l'organisateur de ce colloque : *Religion, éthique et démocratie*. J'envisagerai donc successivement ces trois termes et les métamorphoses qu'ils sont en train de connaître, les uns en rapport avec les autres. Si peu visible que ce soit, la place et le statut de la religion sont au cœur des transformations présentes de la démocratie, en tout cas en Europe, cadre de référence auquel je m'en tiendrai. Bien comprendre les déplacements considérables qui sont en train d'affecter la substance intime des démocraties et leur intelligence d'elles-mêmes – la manière dont elles comprennent leur fonctionnement – exige de prendre en compte la dimension religieuse.

Dans l'autre sens, les changements très profonds que subit la religion en Europe, pas seulement dans ses institutions et dans son emprise sociale, mais aux yeux de ses adeptes, en tant qu'expérience, et dans sa teneur ultime, ne deviennent pleinement intelligibles que si on les met en relation avec la dimension politique et sociale. Je proposerai quelques généralisations à partir de ce que j'ai mis en évidence sur le cas français, dans *La religion dans la démocratie*. Le cas français considéré non pas comme une «exception», qu'il n'est pas, mais comme une variante et un cas-limite d'une situation européenne dont il est solidaire par toutes ses fibres. Il est temps, dans ces domaines, de passer à une histoire européenne comparée, histoire dont les expériences nationales constituent des variantes singulières, mais des variantes d'une histoire commune.

Après quoi je terminerai par quelques observations à propos de la situation actuelle de l'éthique, une situation non moins essentiellement évolutive et problématique que celle de la religion. S'il est vrai que par un côté nous assistons à un retour impressionnant de l'éthique, avec laquelle on avait cru trop vite en avoir fini, c'est par l'autre côté un retour qui en modifie radicalement le statut et le sens, aux yeux mêmes de l'acteur moral. D'où les incertitudes auxquelles le domaine est en proie.

L'achèvement de la transition moderne

Pour apprécier la portée du tournant historique que nous sommes en train de vivre, il est indispensable de prendre du recul, de le situer dans une perspective de longue durée, de l'inscrire en regard du parcours de la modernité depuis le XVI^e siècle. Il ne faut pas hésiter, ici, à repartir de choses simples, que nous savons tous très bien, mais que par là même nous ne réfléchissons plus suffisamment. La question des rapports entre religion et politique est au centre de la genèse des démocraties. Avant d'être un phénomène social et politique, la démocratie des modernes est un fait métaphysique. Replacée dans la longue durée des sociétés humaines, la démocratie est l'expression par excellence de la sortie de la religion. Elle est en son fond rupture avec le mode de structuration religieux qui fut celui de l'ensemble des sociétés humaines

avant la nôtre. La démocratie, c'est le pouvoir des hommes se substituant à l'ordre défini par les dieux ou voulu par Dieu. Car la religion, dans l'autre sens, ce ne sont pas d'abord des croyances, comme notre ethnocentrisme de modernes nous le fait penser, c'est primordialement une organisation du monde humain-social constituant l'ordre qui tient les hommes ensemble comme un ordre extérieur, antérieur et supérieur à leur volonté. C'est une économie de l'assujettissement des hommes à plus haut qu'eux, une économie qui se traduit notamment dans la forme du pouvoir auquel ils ont à obéir et qui le fait tomber d'en haut, s'incarner dans une individualité soustraite à la condition commune, s'imposer sous le signe de l'inquestionnable. Mais une économie qui se traduit également dans la forme des liens hiérarchiques qui les tiennent attachés les uns aux autres et dans la forme même du corps politique qui les unit.

La religion, en bref, c'est originellement l'organisation de l'hétéronomie. En regard, l'essence du phénomène démocratique moderne, son caractère exceptionnel dans l'histoire humaine, qui en fait le commencement d'une autre histoire, c'est la rupture avec cet ordre hétéronome et l'avènement d'une politique de l'autonomie. Les hommes en viennent à définir eux-mêmes entre eux, en tant qu'individus, l'organisation de leur monde commun. Ou l'on voit d'emblée que si les religions ont survécu à cette mutation radicale, c'est en changeant radicalement de statut, en devenant à de certains égards le contraire de ce qu'elles étaient initialement. Elles structuraient la communauté ; elles sont devenues des religions de l'individu, des convictions de la personne.

Ma thèse est précisément que nous sommes à la consommation de ce processus de passage de l'hétéronomie à l'autonomie engagé depuis cinq siècles. Son point de départ est parfaitement repérable : il s'enclenche avec la révolution interne de la religion chrétienne que nous connaissons sous le nom de Réforme. Il est évidemment exclu de pouvoir suivre, même à grands traits, ce parcours dans la diversité de ses chemins en Europe, pour ne pas parler de l'Amérique qui introduirait pourtant un contrepoint des plus éclairants. Il faudrait montrer comment, durant ces cinq siècles, l'affirmation de l'autonomie n'a cessé de composer, très diversement, avec l'héritage de l'hétéronomie. Les «religions séculières», alliance contre nature de sécularité autonome et de religiosité hétéronome, en auront été l'ultime et monstrueux avatar. Ce compromis obstiné, inlassablement reconstitué, envers et contre tout, fonde à parler d'une *transition moderne*.

Eh bien, l'originalité de notre situation, me semble-t-il, est que ce compromis a épuisé ses ressources. Pour la première fois, nous ne sommes plus sous son emprise. Nous sommes en train de voir s'achever la transition moderne. Nous sommes en passe de devenir intégralement modernes.

C'est cette donnée qui bouleverse le statut de la foi. *La religion a réjoint l'espace métaphysique de l'autonomie*. Les croyants ont entièrement épousé la modernité. Ils n'ont pas eu à se poser la question : ils s'y sont trouvés projetés, éventuellement à leur corps défendant. En d'autres termes, la démocratie a métaphysiquement gagné.

C'est cela qui, dans un pays comme la France, modifie si décisivement les paramètres de la laïcité. Celle-ci n'a plus en face d'elle l'adversaire qui la justifiait. Le croyant le plus zélé, le plus convaincu, le plus fervent ne croit plus qu'il existe une politique de Dieu, un ordre divin ou une quelconque attestation providentielle de la volonté du Créateur dans l'autorité qui commande aux hommes ou dans la loi qui les lie. Les succédanés traditionnels, hiérarchiques et communautaires qui ont si longtemps maintenu l'ombre de la structure hétéronome au milieu de corps politiques en principe autonomes n'ont plus la moindre consistance eux non plus. C'est aux hommes d'édifier la cité qui les unit avec leurs seuls moyens, et l'organisation de leur être-ensemble ne les associe en aucune manière avec une surnature, directement ou indirectement. Ce qui veut dire que s'est imposée aux yeux des croyants la séparation entre ce qui est de l'ordre de l'au-delà et ce qui est de l'ordre du gouvernement en commun ici-bas. Une proposition qui, dans sa plate évidence d'aujourd'hui, emporte pourtant des conséquences théologiquement et métaphysiquement bouleversantes, à l'échelle du passé spirituel de l'humanité.

Il suit de là deux effets directs. La religion, pour commencer, n'a plus, par elle-même, de proposition légitime à faire sur la politique. Si les croyants, à titre individuel ou collectif, entendent faire intervenir ce qu'ils jugent être les prolongements de leur foi dans le débat public, ils ont à justifier leur intervention dans la langue agnostique de l'argumentation commune. Cela signifie que le statut officiel et public des Églises qui subsiste encore largement dans l'Europe protestante, où la Réforme s'est traduite, diversément, par des nationalisations des confessions, n'a plus lieu d'être. La désinscription politique de la religion est partout à l'ordre du jour. Les convictions et les adhésions religieuses sont décidément reportées du côté de la société civile, tandis que l'État libéral achève d'accéder à la neutralité – il n'a, en tant que tel, rien à voir avec la religion. La séparation de la société civile et de l'État peut aller intégralement au bout d'elle-même, libérée de la barrière que lui opposait malgré tout l'assignation d'un principe de suprématie spirituelle dans l'État, ou bien religieux, au travers de l'établissement des Églises, ou bien laïque, par l'érection de l'État en anti-Église, comme dans le modèle républicain à la française. Ce dernier est tout autant concerné par ce travail d'évidemment. Il perd sa suréminence de lieu transcendant où la liberté des hommes s'affirme à l'écart et au-dessus de l'assujettissement aux dieux. La chose publique ne s'impose plus dans sa dignité supérieure par rapport aux choses privées. L'autorité collective cesse de dominer les libertés individuelles en tant que sphère de leur ultime accomplissement.

Cette déhiérarchisation qui revêt en France un visage si spectaculaire nous met sur la piste du second effet du phénomène : le changement des rapports entre une société civile et un État appelés, désormais, à se disjoindre entièrement, et le changement corrélatif du mode de définition de la société civile en face de l'État. La relation entre société civile et État devient intégralement représentative. Cet État neutre ne possède plus de consistance spirituelle,

intellectuelle ou morale indépendante qui s'opposerait au domaine privé des personnes et des groupes et le soulèverait au-dessus de lui. Il n'est qu'arbitre de la coexistence. Il ne peut être fait légitimement que de ce qu'y projettent les individus et les groupes de la société civile. Ce qui implique notamment que les identités religieuses, spirituelles ou morales, qui ont leur site propre au sein de la société civile, sont fondées à réclamer, non pas une inscription officielle, qui ne pourrait être que dommageable au pluralisme, mais une expression publique et une reconnaissance de leur rôle en tant que composantes de l'espace public. La désofficialisation s'accompagne, en fait, d'un gain en visibilité et en légitimité sociales des instances religieuses, en tant que sources morales et spirituelles. Elles sont reconnues apporter quelque chose dont l'existence en commun ne saurait se passer et que la chose publique n'est plus en mesure de fournir par elle-même. Quelque chose qui ne fait plus problème dès lors qu'il ne se présente plus sous le signe de l'autorité et qu'il se donne dans une essentielle pluralité. *Pluralisme* est ici le mot-clé pour désigner ce mode de conception de soi de la société civile dans son rapport de représentation et de reconnaissance avec l'État ; il trouve une acception renouvelée et renforcée dans ce déplacement.

Une métamorphose du pensable

J'en viens au deuxième point que j'annonçais, à savoir les incidences du tournant que je viens de marquer sur la teneur même du religieux.

Nous pouvons regarder ce tournant comme l'ultime tournant théologico-politique de la modernité. Il est le tournant, en effet, par lequel la religion cesse entièrement d'être politique – c'est-à-dire cesse d'être ce qu'elle fut depuis toujours, ce qu'elle était de moins en moins durant les derniers siècles, mais ce qu'elle continuait invinciblement d'être, fût-ce sur un mode subreptice, jusqu'à une date récente. Ce tournant change, et de façon spectaculaire, la place du discours religieux et de la croyance religieuse dans la vie sociale, et leurs modalités de manifestation. C'est ce qui retient, très normalement, l'attention des observateurs. Nous devons aux sociologues de précieuses mesures de ce reflux du religieux dans l'espace européen. Mais au-delà, voudrais-je suggérer, ce tournant capital affecte et transforme le fond même du *pensable* religieux.

Ce qu'on voit, ce qui frappe, c'est d'une part le recul des pratiques, l'affaiblissement des magistères, la marginalisation des Églises chrétiennes, toutes confessions confondues, et c'est d'autre part l'émettement des croyances, entre le bricolage des fidèles qui se voudraient conformes, mais qui refusent de s'en laisser conter, néanmoins, par les appareils d'orthodoxie, les adhésions sectaires ou la recherche spirituelle sans rivage. Tous phénomènes maintenant bien connus, et solidement étudiés.

Mais il y va de plus profond encore dans ce tournant. En achevant de déconnecter le religieux de l'ordre politique et de son immémoriale fonction

d'encadrement social, il ouvre un nouvel âge de la religion qui n'a peut-être pas fini de nous surprendre. Il modifie les termes et les horizons du pensable religieux. Je me garderai d'intervenir dans ce qui ne me regarde pas, à savoir la façon dont la *pensée* croyante est susceptible de se saisir de ce pensable. Mais il est loisible à un observateur extérieur d'analyser et d'interroger les suites de ce phénomène majeur : la disparition, aujourd'hui, sur le sol européen, des derniers vestiges de ce qui fut l'âme organisatrice des religions depuis qu'elles existent, soit la définition et la légitimation de l'ordre collectif. Il nous est donné d'assister à un événement extraordinaire : la dissociation de la croyance religieuse d'avec ce qui l'impliquait dans la forme même de la société. Il est tacitement tenu pour impie, aux yeux de la foi la plus intensément vécue, de mêler Dieu à des affaires qui ne regardent que les hommes. Ce qui reste de christianisme de droite et de christianisme de gauche relève davantage des pesanteurs sociologiques que de la philosophie religieuse. Il est acquis implicitement que le souci de l'*au-delà* est d'un autre registre que l'aménagement de la cité terrestre. C'est sur ce point que se joue la révolution du pensable religieux. Cette dissociation amène à repenser à la racine au moins trois choses : le statut du divin, le statut du croire, les conditions de la conduite en ce monde.

1. Comment concevoir le divin à l'heure de sa dissociation ultime d'avec le monde humain ? Tel est le défi imposé par la conjoncture historique à la pensée chrétienne. C'est le *pensable* en la matière qui s'est déplacé. Depuis l'an mil, toutes les grandes scissions de la pensée chrétienne ont tourné autour du creusement de la différence divine. C'est vrai du tournant grégorien qui fonde dans leur plénitude les prétentions de l'Église médiatrice. C'est vrai du tournant de la Réforme qui remet radicalement en question cette médiation ecclésiale cinq siècles plus tard, au nom de l'insoudable divin qui se révèle dans la certitude de la foi et l'incertitude du salut. C'est encore vrai, de façon moins éclatante, mais tout aussi déterminante, du tournant des Lumières, le tournant de la déhiérarchisation des ordres de réalité qui renverse l'imperfection constitutive de l'*ici-bas* en perspective de son perfectionnement progressif. Nous nous trouvons devant une telle relance de l'*altérité* qui change le rapport à l'*au-delà* et l'*habitation* de l'*ici-bas*. Au rebours de l'*«humanisation du divin»*, corrélative de la *«divinisation de l'humain»* que croit détecter Luc Ferry, la pensée religieuse se voit confrontée à un vertigineux éloignement du divin, associé d'ailleurs à un extrême dénudement de l'humain. Se trouverait-il encore une théologie pour lui donner un langage de raison et un sens pour la foi ? De telles ressources de pensée sont-elles encore disponibles dans le domaine ? Ou bien ce qui subsiste de foi est-il condamné par cette extériorisation à une expérience informulable en un langage transmissible ?

2. Corrélativement, la place et le sens de la foi exigent d'être redéfinis. C'est la condition de sa plausibilité aux yeux de ses propres adeptes. Dans un monde où la religion n'est plus une tradition en laquelle on trouve naturellement à s'inscrire, et qui ne comporte plus de signes objectifs du religieux,

mêmes tacites, aux yeux de quiconque, *l'acte de croire* devient le foyer autour duquel gravite la religion tout entière. Ce n'est plus la vérité révélée du dehors qui compte en priorité, mais l'aspiration intérieure à cette vérité, le ressort intime susceptible au sens d'une révélation par ailleurs plus indispensable que jamais, mais qui ne comporte aucune capacité de s'imposer par elle-même ni attestation intrinsèque. La grâce conférée à quelques élus fait figure d'explication bien courte en regard du mystère que devient l'accessibilité du divin. Quel statut reconnaître à cette subjectivité croyante ? Comment ancrer sa fonction fondatrice ? Comment l'articuler avec l'accès à une réalité supérieure qu'il est de la nature de la foi de revendiquer ? Autant de questions auxquelles aucune pensée religieuse, et aucune pensée chrétienne en particulier ne sauraient plus échapper, dans la conjoncture qui leur est assignée.

3. Semblablement, enfin, comment se situer et s'orienter en ce monde, dès lors que celui-ci n'a plus à se présenter comme inspiré en quoi que ce soit par l'autre monde ? Sans même parler de la défense d'un ordre social chrétien dont personne ne voit plus en quoi il pourrait consister, il ne saurait plus être question de la réalisation des idéaux évangéliques qui a tenu lieu un temps de programme de raccroc aux yeux de nombre de fidèles – comme s'il avait été possible de rattraper à gauche ce qui s'évanouissait à droite. De ce point de vue, le progressisme n'est pas moins atteint que le traditionalisme. Autant il peut continuer d'y avoir du sens à tenir aux idéaux évangéliques par devers soi, autant il serait vain d'en attendre la concrétisation dans un monde qui n'est pas fait pour cela, dont les possibles progrès relèvent de valeurs qui lui sont internes et vis-à-vis duquel les consciences chrétiennes ne sauraient prétendre à aucun monopole de définition, même dans l'idéal. Il s'agit pour elles, désormais, de trouver un terrain d'entente avec des esprits pour lesquels les idéaux évangéliques n'ont pas de sens en tant que tels, mais dont l'idée du monde profane est susceptible de convergence avec les exigences d'une conscience religieuse. Le problème, en d'autres termes, est d'opérer la traduction de l'idée religieuse dans un ordre qui n'est pas le sien, à l'intérieur d'un monde qui n'est pas fait pour obéir à la religion, mais dans le cadre duquel le croyant est en droit de revendiquer une orientation conforme à ce qu'il croit, relativement à la destination humaine.

Rien ne dit que ces différents défis lancés à la conscience religieuse seront relevés, mais rien ne permet non plus de l'exclure. Nous pouvons aussi bien assister à la dissolution de ce qui reste de confessions chrétiennes dans l'indifférence générale qu'à témoins de redéfinitions mobilisatrices de la foi.

Les deux registres de l'éthique

J'en arrive à mon troisième et dernier point, qui concerne l'éthique. Dans la ligne de mon précédent propos, je voudrais envisager brièvement la façon dont le problème qu'on appelait classiquement «moral» se trouve réinvesti à

la faveur de cette éclipse conjointe du religieux et du politique, et surtout la façon nouvelle dont il se pose. Car les deux questions doivent être soigneusement distinguées. On n'a encore rien dit lorsqu'on a constaté le retour du problème moral, car rien ne serait plus faux que de croire qu'il revient dans son état premier.

Sur le premier aspect, la reviviscence de l'interrogation morale, je serai bref, car le phénomène est à la fois frappant et bien répertorié. La déconstruction des morales et de l'éthique, annoncée depuis un bon siècle, a fait long feu. Dans la perspective esquissée ici, le triomphe de la métaphysique de l'autonomie, en dissolvant aussi bien les vestiges de religiosité communautaire que les espérances investies dans l'histoire et dans l'action collective, aboutit à redonner aux individus la charge entière de la responsabilité de leur conduite personnelle. À eux de se déterminer quant aux valeurs et quant aux règles de leur action singulière. Rien pour les en exonérer, nul pour la leur dicter.

Mais cette individualisation en quelque sorte extérieure, qui redonne toute sa force au problème moral à l'échelle de chaque conscience, est loin d'épuiser la transformation. Celle-ci comporte en outre un aspect intérieur et souterrain qui est la source, me semble-t-il, des malaises et des difficultés qu'on sent autour de cette question de l'éthique, à la fois rétablie dans ses droits et devenue hautement problématique. Elle est obsidionale et insaisissable. Comme quoi il n'y a jamais de restauration à l'identique. L'hypothèse que je propose pour rendre compte de ce déplacement est qu'il se joue une individualisation seconde derrière cette individualisation première, une individualisation d'un autre ordre. On pourrait dire *une individualisation radicale des horizons existentiels*.

Il faudrait pour la situer avec toute la précision désirable retracer l'histoire du problème moral dans la modernité et dans la sortie de la religion, en tout cas depuis le XVIII^e siècle. Il faudrait l'envisager en parallèle avec le parcours des idéologies. Les idéologies se construisent comme des alternatives à la religion dans l'histoire et dans l'élément collectif. Elles se donnent conséquemment comme des systèmes complets de sens de l'existence et de la destinée sociales. Le transfert que les idéologies opèrent dans l'élément de l'action collective, les morales l'effectuent dans l'élément de la conduite individuelle. Elles rendent la conscience autonome maîtresse de la règle universelle organisant et donnant sens à la coexistence humaine. Elles accomplissent une appropriation à la fois réfléchie et singulière de ce qui s'imposait par le canal de l'appartenance à une tradition et à une communauté, en fait de normes du rapport à soi-même et de la relation à autrui.

Mais ce parallélisme des trajectoires n'a pas empêché les idéologies de prendre le dessus, à un moment donné, et de paraître renvoyer pour toujours les morales au musée des antiquités, au motif de leur individualisme bourgeois et dépassé. La solution du problème des rapports sociaux en général, y compris les rapports privés entre les êtres, ne pouvait venir que d'une transformation

historique et collective. L'éclipse de la morale a été en bonne partie le produit de cette ascension des idéologies vers un pouvoir d'explication totale de la destination sociale de l'homme. C'est précisément la perte de cette capacité totalisante qui remet les morales en selle, qui les réhabilite dans leur fonction distincte. Il est même possible de soutenir que nous assistons à la consécration de l'indépendance de la morale. Elle est définitivement émancipée de la tutelle religieuse, avec la disparition de ce qui pouvait subsister de vocation englobante du côté de l'espérance du salut et de la foi dans le surnaturel. Elle est dégagée dans le principe de l'emprise de l'idéologie – à supposer même qu'advienne une société économiquement juste, la question de la conduite des existences et des rapports de personne à personne y resterait entière. Les normes qui ont du sens à prévaloir dans ce domaine spécifique doivent être définies entre les intéressés. C'est la force de la problématique communicationnelle que de donner un visage tangible à cette consistance autonome du domaine des règles qui nous engagent les uns vis-à-vis des autres, en marquant leur source délibérative et argumentative. Ce qui oblige les individus ne peut naître que de l'accord des individus.

Mais ce que la même problématique ne va pas jusqu'à saisir, c'est le pas supplémentaire en matière d'individualisation qu'implique ce dépôt. L'appropriation individuelle de la norme commune, de la règle universelle et des fins de l'humanité en général ne suffit pas. Elle laisse entière la question du sens singulier, pour soi-même, de cette norme, de cette règle et de ces fins. Plus rien, en effet, de ce qui est au dehors et au-dessus de soi ne donne sens à l'existence. On ne peut plus l'attendre, comme le voulait une règle de vie millénaire, de l'accomplissement des devoirs sociaux, du dévouement à sa famille, du sacrifice à sa communauté, de l'exécution scrupuleuse des fonctions qui vous sont imparties. Il ne peut plus davantage être livré au travers du sens de l'histoire. Supposons qu'il y ait salut terrestre ; il ne résoudrait en rien la question du sens de ce salut pour moi et de ma place en son sein. Aucune règle délibérée et arrêtée en commun ne peut non plus me l'apporter, et moins encore un impératif universel, dont je puis épouser en conscience la validité rationnelle, mais qui ne me dit rien des motifs propres que j'ai de m'y confier. Le sens est à constituer singulièrement. Il ne se livre ni dans l'appartenance concrète, ni dans l'universalité abstraite.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus que des horizons individuels. Ce serait absurde. La valeur du commun, du général, de l'universel n'est aucunement entamée. Cela veut dire, ce qui est fort différent, que les horizons collectifs, dans la totalité de leurs acceptations, et les horizons individuels sont disjoints. Ce hiatus, soit dit au passage, fait qu'on n'évolue plus du tout dans le cadre d'une problématique de l'authenticité. Celle-ci correspondait à un âge affirmatif et héroïque de l'individu. Elle procédait du refus de subir l'anonymat de la règle sociale. Elle restait mue par l'aspiration à s'approprier sa conduite, fût-ce aux dépens de la norme commune. Elle ambitionnait de faire coïncider le dedans et le dehors. Ce n'est plus d'une telle visée de coïncidence qu'il

s'agit, mais au contraire d'un dédoublement des registres. Quoi que je fasse au dehors, j'ai à m'en expliquer au-dedans selon d'autres critères. C'est une seconde scène qui s'ouvre, où, pour la première fois, l'existence individuelle se trouve intégralement autonomisée comme domaine ayant sa fin en lui-même et n'ayant d'autre horizon que lui-même – à côté du domaine de la coexistence. Aussi l'individu d'aujourd'hui est-il beaucoup moins anarchiste et rebelle que l'individu d'hier, l'individu de l'âge de l'authenticité, qui entendait personnaliser les règles sociales. Notre individu consent volontiers au partage ; il admet la norme interpersonnelle dans son ordre propre ; il n'en conteste pas la validité générale ; il lui demande seulement autre chose par-devers lui, dans un ordre second, doublant le premier sans interférer avec lui.

Il en résulte qu'à de certains égards, rien ne paraît avoir changé, sinon les illusions qu'on nourrissait hier à l'endroit du changement. Le sentiment qui prévaut est celui du retour à un classicisme de bon aloi, après une embardée avant-gardiste et critique qui a tourné court. Et pourtant, en même temps, tout est différent. Plus rien n'est pareil de l'intérieur, en fonction de cette demande des personnes, souvent fort obscure pour elle-même, qui mêle à la recherche des règles valables pour tous une quête des conditions susceptibles de l'inscrire dans la trame singulière d'une vie. Sur ce terrain-là aussi, nous ne sommes probablement pas au bout de nos surprises vis-à-vis de ce qui pourra sortir de cette «question de sens», vieille comme le monde, mais complètement renouvelée par l'ampleur inédite de son assignation individuelle.