

# Individualisme, modèles d'identification religieuse et démocratie

Autor(en): **Tschannen, Olivier**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **51 (2001)**

Heft 4: **Religion, éthique et démocratie**

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381634>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## INDIVIDUALISME, MODÈLES D'IDENTIFICATION RELIGIEUSE ET DÉMOCRATIE

OLIVIER TSCHANNEN

### Résumé

*Dans le prolongement des interrogations soulevées par l'œuvre de Marcel Gauchet, cet article aborde la question des conditions de possibilité d'une traduction de la religiosité privée (seule forme de religion à subister après la «sortie de la religion») dans le langage et la pratique politiques. Cette question se pose en particulier pour toutes les formes de religiosité qui considèrent la politique comme l'hyperbole des vices du monde moderne et ne veulent concevoir les changements structurels que comme la somme des changements individuels, niant par là même ce qui fait la spécificité de la fonction politique.*

Pour désigner la religion dans le monde actuel, Gauchet parle de la religion «d'après la religion». Si donc la religion existe encore lorsque la religion n'existe plus<sup>1</sup>, cela signifie évidemment qu'il utilise le terme «religion» en deux sens très différents. En un premier sens, il réfère à ce qui, pour lui, constitue la religion au sens fort, celle dont la forme la plus pure se trouve à l'origine des temps et se confond à peu près avec la tradition. En ce sens, la religion, c'est l'extériorité absolue du mythe (extériorité temporelle) qui permet de fonder l'ordre social. En d'autres termes, pour Gauchet, la religion dans ce premier sens, fort, du terme, remplit une fonction éminemment politique. Et comme il l'explique dans *Le désenchantement du monde*<sup>2</sup>, cette fonction politique s'est progressivement érodée avec l'avènement du christianisme, pour finir par disparaître complètement. À l'heure actuelle, la religion ne remplit plus aucune fonction politique ; comme le disent les théoriciens de

<sup>1</sup> «La sortie de la religion, c'est le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus». M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 11.

<sup>2</sup> M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

la sécularisation, avec lesquels il est d'accord, au moins au niveau descriptif<sup>3</sup>, elle a perdu tout pouvoir de contrôle social<sup>4</sup>.

L'œuvre de Marcel Gauchet est en bonne partie une tentative de comprendre les conséquences politiques de la disparition de la fonction politique de la religion. En d'autres termes, il tente de comprendre comment les sociétés démocratiques fondent le politique en l'absence de ce facteur structurant primordial qu'était la religion.

Mais si Gauchet parle de «religion d'après la religion», c'est bien que le terme religion peut prendre un deuxième sens, tout à fait différent du premier. En ce sens, que l'on pourrait appeler «faible», la religion trouve sa source dans la situation existentielle de l'être humain, et s'exprime par une expérience individuelle. Dans les termes des théoriciens de la sécularisation, la religion dans le monde moderne n'a pas disparu, mais elle a été privatisée<sup>5</sup>. Dans le langage courant, pour signifier cette mutation, on tend à remplacer le terme «religion» par celui de «spiritualité»<sup>6</sup>.

Si l'on revient à la préoccupation centrale de Gauchet – la compréhension des sociétés démocratiques – la question qui se pose est de savoir quel rôle cette religion «faible» peut jouer dans le jeu politique. Autrement dit, comment les processus politiques peuvent-ils intégrer cette composante nouvelle, la religion privatisée, qui se décline notamment sous forme de ce qu'on appelle désormais les «identités»? Comment une société démocratique peut-elle réussir à représenter politiquement des «identités» qui ne se définissent pas comme politiques, mais bel et bien comme personnelles, privées?

### *Ressource collective et ressource individuelle*

J'aimerais maintenant reformuler la préoccupation centrale de Gauchet et l'opposition entre religion forte et faible dans des termes un peu différents. On peut dire que la religion au sens fort fonctionne comme ressource collective, en ce sens qu'elle est un outil, un instrument, permettant de résoudre un

<sup>3</sup> «Je conteste la capacité explicative ou compréhensive des catégories de 'laïcisation' ou de 'sécularisation', je ne conteste pas leur pertinence descriptive. Elles me semblent passer à côté du fond de ce qui fait l'originalité de notre monde – mais j'admets qu'elles en dépeignent adéquatement la surface». *La religion dans la démocratie*, p. 14-15.

<sup>4</sup> C'est en ces termes que les théories les plus «classiques» de la sécularisation définissent leur objet : cf. B. WILSON, *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, London, C.A. Watts, 1966 ; et P. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1979.

<sup>5</sup> C'est T. Luckmann qui, le premier, a introduit cette notion dans un cadre théorique en termes de sécularisation, in *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967.

<sup>6</sup> Cf. par exemple W. C. ROOF, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper, 1993.

problème social : comment vivre ensemble, comment fonder l'ordre social ? Par opposition, la religion au sens faible peut être considérée comme ressource individuelle, en ce sens qu'elle est un instrument que nous pouvons utiliser, en tant qu'individus, pour résoudre des problèmes qui se posent dans notre vie personnelle. Dans cette perspective, on peut parler d'individualisme religieux : pour comprendre la place que prend la religion dans la vie des individus dans une société sécularisée comme la nôtre, il faut se demander ce que les individus en *font*, concrètement ; comment ils l'utilisent comme *ressource* pour résoudre des problèmes qui se posent à eux dans leur trajectoire personnelle. Je me situe dans le sillage de la perspective pragmatiste américaine de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle <sup>7</sup>, qui considère les idées comme des outils : il faut considérer la religion comme un outil, au service de fins pragmatiques dans l'existence concrète des individus. Exemple connu : le port du foulard permet souvent (pas toujours) à la jeune immigrée de deuxième ou de troisième génération de se construire comme sujet, au nom de l'Islam, contre une conception traditionnelle de l'Islam (celle de ses parents) qui voudrait l'enfermer dans un rôle de soumission. Paradoxalement, c'est en se drapant dans la pureté d'un voile islamique librement choisi qu'elle conquiert son autonomie.

Dans son livre récent sur *La religion dans la démocratie*, Gauchet dit justement que les individus utilisent les traditions religieuses pour définir leur identité subjective. Ce qui est en jeu dans l'usage fait de la religion, ce n'est donc plus la question de la vérité, mais celle de l'identité. Conséquence logique de ceci : l'acceptation du pluralisme. Puisque l'appartenance religieuse ne met plus en jeu la vérité, mais la définition de soi, on peut accepter que chacun, en fonction de la définition qu'il se donne de sa propre identité, choisisse de s'affilier à une tradition religieuse différente. Autrement dit, chacun choisit la religion qui lui convient le mieux pour dire ce qu'il est, et pour dire en quoi, justement, il est différent de tous les autres qui ont choisi une religion différente.

Après avoir reformulé les choses de cette manière, je peux énoncer la question à laquelle je veux tenter de répondre dans mon exposé. Si l'on admet que les religions privatisées et leurs expressions identitaires sont l'une des forces dont doit tenir compte le processus politique démocratique, quelles sont les conséquences du fait que les contenus religieux privatisés sont des outils permettant de répondre à des problèmes personnels (et non à des problèmes collectifs) ? Autrement dit, existe-t-il une possibilité de traduire le langage des problèmes personnels, privés, dans le langage des problèmes politiques, publics ? Ou, dit encore différemment, quelles sont les conséquences politiques des contenus religieux privés ? Je crois qu'avec cette question, nous sommes au cœur d'une mutation contemporaine fondamentale : celle des rapports entre le public et le privé.

<sup>7</sup> Cf. notamment D. LEVINE, *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Pour répondre à cette question, je veux tenter d'identifier quelques-unes des formes concrètes prises par ces religions privées. Pour faire cela, il faut évidemment partir des expériences individuelles, des problèmes qui se posent dans ces expériences, et à partir de là, voir quelles sont les solutions religieuses qui peuvent y être apportées. Dans un deuxième temps seulement, on pourra se demander quelles sont les implications politiques de ces solutions privées.

### *Les récits de conversion*

On peut prendre comme point de départ les récits de conversion. Et volontairement, je m'en tiendrai à des exemples tirés du christianisme. Dans *Le pèlerin et le converti*<sup>8</sup>, Danièle Hervieu-Léger décrit plusieurs types de trajectoires de conversion. Parmi ceux-ci, deux se détachent plus particulièrement, parce qu'ils peuvent être rattachés à des positions sociales assez précises. Le premier concerne les classes populaires, le second les classes moyennes supérieures.

Dans le premier cas, celui des convertis d'origine populaire, le problème à résoudre est «l'expérience désespérante de la galère» : une vie chaotique, vécue dans une situation de déclassement social et d'échec personnel. La conversion apporte une réponse à ce problème (et bien souvent cette réponse vient après une série d'autres réponses qui ont mené à des impasses : le militantisme révolutionnaire, la drogue, la route, les sectes). La réponse fournie par la religion consiste avant tout en une *mise en ordre*. Grâce à la conversion, on passe d'une vie chaotique à une vie ordonnée. Et cet ordre vient par deux moyens : celle de l'intégration dans une communauté (une nouvelle «famille»), et celle de l'émotion. On aura reconnu, je pense, le type de conversion qu'on observe dans les mouvements évangéliques et pentecôtistes.

Dans le deuxième cas, celui des convertis de la classe moyenne ou moyenne supérieure, le problème à résoudre est tout différent. On ne peut guère se plaindre d'une vie chaotique ou d'un sentiment d'échec social, bien au contraire. C'est bien plutôt une vie trop réglée, et trop remplie de mondanités perçues comme futiles, qui pose problème. La conversion apporte une réponse à ce problème. Et la réponse fournie consiste avant tout en la découverte d'un nouveau sens de la vie, en la découverte de ce que rétrospectivement on va appeler la «vraie vie». On passe d'une vie professionnellement suractive et mondainement débridée, mais vide de sens, à une vie plus calme, plus sereine, où peut se développer un souci authentique de soi. Et ce sens nouveau de la vie vient par deux moyens : la dimension éthique du christianisme d'une part, et sa dimension culturelle (c'est-à-dire la richesse culturelle accumulée en 2000 ans d'histoire) d'autre part : c'est à travers la profondeur historique et esthétique de la tradition chrétienne que le sens surgit. On reconnaît ici un type de

<sup>8</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001.

conversion plus individuel, plus intellectuel, qui peut d'ailleurs dans certains cas s'appuyer sur des ressources autres que chrétiennes, et par exemple trouver dans le bouddhisme les outils les plus appropriés. Comme l'a montré Frédéric Lenoir, c'est notamment le cas pour les fractions de la classe moyenne qui se situent du côté des professions enseignantes, para-médicales et sociales, et qui bien souvent ont une fibre écologique<sup>9</sup>.

On pourrait bien entendu multiplier les exemples et raffiner les typologies. Mais ce qui m'importe, ici, c'est de mettre en évidence une logique générale plutôt que d'épuiser la diversité du réel. Retenons donc deux situations : chez les convertis d'origine modeste, une mise en ordre par entrée dans une communauté émotionnelle ; chez ceux de classe moyenne, la découverte d'un sens de la vie qui s'appuie sur une riche tradition.

Une fois ces processus de conversion accomplis, les personnes entrent dans une nouvelle phase de leur biographie, dans laquelle elles trouvent, généralement, une certaine stabilité et une certaine satisfaction. Cette stabilité s'appuie sur ce qu'on appelle une «identité», c'est-à-dire une manière de définir la situation : qui suis-je, dans quel monde est-ce que je vis, et quelle est ma place dans ce monde ? Là aussi, on pourrait décrire une multitude d'identités. Je vais me contenter d'en décrire deux, en m'appuyant cette fois sur le travail de Jean-Marie Donegani, qui a étudié le pluralisme religieux au sein du catholicisme français<sup>10</sup>.

### *Modèles d'identification*

Donegani décrit sept modèles d'identification au catholicisme, dont trois seulement peuvent être qualifiés d'intégralistes, en ce sens que ces personnes ont placé la foi au centre de leur existence. Ce sont évidemment ces cas qui nous intéressent. Pourtant, je propose de laisser de côté le premier de ces modèles, parce que la question que nous nous posons y est trop facilement résolue : en effet, sous ce qu'il appelle le «modèle C» d'identification au catholicisme, Donegani place les personnes qui lient intimement leur engagement chrétien et leur engagement politique (généralement de gauche). Autrement dit, ce sont des personnes qui sont aux antipodes de ce qui fait problème pour nous aujourd'hui, à savoir l'individualisme religieux.

Par contre, sous ce que Donegani appelle les types intégralistes «D» et «E» d'identification au catholicisme, on trouve deux formes très proches de celles mises en évidence par Hervieu-Léger.

<sup>9</sup> F. LENOIR, *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 1999.

<sup>10</sup> J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.



Le premier, qu'il appelle le type D, qui est proche des convertis populaires chez Hervieu-Léger, regroupe des personnes qui définissent le monde comme mauvais, et qui estiment que par leur élection divine, elles peuvent, à titre personnel, échapper à ce monde mauvais. Leur position envers le monde est une position de refus, qui s'accompagne d'un mouvement de retrait dans une communauté sanctifiée par la grâce divine – en l'occurrence, s'agissant de catholiques, il s'agit de la famille plutôt que de la communauté religieuse. Il s'agit de personnes qui disent «adhérer» sans questionner : elles estiment que la vérité a été définie une fois pour toutes, qu'elle est inscrite dans l'écriture et dans la tradition, et qu'il leur appartient de choisir d'y adhérer ou non. Donc on peut dire que ces personnes sont individualistes en ce sens qu'elles fuient le monde public pour se réfugier dans les vérités de la sphère privée, mais en un autre sens, elles ne sont pas individualistes parce qu'elles ne prétendent pas découvrir une vérité par elles-mêmes, mais veulent adhérer à une vérité établie à l'extérieur d'elles.

Le deuxième, le type E, qui est proche des convertis de classe moyenne supérieure chez Hervieu-Léger, se distingue du précédent par un individualisme beaucoup plus marqué. La réponse qui leur est apportée par la religion relève plus de la dimension éthique que morale (si l'on veut bien définir la morale comme une éthique reçue de manière non critique, et l'éthique comme une morale construite par le sujet de manière critique). C'est à eux surtout que s'applique ce que dit Gauchet pour caractériser les religions d'aujourd'hui : «Ce qui fait désormais l'âme du comportement religieux, c'est la quête et non la réception, c'est le mouvement de l'appropriation au lieu de la dévotion inconditionnelle. L'authenticité de l'inquiétude prend le pas sur la fermeté de la conviction comme forme exemplaire du croire <sup>11</sup>.» Leur Dieu, dit Donegani, est «réduit aux dimensions du moi». En somme, leur Dieu n'est pas «tout autre», mais il est «présent en toutes choses». En cela, ils sont proches des bouddhistes français étudiés par Lenoir, voire même, par certains aspects, du *New Age* <sup>12</sup>. Proches de la religiosité orientale, ils le sont aussi par le fait qu'ils refusent de séparer le sacré du profane : pour eux, l'Évangile se lit dans «les petites choses de la vie quotidienne». C'est dire qu'a priori, contrairement aux précédents, ils ne rejettent pas le monde comme mauvais, puisque ce monde est de part en part traversé par la présence du sacré – du moins pour ceux qui sont capables d'en détecter la présence.

L'intérêt du travail de Donegani, c'est qu'il va nous permettre de répondre à la question que nous nous posons : quelle traduction ces «solutions» religieuses à des problèmes personnels peuvent-elles trouver en termes politiques ? Car la préoccupation principale de Donegani, c'est justement le lien entre religion et politique. Il a donc demandé à chacun de ses interlocuteurs comment il se situait politiquement.

<sup>11</sup> *La liberté de choisir*, p. 108.

<sup>12</sup> P. HEELAS, *The New Age Movement*, Cambridge, Blackwell, 1996.

Les personnes faisant partie du premier type, le type D, populaire et émotionnel, rejettent la politique comme «l'hyperbole» de ce monde mauvais qu'ils refusent. Chez les politiciens, les vices du monde (mensonge, fausseté, irréalité, fausses valeurs) sont portés à leur extrême. En fait, l'idée même que l'on puisse espérer en la politique pour changer le monde semble absurde : le seul changement possible passe par la transformation des cœurs. Le changement structurel n'est que la somme des changements individuels. Comme le dit un répondant : «Si tout le monde vivait davantage dans l'Évangile, il y aurait moins de malheureux, moins de chômage <sup>13</sup>.» Autant dire que cette conception est la négation parfaite de ce qui fait la spécificité de la fonction politique, qui est d'agréger les intérêts individuels en un intérêt réputé général, et de rendre visible et de représenter à la fois l'unité (invisible) du corps social et sa pérennité dans le temps. Pourtant, cela ne signifie pas qu'aucune traduction entre ces deux univers ne soit possible. Car malgré tout, ces répondants votent, et par là même expriment des choix politiques. Quels sont donc leurs critères ? Comme on l'a deviné, ce ne sont pas des critères politiques classiques : ni gauche, ni droite – l'idéal serait un candidat apolitique. Mais généralement, on votera pour le candidat ou le parti qui, sur le moment, semblera le moins éloigné de deux critères cardinaux : la *vérité* et la *justice*, telles qu'elles ont été définies de manière transcendante. Avec l'espoir que ces candidats, au cœur un peu plus pur que les autres, sauront transmettre le message et convertir d'autres cœurs par leur action. Je crois que Gauchet a raison, pour décrire ce processus, de parler d'une «publicisation du privé» <sup>14</sup>, plutôt que d'une «déprivatisation de la religion», comme le fait José Casanova <sup>15</sup>.

Comme on peut s'y attendre, les personnes appartenant au deuxième type, le type E, ne rejettent pas la politique. A priori, elles voteraient plutôt à gauche ou pour les écologistes. Mais plus fondamentalement, leur préférence va à des formes d'action politique moins classiques : le tiers-mondisme, l'attrance pour les échelles politiques locales, une certaine fascination pour les approches autogestionnaires, mais surtout, un engagement fondamental pour la non-violence. Les héros politiques de ces personnes sont Gandhi et Martin Luther King. Et si ces deux personnages recueillent leur adhésion, c'est parce qu'ils sont perçus comme étant en continuité avec la figure exemplaire du Christ, elle-même perçue comme indissociablement religieuse et politique ; comme le dit un répondant, «le Christ, il était dans la politique, dans le concret de son temps». Sur cette base se développent des actions qui prennent des allures de croisade morale : contre l'enfance maltraitée, contre la torture, pour les handicapés, les pauvres ou les sans-papiers. Et ces actions se développent pour

<sup>13</sup> *La liberté de choisir*, p. 277.

<sup>14</sup> *La religion dans la démocratie*, p. 100, n. 1.

<sup>15</sup> J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.



l'essentiel en-dehors de la sphère proprement politique : dans les mobilisations collectives, les pétitions, voire les manifestations qui peuvent tourner en émeutes comme on le voit à chaque nouveau sommet de la mondialisation.

### *Retour au politique*

Comment conclure ? La prise en compte de telles valeurs est-elle possible au niveau politique ? Quelles mutations cela supposerait-il ? Je ferai deux propositions. La première concerne ce deuxième type : c'est que tout ce qui peut rapprocher la politique à la fois des préoccupations locales et personnelles d'une part, et du souci global de la santé de la planète d'autre part, ne peut que susciter l'adhésion des personnes proches de ce dernier type. Ce n'est pas par hasard que le programme de la «troisième voie», destinée à drainer les suffrages de la nouvelle classe moyenne, s'appuie sur des notions chères à Anthony Giddens comme les «life politics»<sup>16</sup>, qui mêlent préoccupations écologistes, féministes, de qualité de vie et de participation à la vie locale. Comme le montre bien Giddens, ce sont des préoccupations fondamentalement étrangères à la politique au sens classique, telle qu'elle est issue du système institutionnalisé de régulation des conflits sociaux issu de la civilisation industrielle. Mais je crois que cette première remarque tombe sous le sens : après tout, ces personnes ne sont pas radicalement étrangères à la politique, et une simple adaptation du discours politique peut tout à fait suffire à répondre à leurs aspirations. Le succès récent des partis écologistes en est une illustration, tout comme la dérive des partis de gauche vers le modèle dont Tony Blair est probablement le meilleur représentant.

La deuxième proposition est moins évidente, car elle s'adresse aux personnes de l'autre type de Donegani, le type D : celles qui rejettent la politique, prétendent que le changement social se réduit à la somme des changements individuels et ne reconnaissent d'autres critères que ce qu'elles appellent «vérité» et «justice». Pour énoncer cette proposition, je vais m'inspirer d'une petite «parabole» proposée par Hervieu-Léger dans les dernières pages de son livre, *Le pèlerin et le converti*.

En 1988, Michel Rocard, qui vient d'arriver au pouvoir, nomme une mission de six personnes pour tenter de rétablir le dialogue en Nouvelle-Calédonie, suite à des affrontements dans lesquels plusieurs gendarmes et dix-neuf indépendantistes ont trouvé la mort. Trois de ces personnes sont des «grands commis de l'État» – c'est notamment le cas du préfet qui dirige la délégation. Les trois autres sont les hauts représentants de trois «familles spirituelles» très présentes en Nouvelle-Calédonie : un catholique, un protestant et

<sup>16</sup> A. GIDDENS, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press, 1994.

un franc-maçon. Par ce geste, Michel Rocard innove, et rompt avec une certaine conception stricte de la laïcité à la française. Et c'est justement en tant qu'esquisse de réponse à la crise actuelle de la laïcité qu'Hervieu-Léger mobilise cet exemple.

La mission de ces six hommes sera une réussite exemplaire : ils ont su faire ce qu'il fallait pour désamorcer les tensions et rétablir le dialogue. Comment ? Elle parle d'un «parcours symbolique où les silences (notamment le respect rendu aux morts dans le silence, préalable à la prise de parole et au dialogue) ont eu autant d'importance que les gestes verbaux». Le fait que des représentants de l'État, main dans la main avec des chefs spirituels, fassent parler le langage symbolique de la religion (et notamment le silence, marque rituelle de respect) avant de laisser parler le langage bavard et partisan dont sont coutumiers les hommes politiques, a été la clé du succès de la mission. Je crois que dans ce cas de figure, on est proche de ce que disent Gauchet ou Taylor<sup>17</sup> lorsqu'ils disent que les identités ont avant tout soif de reconnaissance. «L'impératif réaliste de la politique, dit Gauchet, ne peut se faire entendre que par ruse, et sa ruse par excellence, c'est la révérence ostensible pour les idéalismes de toute obédience<sup>18</sup>.»

En un sens, il y a longtemps que les politiciens ont compris cette leçon. Dans l'actuelle valorisation de la «personnalité» et de «l'image publique» des hommes politiques, qui passe par la mise en œuvre de qualités d'acteur, notamment devant les caméras de télévision, il y a déjà une tentative d'exploiter ce filon : tenter de montrer que la personne qui sollicite les suffrages a un cœur pur, qu'elle est «authentique», cela peut aider à attirer les votes. On sait l'attirance que les jeunes, surtout, ont pour les personnalités qui réussissent à «incarner» les valeurs qu'ils défendent, parce qu'ils font la preuve de leur «authenticité» par la cohérence de leur discours, mais surtout de leur trajectoire personnelle. Si la plupart des politiciens sont bien incapables d'incarner les valeurs de telle manière, ils feront pourtant tout pour paraître les incarner, ne serait-ce que pour éviter que des électeurs épris de justice votent contre celui qui sera soupçonné de manquer de cœur (puisqu'on sait que les choix électoraux, surtout parmi les jeunes, se font de plus en plus «contre» certaines personnes ou partis – sur le modèle «allez ouste Douste», plutôt que «pour»). Mais les électeurs ne sont pas dupes, ou s'ils le sont, ils ne le restent pas longtemps : la pratique réelle de la politique, avec ses contraintes, démystifie rapidement tout politicien qui parvient au pouvoir. Et d'un point de vue politique classique, tant mieux : de cette manière, le politicien, artisan quotidien de l'agrégation des intérêts particuliers en intérêt prétendument général, peut faire le travail qui est vraiment le sien. Et en partie, les électeurs l'ont bien compris : à preuve, la tolérance dont a bénéficié Clinton suite à ses déboires amoureux. Donc plus personne n'est dupe, et le problème reste entier :

<sup>17</sup> C. TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

<sup>18</sup> *La religion dans la démocratie*, p. 102.

comment traduire le désir d'authenticité né de la religiosité privée en combustible utilisable par la machine politique ?

*L'éthique mobilisée – ou la religion ?*

Revenons à l'exemple d'Hervieu-Léger. Elle dit que cette mission a «mobilisé l'éthique en la plaçant au centre de l'action politique», ce qui a permis de «déconflictualiser la laïcité». Certes. Mais reconnaissons que le cas s'y prêtait admirablement bien : un conflit violent, des morts, une tentative de réconciliation. On se situe sur le terrain par excellence de la religion: rendre respect aux morts, pardonner, absoudre – et, comme le dit Gauchet, répondre à l'impératif de reconnaissance.

Mais le problème, c'est que l'exercice ordinaire de la politique est autrement plus terre-à-terre : après tout, il s'agit le plus souvent de trancher des conflits d'intérêt purement matériels : logement, travail, retraites, assurances sociales. Certes, la vie et la mort (sous la forme des chances de vie) se profilent derrière ces décisions, comme le montre bien le différentiel qui subsiste entre l'espérance de vie des différentes classes sociales. Mais dans le feu du conflit politique, ce n'est pas cela qui est perçu : c'est l'affrontement des égoïsmes, qui ne se prête guère à la sublimation symbolique par les gestes, les rituels ou le silence. Et à ce moment, la reconnaissance ne suffit plus. Donc entre l'idéal de «justice» qui se situe au cœur de la vie de certains convertis et la réalité du travail ordinaire de la négociation politique, l'abîme apparaît difficilement franchissable. Sauf par l'artifice, toujours précaire, de la personnalisation de la politique.

Bien entendu, il existe une autre solution, c'est celle qui a été pratiquée aux États-Unis dans les années 1980 : la traduction des impératifs de la religiosité privée en programme politique, comme l'a réalisée la Nouvelle droite chrétienne. C'est dans ce cas que l'on peut, avec Casanova, parler de «déprivatisation» de la religion. Mais avec cette instrumentalisation politique explicite de la religion, on est loin, très loin de l'idéal laïque.