

Montréal, le 18 février 2007

Texte à présenter aux Ateliers du CIRCEM
Université d'Ottawa, le 15 mars prochain

François GAUTHIER

Titre provisoire : « Le désenchantement du monde n'a pas eu lieu. Sortir de Gauchet pour repenser modernité et religion »

Objectif : montrer à partir de Gauchet comment la théorie de la sortie de la religion empêche de penser la religion.

Le débat en sciences sociales sur la définition de la religion est pris depuis plus d'un siècle dans l'état des paradigmes individualistes et holistes, définitions substantives et fonctionnelles. Je me suis à mon tour buté contre les impasses respectives de l'une et l'autre approche au cours de mes recherches en tentant de rendre compte de la religiosité explicite (revendiquée par le discours des acteurs) et fonctionnelle de phénomènes sociaux contemporains comme les sous-cultures jeunesse, dont les fêtes techno. C'est en cherchant une définition opératoire de la religion et en cherchant à rendre compte de son économie contemporaine que je me suis intéressé en cours de thèse aux travaux de Marcel Gauchet. Ce que je propose ici est donc une lecture de ce dernier *à partir du religieux* (et non à partir du politique). Je ne propose pas ici une lecture qui tiendrait compte de l'entièreté de l'œuvre ou des infinies nuances qu'on y retrouve. Au contraire, je veux tenter d'éclairer les fondements de son édifice théorique pour montrer ce que je considère en être les failles majeures — des failles par ailleurs typiques de la pensée moderne en matière de religieux — et les a priori qui causent en aval la nécessité de ces nuances. Je veux donc me servir de Gauchet comme levier méthodologique pour critiquer la pensée moderne qui, en s'auto-constituant politique, s'est empêchée de penser la religion. La postérité et la popularité des thèses de Gauchet autorisent un tel geste.

Il y a de ces œuvres qui se démarquent parce qu'elles donnent chair, raisonnement et apparence de logique aux évidences d'une époque. De manière ouvertement polémique, je dirais que *Le désenchantement du monde* de Marcel Gauchet est de celles-là. Dans pareil cas, l'écho de l'œuvre commande la plus grande des méfiances. C'est que Gauchet, en somme, ne fait que fournir un argumentaire rafraîchi, érudit et poétique pour actualiser ce que Weber surtout, et Peter Berger aussi, ont écrit en toutes lettres bien avant lui. Je tenterai de montrer que l'hypothèse de la sortie de la religion ou du désenchantement du monde — qui n'est autre

qu'un nouvel avatar de l'idéologie de la sécularisation — ne peut être avancée qu'au prix d'un certain nombre de méprises, d'abus, d'arguments spécieux et de postulats métaphysiques qui s'inscrivent dans une épistémè qui referme la théorie et l'analyse sur elles-mêmes en opposant constitutivement religion et modernité. J'aimerais préciser d'emblée que j'entends ici par sécularisation non pas son usage strict (à mon sens le seul qui tienne du point de vue sociologique) de sortie des institutions traditionnelles du christianisme conséquemment au processus de modernisation tel qu'observable dans plusieurs pays occidentaux, mais bien de l'enflure qui en fait l'équivalent d'une marginalisation et d'une privatisation de la religion. Ainsi, que Gauchet ait pu récuser explicitement une certaine théorie de la sécularisation ne change strictement rien au fond de l'affaire. Je reprendrai donc la théorie du désenchantement du monde version Gauchet¹ en en critiquant les points les plus importants.

1. Religion et philosophies de l'histoire

Dans un article récent, Gilles Labelle montre comment coexistent deux philosophies de l'histoire contradictoires mais inextricables dans l'œuvre de Marcel Gauchet. La première philosophie de l'histoire dégagée par Labelle est typiquement moderne dans la mesure où l'Occident — et ici le régime démocratique — apparaît comme l'aboutissement de l'Histoire et la clé de toute l'évolution humaine. Dans cette philosophie de l'histoire :

l'histoire est conçue comme étant orientée vers une fin, soit l'acceptation par l'humanité de sa vérité, c'est-à-dire de la puissance de négation qui la définit et qu'elle avait commencé par nier en la retournant contre elle-même. La démocratie représente dans ce cas un aboutissement ou un accomplissement, en ce sens qu'elle incarne le « régime normal » ouvrant sur une temporalité fondée sur un « avenir pur » qui n'accorde rien à une détermination ancrée dans un dehors de l'espace social.²

Cette première philosophie de l'histoire traduit un rapport particulier à l'altérité qui découle du « fantasme moderne de l'autofondation et de l'auto-suffisance du dedans »³. Dans ce modèle marqué par le désir moderne d'émancipation et de maîtrise sur le monde, l'altérité fondatrice est phagocytée pour ainsi dire, ramenée au sein du Même et donc niée en tant

¹ Je référerai surtout ici aux deux ouvrages de Gauchet qui portent plus spécifiquement du religieux, à savoir *Le désenchantement du monde* (1985) et *La religion dans la démocratie* (1998).

² G. Labelle, 2004, « "Institution symbolique", "Loi" et "Décision sans sujet". Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet ? », dans *Studies in Religion / Sciences religieuses*, Vol. 34, No 3-4, p. 489.

³ G. Labelle, 2004, « "Institution symbolique"... », p. 489.

qu'altérité. Cette philosophie de l'histoire correspond à l'idée que la modernité a d'elle-même, elle est identitaire et idéaliste. Elle participe d'une construction idéologique légitimant une vision politique du monde et de l'ordre social. À la manière des significations subjectives chères à Weber, elle définit l'espace moderne « du dedans ». Elle est un axe de son « cosmos sacré », pour emprunter le terme au constructivisme de Peter Berger et de Thomas Luckmann.

La deuxième philosophie de l'histoire présente chez Gauchet affirme à rebours que cette première prétention de tout pouvoir ramener à l'Humain équivaut à un « éloignement d'une vérité mise en scène au mieux au commencement », c'est-à-dire d'une impossibilité de dépassement de l'opacité que représente l'altérité. La vérité que recèle cette deuxième philosophie de l'histoire est ainsi celle « de la dépossession de l'humanité socialisée qui n'a pas à sa disposition les conditions qui la rendent possible, soit les dispositifs qui fondent l'institution symbolique ou la Loi.⁴ » Cette deuxième philosophie de l'histoire, Gauchet en fait la « découverte ». Elle est seconde dans le mouvement de sa pensée, s'élabore au fil des écueils que rencontre l'analyse reposant sur la première philosophie de l'histoire. Elle est proprement fonctionnelle, correspondant à ce qui est réellement « structural » dans son œuvre⁵.

Comment Gauchet pense-t-il la religion dans ce schéma ? Si la religion pouvait exercer la fonction de rapport à l'altérité dans le cas des sociétés archaïques, Gauchet la pense dans le cadre strict de sa première philosophie de l'histoire en modernité. Comme l'on mentionné Gilles Labelle et Yves Couture, et quoi qu'en dise Gauchet, si cette première philosophie de l'histoire est à rapprocher de Hegel, sa conception de la religion emprunte à Feuerbach dans la mesure où elle apparaît comme « aliénation par l'homme de son pouvoir créateur⁶ ».

⁴ G. Labelle, 2004, « "Institution symbolique"... », p. 489.

⁵ On a fait grand cas de l'influence « structuraliste » de Gauchet. Or, il n'y a que le fonctionnalisme de cette deuxième philosophie de l'histoire qui puisse représenter une parenté avec la théorie de Lévi-Strauss, et encore est-elle vague. Ce que Gauchet a puisé chez Lévi-Strauss n'a rien à voir avec le structuralisme proprement dit et a filtré à travers l'œuvre de Clastres, comme l'a bien noté Serge Cantin. C'est ainsi que la distinction lévi-straussienne entre sociétés froides et sociétés chaudes a nourri l'idée que les sociétés exercent un « choix » quant à leur mode de régulation.

⁶ Y. Couture, 2004, « Hétéronomie et démocratie », dans *Studies in Religion / Sciences religieuses*, Vol. 34, No 3-4, p. 464.

Gauchet s'inscrit également en droite ligne avec la philosophie politique moderne (Machiavel, Rousseau, Hobbes, Locke, Constant, etc.) en opposant la religion à l'idéal moderne de liberté :

L'attitude des grands penseurs politiques à l'égard du christianisme et de la religion varie certes considérablement. Mais l'importance centrale de l'idéal de liberté pour la philosophie politique moderne devait néanmoins contribuer à ce que le statut de la religion soit peu à peu pensé — sous l'influence de la réflexion politique, mais bientôt bien au-delà de celle-ci — sur le fond de la distinction, systématisée par Kant, entre *autonomie* et *hétéronomie*.⁷

Cette « réflexion politique » a tout d'abord mis en apposition le concept général de religion avec une de ses formes particulières : le « christianisme » tel que vu par ces penseurs. Ensuite, la religion en est venue à représenter la forme par excellence d'hétéronomie. Autrement dit, le fait socio-anthropologique général nommé religion s'est retrouvé constitutivement lié à l'idée d'une dépossession radicale, c'est-à-dire à une catégorie particulière et spéculative de la philosophie politique moderne (pour ne pas dire moderniste). Le fait général de la religion a donc été pensé en fonction et en-deça d'une idéologie *politique* :

L'irréductible dimension hétéronomique de la religion était d'ailleurs vouée à devenir de plus en plus visible au fur et à mesure que le monde politique et social serait travaillé par l'idéal d'autonomie. [...] La religion était déjà la mise en forme d'un rapport à une altérité radicale [*dans le christianisme*]. En contrastant de plus en plus fortement avec les règles et les normes modernes dominantes, elle semblait désormais vouée à devenir elle-même une forme d'altérité. [...] Sans doute est-ce d'ailleurs l'œuvre et les jugements mesurés de Tocqueville qui expriment de la manière la plus sobrement convaincante à la fois cette façon moderne de comprendre politiquement la religion à partir de l'opposition entre autonomie et hétéronomie, et la visibilité accrue de son caractère hétéronomique dans un monde où l'horizon de sens est désormais défini par le principe d'autonomie.⁸

Montrer comment, dans l'ensemble de la pensée moderne et des sciences sociales, la religion (ou le religieux) a été pensé politiquement et non pas pour lui-même demanderait certainement beaucoup plus d'espace que ce court essai. Certains comme Shmuel Trigano se sont par ailleurs déjà avancés sur ce terrain.⁹ Je tâcherai pour ma part dans le contexte qui est le

⁷ Y. Couture, 2004, « Hétéronomie et démocratie »..., p. 448.

⁸ Y. Couture, 2004, « Hétéronomie et démocratie »..., p. 448.

⁹ Voir Sh. Trigano, 2001, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion.

nôtre de montrer les conséquences hasardeuses (mais logiques) d'une telle pensée *politique* du religieux dans le cas de Marcel Gauchet.

2. Méprise sur les sociétés archaïques

La première conséquence à penser la religion dans le cadre de la première philosophie — progressiste — de l'histoire est de constituer ce qu'il nomme les « sociétés archaïques » en repoussoir. La thèse centrale de Gauchet, bien connue, est que la modernité se caractérise par une « sortie de la religion ». Non pas qu'il n'y aurait plus de religieux, mais celui-ci se serait privatisé au point où il n'exercerait plus le « rôle de structuration de l'espace social que le principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés connues jusqu'à la nôtre.¹⁰ » C'est en ce sens que Gauchet qualifie la religion d'« historique » :

Sans doute le religieux a-t-il été, jusqu'à présent, une constante, à très peu près, des sociétés humaines : la religion n'en est pas moins à comprendre, à notre sens, comme un phénomène *historique*, c'est-à-dire défini par un commencement et une fin, c'est-à-dire correspondant à un âge précis de l'humanité, auquel en succédera un autre. Sans doute la religion est-elle à la fois, et pour autant qu'on sache, depuis toujours et de partout : elle n'en procède pas moins dans son organisation, s'efforcera-t-on de montrer, d'une *institution* et non de la contrainte, du choix et non de l'obligation. Sans doute enfin retrouve-t-on quelque chose des schèmes religieux fondamentaux dans des processus sociaux qu'on croirait aux antipodes : c'est que la religion aura été l'habit multi-millénaire d'une *structure anthropologique plus profonde* qui, les religions défaites, n'en continue pas moins à jouer sous une autre vêture.¹¹

Gauchet croit faire un grand pas en avant lorsqu'il oppose à la vision (commune chez les historiens des religions et les théologiens chrétiens) selon laquelle le monothéisme chrétien occidental (c'est-à-dire *notre* religion historique) représenterait la forme religieuse la plus « achevée », la perspective inverse selon laquelle la religion « primitive » constituerait « l'essence du religieux ». En cela, Gauchet se veut respectueux du fait religieux en lui attribuant toute son importance : « S'il y a lieu d'aussi vigoureusement marquer la clôture de l'ère des dieux, ce n'est pas dans le dessein d'en minimiser rétrospectivement la signification,

¹⁰ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement du monde...*, p. 233.

¹¹ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 10. Emphase dans le texte.

c'est au contraire afin d'en retrouver la pleine portée constituante au sein des cultures et des sociétés qui nous ont précédés¹² ».

La modernité confirme le passage d'une société de l'obligation et de la dépossession à une société de la volonté¹³, la marche d'un ordre subi vers un ordre voulu. Pour Gauchet, ces deux types de sociétés s'opposent précisément dans leur rapport au religieux. Ainsi, le propre d'une société moderne est d'être structurée par une tension vers l'avenir, soit « le contraire d'une relation religieuse », car la religion serait le fait d'une société nécessairement tournée vers le passé. Or lier ainsi la religion à une substance (une modalité) particulière repose sur de l'arbitraire que Gauchet justifie par cette marche dans l'Histoire menant au triomphe du politique sur le religieux. Ainsi ce renversement qui a fait basculer les sociétés primitives, structurées par la re-circulation du temps, vers nos sociétés modernes, structurées en fonction de l'incertitude temporelle de l'à-venir, a en même temps préparé la liquidation de ce qu'elles avaient de proprement religieux. La religion, pour Gauchet, doit être comprise dans le « sens véritablement substantif¹⁴ » d'une dépossession et d'une dépendance radicale qu'il oppose catégoriquement aux « libres sociétés de croyance et de pensée » modernes.

Mon propos est le suivant : si la religion primitive est la « religion sous sa forme la plus pure et la plus systématique », c'est *parce que* Gauchet la dépeint comme étant l'antithèse des sociétés modernes caractérisées par les trois « axes solidaires » que sont la « rationalité », le couple « individualité / liberté » et l'activité d'« appropriation transformatrice du monde naturel¹⁵ ». Si la modernité est individualiste, éprise de liberté, épouse du progrès et du changement, le propre de la religion est au contraire d'être le système « de l'antériorité radicale du principe de la dépossession, de l'héritage et de l'immuable¹⁶ » :

Car ce *choix* de se posséder en consentant à sa dépossession, en se détournant du dessein de dominer la nature et de légiférer pour son propre compte au profit d'un autre dessein, celui-là de s'assurer d'une identité de part en part définie et maîtrisée, c'est la religion dans son essence même.¹⁷

¹² M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. IV.

¹³ On sait quelle importance cette notion de volonté a eu dans la philosophie moderne, ne serait-ce qu'à travers la filiation qui va de Kant à Schopenhauer à Nietzsche. On sait aussi comment cette valorisation de la volonté est intimement liée à une idée de maîtrise de l'humain sur lui-même et sur la Nature. Elle est le lieu même de la liberté et de l'émancipation.

¹⁴ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 10.

¹⁵ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 73.

¹⁶ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. XV.

¹⁷ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. VIII. C'est l'auteur qui souligne.

En arrimant le destin de la religion à rebours du progrès, les grandes religions n'incarnent pas le « perfectionnement quintessentiel du phénomène », mais représentent « autant d'étapes de son relâchement et de sa dissolution » : « En matière religieuse, le progrès apparent est un déclin. ». La « plus grande et la plus universelle », le christianisme, devient alors, selon sa phrase-choc, « la religion de la sortie de la religion¹⁸ ». Résumant l'ensemble, Gauchet écrit :

L'essence primitive du fait religieux est toute dans cette disposition contre l'histoire. La religion à l'état pur, elle se ramasse dans cette division des temps qui place le présent dans une absolue dépendance envers le passé mythique et qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale en même temps qu'elle signe la dépossession sans appel des acteurs humains vis-à-vis de ce qui confère matérialité et sens aux faits et gestes de leur existence. Co-présence à l'origine et disjonction d'avec le moment d'origine, exacte et constante conformité à ce qui a été une fois pour toutes fondé et séparation d'avec le fondement : on a dans l'articulation de ce conservatisme radical à la fois la clé du rapport religion-société et le secret de la nature du religieux.¹⁹

L'ensemble de la théorie de la sortie de la religion repose sur ce portrait des sociétés archaïques, en contraste avec lesquelles se définirait notre modernité. Or celui-ci est pour le moins critiquable. Il semble tout d'abord abusif de regrouper sous un même terme une diversité humaine aussi répandue dans l'espace que dans le temps (une « inimaginable durée » écrit Gauchet). Ensuite, l'ethnologie et l'anthropologie tendent à en démentir certains de ses points essentiels, notamment en ce qui a trait à l'hétéronomie absolue — c'est-à-dire la prééminence absolue de la contrainte sociale sur l'autonomie individuelle. Dans son *Anthropologie structurale*, Claude Lévi-Strauss montre le tâtonnement, l'innovation et l'emprunt qui caractérisent la tradition de guérison des peuples habitant les côtes du Canada bordant le Pacifique. Ce qu'on y retrouve ne ressemble en rien à la description d'une tradition immuable et d'un ordre social déterminé une fois pour toutes mais plutôt d'un travail symbolique constant visant à composer avec les anomalies (les altérités singulières). Le pilier du système religieux et magique, insiste Lévi-Strauss, est la croyance en l'efficacité des pratiques plutôt qu'une « constante conformité à ce qui a été une fois pour toute fondé » : la croyance du sorcier dans l'efficacité de ses techniques ; celle du malade qu'il soigne ; et enfin « la confiance et les exigences collectives, qui forment à chaque instant une sorte de champ de

¹⁸ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. XI pour les citations qui précèdent.

¹⁹ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 15.

gravitation au sein duquel se définissent et se situent les relations entre le sorcier et ceux qu'il ensorcelle.²⁰ » Certes, le sorcier innovateur explique-t-il qu'un ancêtre lui a révélé l'innovation dans un songe, mais il n'y a rien là qui nous autorise à y voir une autorité absolue du passé sur le présent. Ce n'est que légitimation (et, dans le cas que rapporte Lévi-Strauss, une légitimation secondaire sur laquelle le sorcier en question ne met aucune emphase). Poursuivons l'argumentaire. On sait à quel point Marcel Mauss était friand de données ethnographiques. Alain Caillé, spécialiste de Mauss et lui-même bien au fait de l'ethnologie, insiste : « Voilà qui même dans la société sauvage la plus soumise à l'obligation rituelle laisse encore une large part à l'initiative personnelle.²¹ » Étudiant les sociétés africaines sur le terrain, le célèbre anthropologue Victor Turner a pour sa part critiqué l'emphase mise par Émile Durkheim sur la contrainte sociale. Il souligne comment l'actualité rituelle est le lieu d'une transmission des normes sociales qui en appellent aux pulsions et aux émotions, « faisant ainsi de "l'obligatoire" durkheimien du désirable.²² » Or, qui dit désir dit subjectivité et donc individualité et une part d'autonomie. On ne voit pas comment, par ailleurs, la société de consommation actuelle en appelle différemment au désir de chacun pour s'assurer un conformisme.

L'opposition entre autonomie et religion plaquée sur l'ensemble des sociétés archaïques se révèle fragile et semble bien procéder d'un jugement a priori servant à légitimer l'identité moderne en tant que moment unique dans l'Histoire, moment qui échappe aux logiques fondamentales de l'être-ensemble de l'humanité avant et autour d'elle. Cette manière de concevoir la religion sous le mode de l'obligation, répétons-le, n'est en rien propre à Gauchet, ni même à la seule philosophie politique. On retrouve cette conception bien ancrée dans la théorie de Durkheim. Or, comme l'a souligné François-André Isambert : « Une religion définie par des "croyances obligatoires" ne trouvait-elle pas son illustration bien plus dans le dogmatisme du premier concile du Vatican que chez des peuples où on ne voit pas bien ce qu'une telle "obligation" signifie ?²³ » Vu ainsi la religion comme soumission apparaît assez clairement comme une nouvelle transposition d'un certain catholicisme au plan général de la théorie plutôt qu'une induction à partir des « formes élémentaires » observées chez les aborigènes australiens.

²⁰ Lévi-Strauss, 1974, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, pp. 192-193.

²¹ A. Caillé, 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 53.

²² V. W. Turner, 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France, p. 57.

²³ F.-A. Isambert, 1982, *Le sens du sacré...*, pp. 266-267.

3. La religion irrationnelle : les profondeurs de l'intériorité

La théorie de la sortie de la religion se double d'une tournure phénoménologique qui renvoie l'irréductibilité du religieux du côté des émotions des profondeurs et de l'expérience religieuse. Une modernité sortie de la religion, on l'a dit, n'est pourtant pas une société sans religion. Cette dernière se trouve toutefois radicalement transformée par le procès moderne, perdurant « sous une autre forme », morcelée, fragmentée, marginalisée et privatisée. Un « enracinement anthropologique » (et donc anhistorique) continuerait d'opérer dans la croyance religieuse privatisée et volontaire. Désengagée du social, la spécificité et l'irréductibilité religieuse s'avère intérieure et « sentimentale ». Le sentiment religieux, comme l'a écrit Benjamin Constant auquel réfère Gauchet, s'oppose à ses « institutions » qui sont, elles, périssables²⁴. De la religion comme « habit multi-millénaire » des *sociétés* humaines, seul ce sentiment *individuel* subsisterait aujourd'hui :

Car la religion, ce fut d'abord une économie générale du fait humain, structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale. C'est aujourd'hui qu'il n'en reste plus que des expériences singulières et des systèmes de convictions, tandis que l'action sur les choses, le lien entre les êtres et les catégories organisatrices de l'intellect fonctionnent de fait et dans tous les cas aux antipodes de la dépendance qui fut leur règle constitutive depuis le commencement. Et c'est proprement en cela que nous avons d'ores et déjà basculé hors de l'âge des religions.²⁵

L'opposition entre raison et religion oblige Gauchet à verser dans une phénoménologie essentialiste selon laquelle il existerait un « foyer subjectif sous-jacent à la croyance socialement déterminée et organisée ». Seule cette insondable intériorité demeurerait apte à frémir encore aujourd'hui, ne serait-ce que dans l'expérience artistique, de la « proximité fracturante de l'invisible au milieu du visible », à s'éprendre encore d'une « expérience du sacré », c'est-à-dire du « *tout-autre*, pour reprendre l'expression de R. Otto²⁶ ». En se réclamant de Rudolf Otto et de son essai sur *Le sacré*, Gauchet liquide la dimension fonctionnelle (et donc sociale) du religieux. C'est en effet l'expérience

²⁴ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 134 pour ce qui précède. Constant fait cette distinction en 1824 !

²⁵ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. 133.

²⁶ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, pp. 134, 297 ter. Emphase dans le texte.

frissonnante, fascinée et terrifiée du croyant seul devant le mystère et « l'absolue supériorité de la puissance » du « numineux » qu'Otto désigne comme étant l'expérience du sacré propre au religieux : « Le sacré est tout d'abord une catégorie d'interprétation et d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux », écrit-il. Or, une telle position renvoie à son tour à toute une philosophie qui doit rendre compte de cette relation du sujet (un sujet qui, ici, existe comme sans le social, suspendu dans une sorte d'atemporalité essentielle) avec le Tout-Autre (un numineux proprement kantien) et de « la réaction provoquée par la conscience par le sentiment de l'objet numineux »²⁷.

Cette manière de poser le problème de la religion en renvoyant à un « sentiment » du sacré et à une expérience individuelle du Tout-Autre oppose celle-ci à la rationalité, et donc à ce qui caractérise la modernité. Comme l'écrit Otto : « Nous nous trouvons ici pour la première fois en face de l'opposition du rationalisme et de la religion au sens profond du mot.²⁸ » C'est-à-dire que, vu sous cet angle, la religion est ce qui n'est pas rationnel, et donc non-moderne ; et, *a contrario*, ce qui est non-moderne (ou pré-moderne) est non-rationnel, c'est-à-dire religieux. En référant ainsi à la « phénoménologie »²⁹ théologique d'Otto, Gauchet fait reposer ses affirmations sur la nature de la religion et sa place dans le monde moderne sur un argument tautologique, franchement *romantique*, selon lequel la religion et le sacré sont les autres irréductibles de la modernité : la religion s'explique par les profondeurs de l'intériorité et l'expérience *indicible* du sacré.

Radicalement privée, la religion n'est plus affaire publique et donc politique. Le politique se trouve par conséquent devant un champ libre. Or, cet arrimage dernier de la religion à l'expérience du Tout-Autre tel que définie par Otto méprend encore une fois une modalité chrétienne du religieux pour un fait général. En effet, l'allemand Otto est un théologien protestant aux forts accents mystiques, et sa description de l'expérience du sacré comme composite paradoxal et ambigu de fascination (*majestas*) et d'effroi (*mysterium tremendum*) est le fait d'une conception radicale de la transcendance divine comme celle que l'on retrouve chez un Maître Eckhart, dont on connaît pourtant la singularité même parmi les mystiques chrétiens. Otto écrit : « Je cherche un nom pour cette chose et je l'appelle : le

²⁷ Un trouvera un exposé et une critique de cette approche phénoménologique dans M. Carrier, 2005, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal, Liber, 151 p.

²⁸ R. Otto, 1995 [1911], *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, pp. 19, 17.

²⁹ Car il s'agit bien là d'une de ces dérives psychologisantes de la phénoménologie qui hérissaient passablement Husserl.

sentiment de l'état de créature, le sentiment de la créature qui s'abîme dans son propre néant et disparaît devant ce qui est au-dessus de toute créature.³⁰ » On conviendra que la fécondité heuristique d'une telle proposition pour rendre compte du chamanisme et du confucianisme demeure pour le moins limitée. La réduction du religieux à un rapport avec une transcendance radicale (le Tout-Autre, c'est-à-dire ce qui échappe entièrement à l'investigation scientifique et encore plus à la détermination sociale) oblitère le fait que cette théologie est le résultat d'une longue évolution au sein du christianisme et que l'altérité a dans la très grande majorité des aires culturelles été conçue sur un mode beaucoup plus immanent à l'ordre du monde. Cette forte inflexion chrétienne³¹ ne fait en bout du compte que légitimer la thèse a priori de la sortie de la religion. La référence à Otto n'est donc pas fortuite, ce dernier décrivant l'expérience du sacré en termes de « sentiment de dépendance », c'est-à-dire à rebours de l'idéologie des Lumières.

4. Le mythe d'origine de la modernité politique

Le mouvement qui renvoie la religion aux tréfonds émotionnels de l'intériorité repousse en même temps ses expressions en marge d'une société soi-disant sécularisée et désenchantée, c'est-à-dire précisément là où l'on retrouve désormais les institutions traditionnelles du christianisme. Une telle analyse condamne à penser le religieux à la périphérie de la modernité, comme une protestation de l'affect contre une rationalité toute-puissante ou comme une mauvaise herbe résiliente poussant dans les fissures du désenchantement ; ce qui à son tour ouvre grand la porte aux diverses hypothèses « post-modernes » du « réenchantement du monde » ou du « déplacement du religieux »³². De fondamentalement sociale, la religion serait sorti de ce processus de modernisation radicalement individualisée, privatisée et expérientielle. Ce constat est conforté par les observations que Gauchet mène quotidiennement dans les rues de Paris : « Parce que la religion, cela va de soi pour un esprit d'aujourd'hui, est une affaire de choix individuel,

³⁰ R. Otto, 1995, *Le sacré...*, p. 24.

³¹ Les éléments chrétiens ne sont d'ailleurs pas cohérents entre eux : tantôt c'est l'obligation typique du catholicisme qui apparaît dans le rôle du repoussoir, tantôt c'est l'expérience de la transcendance radicale d'un certain protestantisme.

³² Des perspectives qui faillissent à dépasser les apories de l'épistémè dont il est question ici.

d'adhésion personnelle, de conviction intime³³ », lit-on dans la transcription d'une courte allocution où il s'inquiète désormais de la « déshumanisation du monde »³⁴.

Ce double refoulement du religieux qui voit ce dernier littéralement secoué du cœur du social requiert le postulat d'un événement majeur, marquant, à partir duquel faire basculer la destinée de l'Humanité entière (par le truchement de l'Occident, bien évidemment). Or, stipuler des ruptures d'ordre ontologique en sciences humaines cache le plus souvent une tentative non-avouée de fondation. C'est ce que fait Gauchet en faisant de la transcendance du principe divin par le judaïsme (elle-même une conséquence de l'avènement de l'« État » au Proche-Orient ancien) l'instance d'une « surrection spirituelle », d'une « césure centrale », d'une « Révolution invisible en laquelle se joue ni plus ni moins que le commencement de la politique moderne... », « miracle occidental ». La verve de Gauchet fait effectivement place aux plus généreux des superlatifs lorsque vient le temps de qualifier ce moment charnière, aurore de la modernité : « La transformation religieuse la plus poussée, celle que représente la rupture chrétienne, est au bout d'un prodigieux élargissement de l'horizon des peuples [...] à l'épicentre du plus ample séisme.³⁵ » Remarquons ici la manière dont le politique se voit associé à cette rupture d'ordre théologique qu'est la transcendantalisation du principe divin (emphase mienne) :

Sous cet angle, l'émergence de l'État apparaît clairement comme l'événement majeur de l'histoire humaine. Elle ne marque pas une étape dans un progrès continu de différenciation des fonctions sociales et de stratification des statuts. Elle ne représente pas un surgissement inexplicable venant abolir par malencontre un ordre plus naturel et plus juste. Elle correspond à un gigantesque remaniement des articulations constitutives de l'établissement humain [...] L'équivalence formelle des deux systèmes, de part et d'autre de la césure « catastrophique » qui les sépare, n'empêche pas l'incommensurabilité de leurs incarnations dans le réel. Le saut est séisme entraînant le basculement dans un nouvel univers tant matériel que spirituel. Là commencent proprement nos cinq mille ans d'histoire-croissance, dérisoires de brièveté, stupéfiants de rapidité au regard de l'inimaginable durée sur fond de laquelle ils s'enlèvent. Des dizaines de millénaires, sans doute, de religion contre la politique ; cinquante siècles de politique contre la religion, pour en arriver à l'exténuation en règle de celle-ci et à la résorption du legs le plus lourd et le plus obsédant de notre plus lointain passé. Voilà qui donne la mesure de

³³ M. Gauchet, 2003, « Ce que nous avons perdu avec la religion », dans *La Revue du MAUSS*, No 22 (automne) : « *Qu'est-ce que le religieux ?* », Paris, La Découverte / MAUSS, p. 312.

³⁴ Ce qui signale un changement d'humeur important, Gauchet étant auparavant à ranger du côté des Lumières militantes que du pessimisme caractéristique de Weber.

³⁵ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, pp. 43, 200, 187, 141.

l'arrachement que nous venons de vivre et dont nous commençons à peine à nous remettre.³⁶

L'auto-identification de la modernité comme moment extraordinaire dans l'Histoire sous-jacente à la première philosophie de l'histoire fait de son origine sa question la plus pressante. Le problème de la modernité, autrement dit, est sa fondation. La science, mode de connaissance privilégié en modernité, s'est largement attelée à chercher ces origines, tant dans les sciences naturelles (théorie du *Big Bang*, évolutionnisme, atomisme, génétique) que dans les sciences humaines (atomisme, quête des origines de ceci et de cela, recherche des formes simples et archaïques pour expliquer le contemporain et le complexe, ethnologie, muséologie, éthologie). Or, la raison ne pouvant se fonder elle-même³⁷, cette origine demeure problématique et fragile. C'est pourquoi le langage de Gauchet doit se faire poétique lorsqu'il veut rendre compte de cet événement fondateur pour s'arroger une fonctionnalité symbolique qu'il refoule et nie pourtant. Écrivant depuis les sciences politiques, Gauchet trouve soudain l'origine de cette rupture au plus loin de l'Histoire (écrite), en Mésopotamie et en Égypte, 3000 ans avant J.-C., lors de la « naissance » de ce qu'il définit un peu vite comme étant l'« État ». En fait, Gauchet subordonne le monothéisme à la logique de l'État, faisant de celui-ci la cause — la *raison profonde* — de celui-là. La thèse de Gauchet s'appuie donc sur une *cosmogonie politique moderniste* qui n'est autre chose qu'un inspirant *mythe d'origine*. Gauchet réactualise ainsi l'idéologie moderne *en se fondant politique sur le refoulé de la religion*. En cela, Gauchet ne fait que parachever Weber en révélant la véritable nature de l'entreprise de la pensée moderne qu'ils incarnent, à savoir l'ébauche intellectualisée d'une savante mythologie permettant à la modernité de se penser dans l'espace créé par le refoulement de la religion. Ainsi, Shmuel Trigano a entièrement raison : non seulement le désenchantement du monde n'a pas eu lieu (en-dehors du discours et de l'imaginaire occidental, c'est-à-dire), mais le sous-titre de l'œuvre de Gauchet doit être renversé afin d'annoncer ses vraies couleurs : une « histoire religieuse du politique » et, plus largement, de la modernité³⁸.

En fait, il faut voir que chez Gauchet, les pièces de la théorie forment un tout interdépendant qui repose sur une même épistémè. Ici, le couple rationalité / irrationalité

³⁶ M. Gauchet, 1985, *Le désenchantement...*, p. x.

³⁷ Pour des réflexions intéressantes sur cette question, voir notamment Th. Hentsch, 1997, *Introduction aux fondements du politique*, Sainte-Foy, Presses de l'université du Québec, ainsi que J. Pierre, 2000, « Le religieux et le fondement du politique », dans *Tangence*, No 63 (juin), pp. 7-27.

³⁸ Sh. Trigano, 2001, *Qu'est ce que...*, pp. 294-295.

caractéristique de la version weberienne du désenchantement du monde a cédé le pas à un ensemble de couples d'opposés sur lesquels repose pourtant la même opposition fondamentale entre modernité et religion : détermination / liberté, société / individu, dépossession / autonomie, détermination / volonté, etc. Dans un premier temps, la religion est à l'*origine* de la modernité à travers le procès du monothéisme qui s'étend du judaïsme antique jusqu'au protestantisme. Autrement dit, chez Gauchet comme chez Weber et Berger, *la religion donne naissance à la modernité* par un mouvement de transcendantalisation qui « libère » le champ d'action de l'humain. Dans un deuxième temps, la religion se retire dans l'irréductibilité irrationnelle de ses marges, privatisée, sentimentalisee et désengagée de son rôle social régulateur. Ainsi, la religion est doublement l'autre de la modernité : elle donne à la modernité son mythe d'origine et son extériorité. Autrement dit, *la théorie du désenchantement du monde ou de la sortie de la religion joue une fonction symbolique structurante, religieuse, qui permet de penser la modernité comme rationalisation et individualisation tout en reléguant le religieux à n'être qu'une marginalité sentimentale*. En tant qu'opération religieuse, la théorie du désenchantement du monde *inaugure et circonscrit* l'espace dans lequel évolueront les sciences sociales au XX^e siècle. Du coup, la religion est renvoyée à n'être au fond (au plus « profond ») qu'une substance, une essence (le fameux charisme ou encore le sacré), une quête de sens, tandis que la modernité rationalisante apparaît à plus ou moins longue échéance sous les auspices d'une désubstantialisation, d'une perte de sens³⁹.

Ce type de discours qui superpose les oppositions rationalité / irrationalité et modernité / religion module en grande partie la pensée moderne sur les faits de religion *et* de société, bien au-delà de Weber et Gauchet⁴⁰. C'est que cette pensée est travaillée par *l'épistémè* (du grec « je crois ») *de la pensée moderne qui pose la religion comme son autre*. Rationalité et irrationalité (quelle que soit la valeur exacte que l'on accorde à ces deux termes) sont en fait les deux côtés d'une même médaille reposant sur de l'infondé et refermant la pensée moderne sur elle-même. C'est là la croyance qui gît au creux de la pensée moderne, au sens où l'entend Michel de Certeau : « Le lieu de notre ignorance, une région inconnue dans

³⁹ Pour les pessimistes du genre Weber, pour qui le capitalisme apparaît déjà « bien en selle » dès le début du XX^e siècle, cette perte de sens est constitutive de la modernité. Pour les militants et idéologues politiques héritiers des Lumières comme Gauchet *et al.* (et ils sont nombreux dans la pensée française), la modernité est d'abord politique (et donc signifiante) et ne devient perte de sens qu'à mesure que le politique est reconnu perdre devant les assauts du capitalisme de consommation (dans les années soixante pour un Baudrillard, à la fin des années 1980 pour un Gauchet).

⁴⁰ J'ai tenté de montrer dans ma thèse qu'il en est également ainsi pour les approches fonctionnelles (Durkheim, Bataille, Berger, etc.) là où elles se rapportent au sacré ou encore là où perce une théorie de la sécularisation.

nos connaissances mêmes, une inquiétante étrangeté au cœur des sciences sociales, qui ne cesse d'en traiter sans savoir ce que c'est.⁴¹ »

Ce mythe fondateur de la rupture ontologique donnant naissance à la modernité fonde celle-ci comme règne du politique. Ce qu'il faut également saisir, c'est que cette fondation est également la condition d'une conception extrêmement large du politique. Comme l'a à nouveau fait remarquer Gilles Labelle, « le symbolique et le politique se confondent-ils en dernière instance chez Gauchet⁴² ». Constitué contre la religion, le politique s'accapare ni plus ni moins que la fonction instituante du social (en plus de son institué) : le politique est alors premier et dernier. Or, si le politique peut revêtir la fonction fondatrice du social, ce n'est que parce qu'il a lui-même d'abord été fondé contre la religion. Cette étendue du politique permise par l'a priori du désenchantement est sans nul doute une question importante, mais m'y engager pleinement m'éloignerait de ma question première, à savoir le religieux. Ce qu'il faut relever, c'est que même lorsque le politique est dit recouvrir le symbolique tout entier, le religieux, lui, l'excède encore des dires mêmes de Gauchet. Les faits traditionnels du religieux et de la magie, le chamanisme, l'expérience intérieure du sacré (expérience pourtant instituante), tout ceci est-il toujours reconnu participer non pas du politique mais de la religion. On voit alors les rapports entre religion et politique être doubles, voire ambigus : tantôt religion et politique seront-ils analogiques (comportant tous deux rituels et liturgies, notamment), tantôt la religion sera l'autre du politique⁴³. Ces difficultés, du point de vue adopté jusqu'ici, sont à renvoyer du côté des sciences du politique plus que des sciences du religieux.

Conclusions : De l'hétéronomie à l'altérité

Il est singulier que le mythe du désenchantement du monde qui permet de penser le social se totalisant tout entier dans le politique s'accompagne de la vision dominante en sciences sociales selon laquelle la modernité se caractérise par l'absence de sens cohésif ou

⁴¹ M. de Certeau, [s.d.], « L'institution du croire. Note de travail », *Recherches de science religieuse*, tome 71, pp. 61-80, cité par R. Lemieux, 2002, « Bricolage et itinéraires de sens », dans R. Hurley et F. Nault (dir.), *Religiologiques*, No 26 (automne) : « Fragmentation et reconstruction : Le « bricolage » comme modalité d'inscription du christianisme », p. 18.

⁴² G. Labelle, 2004, « "Institution symbolique"... », p. 473.

⁴³ Non seulement chez Gauchet, mais dans l'ensemble de la littérature. Voir notamment Y. Couture, 1994, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Montréal, Liber, ainsi que J.-P. Sironneau, 1982, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, Mouton.

par la fragmentation, pluralisme des valeurs et autres règnes du simulacre et du non-sens. Voilà bien un autre paradoxe (pour ne pas dire cul-de-sac) auquel mène logiquement le désir d'auto-fondation moderne qui perdure à travers la pensée politique de la religion⁴⁴.

C'est ici qu'il faut revenir à la deuxième philosophie de l'histoire chez Gauchet. On le sait, c'est précisément l'auto-fondation et la transparence à soi que cette dernière remet sérieusement en question. Yves Couture écrit :

Quelle que soit son évolution, la société moderne ne sera jamais pleinement le résultat de l'intention de ses membres, ne serait-ce que parce que son avènement s'enracine dans une dynamique qui la précède et dont elle ne peut saisir tous les aspects. Quoiqu'il en pense, l'individu moderne est lui aussi le produit d'un contexte et non de sa propre volonté. L'altérité qui persiste dans la modernité continue ainsi de façonner le sujet humain, collectif et individuel. Elle conserve son statut régulateur. Peut-on dès lors, en toute logique, la désigner elle-même comme une forme d'hétéronomie ?⁴⁵

Voilà en effet la question, à laquelle Gauchet répond en distinguant cette nouvelle forme d'hétéronomie caractéristique de la modernité d'une hétéronomie religieuse. Autrement dit, de la religion comme hétéronomie en opposition aux idéaux d'autonomie de la modernité (avec tous les problèmes que cela implique), Gauchet rétrécit à nouveau le religieux pour en faire un certain type d'hétéronomie — l'hétéronomie radicale fonction du passé. Pourtant, comme l'écrit encore Couture, « la modernité n'est plus cette société divisée qu'il décrivait et célébrait auparavant. Elle tend à l'unanimité. Elle se rapproche sur ce point de ce qu'étaient les sociétés religieuses⁴⁶ ». Gauchet doit donc, pour préserver intacte 1) sa définition du politique recouvrant tout le symbolique ; 2) sa théorie de la sortie de la religion qui constitue sa renommée et le socle de toute sa pensée ; 3) l'identité moderne comme rupture formidable avec l'Histoire, postuler une différence fondamentale entre l'altérité régulatrice moderne et les autres types d'altérité.

Or, cette distinction entre les ères pré-modernes religieuses et modernes non-religieuses ne va pas sans difficultés. D'abord, Gauchet continue de définir la société

⁴⁴ De similaires difficultés sont occasionnées par l'autre versant de la pensée moderne, économique, par le biais notamment du paradigme utilitariste. Ainsi des conceptions erronées du fonctionnalisme comme utilité symbolique ou sociale, par exemple, faisant ainsi du religieux dans son ensemble une simple métaphore des « besoins » économiques ou du marché. Voir entre autre R. Stark, et W. Bainbridge, 1987, *A Theory of Religion*, Berkeley, University of California Press.

⁴⁵ Y. Couture, 2004, « Hétéronomie et démocratie »..., p. 454.

⁴⁶ Y. Couture, 2004, « Hétéronomie et démocratie »..., p. 455.

véritablement religieuse en termes d'hétéronomie radicale, c'est-à-dire comme une société dont la fondation demeure symboliquement hors de la prise des humains. Or, une telle société n'existe tout simplement pas. L'activité du chamane, celle du prêtre et du sacrifiant est-elle autre chose qu'une communication avec ces fondements pour orienter favorablement le cours du monde ? Les rites agraires annuels ne sont-ils pas des manières de construire le retour éternel du même plutôt que de le subir ? À nouveau, l'idée d'un fondement radicalement hors de portée des humains est le propre de la doctrine de la transcendance radicale du principe divin. Une telle transcendance n'est d'ailleurs probablement jamais passée au stade de fait social si l'on regarde l'histoire de la doctrine de la prédestination, par exemple, qui est une manière d'aménager une communication (l'existence de signes de la Grâce) entre la transcendance et l'immanence.

Ensuite, si la deuxième philosophie de l'histoire est l'occasion pour Gauchet de la « re-découverte de ce qu'il y a, par delà la diversité inouïe des modalités du social, une seule humanité⁴⁷ », sa pensée de la religion réinstitue une division qui ne repose au fond que sur de l'arbitraire. Les catégories kantienne de l'hétéronomie et de l'autonomie, il faut le rappeler, appartiennent tout entières à la première philosophie de l'histoire et à une certaine philosophie politique. Vouloir continuer de penser le religieux à travers elles équivaut à méprendre des catégories spéculatives historiques et idéologiques pour des constantes anthropologiques⁴⁸.

Enfin, situer l'opacité indépassable de la modernité dans les seuls inconscients individuel et social est réducteur. Tout ordre social se constitue probablement suivant trois rapports fonctionnels distincts avec l'altérité. Il convient de reprendre ici une proposition d'Alain Caillé, reformulée par Camille Tarot, qui lie avantageusement ordre social, don, religion et altérité :

Tous les grands systèmes du religieux semblent bien articuler, plus ou moins étroitement, trois systèmes du don. Un système du don et de la circulation *vertical*, entre le monde-autre ou l'autre-monde et celui-ci, qui va de l'inquiétante étrangeté

⁴⁷ G. Labelle, 2004, « "Institution symbolique"... », p. 489.

⁴⁸ Hétéronomie et autonomie sont deux rapports radicalement opposés à l'altérité : soumission totale à l'altérité d'une part, complète liberté par rapport à l'altérité de l'autre. Il s'agit dans les deux cas d'une réification, qui de l'Autre, qui du Même, respectivement. Les nuances apportées par la suite des réflexions en philosophie politique ajoutent à cette opposition topique (on est soit dans l'un soit dans l'autre) une série de degrés allant de l'un à l'autre (relation énergétique, en spectre). Hétéronomie et autonomie fonctionnent en ce sens exactement comme les catégories sacré et profane : elles recouvrent deux niveaux d'analyse irréductibles, topique et énergétique, d'une part; d'autre part, elles recouvrent et refoulent une articulation plus fondamentale entre identité et altérité, Même et Autre.

des altérités immanentes au Sapiens, aux recherches de transcendance pure. Un système du don *horizontal*, entre pairs, frères, cotribules ou coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité du groupe ; un système du don *longitudinal* enfin — ou d'abord — selon le principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi, bref d'échanges entre les vivants et les morts. C'est dans la manière dont chaque système religieux déploie ou limite tel axe et surtout les entretisse, dans les dimensions et dans l'importance relative qu'il attribue à chacun, que les systèmes religieux se distinguent sans doute le plus les uns des autres.⁴⁹

Ainsi, l'altérité de l'inconscient n'épuise guère la question de l'altérité en modernité. On a vu comment le mythe du désenchantement du monde garantit l'identité moderne contre les sociétés non-occidentales et pré-modernes qui sont aussi des figures d'altérité. On pourrait d'ailleurs ajouter, face aux événements récents, la civilisation arabo-musulmane. Pensons encore à la Nature et à toutes ses figures qui resurgissent dans nos savoirs (à la manière de cet inconscient collectif dont parle Gauchet). N'est-ce pas dans la Nature (l'inconscient cognitif) en l'Homme que Lévi-Strauss (et aujourd'hui la psychologie cognitive comme la génétique) tentait de trouver la clé des déterminations humaines ? Le mythe de la rupture ontologique faisant surgir la modernité ne participe-t-elle pas d'une quête des origines dans un rapport longitudinal à l'altérité au même titre que la physique et la biologie des origines, et encore la paléontologie ? Une société de la maîtrise peut-elle projeter maîtriser autre chose que ce qui, précisément, lui échappe, c'est-à-dire son autre ? L'altérité déterminante et structurante n'est-elle pas aussi un objet inscrit au cœur des sciences humaines, comme en témoigne cette phrase d'Hannah Arendt, citée par Serge Cantin :

Le Progrès est devenu le programme du Genre humain, menant son action derrière le dos des hommes en chair et en os — force personnifiée, qu'on retrouve, plus tard, dans la « main invisible » d'A. Smith, la « ruse de la nature » de Kant, les « pièges de la Raison » de Hegel et le « matérialisme dialectique » de Marx.⁵⁰

L'altérité, en modernité, est multiforme. Elle n'est pas que logée dans les tréfonds insondables de l'individu, là-même où Gauchet situe l'irréductibilité de l'expérience du sacré. Il semble bien que ce soit justement en fonction de cette catégorie — réellement irréductible,

⁴⁹ C. Tarot, 2000, « Don et grâce, une famille à recomposer ? », dans *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters, p. 146, cité dans J.-P. Willaime, 2003, « La religion : un lien social articulé au don », dans *Revue du MAUSS*, No 22 (second semestre) : « *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* », Paris, La Découverte / MAUSS, p. 263.

⁵⁰ H. Arendt, 1983, *La vie de l'esprit, 2 : Le vouloir*, Paris, Presses universitaires de France, p. 179, dans S. Cantin, 2004, « Aux sources du désenchantement du monde de Marcel Gauchet. Éléments pour une généalogie », dans *Studies in Religion / Sciences religieuses*, Vol. 34, No 3-4, p. 512. Emphase dans le texte.

elle — qu'est l'altérité et de sa fonction fondatrice qu'il faut penser le religieux. Autrement, penser le religieux comme le fait Gauchet nous entraîne dans autant de chemins qui ne mènent nulle part. Autant de conséquences de ce mythe du désenchantement qui, pour garantir une certaine idée de la modernité, nous condamne à ne pouvoir penser ensemble modernité et religion.