

L'INVENTION DE LA LAICITE

Edouard Delruelle

La laïcité est un phénomène plus profond que la simple séparation juridique de l'Eglise et de l'Etat. Elle ne se réduit pas non plus à la possibilité pour chaque individu de mener une existence "sans Dieu". Ni l'une ni l'autre de ces définitions classiques (l'une "institutionnelle", l'autre "éthique") ne rendent compte de ce qu'elle est vraiment, à savoir une *révolution symbolique* qui affecte *tous* les domaines de la vie sociale — l'exercice de la vie religieuse ou spirituelle, mais aussi l'exercice de la parenté, de la culture, de l'éducation, de la justice, de l'économie, etc. Quand on prend suffisamment de distance historique, on s'aperçoit que la laïcité *ne va pas de soi*, qu'il n'y a aucune *évidence* sociologique ni politique de la laïcité au sein des sociétés humaines. Et peut-être est-ce cette fragilité même qui est le ressort fondamental de l'impulsion critique et libératrice qui anime la démarche laïque ?

Quelles sont les dimensions constitutives de toute société humaine, où le processus de laïcisation de l'existence produit ses effets ? L'anthropologie culturelle (comme la psychanalyse, du reste) nous enseigne que toute société s'ordonne d'abord à partir d'une double et solidaire prohibition : de *l'inceste* et du *meurtre*. Quel est le sens de ces deux interdits ? A travers eux, la société empêche les individus d'avoir un accès *immédiat* aux deux valeurs qui sont pour eux les plus importantes : les femmes et les biens matériels. Je ne peux satisfaire mes besoins sexuels ou matériels sans passer par la médiation d'autrui. Ces prohibitions rendent possible la vie sociale elle-même, puisqu'elles obligent les hommes à entrer en communication les uns avec les autres, à construire des systèmes d'alliance et de coopération pour pouvoir satisfaire leurs besoins les plus primordiaux. Nous devons à M. Mauss dans *L'essai sur le don* ¹, puis à Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté* ², d'avoir mis aux jours les structures d'échange et de réciprocité sur lesquels se construisent toutes les cultures. La première dimension de toute société est donc celle des échanges "horizontaux" qu'assurent, de manière très différente d'une société à l'autre, les règles de *parenté* (échange des femmes) et les règles *économiques* (échange des biens et des services). Cette dimension définit à peu près le champ de ce que nous appelons, dans notre tradition occidentale, le *droit civil*.

Dans cette dimension de l'échange, on sait que la modernité a réalisé une révolution symbolique considérable en rationalisant au maximum le temps de l'échange. En effet, quand

¹ Marcel Mauss, *Essais sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

² Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haye, Mouton, 1947.

nous passons un contrat, que faisons-nous, sinon “mettre à plat” le temps, en anticipant les actes que nous aurons à accomplir jusqu’au terme de la relation qui nous lie ? De même quand nous suivons une procédure, ou respectons un règlement. A chaque fois, nous cherchons à assurer la calculabilité de la communication, à en réduire le flou et l’équivoque. La disposition calculatrice a pour effet de rendre l’échange social en quelque sorte immédiat à lui-même (puisque le terme est toujours-déjà anticipé). Les échanges humains modernes, soumis à la logique du donnant-donnant qui contracte le temps, sont maîtrisés, rendus calculables.

Les interdits fondateurs de l’inceste et du meurtre, et les règles d’échange qui en découlent, supposent eux-mêmes une autre dimension, celle du *pouvoir*. Car par principe, une obligation ou une prohibition proviennent d’un pouvoir capable de toutes sortes de pressions (formelles ou informelles) sur les individus. A la dimension horizontale des échanges s’ajoute donc la dimension *verticale* des rapports entre gouvernants et gouvernés (correspondant à ce que nous appelons le *droit public*). Pas de société, donc, qui ne soit politique, qui n’isole une instance de pouvoir à partir de laquelle la régularité des échanges est assurée. Certes, il peut arriver que le pouvoir ne soit pas un pouvoir de coercition mais de prestige et/ou d’influence, et que la société mette en place toutes sortes de mécanismes pour marginaliser le chef, pour le mettre constamment en dette, et ainsi l’empêcher d’avoir de l’emprise sur le groupe. Comme l’a montré Pierre Clastres dans un autre classique de l’anthropologie, *La société contre l’Etat*, même dans les sociétés où l’institution étatique est absente, même là le politique est présent, même là se pose la question du pouvoir : “le pouvoir politique est *universel*, immanent au social (que le social soit déterminé par les liens du sang ou par les classes sociales), mais il se réalise en deux modes principaux : pouvoir coercitif, pouvoir non coercitif”³.

L’invention de la démocratie n’invalide nullement cette deuxième donnée anthropologique de base. La démocratie n’est pas un régime où le pouvoir n’existe pas, pas même un régime où le pouvoir n’est pas coercitif, mais où le pouvoir se coercition appartient à ceux-là mêmes sur lesquels ils s’exercent. Les gouvernés sont *réputés* être en même temps les gouvernants. C’est la formule de l’autodétermination (“poser soi-même sa propre loi”), qui est la deuxième modalité de la liberté. A côté de la liberté comme espace privé d’indépendance, on trouve la liberté qui consiste à être son propre maître, à décider soi-même de son destin et de son futur. Il s’agit, on le sait, d’une fiction, mais d’une fiction qui n’est pas sans effets sur les rapports de pouvoir effectifs, car elle permet au peuple de résister à deux modalités pathologiques du pouvoir : le *despotisme* (l’exercice arbitraire du pouvoir) et le *technocratisme* (la capture du pouvoir par les “spécialistes”). Depuis la Grèce antique, la démocratie se conquiert dans la lutte constante contre la tyrannie et contre l’expertise. Là où

³ P.Clastres, *La société contre l’Etat*, Minuit, 1974, p.20.

il y a pouvoir, il y a résistance, dit Foucault. Ce sont les jeux de pouvoir/résistance qui définissent la dimension verticale du champ politique. Le conflit, la division manifestent la dimension irréductiblement politique des rapports humains.

Or il n'y aurait pas conflit dans la dimension "verticale", ni échange dans la dimension "horizontale", sans une troisième dimension, que l'on peut qualifier de "transversale" : celle du *langage*. Toute communication avec les autres, tout acte, toute pensée, et même toute perception du réel, transitent par des signes et des mots. L'homme un être essentiellement *symbolique*. Même la sensibilité n'est pas "naturelle", mais préalablement structurée par le langage. L'intuition n'existe pas, au sens d'une saisie immédiate de ce qui est donné. Tout ce que nous percevons est déjà mis en forme, mis en sens par la culture.

Cette mise en forme symbolique, par conséquent, ne laisse rien échapper du monde qui nous entoure. Le langage traverse la totalité du réel, et nous permet d'appréhender le réel comme une totalité. Mais c'est une totalité qui ne fait pas sens partout de manière équivalente. Notre univers symbolique est comme lézardé par toutes sortes de failles et de dépressions. En effet, les différents systèmes symboliques qui forment l'ensemble d'une culture (économie, parenté, institutions juridiques, politiques, science, etc.) visent sans doute à exprimer tous les aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, mais ils n'y parviennent jamais de façon intégralement satisfaisante. Comme l'explique à nouveau Claude Lévi-Strauss, les différents systèmes symboliques "restent toujours incommensurables ; l'histoire introduit dans ces systèmes des éléments allogènes, détermine des glissements d'une société vers une autre, et des inégalités dans le rythme relatif d'évolution de chaque système particulier" ⁴ . Bref, poursuit Lévi-Strauss, "aucune société n'est intégralement et complètement symbolique", puisqu'il est inévitable que des tensions ou des écarts irréductibles persistent entre soit deux systèmes symboliques (celui de l'école et celui du marché par exemple), ou soit entre deux stades de développement au sein d'un même système (conflit classique entre la tradition et la "modernité"), soit encore entre nos cadres habituels de pensée et tel *événement* radicalement nouveau, qu'aucune catégorie symbolique ne peut appréhender adéquatement — ainsi que l'a montré Claude Lanzmann dans *Shoah*, par exemple, à propos du génocide juif ...

Il existe donc une impossibilité structurelle pour une culture de tout *signifier*, bien que, en même temps, de par la nature même du langage, tout soit *signifiant*. Rien, dans le réel, l'histoire, la société, n'échappe au filtre du sens, et pourtant tout ne trouve pas précisément et immédiatement sa place dans l'univers symbolique d'une culture. L'expérience langagière la plus commune nous le confirme : "on ne trouve pas ses mots". Nous connaissons tous cet état et instant instable du langage, que Jean-François Lyotard

⁴ Claude Lévi-Strauss, Introduction à l'oeuvre de M. Mauss, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p.xix.

appelle le *différend*, où quelque chose doit pouvoir être signifié, mais ne peut l'être encore ; état ou instant où nous éprouvons les limites de toutes les significations héritées, où notre langage rencontre son propre dehors, un peu comme s'il était "troué".

Quand nous sommes ainsi entraînés hors des sillons coutumiers de notre culture, nous disposons cependant d'une ressource. Claude Lévi-Strauss l'appelle le "*signifiant flottant*". Un signifiant "flotte" quand il n'a pas de signification déterminée, quand il n'est attaché à aucun signifié particulier. Par exemple, en français, les mots *machin* ou *truc*, qui interviennent pour représenter une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens. Le "signifiant flottant" est donc une simple forme, un symbole à l'état pur. Il est une "valeur symbolique zéro" ne signifiant rien, sinon l'opposition à l'absence de signification. Tout le talent du poète ou de l'artiste est d'explorer cet espace flottant, et d'arriver ainsi à manifester l'étrangeté des choses.

Mais ce signifiant flottant a aussi part au religieux et au magique. Le lien est évident. Ce qui est inconnu ou étrange est assimilé à ce qui est sacré. L'exemple classique, en anthropologie, est le *mana* polynésien ou le *manitou* des Amérindiens, puissances invisibles hantant notre monde, mais qui désignent en fait tout être qui n'a pas de nom commun, qui n'est pas familier. Une entité qui n'a pas de place déterminée dans l'univers symbolique est aussitôt réputée surnaturelle. En français, derrière "machin" il y a machine, qui connote le pouvoir et la force ; "truc", lui, dérive d'un terme qui signifie le coup heureux dans les jeux d'adresse et de hasard. Ce qui flotte a quelque chose de magique. L'origine du religieux se trouve incontestablement dans la nécessité structurelle d'appréhender le sens comme une totalité absolument signifiante, alors même que le réel quotidien ne lui correspond pas. Ce qui est sacré, c'est donc tout ce qui *dépasse* les limites profanes du sens, tout ce qui est au-delà des signes du quotidien, mais en même temps aussi ce qui *fonde* ces limites, ce qui fait loi pour la vie de tous les jours.

Triple dimension, donc, de toute culture : dimension *horizontale* des échanges sociaux, dimension *verticale* des rapports de pouvoir, et enfin dimension *transversale* du symbolique et du religieux. Cette dernière dimension n'est pas moins essentielle que les autres. Il faut se déprendre du préjugé (que l'on retrouve aussi bien dans le marxisme que dans le libéralisme), qui ne voit dans le symbolique qu'une "superstructure" ontologiquement seconde par rapport à l'infrastructure "réelle" que seraient l'économie et le politique. D'une certaine manière, la dimension symbolique est même la condition de possibilité absolue des deux autres, dans la mesure où il n'y a pas d'échange, pas de communication, qui ne soient nécessairement mis en forme par le langage. Mais en réalité, les trois dimensions forment une structure solidaire où l'on peut reconnaître, soit dit en passant, la tripartition indo-européenne telle que Georges Dumézil l'a mise en évidence — fonction *productive*, fonction *guerrière* et fonction *sacerdotale*.

Il est décisif, en ce sens, de voir comment les sociétés humaines vont progressivement isoler une instance symbolique “spécialisée”, avant que ne survienne la révolution laïque qui caractérise notre société.

Dans les cultures “primitives”, ce qui flotte, ce qui dépasse les catégories symboliques instituées, est confié à des personnages qui se situent *en marge* du système social : les shamans, les sorciers, etc., à qui la société demande d’adopter des attitudes extravagantes (transe, logorrhée, etc.) qui les mettent en contact avec les forces invisibles de la nature, et qui permettent ainsi à la société de reconstituer symboliquement son unité. Leur efficace magique tient à la rupture où ils se tiennent par rapport aux circuits d’échange (par exemple ils sont polygames, ou célibataires ; ils ne participent pas aux activités économiques habituelles, etc.). Mais par leurs actes, ils réactivent ainsi les mythes, qui réfèrent eux-mêmes la société à un passé primordial dont le présent n’est que la copie. Il y a donc un temps d’avant le temps, un temps qui est celui de la mise en ordre du monde. Dans un tel dispositif symbolique, les rapports sociaux (homme/ femme, père/fils, maître/serviteur, autochtone/étranger, etc.) sont vécus comme intangibles, puisqu’ils s’appuient sur des forces supérieures. Mais ceux qui communiquent avec elles ne peuvent s’en autoriser pour dominer les autres. Au contraire, ils sont soigneusement maintenus à *l’écart* du groupe. Ces “marginaux” peuvent acquérir un grand prestige, être très redoutés, puisque ce sont des manipulateurs de l’invisible, des spécialistes en puissance magique, mais ils n’ont pas de réel pouvoir.

Cette place ambivalente, remarquons que c’est à une autre sorte de “démon” que l’Occident l’assigne : au libertin, au dandy. M.Serres a très élégamment interprété, dans une telle perspective ethnologique, l’un des marginaux les plus célèbres de notre culture, Don Juan. “De fait, écrit-il, le prince classique est un diable à trois têtes, un personnage à trois conduites : homme à femmes, il séduit ; homme à idées, il discourt ; homme d’argent, il diffère sa dette” . Don Juan est un séducteur qui jamais n’épouse ses conquêtes, c’est-à-dire qui trouble l’ordre régulier de l’échange des femmes ; il parle à profusion, mais pour ruser, blasphémer, ou plaire — donc il déränge l’ordre de la distribution des messages — ; il dépense, mais avec excès, et ne rembourse jamais ses créanciers : “au sein de la règle d’échange, Don Juan est de nouveau hors-jeu”⁵ .

Avec l’invention de l’Etat et de l’écriture, une première mutation s’opère. Les *esprits*, qui étaient des entités invisibles mais immanentes au monde, cèdent la place aux *dieux*, qui sont eux dans un rapport net de *transcendance* par rapport aux humains. Cela change évidemment de manière décisive la situation de ceux qui sont en communication avec “l’invisible”. Dorénavant, ils ne sont plus en marge du système symbolique, mais en occupent le *centre*. La ligne de partage entre le naturel et le surnaturel passe entre un tout petit nombre

⁵ Michel Serres, *La communication*, Paris, Minuit, 1969, p.234-8.

qui est du côté de la loi invisible — les prêtres—, et le grand nombre, qui y est assujettie. Ainsi se constitue une classe sacerdotale garante de ce qui est sacré (c'est-à-dire garante du domaine du signifiant qui excède ce que l'on peut signifier avec les termes "profanes"). Le pouvoir peut alors s'isoler comme instance séparée, comme *autorité* gardienne de la loi supérieure. Le pouvoir devient théologico-politique. Et dans ce type de société non plus, évidemment, il n'y a aucune contestation possible de la distinction des rangs et des ordres. Chacun est à sa place, suivant l'ordre voulu par les Dieux ou par Dieu. La société se conçoit comme un *corps*, c'est-à-dire comme une totalité homogène et hiérarchisée où chaque individu occupe une place et une fonction définies d'avance. Les inégalités de rang ou de sexe, ainsi que les relations de dépendance, sont justifiées par l'au-delà.

Que se passe-t-il avec l'invention de la démocratie — une première fois à Athènes au Ve siècle avant notre ère, puis en Europe entre le XVIe et XVIIIe siècles ? L'instance symbolique "transversale", celle qui a en charge ce qui nous dépasse et où le groupe assure son unité, cette instance est "vidée". Personne ne peut plus prétendre occuper de manière privilégiée le lieu du sens. L'exploration du "signifiant flottant" n'est plus réservée à quelques initiés (chamanes, prêtres). Désormais elle est ouverte à tous. La parole cesse d'être rituelle et magique, pour devenir publique et critique. Les lois et les jugements ne sont plus sous la garde voilée des prêtres, mais font l'objet de débats contradictoires où chacun fait valoir ses arguments. Il n'y a plus de "grand juge", mais un espace public de discussion où chacun est suscité à parler et à entendre. Cet espace est *laïque* au sens propre, il appartient au *laïos*, au peuple. La signification capitale de la démocratie, c'est incontestablement l'autonomie : les lois de la Cité ne sont plus censées provenir des dieux, c'est-à-dire d'une source "autre" qu'humaine (hétéronomie), mais des citoyens eux-mêmes.

Cette autonomie nous montre qu'il y a un troisième sens au mot liberté : non pas la liberté comme aire de "non-ingérence" de type *économique* : "je fais ce que je veux" ; non pas la liberté comme autodétermination *politique* : "je suis mon propre maître" ; mais la liberté comme émancipation de l'emprise *symbolique* de l'Autre : "je pense par moi-même". Il y a donc une dimension *transversale* de la liberté, à côté des dimensions horizontale et verticale. Cette dimension consiste dans la capacité offerte à tous les individus de *créer* eux-mêmes du *sens*, d'inventer des histoires, et non plus de les hériter ou de les répéter, comme dans les mythes ou les grands textes religieux. Le signifiant "flottant" est dorénavant assumé comme tel, comme un espace qui ne peut plus être saturé par quelque Référence supérieure, quelle qu'elle soit. La libre-pensée est indissociable d'un travail de contestation de tout ce qui se présente comme absolu. C'est pourquoi la place occupée dans les sociétés primitives par les chamanes, puis dans les sociétés religieuses par les prêtres, ce sont les *intellectuels* qui en héritent dans les sociétés laïques. Mais ce sont des "clercs" d'un type particulier, dont la fonction est moins de faire autorité que de questionner et de déconstruire. Dans une culture laïque, paradoxalement, ce qui est *sacré*, c'est la *critique* perpétuellement relancée de ce qui

est sacré ; ce qui la *fonde*, c'est la *dissolution* de tout fondement dernier. La laïcité est l'expérience sans précédent de la mise à nu des montages symboliques.

C'est ici que la laïcité ne va pas de soi, et qu'elle constitue un phénomène bien plus profond qu'une simple séparation juridique de l'Eglise et de l'Etat. Désormais, le lieu fondateur de la culture est un *lieu vide* qui lui permet de s'ouvrir à elle-même, et donc de se réinventer dans ses autres dimensions — horizontale et verticale. En effet, les hommes sont libérés des hiérarchies et des réseaux d'appartenance qui, dans la société traditionnelle, faisaient apparaître les inégalités et les différences comme "naturelles". Certes, il existe toujours des inégalités et des différences, mais elles sont perçues comme des *constructions* sociales plus ou moins légitimes. Entre hommes et femmes, maîtres et ouvriers, autochtones et étrangers, les relations évoluent, ce qui veut dire clairement qu'elles sont soumises à *l'histoire*, c'est-à-dire au débat et à la contestation. Plus aucun fondement religieux ne vient garantir d'en haut les relations des uns avec les autres.

Cela revient-il à identifier la démocratie à la sortie inéluctable hors de la religion, voire à l'athéisme ? Nullement, car l'arrachement à l'emprise de la religion comme *fondation* ne signifie pas l'évacuation de la religion comme *expérience*. Au contraire, elle seule rend véritablement cette expérience possible, dans la mesure où la foi en Dieu cesse désormais d'être incorporée à l'ordre symbolique de la société, imposée par la tradition et l'autorité, pour devenir un acte réalisé en toute conscience par le croyant. Il faut se défaire du préjugé selon lequel il y aurait une sorte d'incompatibilité structurelle entre l'attitude critique des Lumières et la croyance religieuse. D'une formule, on pourrait même dire que *les religions* ne sont possibles, comme autant de voies pour explorer ce qui nous dépasse, que si *la religion* est éliminée, en tant qu'autorité institutrice. Il n'y a rien de paradoxal à dire que la laïcité libère les religions, et qu'elle les libère d'elles-mêmes, si l'on peut dire.

En 1793 déjà, Kant prônait la religion pratiquée "dans les limites de la simple raison". Il ne voulait pas, de cette manière, enfermer la religion dans un carcan rationaliste desséché, mais montrer que pour être authentique, la foi en Dieu devait avoir été préalablement passée au crible de la raison, et que son seul moteur était la liberté de conscience. D'où, chez Kant aussi, une forme d'impatience de la liberté : "on ne peut *mûrir* pour la liberté, écrit-il, si l'on n'a pas été mis au préalable en liberté", car "il faut être libre pour pouvoir se servir utilement de ses forces dans la liberté"⁶. La liberté est institutrice, inconditionnelle. De ce point de vue, il est vrai, la religion est secondarisée. Elle ne *précède* plus le sujet. Mais elle intervient toujours comme horizon de sens pour lui. Les Lumières ont pour effet de *relativiser l'absolu*, si l'on peut dire. Dieu n'est plus un absolu "avant" toute conscience, mais une idée régulatrice qui permet à celle-ci de s'orienter dans l'existence.

Cette inversion de la position de l'absolu par rapport à l'homme explique le nouveau régime de temporalité qui s'instaure avec la modernité. Car on peut aussi considérer

⁶ E.Kant, *La raison dans les limites de la simple raison*, trad. Gibelin, PUF, 1943, p.245.

toute culture comme un dispositif visant à permettre aux hommes d'*habiter le temps*, afin de réduire l'incertitude qui naît de la fuite continue du présent. C'est pourquoi toute société se forge des récits à travers lesquels elle identifie son "monde", et s'identifie finalement elle-même comme une institution cohérente et surtout *durable*. Mais dans les sociétés pré-modernes, le sens du récit est donné en référence à une antériorité (Passé primordial, Révélation, Nature), alors que dans la société moderne, le sens est donné en référence à un futur. A la place de traditions, de fables, elle recourt à l'idéal, c'est-à-dire à un principe régulateur, sur le mode du *projet*. Les idéaux modernes donnent leur structure à ce que Jean-François Lyotard appelle des "grands récits", dont la valeur symbolique réside, non dans des actes originels fondateurs, mais dans un futur à faire advenir : démocratie, République, société sans classes, etc

Or, l'inquiétude que l'on peut avoir aujourd'hui, ce n'est pas un retour à l'ancienne fondation religieuse, mais *l'effacement de l'avenir* (l'expression est de Taguieff) comme structure de sens. Je veux dire que ni les crispations réactionnaires de l'Eglise catholique (la canonisation du fondateur de l'*Opus dei*, etc.) ni l'intégrisme islamiste ne sont en mesure de menacer la dé-théologisation tendancielle de la société. Par contre, ce qui est inquiétant, c'est que le vide symbolique qui caractérise la démocratie, et qui devrait permettre l'invention de nouvelles significations, de nouveaux rapports sociaux, semble déboucher aujourd'hui sur l'insignifiance médiatique et la boursoufflure du prêt-à-penser. L'espace public est encombré d'un bavardage qui endort la démocratie plus qu'elle ne la stimule.

Evitons ici le lieu commun de la décadence ("perte des pères et des repères", etc.). Nous vivons une mutation culturelle considérable, et le monde de demain ne sera ni meilleur ni pire. La seule question pertinente, c'est de savoir quelles sont les forces de libération et d'asservissement du monde qui s'ouvrent. Depuis le milieu des années 70, nous assistons à la confusion entre le projet d'autonomie individuelle hérité des Lumières, et le projet de la société capitaliste de produire des individus simplement disponibles, adaptables. N'y a-t-il pas dégénérescence de l'autonomie en indépendance, autarcie, avec pour effet paradoxal la production du conformisme le plus total, dans la mesure où les individus deviennent de plus en plus des marionnettes accomplissant les gestes qu'on leur impose : produire et consommer dans un univers incertain, imprévisible. L'intérêt des forces dominantes est peut-être, paradoxalement, que les individus ne se donnent pas d'orientation, pas de projet, ni éthique ni politique, puisque, nous dit le discours ambiant, il faut être "ouvert", "s'adapter". Discours (et pratique) d'une grande violence : sous prétexte de liberté et d'autonomie, on oblige les individus à ne pas se structurer, et à confondre l'autonomie personnelle avec l'efficacité fonctionnelle.

On assiste en conséquence à une déstructuration tendancielle des modèles qui, il y a encore une vingtaine d'années, permettaient aux individus de se construire une identité propre. "L'employabilité" impose aux individus d'intérioriser les exigences de la flexibilité et

de la “circulabilité”, au détriment de tout projet cohérent d’existence — ce que l’on appelait autrefois une “vocation”. Le seul modèle symbolique général que notre culture propose à ses membres, c’est celui de l’individu qui gagne le plus et jouit le plus possible.

Mais qu’en est-il alors de la nécessaire construction, par chacun, d’une temporalité propre ? Il existe une nécessité existentielle irréductible, pour chacun d’entre nous, de suspendre l’incertitude temporelle, ce qui peut se faire en adossant le présent sur le passé — *tradition* — et/ou en le projetant dans l’avenir — *modernité*. Ainsi est rendue possible une anticipation de l’avenir qui soit autre que stratégique et calculante. Or, eu égard à ces exigences existentielles premières, le système politique et symbolique actuel est intenable. Il précipite toute existence dans un pur présent, empêchant l’individu de se fixer d’autres objectifs que de rester disponible, adaptable, etc. Il devient de plus en plus difficile, pour chacun d’entre nous, d’*habiter le temps*.

Le défi, aujourd’hui, semble donc le suivant : comment se réapproprier au niveau symbolique et culturel la mutation technique et culturelle contemporaine ? Comment la retraduire en termes d’autonomie, de construction temporelle ? Une société qui vit dans l’immédiat et le court terme est-elle, par exemple, encore capable d’une réelle solidarité ? L’hospitalité (c’est-à-dire la solidarité avec l’étranger) n’est pas réellement possible sans une politique à long terme. L’éducation (c’est-à-dire la solidarité avec l’enfant) exige aussi un temps long, incompatible avec les critères de fonctionnalité et de rentabilité actuels. On peut multiplier les exemples : le déclin de la protection sociale au profit des systèmes d’assurance privées, la stratégie judiciaire de la “tolérance zéro”, le conformisme des opinions, la gestion le plus souvent cynique des flux migratoires. Autant de signes qu’il y a de moins en moins de place pour le *temps de l’autonomie*, seul capable de donner forme à *l’impatience de la liberté*.