

Jean-Pierre Sironneau

Mythe et identité dans les idéologies politiques

MYTH AND IDENTITY IN POLITICAL IDEOLOGIES

Abstract: The issue of collective identity proved to be problematic in modernity as a result of secularization (separation of the political from the religious), receiving a strong individualistic impulse and progress of rationality and science. The political ideologies of all kinds that were born then set out to found a new collective identity. This was particularly the case with revolutionary ideologies, combining nationalist and socialist demands. They failed for several reasons. Collective identity, the feeling of being oneself and not another, comes from a more intimate sphere than citizenship. It is an infra-political notion.

Keywords: Collective Identity; Individualism; Totalitarian Political Ideologies; Emancipation Ideology.

JEAN-PIERRE SIRONNEAU

Université Grenoble Alpes, France
sironneau.doris@free.fr

DOI: 10.24193/cechinox.2021.40.02

1. Identité et idéologie

Tout d'abord je voudrais faire une remarque sur deux des concepts suggérés dans le titre, identité et idéologie.

L'identité, en même temps qu'une réalité sociologique, est toujours une construction historique. Si l'identité se construit en général à partir de mythes fondateurs, elle est toujours un processus qui se déroule dans le temps et comporte donc plusieurs récits qui se surdéterminent, parfois se combattent, mais qui finissent par former une conscience d'appartenance relativement, homogène et unitaire : les grands chefs d'État ont toujours eu conscience que leur vocation était d'assurer cette synthèse identitaire. Il serait trop facile en effet de considérer que l'identité d'un peuple ou d'une nation pourrait être automatiquement et définitivement assurée par un seul souvenir commémoratif, par l'évocation d'un seul événement fondateur ou d'un seul grand personnage, chef religieux, roi ou empereur ; il s'agirait là d'une conception de l'identité qui se réduirait à la reproduction à l'identique d'un archétype fondateur, comme s'il existait, par exemple, l'idée d'une France éternelle qui resterait toujours la même à travers les

changements historiques, et qu'il importerait de conserver et de transmettre comme une substance sacrée. L'identitaire n'est pas l'identique : l'histoire introduit toujours des ruptures, des contradictions, des réaménagements dans l'idée qu'une collectivité se fait d'elle-même.

Par ailleurs l'identité n'est jamais unidimensionnelle : elle articule des identités multiples (familiale, ethnique, religieuse, professionnelle, de classe, de sexe ou d'âge) ; ce qui conduit le sociologue à distinguer au moins deux grandes formes d'identité, l'une résultant de la socialité *primaire* (famille, groupe de travail, village), l'autre résultant de la socialité *secondaire* (identités ethnique, religieuse ou nationale) qui vient se surajouter à la première. Chaque personne vit en même temps plusieurs formes d'appartenance, avec parfois des tensions et des conflits internes, mais toujours en opérant des transactions de toutes sortes ; l'identité n'est jamais un phénomène purement personnel : elle s'inscrit toujours dans une relation interactive avec autrui et dans une confrontation avec des modèles culturels plus ou moins cohérents ; elle est faite d'acquiescements et de refus.

Ce caractère pluridimensionnel et historique fait que l'identité n'est jamais donnée une fois pour toutes, qu'elle se construit progressivement et conflictuellement dans la relation d'un individu avec son monde environnant et cela détermine un autre caractère essentiel de l'identité, son caractère narratif. En distinguant identité *idem* et identité *ipse*, Paul Ricoeur veut souligner que l'identité *ipse* (la permanence de l'être collectif à travers des changements incessants) ne saurait se ramener à une répétition du même, qu'elle suppose au contraire une herméneutique de soi, c'est-à-dire

un travail narratif susceptible de configurer un sens : « Le récit » dit Paul Ricoeur, « construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée¹. Pour un peuple, comprendre son identité, ce n'est pas seulement se référer à des événements fondateurs situés dans un passé lointain, c'est la comprendre à partir d'un jeu de différenciations qui s'articulent plus ou moins bien, mais d'une façon toujours singulière à travers le temps ; dans ce processus les récits successifs jouent un rôle essentiel : c'est en produisant un récit qu'un sujet collectif forge son identité ; c'est par cette narrativité qu'un peuple se maintient : il s'approprie son être à travers une série d'interprétations successives ; en se racontant, il acquiert une identité propre et il perd cette identité quand il devient l'objet de la narration d'un autre. On voit par-là l'importance que revêtent pour l'identité d'un peuple ces multiples récits que sont les mythes successifs de fondation, les légendes, sans oublier l'histoire mythologisée qui, en Occident surtout, depuis le Moyen-âge contribue à former la conscience collective des peuples.

D'ailleurs, c'est à partir de ce concept d'identité narrative qu'il est possible de préciser le concept d'*idéologie* ; en effet un groupe humain ne peut pas se constituer sans produire un discours idéologique. Je laisse de côté ici le sens qu'avaient donné à ce concept ceux que l'on a appelés pour cela « les idéologues », en particulier Destut de Tracy, au début du XIX^e siècle. Je partirai plutôt du sens que Marx avait donné à ce concept dans « L'idéologie allemande », lequel avait insisté sur la fonction de renversement de l'idéologie.

Pour Marx, l'idéologie nous fait prendre l'imaginaire pour le réel, le reflet

pour l'original, comme dans une *camera obscura* : à la suite de Feuerbach, il attribue cette fonction à la religion : la religion est idéologie dans la mesure où elle fait marcher les hommes sur la tête ; le processus de vie réelle n'est plus alors la base de la vie sociale : c'est ce que les hommes s'imaginent qui devient la base. Pour certains continuateurs de Marx, par exemple Theodor Adorno ou Jürgen Habermas, ou pour Paul Ricœur, cette fonction de renversement n'est pas obligatoirement remplie par une idéologie à contenu religieux, elle peut l'être aussi par une idéologie à contenu scientifique, technique, politique, voire esthétique.

Depuis Marx une autre fonction avait été souvent soulignée, la fonction de domination : cette fonction se rapporte à la distribution du pouvoir dans le groupe, aux aspects hiérarchiques de l'organisation. En ce sens, l'idéologie ne peut que justifier le système d'autorité nécessaire à tout groupe humain, lequel est toujours le produit d'une certaine décision politique. Cette justification ne va d'ailleurs pas sans une certaine dissimulation.

Il faudra attendre les études de Karl Mannheim, de Paul Ricœur et de Clifford Gertz pour insister sur une fonction plus fondamentale de l'idéologie, une fonction d'intégration : par-là l'idéologie, au sens large, est consubstantielle au processus d'identité, car l'idéologie est avant tout représentation, mise en scène, image qu'un groupe se donne de lui-même : représentation qui se forme surtout pendant les périodes d'effervescence sociale qui sont des périodes créatrices et fondatrices au cours desquelles le groupe se représente son rapport à l'origine et élabore un mythe fondateur qui sera le garant du lien social et le ciment de la conscience

collective. De là vient le dynamisme de l'idéologie, laquelle n'est pas seulement représentation mais aussi justification de l'ordre social et appel mobilisateur à l'action. Ce qui explique que l'idéologie doit être schématique, simplificatrice, pour être efficace. Dans les sociétés prémodernes cette fonction d'intégration était surtout remplie par les mythes religieux qui, à l'intérieur des groupes d'appartenance, assuraient l'identité collective du groupe.

2. Les idéologies politiques propres aux sociétés modernes

Avant de définir l'idéologie politique moderne, je voudrais insister sur deux points qui vont profondément transformer la manière dont se constitue, dans les sociétés modernes, l'identité collective : ce sont, d'une part la naissance de l'individualisme, d'autre part la conception de la nation comme communauté politique.

Au XVII^e siècle, Hobbes est l'artisan principal de cette révolution juridique du politique, lorsque, face à la légitimité religieuse traditionnelle de droit divin, il met en avant une nouvelle légitimité « par en bas », fondée sur le contractualisme et le droit naturel ; or le contractualisme cherche à promouvoir les droits subjectifs de l'individu. Trois propositions peuvent résumer cette révolution :

1. « Le lien collectif résulte de la volonté et de l'action réfléchie des hommes ».
2. « L'instance souveraine de cohésion, détentrice exclusive de ce qui lie, ne connaît que les individus séparés, comme composants de droit du corps social ».

3. « Le pouvoir a pour finalité, d'assurer la cohésion du corps social à ses composantes individuelles »².

Si ces trois propositions s'appliquent surtout à la fin du XVIII^e siècle à la situation française, il faut reconnaître qu'elles se sont peu à peu étendues et concrétisées dans tous les pays européens, qu'ils se définissent comme monarchies ou républiques. En conséquence l'individu-citoyen devient le sujet du droit individuel, même si par ailleurs la communauté politique demeure un sujet politique collectif ; cependant ce sujet collectif n'est plus perçu en termes transcendants, mais en termes immanents. Ce qui ne va pas sans poser de problèmes, puisque la théorie du contrat cherche à réconcilier des prémisses antiholistes (l'existence d'individus libres et égaux en droit) avec un résultat de type holiste ; en fait le contrat cherche à réconcilier l'individu, la société et la souveraineté politique. Cette tension va aboutir, au cours des révolutions du XVIII^e siècle, à faire pencher la balance du côté de l'individualisme juridique, c'est-à-dire de la volonté des citoyens ; c'est la fin « de l'hétéronomie du politique » et le triomphe de « la liberté de l'individu ». Du moins en principe, car une contradiction demeure : comment concilier l'individualisme juridique avec l'affirmation d'un nouveau concept politique, celui de la nation perçue comme un ensemble politique collectif quasi-transcendant par rapport aux citoyens ? Alors que le terme de nation, au Moyen Âge, était à peu près synonyme d'ethnie, il devient à partir du XVIII^e siècle un concept politique qui désigne la communauté des citoyens ; on pourra alors parler d'État-Nation ; nous sommes loin de la nation-ethnie qui n'était pas forcément

organisée politiquement et évoquait plutôt l'héritage d'une communauté culturelle. La nation moderne est censée regrouper des individus définis juridiquement par des droits ; elle est censée transcender les appartenances particulières (sociales, ethniques, religieuses) dans un espace public commun, de nature laïque, c'est-à-dire religieusement neutralisé ; désormais le lien social ne pourra être que de nature politique. Au XIX^e siècle, le développement du libéralisme accentuera le pôle individualiste du nationalisme, en particulier par la séparation de plus en plus nette entre l'État et la société civile. En rejetant toute hétéronomie, la société civile va tendre à s'auto-instituer et à s'auto-comprendre en dehors de toute référence religieuse ; la société démocratique-libérale, formée de citoyens qui se veulent libres et égaux, est en notre temps la parfaite expression de cet individualisme politico-juridique.

Tocqueville, le premier, avait perçu les dangers de cette poussée individualiste : « L'individualisme, écrivait-il, est d'origine démocratique et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent ». Dans cet univers, un grand nombre d'individus « s'habituent à se considérer toujours isolément ; ils se figurent volontiers que leur destinée est entre leurs mains. Ainsi non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur »³. Tocqueville voyait là la source de la désintégration des liens sociaux, ce qu'il appelait l'atomisme social, et l'érosion des croyances religieuses. Il y voyait la source possible d'un nouveau

conformisme, et même d'un nouveau despotisme qu'il baptisait « tyrannie de l'opinion » : en effet les individus, séparés les uns des autres, se trouvent démunis, face à un État tout puissant.

Dans ces conditions la réalité nationale devait subir de profondes transformations : la nation, au sens moderne, dépasse les groupes d'appartenance d'origine familiale, ethnique, religieuse ou linguistique. Elle apparaît comme « une forme particulière d'unité politique » ; « sa spécificité est qu'elle intègre les populations en une communauté de citoyens dont l'existence légitime l'action intérieure et extérieure de l'État »⁴. Mais cette communauté de citoyens est soumise aux aléas et aux changements de l'histoire, produit arbitraire de la volonté des hommes. Bref « la citoyenneté ne peut être qu'une idée régulatrice »⁵. Il existera toujours une tension entre la nation « communauté de citoyens » et les autres formes d'appartenance (famille, ethnie, religion) qui continuent de subsister, tension entre le projet unificateur de la nation et les diversités réelles, ethniques et sociales : ces diversités sont vécues comme des données naturelles, alors que la nation suppose un espace public dans lequel les citoyens essaient de dépasser leurs singularités, d'instaurer une discussion publique et de promulguer des lois communes. Cette tension constitutive explique que dans la définition de la nation, comme Renan l'avait bien vu, entrent des éléments objectifs et des éléments subjectifs ; parmi les éléments objectifs, Renan cite la race, la langue, la religion, le territoire, l'histoire (un passé commun) etc... mais il ajoute que ces éléments sont insuffisants pour caractériser la nation ; il y faut aussi une volonté collective : « avoir des gloires

communes dans le passé, une volonté commune dans le présent ; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple »⁶ ; Renan parle à propos de la nation « d'âme », de « principe spirituel », de « conscience morale », toutes choses éminemment subjectives. Assumant l'héritage du passé, la nation, comme il le dit, « est un plébiscite de tous les jours ».

En conséquence, la caractéristique essentielle de la nation moderne, qui résume toutes les autres, est d'être un projet politique : « le concept de projet politique paraît susceptible de dépasser l'opposition un peu trop simple entre une définition objective et subjective et de rendre compte de la tension entre le projet universaliste de la citoyenneté et la réalité concrète des particularismes nationaux »⁷. Les particularismes nationaux ne sont pas contestables : chaque nation a une longue histoire qui lui est propre, elle a une conscience spécifique d'elle-même liée à la manière dont elle se raconte ; en un sens ce sont les historiens qui créent la nation et on pourrait ajouter que les historiens sont les mythologues des nations modernes. Ce sont leurs récits qui construisent l'identité nationale d'un peuple ; il suffit de penser au rôle de l'enseignement de l'histoire à l'école sous la III^e République, en France, ou à la manière dont l'érudition, en Allemagne, fut mise au service de la conscience nationale germanique ; nous connaissons bien les différences qui opposent la formation de la conscience nationale en France et en Allemagne. La conception française, issue de la pensée des Lumières et de l'expérience révolutionnaire, mettait en valeur la volonté politique, le consentement des peuples, les droits des individus, le primat d'une raison universelle, alors que la conception

allemande insistait sur l'appartenance ethnique et linguistique, sur l'existence d'une communauté populaire originelle (*Urvolk*) partageant la même langue et la même culture.

Bref : la nation est précisément le type de société globale correspondant au règne de l'individualisme comme valeur. Non seulement elle l'accompagne historiquement, mais l'interdépendance entre les deux s'impose, de sorte que l'on peut dire que la nation est la société globale composée de gens qui se considèrent comme des individus. En ce sens la conception française se rapprocherait davantage du type idéal de la nation moderne ; elle a contribué à développer plus que partout ailleurs l'impératif universaliste : définition abstraite des droits de l'homme, constitution d'un espace public laïc, soustrait aux influences religieuses ; le lien social ne doit plus être assuré par la religion mais par l'État, c'est-à-dire le politique ; d'où la séparation des Églises et de l'État.

2.1. Les idéologies politiques comme facteur d'identité

Les idéologies politiques sont un phénomène récent dans l'histoire de l'Occident. Elles sont nées dans les dernières décennies du XVIII^e siècle ou les premières du XIX^e siècle : c'est à cette époque que les premiers socialistes ont ambitionné une transformation profonde non seulement politique, mais aussi sociale et culturelle, de tous les rapports humains ; c'est à cette époque aussi que se sont développées, en Europe, les revendications nationalistes. Aussi n'est-il pas étonnant que, parmi ces idéologies politiques, on compte surtout des nationalismes et des socialismes divers ;

il ne faut cependant pas oublier une idéologie politique plus diffuse, le libéralisme, ou une idéologie politique plus marginale, l'anarchisme.

Bien sûr au premier abord, elles se présentent à l'observateur comme des projets d'organisation rationnelle de la société ; leur apparition suppose évidemment l'émergence de processus propres à la modernité : l'autonomie de la sphère politique par rapport à la sphère religieuse, l'idée que l'organisation de la société puisse être l'objet d'une réflexion rationnelle et même d'une science. « On peut fixer » dit Pierre Ansart, « aux dernières décennies du XVIII^e siècle et aux premières années du XIX^e siècle, le moment où le discours politique a revêtu cette extension de signification que nous appréhendons aujourd'hui »⁸.

Depuis lors une idéologie politique se présente concrètement comme un projet rationnel (à base plus ou moins philosophique ou scientifique) de transformation politique ou sociale. Au XX^e siècle ce sont surtout le communisme soviétique, le fascisme italien et le national-socialisme allemand qui sont apparus comme les idéologies les plus caractéristiques de notre époque. Ce sont des systèmes cohérents d'idées et de croyances qui prétendent reconstruire le passé à partir d'un fondement tenu pour absolu et incontestable (la race, la nation, la classe sociale) et tracer pour l'avenir un programme d'action : l'idéologie dit ce qui a été et ce qui doit être ; elle permet de distinguer dans l'histoire, le positif et le négatif, de trancher du bien et du mal ; elle prétend accéder à une certitude et à une vérité absolue dans tous les domaines du savoir et de l'action et par là apporter une solution définitive en histoire et en politique.

L'idéologie apparaît comme un mixte, source d'ambiguïtés et de contradictions : « Parce qu'elle est une croyance, il faut chercher du côté de la religion ; parce qu'elle est une théorie du côté de la pensée rationnelle, philosophique et scientifique. Mais elle n'est réductible ni à l'une ni à l'autre et, en cours d'enquête, on s'aperçoit que l'idéologie est leur contraire, ou, plutôt, au sens d'Aristote, leur corruption »⁹.

Elle est une corruption de la religion, car toute religion suppose un acte de foi ; l'acte de foi signifie qu'une chose qui est crue ne peut être à la fois et sous le même rapport sue ; l'idéologie, au contraire, se prétend à la fois croyance et savoir : « Abraham, Saint Jean, Mahomet savent qu'ils ne savent pas. Ils savent qu'ils croient. Quand Lénine déclare que la conception matérialiste de l'histoire n'est pas une hypothèse mais une doctrine scientifiquement démontrée, c'est une croyance certes, mais qu'il imagine prouvée, fondée en expérience. Au fondement de l'idéologie, il y a un su. Lénine ne sait pas qu'il croit, il croit qu'il sait¹⁰.

Elle est aussi, pour l'auteur, une corruption de la science, dans la mesure où elle croit que ses propositions, invérifiables par leur nature, non falsifiables selon le point de vue de K. Popper, sont des vérités scientifiquement démontrées. La science ne peut donc être tenue pour responsable de l'idéologie, même si l'idéologie s'en réclame.

Elle est enfin une corruption de la philosophie : il n'y a pas de continuité entre la philosophie des Lumières (et la philosophie de Marx) et l'idéologie léniniste ; il y a véritablement mutation de l'une à l'autre ; l'idéologie est une espèce nouvelle qui utilise « des morceaux d'anciennes formations

intellectuelles qui servent de matière première, auxquelles elle imprime sa forme »¹¹. Les philosophies antérieures ne sont donc que matériellement responsables d'avoir fourni des bases à l'idéologie : elles ne le sont pas moralement.

Quoi qu'il en soit, dans des sociétés où triomphait l'individualisme, les idéologies politiques ont pu être considérées comme des tentatives pour retrouver la communauté perdue, pour recréer du lien social et même pour fabriquer une nouvelle forme d'identité. Nous verrons que ces tentatives ont en grande partie échoué pour diverses raisons. Cependant si elles ont eu tel impact au XX^e siècle, c'est qu'elles se présentaient comme des mouvements révolutionnaires capables de rompre avec la société libérale ambiante et de créer un homme nouveau. Par ailleurs elles réactivaient d'anciennes représentations mythiques propres à l'histoire de chaque pays. Beaucoup de mythologues comme Mircea Eliade ou de spécialistes du millénarisme (Henri Desroche, Norman Cohn, Wilhelm Mühlmann), n'ont pas hésité à déceler dans les idéologies politiques modernes des traces d'anciens mythes d'origine ou d'anciens mythes eschatologiques. Citons seulement une remarque de Mircea Eliade à propos de Marx et du marxisme : « il est évident que l'auteur du «Manifeste communiste» reprend et prolonge un des grands mythes eschatologiques du monde asiatico-méditerranéen, à savoir : le rôle rédempteur du juste 'l'»élu», l'»oint», l'»innocent», le «messenger», de nos jours le prolétariat, dont les souffrances sont appelées à changer le statut ontologique du monde. En effet, la société sans classes de Marx et la disparition consécutive des tensions historiques trouvent leur plus exact précédent dans le

mythe de l'Age d'Or qui, suivant des traditions multiples, caractérise le commencement et la fin de l'Histoire. Marx a enrichi ce mythe vénérable de toute une idéologie messianique judéo chrétienne ». Eliade ajoute un peu plus loin, à propos du national-socialisme : « Dans son effort pour abolir les valeurs chrétiennes et retrouver les sources spirituelles de la «race» c'est-à-dire du paganisme nordique, le national-socialisme a dû nécessairement s'efforcer de ranimer la mythologie germanique »¹².

Les éléments d'origine philosophique ou pseudo-scientifique se sont amalgamés, dans des proportions variables, de façon plus ou moins cohérente, dans l'idéologie, mais ils ne sont pas capables d'expliquer par eux-mêmes, le dynamisme incontestable de ces idéologies, leur capacité à impulser l'action politique. C'est pourquoi il nous semble qu'il faille postuler une force sous-jacente, de nature émotionnelle et axiologique qui ne peut provenir que du mythe. En ce sens il nous semble qu'il y a une parenté de structure entre les mythologèmes présents dans les idéologies révolutionnaires et les mythologèmes présents dans les scénarios millénaristes du passé.

Par exemple la combinatoire entre le thème mythique du prestige des origines et le thème de l'attente d'un monde nouveau, que l'on discerne dans les mythes cosmogoniques et eschatologiques, se retrouve aussi bien dans les millénarismes que dans les idéologies politiques modernes ; dans le millénarisme on postule un état de pureté originelle (état paradisiaque) suivi d'une chute et d'un état de décadence ; la chute sera enrayée par la venue d'un messie sauveur qui établira le royaume de Dieu sur terre (royaume millénaire). L'idéologie, selon le même schéma, nous parle d'un

état d'harmonie qui aurait existé à l'origine de la société (communisme primitif, vie héroïque des anciens aryens) et aurait été suivi d'un état de dégénérescence marqué par des conflits de toutes sortes (aliénation, luttes de classes, décadence de la race) ; cet état ne saurait durer : une révolution violente doit intervenir qui restaurera l'harmonie perdue (société sans classes et communisme) ou la puissance primitive de la race.

Au-delà donc du mode d'expression, l'idéologie peut retrouver le dynamisme structurel qui était celui du mythe. Cela n'est possible, bien sûr, que si l'on postule certaines constantes de l'imagination humaine, une certaine permanence, à travers les variations culturelles, de structures mythiques universelles, constitutives de la psyché. Ces récits mythico-idéologiques ont assumé le même rôle narratif et la même fonction identificatoire que les mythes fondateurs traditionnels, sans s'y substituer complètement. Deux raisons à notre avis l'expliquent : d'une part l'idée moderne de nation s'est éloignée de la connotation ethnique qu'elle avait encore au Moyen-âge, pour désigner essentiellement une réalité nouvelle, « la communauté des citoyens », comme nous l'avons vu.

D'autre part ces nouveaux récits mythico-idéologiques n'ont pu avoir l'impact que l'on sait que par suite de l'affaiblissement des légitimations politico-religieuses traditionnelles et des vieux mythes fondateurs ; dans une société en voie de sécularisation, la religion joue de moins en moins un rôle primordial dans la constitution de l'identité collective ; après les travaux de Berger, de Luckmann et de beaucoup d'autres, c'est devenu un truisme que de dire que la religion est devenue une

affaire privée ou, comme le dit Luckmann, que l'identité religieuse, dans les sociétés moderne, est avant tout d'ordre individuel ; par suite de la différenciation entre les sphères d'activité, la religion ne peut plus prétendre fournir ce système englobant de significations qui s'imposait à tous dans les sociétés prémodernes : désormais l'individu, écartelé entre les différentes sphères de l'existence et la série des rôles sociaux qui en découlent, est contraint de construire sa propre identité selon ses préférences subjectives ; Luckmann va jusqu'à affirmer « l'identité devient pour l'essentiel un phénomène privé » et en particulier l'identité religieuse, à tel point que la religiosité individuelle tend à s'écarter de plus en plus des modèles fournis par la religion officielle. Mais paradoxalement, si la religion se retire dans la sphère privée, elle tend, par un mouvement inverse, à se répandre dans le monde sous une forme déguisée, que Luckmann appelle « invisible »¹³. Parmi ces formes déguisées, Luckmann cite ces « transcendances moyennes » constituées par les traces mythiques qu'on peut déceler dans les idéologies politiques de notre temps, traces mythiques qui peuvent à l'occasion recréer un nouveau système englobant de significations et, à ce titre, jouer un rôle dans la constitution d'une nouvelle identité collective.

Ceci est particulièrement vrai pour les deux idéologies totalitaires qui sont nées au XX^e siècle : en effet le national-socialisme et le communisme ont eu tous les deux l'ambition de créer un homme nouveau, base d'une nouvelle identité collective ; chez les nazis, cet homme nouveau se proposait, tout en se réclamant de la science et de la technique, de rompre avec l'esprit

des Lumières et de la démocratie libérale pour retrouver les valeurs ancestrales des peuples germaniques. Par ce côté nationaliste, l'idéologie *völkisch* des nazis a réussi à séduire une partie importante du peuple allemand. Au contraire, l'idéologie communiste, en rupture avec l'antique tradition nationaliste russe, autocratique et aristocratique, porteuse d'un projet internationaliste, ne pouvait avoir beaucoup d'emprise sur les identités traditionnelles des peuples de l'union soviétique ; l'homme nouveau communiste a surtout séduit les militants et les dirigeants du régime¹⁴.

Bien sûr, ces deux régimes, parallèlement à la propagande officielle chargée de formater la population, ont mis sur pied toutes sortes d'institutions ayant pour but d'entretenir tout au long de l'année, la mobilisation des différentes catégories sociales. Citons en quelques-unes : culte du chef, défilés militaires, fêtes civiques et commémorations, embrigadement de la jeunesse, organisation des loisirs collectifs, meetings de toutes sortes, etc...

Cependant la plupart des historiens sont d'accord aujourd'hui pour estimer que tous ces efforts pour construire une nouvelle identité n'ont eu qu'une réussite partielle et momentanée, et somme toute assez superficielle. Il est impossible de savoir quel aurait été le destin de l'idéologie nazie si le Reich n'avait pas subi une totale défaite militaire. Disons simplement que cette fin tragique était, sinon fatale, du moins plausible, étant donné qu'une volonté inébranlable de guerre de conquête était au cœur de cette idéologie, laquelle ne pouvait déboucher que sur la résistance des autres peuples européens. Quant au destin de l'idéologie communiste, rien ne laissait prévoir, après 70 ans de domination sans

partage, une désintégration aussi rapide, fruit des contradictions et des échecs de cette idéologie. Il en est résulté, chez les peuples qui ont subi ces deux idéologies totalitaires, au lieu des promesses d'un Reich millénaire et des lendemains qui chantent, un désenchantement à peu près total.

Pour ce qui est des autres idéologies politiques des deux derniers siècles, qui étaient des formes variées de libéralisme, de socialisme ou de nationalisme, force est de constater, même si elles furent d'allure plus modérée, qu'elles provoquèrent également, malgré un certain enthousiasme au début, des déceptions de toutes sortes. Ainsi l'idéologie jacobine et républicaine française, fruit de la révolution de 1789, sombra dans la terreur au bout de quelques années, et si, par la suite, elle demeura au fondement de plusieurs tentatives de régime républicain, on doit constater qu'elle a perdu aujourd'hui beaucoup de son lustre : l'invocation rituelle aux « valeurs de la république » par la classe politique ne rencontre de la part des citoyens qu'une réponse plus ou moins désabusée. Il n'y a peut-être que les idéologies purement nationalistes qui aient gardé, particulièrement chez les peuples d'Europe centrale, une adhésion incontestable, liée sans doute à ce qui faisait depuis des siècles l'identité profonde de ces peuples.

La leçon que l'on peut tirer de ces déceptions et de ces échecs s'explique essentiellement par le fait que les slogans, plus ou moins simplistes ou abstraits, tirés d'une idéologie, ne peuvent pas, par eux-mêmes, fonder une véritable identité collective : ils n'aboutissent bien souvent qu'à produire ce que l'on a appelé « des langues de bois » qui ont très vite lassé les

populations. En réalité aucune idéologie ne peut, à elle seule, produire une véritable identité. Ce qui est censé identifier un groupe humain, à ses yeux et à ceux d'autrui, relève de réalités non idéologiques : la langue, les mœurs, l'origine ethnique, sont des réalités bien plus importantes. Les valeurs des idéologies subissent très rapidement les aléas de l'histoire, et le désenchantement, alors que les manières de vivre, de s'exprimer et de se comporter dans la vie quotidienne évoluent beaucoup plus lentement et paraissent indéradicables, que ce soient les stéréotypes du langage, les légendes, les traditions culinaires, les manières de faire la fête, les rites religieux, etc... Chaque peuple a une individualité qui lui est propre, plus ou moins indépendante de ses croyances.

Une identité se définit par ce que Talcott Parsons appelle la *latence*, par des *habitus* qui demeurent pendant des siècles et sont toujours prêts à resurgir. Hannah Arendt avait été impressionnée par le fait qu'elle avait constaté avec quelle vitesse les Allemands, qui avaient suivi Hitler, avaient facilement adopté la démocratie libérale à l'Ouest ou même le système communiste à l'Est. Après la réunification de 1989, quelle que soient les péripéties idéologiques de leur parcours, ils se sont retrouvés comme des Allemands de toujours, ne ressemblant qu'à eux-mêmes. « L'identité que nous définirons comme le sentiment d'être soi et pas un autre, contrairement à la citoyenneté, n'induit pas forcément d'adhésion à un principe. Distincte de la citoyenneté qui relève de la sphère du droit, l'identité relève d'une autre sphère plus intime. L'identité est en somme une notion *infra politique* »¹⁵.

Conclusion

J'aurais aimé confronter le destin des idéologies politiques, propres à la modernité avec ce qui s'en distingue dans ce que nous vivons, dans ce qu'on appelle la postmodernité, à condition de préciser que cette postmodernité n'est pas en rupture totale avec la modernité. Trois choses, me semble-t-il s'en distinguent :

Premièrement, l'individualisme post-moderne est assez différent de l'individualisme des Lumières qui avait fait de l'autonomie son principe fondamental, tout en maintenant une place importante aux idéaux collectifs. L'individualisme post-moderne, au contraire, réclame, pour l'individu et ses désirs une indépendance totale : chacun doit pouvoir vivre sans contrainte, choisir lui-même son style de vie : les valeurs autoritaires doivent céder définitivement la place aux valeurs d'épanouissement de soi ; nous serions dans l'ère d'un pur hédonisme et même d'un pur narcissisme, marqué par le culte du présent et le rejet des traditions.

Deuxièmement, la mondialisation a bouleversé la structure de nos sociétés :

on constate, surtout chez les élites vivant dans les grandes métropoles, l'apparition d'un type d'individu hors-sol, détaché de ses anciennes appartenances, travaillant la plupart du temps dans des entreprises multinationales, parlant *globish*, appréciant les voyages et l'anonymat des grandes villes et réclamant pour lui-même une émancipation sans limites.

Troisièmement enfin, on assiste à une prise de conscience des dangers de cette idéologie émancipatrice illimitée. L'individu post-moderne se prend parfois à regretter l'ordre ancestral, cosmique, social et éthique de l'individu prémoderne, ordre qui donnait un sens à sa vie, lui procurait la sécurité en même temps qu'une place bien définie dans la société. D'où une tension très forte entre l'idéologie émancipatrice ambiante, dite progressiste, et un besoin d'enracinement, d'un chez-soi, d'une petite patrie, où l'on reste fidèle à sa langue, à ses habitudes, à sa nation. D'où l'opposition caractéristique de notre temps, entre un progressisme sûr de soi et un violent rejet populiste.

BIBLIOGRAPHIE

- Ansart, Pierre, *Les idéologies politiques*, Paris, P.U.F., 1974.
 Besançon, Alain, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.
 Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
 François Paoli, Paul, *Aux sources du malaise identitaire français*, L'artilleur, 2020.
 Furet, François, *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont, 1995.
 Gauchet, Marcel, *Conditions du politique*, Paris, Gallimard, 2009.
 Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
 Renan, Ernst, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, C. Levy, 1928.
 Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
 Schnapper, Dominique, *La communauté des citoyens sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.
 Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1982.

NOTES

1. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 175.
2. Marcel Gauchet, *Conditions du politique*, Paris, Gallimard, 2009, p. 516.
3. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 243.
4. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, p. 28.
5. *Ibid.*, p. 104.
6. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, C. Levy, 1928, p. 306.
7. Dominique Schnapper, *La communauté*, p. 54.
8. Pierre Ansart, *Les idéologies politiques*, Paris, P.U.F., 1974, p. 15.
9. Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, p. 11.
10. *Ibid.*, p. 11.
11. *Ibid.*, p. 11.
12. Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard 1957, p. 20-21.
13. Thomas Luckmann *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
14. Sur la nature de ces régimes totalitaires où domine un parti-Etat, lire François Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont, 1995, p. 242 à 246, et aussi 216, 217.
15. Paul François Paoli, *Aux sources du malaise identitaire français*, L'artilleur, 2020, p. 18.