

LA RELIGION CIVILE DANS LA MODERNITÉ POLITIQUE : UNE « LOGIQUE DU SUPPLÉMENT » ?¹

SIMONE LEOTTA

*Institut Marcel Mauss - Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités
(IMM-LIER)*

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS- Paris)

s.leotta@ehess.fr

ABSTRACT

The *Social Contract's* penultimate chapter, devoted to the idea of a civil religion, continues to be the object of discussion. In this article we refer to the contemporary use of the concept of social religion in the social sciences, and we take into account the two main readings that have been advanced in political philosophy. We defend the idea that a new interpretation of this chapter allows to deviate from the contractualist tradition. We place Rousseau's critical gesture in a debate that deals with the theoretical possibility of recovering the social representations revealed by ancient religious transformations. These social representations are to be found in the way Christian faith poses the question of piety.

KEYWORDS

Rousseau, Bellah, civil religion, piety, social contract, political modernity.

1. INTRODUCTION

On se souvient encore de l'objection soulevée par Claude Lefort, à la fin des années 1970, à l'égard de ceux qui, campés tant dans le champ du réalisme politique que dans celui adverse, pensaient légitimement, au moment où le marxisme européen traversait une crise sans précédents, pouvoir poser les droits de l'homme en *complément indispensable* de tout bon régime sans finir par faire l'impasse sur le politique. On le sait, l'enjeu du texte « Droits de l'homme et politique », republié ensuite dans *L'invention démocratique*, était de renvoyer dos à dos, au nom d'un même présupposé secrètement partagé, les

¹ Je remercie M. Karsenti pour ses remarques quant à l'idée de fond défendue dans le texte. Je remercie également Francesco Callegaro, Stefania Ferrando et Dario Compagno pour leurs enrichissantes discussions sur le sujet.

positions marxistes les plus sensibles aux libertés formelles et démocratiques et celles des nouveaux tenants de la religion des droits de l'homme : ce pré-supposé étant, en l'occurrence, l'équation établie entre les droits de l'homme et les droits individuels. « Tout se passe comme si du côté marxiste les droits de l'homme avaient permis de redécouvrir les vertus du "supplément de l'âme" et du côté des briseurs d'idoles socialistes, ils avaient incité à rétablir l'opposition de l'individu et de la société, ou bien celle de l'homme intérieur et de l'homme enchaîné dans la cité »². Dans les pages qui suivent, on voudrait creuser un aspect en particulier de ce que, en empruntant l'expression lefortienne, on pourrait appeler la « logique du supplément » à l'œuvre dans la philosophie politique moderne.

Pour l'instant, il suffira de relever ici comment ce genre de questionnement semble relégué de plus en plus à l'arrière-plan : l'effondrement de l'URSS et les changements politiques qui en découlèrent, ont poussé les philosophes à s'interroger à nouveau sur un sujet longtemps jugé dépassé, à savoir le retour massif du religieux au sein des sociétés dites « sécularisées »³. On pourrait alors résumer les termes de la question de la façon suivante : que du religieux persiste et même, dans certains cas, continue à exercer une capacité structurante, quoiqu'à titre de résidu traditionnel ou prémoderne, personne n'en a véritablement douté. Par contre, que du religieux, par-delà ses manifestations les plus choquantes pour la conscience moderne, non seulement persiste mais que de surcroît il puisse *participer* du même processus, voici une tension interne à la modernité elle-même dont il faut rendre compte. Une tension qui, si avérée dans son bien-fondé, devrait conduire à une redéfinition de la modernité telle qu'elle commence à émerger avec les Lumières pour s'imposer par la suite comme dominante.

Nous nous proposons d'interroger cette tension interne à la modernité en revenant à une des sources majeures de la pensée démocratique moderne, à savoir la pensée politique de Rousseau. Il s'agira de comprendre quel type de geste théorique accomplit le Genevois lorsqu'il choisit de clore le *Contrat social* par un chapitre aussi singulier que celui sur la « religion civile ». Hapax conceptuel ou solution de repli, forme moderne de paganisme ou source d'inspiration pour le culte de l'Être suprême : on sait bien à quel point les pages du chapitre VIII du livre IV du *Contrat social* sont à la fois célèbres et sujettes à soupçons. Pourtant, il faut encore remarquer que si elles touchent

² C. Lefort, *L'invention démocratique*, (Paris : Fayard, 1994), p. 47.

³ Cf., par exemple, C. Taylor, *L'âge séculier*, (Paris : Seuil, 2011) et J. Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, (Paris : Gallimard, 2008), surtout la deuxième partie, pp. 141-211.

juste par certains côtés, ces différentes déclinaisons du concept passent sous silence le fait que la religion civile de Rousseau s'inscrit dans un horizon de pensée et d'action foncièrement chrétien. En ce sens, la lecture qui a été longtemps dominante, dans la mesure où elle s'est bornée à ramener le concept à sa source païenne, s'est beaucoup facilitée le travail. Pour cette raison, on s'intéressera davantage aux lectures plus récentes qui, en resituant le concept dans le contexte des théories de la religion naturelle, soutiennent que, dans la société érigée sur le droit politique du *Contrat*, le sentiment d'obligation demande à être conforté pour que la voix de la volonté générale puisse parler au cœur de chaque citoyen. Religion *sui generis*, issue de l'association intime des éléments de la religion de l'homme et de ceux de la religion du citoyen, la religion civile de Rousseau représenterait, somme toute, la réponse adéquate aux conditions historiques des sociétés modernes où « il n'y a plus et il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive »⁴. Bref, on serait alors ici confronté à la source conceptuelle des droits de l'homme entendus comme complément indispensable des régimes politiques modernes.

À ces premiers éléments, il faut aussi ajouter le fait que le concept de religion civile a connu, surtout à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle, une discrète fortune dans les sciences sociales. Cette relative popularité a rendu plus opaque le legs lié à la tradition contractualiste d'origine. En effet, lorsqu'on s'intéresse aux interprétations ou aux usages courants du concept, un constat semble s'imposer d'entrée de jeu : alors que les spécialistes en sociologie des religions – qu'il s'agisse en l'occurrence de Robert N. Bellah, Phillip E. Hammond et José Casanova aux États-Unis, ou encore de Jean-Paul Willaime en France⁵ – ne semblent avoir eu aucun mal à faire du concept rousseauiste un levier pour critiquer dans le champ sociologique la théorie de la sécularisation, on remarque que, chez les philosophes politiques, la discussion sur ce sujet retient d'habitude assez peu d'attention. Tout se passe comme si les deux niveaux, celui proprement philosophico-conceptuel et celui

⁴ Rousseau, O. C., T. III, *Du Contrat social*, chap. VIII, livre IV, p. 469.

⁵ R. N. Bellah, « Civil Religion in America » : publié pour la première fois en 1967, dans la revue *Daedalus*, ce texte a été republié dans *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, (London: University of California Press, 1991), pp. 168-189. Le concept de religion civile a été ensuite repris dans *The Broken Covenant. American civil religion in time of trial*, (New York : Seabury Press, 1975) mais aussi dans: R. N. Bellah et P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1980); Cf. aussi J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago et London: The University of Chicago Press, 1994); J.-P. Willaime: « La religion civile à la française » in *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n°6, 1985. pp. 10-32 et « De la sacralisation de la France. Lieux de mémoire et imaginaire national », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°66/1, 1988. pp. 125-145.

sociologique, étaient censés jamais se rejoindre, ne serait-ce que pour éclaircir la question de savoir ce qu'il en est, dans l'usage contemporain en sociologie, de l'orientation philosophique originaire du concept. Il est donc d'autant plus intéressant de noter que lorsqu'il leur arrive de s'en occuper, la pomme de discorde porte le plus souvent sur la question de savoir si la religion civile fait ou non partie de la tradition républicaine. Ainsi, Marcel Gauchet, tout en reconnaissant d'une part l'héritage rousseauiste du modèle républicain et, de l'autre, en estimant que ce sont les États-Unis le véritable pays de la religion civile, peut affirmer que « la solution républicaine n'a rien à voir avec une "religion civile" »⁶. À l'opposé de cette première orientation qui finit par marginaliser la pertinence heuristique et politique du concept, on trouve Michael Walzer qui, dans son *Traité sur la tolérance*, n'hésite pas à ranger la religion civile parmi les instruments citoyens dont dispose l'État-nation pour à la fois minimiser les effets menaçants de la différenciation sociale et pour garantir des « critères de l'assimilation individuelle »⁷. C'est dans le but de mettre en tension ces différents niveaux du débat qu'on s'intéressera d'abord aux ambiguïtés que recèle la religion civile chez Bellah, pour revenir ensuite en arrière vers le geste critique de Rousseau.

2. LA RELIGION CIVILE AMÉRICAINE : UNE ÉLABORATION SYMBOLIQUE AUTONOME EN QUESTION

Au lieu de trancher tout de suite, par une sorte de parti pris, sur l'appartenance ou l'étrangeté de la religion civile à la tradition républicaine, il nous semble plus pertinent de remarquer ce que cette discussion permet de mettre en lumière quant au statut ambigu de la religion civile chez Bellah. Il s'agit, en particulier, de creuser cet aspect en revenant brièvement sur les deux textes les plus significatifs que Bellah a consacré à ce sujet, à savoir *La religion civile aux États-Unis* et *The Broken Covenant*. Un élément de rupture sépare discrètement ces deux textes. Celui-ci ne fait d'ailleurs que refléter un infléchissement majeur dans la pensée de Bellah par-delà la continuité de son traitement de ce thème. En s'intéressant à la tradition américaine, Bellah, nous le montrerons ici, se propose de mettre à jour les conditions de possibilité pour

⁶ M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, (Paris : Gallimard, 1998), p. 69, note 1. À travers une analyse très pointilleuse visant à expliciter la dérivation jusnaturaliste de la question de la religion civile, Silvestrini arrive aux mêmes conclusions que Gauchet : G. Silvestrini, « Religione civile e repubblicanesimo : una rilettura del modello rousseoiano », in G. Paganini, E. Tortarolo, *Pluralismo e religione civile*, (Milano: Mondadori, 2004), pp. 139-184.

⁷ M. Walzer, *Traité sur la tolérance*, (Paris : Gallimard, 1998), p. 115.

qu'un ordre, ou quelque chose comme une élaboration symbolique autonome, puisse historiquement émerger⁸.

Dans son article de 1967, la religion civile, pour Bellah, indique précisément « cette religion – ou, sans doute mieux, cette dimension religieuse » qui, à travers un ensemble de croyances, de symboles et de rites, a permis au peuple américain – et rien en principe interdit de penser qu'elle ne continue de le faire encore – d'accéder à l'expérience historique de sa propre transcendance. C'est en retraçant les étapes des manifestations principales de la religion civile américaine que Bellah se voit obligé de prendre en compte les rapports que celle-ci entretient avec les confessions religieuses historiques présentes dès la fondation des États-Unis:

Comme il est de règle dans les polémiques religieuses, les critiques panent toujours de ce qu'il y a de mieux dans leur propre tradition religieuse pour dénoncer comme typiques les pires aspects de la religion civile. Je soutiendrais, contre ceux-ci, que, *dans sa forme la plus haute*, la religion civile représente une authentique forme d'approche de la réalité religieuse universelle et transcendante : l'expérience du peuple américain le montre ou, pourrait-on dire, *en apporte la révélation*⁹.

La place centrale de ce passage dans l'économie du texte nous pousse à nous y arrêter un instant. En fait, la première chose qui saute aux yeux est la référence aux « polémiques religieuses » qui semble inscrire la religion civile américaine, sinon dans une dynamique paritaire avec les confessions religieuses historiques, du moins dans un vis-à-vis direct avec celles-ci. Mais cette référence aux polémiques religieuses nous permet du même coup de relever une difficulté majeure dans le passage cité. Elle touche à la manière dont la religion civile permettrait d'inscrire l'expérience particulière du peuple américain dans un devenir historique qui la transcende, puisque Bellah se hâte de préciser que cette expérience ne reste possible que lorsque la religion civile est considérée « dans sa forme la plus haute ». À quoi l'auteur fait-il référence en parlant de religion civile ? Est-il en train de décrire ici une religion à part entière ou bien quelque chose comme un ordre symbolique, une dimension religieuse, que la religion civile aurait à exprimer ? Dans le premier cas, si on la considère comme une tradition religieuse spécifique, l'expression « dans sa forme la plus haute » renverrait sans doute à l'ensemble de

⁸ Nous empruntons l'expression « élaboration symbolique autonome » au sociologue Matteo Bortolini, dont, dans ces pages, nous suivons la lecture qu'il propose de la parabole intellectuelle de Bellah : M. Bortolini, *L'intellettuale in campo. Il caso di Robert N. Bellah*, (Roma : Armando editore, 2013), pp. 81 et sq.

⁹ R. N. Bellah, « La religion civile aux États-Unis », *Le Débat* 1984/3 (n° 30), p. 10. (C'est nous qui soulignons).

croyances, de symboles et de rites qui rendent possibles ses manifestations et qui la singularisent vis-à-vis des autres traditions religieuses. Mais est-ce que la religion civile aux États-Unis dispose d'un tel appareil religieux ? En creusant ce thème, il paraît inévitable de se trouver face à cette question. Si par contre on la considère comme un ordre symbolique, la question se pose de savoir quel genre de rapport la religion civile entretiendrait avec les confessions religieuses historiques. Et, de façon plus générale, il resterait à comprendre qu'est-ce qui permettrait à ce qui ne semble en principe qu'une pure virtualité de s'actualiser dans un cadre historique et politique déterminé. Quoiqu'il en soit, dans ce premier article sur le sujet, l'auteur montre que la spécificité du cas américain, qui le différencie en cela du cas français, repose sur le fait que le vocabulaire politique utilisé par les pères fondateurs est imprégné dès le début de références bibliques, chrétiennes mais aussi déistes. C'est donc en prenant appui sur l'ensemble de ces références religieuses, difficile à démêler, que, d'après Bellah, a été possible au fil de l'histoire américaine de bâtir une religion civile.

Pour mieux caractériser ces traits, Bellah distingue, au sein de l'histoire américaine, trois moments ou trois « temps d'épreuve » de la religion civile. Le premier temps d'épreuve de la religion civile est caractérisé par l'analogie mosaïque entre l'Amérique et Israël, où l'Europe représente l'Égypte et l'Amérique la Terre promise. Ce premier moment de la religion civile aux États-Unis coïncide donc avec celui de l'indépendance des colonies. Le deuxième temps d'épreuve de la religion civile repose sur la figure de Lincoln dont le sacrifice, la mort et la renaissance symbolique sont comparés à ceux du Christ. En d'autres termes, ce qui est en jeu dans la guerre de Sécession – symbolisée par la figure christique de Lincoln – est l'institutionnalisation même de la nation américaine avec ses principes de démocratie et liberté. « Le symbolisme de la religion civile, nous dit Bellah, avait jadis été hébraïque sans être juif en quoi que ce fût. Le symbolisme de Gettysburg (« ceux qui ont ici offert leur vie pour que cette nation puisse vivre ») est chrétien en dehors de toute appartenance ecclésiastique »¹⁰. Le troisième temps d'épreuve coïncide avec la grande crise que traverse la religion civile américaine à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle. Une crise dont la gravité tiendrait, d'après Bellah, à deux dangers majeurs liés, d'une part, aux usages idéologiques et, de l'autre, à l'avenir même de la religion civile. En particulier, le premier danger que Bellah voit se profiler est que la religion civile américaine, en s'hypostasiant, c'est-à-dire en se déliant des besoins sociaux et idéaux qu'elle vise à exprimer, puisse devenir un mauvais cadre de référence ultime pour

¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

orienter la nation. L'exemple qu'il a sous les yeux, et qu'il dénonce fermement, est celui de l'expansion impériale américaine et du partage « manichéen » du monde en sphères d'influence avec les pays libres, d'un côté, et les dictatures de l'autre. Le deuxième danger a partie liée avec les sources religieuses et morales dans lesquelles, depuis ses origines, la religion civile puise. Les termes de ce danger, à la fois d'ordre « théorique et théologique », pourraient être résumés de la façon suivante : ne disposant pas d'un credo officiel, à l'instar des monothéismes juifs et chrétiens, la religion civile risque de s'estomper à cause de la perte de signification, de plus en plus prononcée dans le monde contemporain, du symbole « Dieu » sur lequel, seul, elle semblait pourtant reposer. D'où la question évoquée par Bellah dans les pages finales de l'article : « nous avons eu un président catholique ; il est concevable que nous puissions en avoir un juif ; Mais pourrions-nous avoir un président agnostique ? »¹¹.

Or, à tout prendre, il faut reconnaître que, plus que prouver une crise de la religion civile américaine au XX^e siècle, les deux dangers à peine évoqués semblent révéler une tension dans l'argumentation, voire une certaine hésitation de la part de l'auteur. La difficulté à laquelle s'est heurtée Bellah est celle que nous avons relevée plus haut et qui d'ailleurs traverse le texte du début à la fin: faut-il considérer la religion civile américaine à l'instar d'une religion à part entière ou plutôt comme l'expression sur le plan public et civil d'une dimension religieuse¹² ?

Ce n'est que quelques années plus tard, dans le cadre des conférences proposées pour les Weil Lectures, publiées ensuite dans *The Broken Covenant*, que Bellah résout cette hésitation. La religion civile n'a plus grand-chose à voir avec ce que nous avons pris l'habitude d'appeler une religion, c'est-à-dire avec un ensemble des croyances et des pratiques liées à un corpus doctrinaire unitaire. Puisque justement, comme nous venons de le constater, elle en est dépourvue. Désormais, elle désigne le point d'articulation entre un certain nombre des besoins idéaux immanents à la société et leur inscription et expression dans un ordre symbolique autonome – et donc en cela *civil* – qui est en mesure de les actualiser. Le paradoxe qu'il faut prendre en compte pour

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹² Bellah lui-même la souligne au début de l'article à propos du concept de religion, lequel peut indiquer tant les confessions religieuses historiques que la dimension religieuse du groupe : « Mais il est une autre raison qui explique que ce problème ait été laissé dans l'ombre : cela tient sans aucun doute à la singularité du concept occidental de "religion" qui désigne une seule et unique forme de collectivité à laquelle l'individu ne peut appartenir que de manière exclusive. L'idée durkheimienne que tout groupe comporte une dimension religieuse, qui paraîtrait évidente en Asie du Sud ou de l'Est, nous est étrangère. C'est cela qui nous empêche de reconnaître de telles dimensions dans notre société ». R. N. Bellah, *art. cité*, p. 1, note 1.

comprendre cette nouvelle configuration de la religion civile chez Bellah est que, tout en admettant une séparation de plus en plus marquée entre l'État et les Églises, l'autonomie de la dimension religieuse civile américaine continue à reposer sur la capacité des confessions religieuses historiques à l'innover de l'intérieur. Ce qui veut dire que, à proprement parler, il ne s'agit là que d'une autonomie relative. C'est donc en se situant à ce niveau du problème – un niveau dans lequel un symbole *peut* articuler des idéaux qui, bien qu'ils soient divergents à plusieurs égards, continuent tout de même à partager quelque chose de l'ordre d'un élan commun – que la question de la perte de signification du symbole « Dieu » se trouve déplacée par Bellah lui-même.

En ce sens, on peut remarquer que, alors que dans l'article de 1967 l'accent était mis sur le fait que le Dieu de la religion civile était quelque peu déiste et « unitarien », dans *The Broken Covenant*, au contraire, le sociologue américain insiste sur le fait que « la prédiction de Jefferson selon laquelle l'Unitarisme serait devenu bientôt la religion américaine n'aurait pas pu être plus fautive »¹³. Mais le point qui mérite ici d'être retenu va bien au-delà de la prédiction de Jefferson. Le fait décisif est que si la religion civile, comme le notait Bellah en 1967, a pu être hébraïque sans être juive et chrétienne en dehors de toute appartenance ecclésiastique, c'est que, en réalité, le Dieu de cette tradition, par-delà sa connotation déiste de surface liée aux croyances des élites politiques de l'époque, n'acquiert toute sa capacité dynamogène que lorsqu'il fait l'objet d'appropriation et d'actualisation par ces étranges acteurs sociaux que sont les Églises, surtout celles protestantes. Comme le dit Bellah, dans la deuxième conférence portant sur l'« America as a Chosen People » :

Sur les grandes questions du XIX^e siècle – l'esclavage ou la liberté, le bien public ou le profit privé – ce sont les églises qui ont parlé avec la voix combinée des croyants et des citoyens, même lorsqu'elles étaient profondément divisées entre elles¹⁴.

Bref, pour Bellah, la signification du symbole « Dieu », dont dépend *in fine* la capacité de la religion civile d'inscrire l'expérience du peuple américain dans un devenir historique qui la transcende, reste suspendue à la capacité des

¹³ R. N. Bellah, *The Broken Covenant*, op. cit., p. 44 (C'est nous qui traduisons).

¹⁴ *Ibid.*, p. 46 (C'est nous qui traduisons). À propos de la lutte pour l'abolition de l'esclavage, voir, dans la même perspective de Bellah, H. Joas, *Comment la personne est devenue sacrée*, (Genève : Labor et Fides, 2016), surtout le chap. 3, « Violence et dignité de l'homme. Comment les expériences donnèrent naissance à des droits », pp. 116-154.

confessions religieuses historiques à l'innover de l'intérieur à travers leur voix tant de croyants que de citoyens¹⁵.

À la suite de ce rapide survol, ayant eu pour seul but celui de mettre en lumière l'évolution de la pensée de Bellah au sujet de la religion civile américaine, un certain nombre de questions mériterait d'être creusé davantage: d'abord, étant donné que l'expression « religion civile » ne semble pas se trouver chez les pères fondateurs, pourquoi Bellah a choisi de relire la tradition politique et religieuse américaine en ayant recours au concept de Rousseau ? N'aurait-il pas pu, à l'instar d'autres auteurs du XX^e siècle, mobiliser les concepts de « religion politique » ou de « religion séculière » afin de souligner les traits ambigus de la tradition politique et religieuse américaine, tout en s'empressant en même temps de mettre en avant les potentialités démocratiques qu'elle pourrait néanmoins receler¹⁶? Et au bout du compte, à quoi reconnaît-on la religion civile de Rousseau ? Ces questions, pour triviales qu'elles puissent paraître, il vaut la peine de les poser dans la mesure où elles renvoient à une « paternité » qui, bien que difficilement contestable, reste le plus souvent non interrogée. En somme, on sait de *qui* Bellah hérite, ne sachant pas forcément de *quoi* il hérite¹⁷. Ne pouvant pas aborder ici l'ensemble de ces questions, on approfondira la dernière de celles-ci, ce qui nous conduira à nous interroger sur le geste théorique qu'accomplit Rousseau au moment où il décide de pourvoir la cité du *Contrat* d'une religion civile.

3. LA RELIGION CIVILE DE ROUSSEAU, UNE RELIGION AU STATUT COMPLEXE ?

¹⁵ En la reconduisant à la « transposition dans la sphère publique d'un christianisme de la société civile ramené à son plus petit commun dénominateur », Gauchet sous-estime, à notre avis, la capacité dynamogène propre à la religion civile que nous avons essayé de mettre en lumière en avançant l'idée d'un point d'articulation entre les idéaux immanents à la société et leur expression dans le cadre d'un ordre symbolique autonome. Voir M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, *op. cit.*, p. 61, note 1.

¹⁶ Le concept de « religions politiques » appartient à Voegelin. À partir de 1952, il lui préférera une caractérisation de la modernité en termes des « mouvements gnostiques » : E. Voegelin, *La nouvelle science du politique. Une introduction*, (Paris : Seuil, 2000). Pour le concept de « religion séculière », voir R. Aron, *Une histoire du XX^e siècle*, tome I, (Paris : Perrin, 2012). À propos du concept de « religion civique » chez Rorty, voir le commentaire de V. Descombes, « Rorty contre la gauche culturelle », in *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, (Paris : Seuil, 2007), pp. 257-286.

¹⁷ À titre d'exemple, voir l'entrée « Les religions civiles » par J.-P. Willaime, in *Encyclopédie des religions*, volume 2, F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (sous la dir.), (Paris : Bayard, 2012), pp. 2109-2115.

On vient de restituer l'évolution de la pensée de Bellah au sujet de la religion civile américaine. On a vu en particulier qu'au cœur de cette évolution gît la question de l'autonomie symbolique de la religion civile vis-à-vis des confessions religieuses historiques. On a ainsi pu montrer que les contours de cette autonomie, affirmée de façon radicale en 1967, ont été ensuite relativisés et précisés par le sociologue américain. Il est temps maintenant de se tourner vers le chapitre VIII du livre IV du *Contrat social*. D'entrée de jeu, il faut constater que la difficulté majeure tient au fait que, d'un point de vue historique, le concept de religion civile mobilisé par Rousseau, renvoie à une modalité de la politique qui nous est *étrangère* à double titre, dans la mesure où elle caractérise une croyance ramenée à son noyau purement rituel, et en principe imperméable à toute doctrine révélée. Avant de reprendre notre démonstration, tâchons donc de préciser davantage les raisons de la gêne éprouvée face à l'idée d'une religion civile.

Il faut d'abord considérer qu'en tant que forme communautaire et publique de culte, l'ancienne religion du citoyen mettait l'accent surtout sur l'expression des sentiments de piété envers l'institué. Ainsi, on peut noter que, pour les modernes que nous sommes, l'idée que l'institué en tant que tel puisse faire l'objet d'une sacralisation rituelle ou d'un respect scrupuleux¹⁸, grâce auquel le collectif exprimerait son identité collective, ne pourrait pas être plus distante. En ce sens, on pourrait aller encore plus loin dans le constat et affirmer que l'idée elle-même d'un culte de l'institué contient en soi quelque chose d'insupportable qui nous répugne. Puisque du moment qu'on considère les sociétés modernes comme étant bâties sur les théories du droit naturel moderne – au sein desquelles des individus libres et égaux recouvrent le rôle de pilier de l'édifice logique du contrat –, l'idée de religion civile nous apparaît tout de suite porteuse d'une conception communautaire de la politique inconciliable avec les droits des individus. Mais cette modalité de la politique nous est étrangère pour une deuxième raison non moins importante que la première : non seulement elle semble relever d'un archaïsme de la politique, où l'individu n'a pas droit de cité, mais de surcroît la religion civile renvoie à une expérience religieuse de la vie politique d'avant le grand partage, qui s'est imposé aux premiers siècles de l'ère chrétienne, entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel. En d'autres termes, se situant historiquement avant l'infléchissement décisif de sens que le christianisme romain imprimera au mot *religio*, dont témoigne l'usage du mot « religion » qui renvoie désormais

¹⁸ É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Pouvoir, droit, religion*, t. II, (Paris : Minuit, 1969), pp. 267-273. Cf. aussi M. Sachot, *L'Invention du Christ. Genèse d'une religion*, (Paris : Odile Jacob, 2011), pp. 171 et sq.

au choix individuel d'appartenance à un collectif religieux déterminé, l'expérience religieuse citoyenne reste ancrée à une pratique culturelle qui n'implique en quoi que ce soit une vérité révélée fondée sur la foi¹⁹.

Une fois brossés à gros traits les deux éléments qui marquent le plus la distance qui sépare l'expérience religieuse et politique citoyenne de la nôtre, c'est-à-dire sa forme communautaire et son indifférence à l'égard de toute vérité révélée, revenons à la question qui nous occupe à présent. Comment qualifier le choix de Rousseau d'inscrire la vie de la cité sous la marque d'une religion civile ou, comme il lui arrive aussi de l'appeler, d'une « profession de foi purement civile » ? Quels sont les besoins politiques auxquels elle est appelée à répondre ? Faut-il voir dans ce choix l'intention de l'auteur de réactiver l'ancien thème citoyen, sans prendre en compte les transformations intervenues entre-temps dans les rapports entre politique et religion ?

Pendant longtemps, en effet, il a été difficile de voir dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social* autre chose qu'une tentative de la part du Genevois de réactualiser *sic et simpliciter* la tradition de la *theologia civilis* et de la religion du citoyen au sein de la cité. D'après cette première orientation, l'ordre politique nouveau, dont le *Contrat social* nous offrirait le tableau, ne ferait que reproduire fidèlement sur le plan humain et civil l'ordre naturel qu'on retrouve chez la plupart des auteurs au XVIII^e siècle. La loi qui déclare la volonté générale, et qui « assujettit les hommes pour les rendre libres »²⁰, aurait ainsi tendance à s'imposer de l'extérieur à l'individu. À partir de ces prémisses théoriques, qui inscrivent la pensée politique de Rousseau dans la lignée d'une radicalisation des théories du droit naturel, la religion civile ne peut que déboucher sur une instrumentalisation du religieux visant à exercer une emprise sur les consciences individuelles. En ce sens, nombreux sont les commentateurs qui ont insisté sur le fait que, en conjuguant la souveraineté du peuple avec l'idée d'une religion civile, Rousseau aurait fini par devenir, malgré lui, le théoricien de la « divinisation de l'État », de la Terreur et des phénomènes modernes de démocratie totalitaire²¹.

¹⁹ M. Linder, J. Scheid, « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *Archives de sciences sociales des religions*, n°81, 1993. pp. 47-61. À propos de la subversion du concept de « religion » opérée par le christianisme romain voir H. Bouillard, « La formation du concept de religion en Occident », in *Humanisme et foi chrétienne*, Y. Marchasson, C. Kannengiesser (dir.), (Paris : Beauchesne, 1976), pp. 451-461.

²⁰ Rousseau, O. C., T. III, *Discours sur l'économie politique*, p. 248.

²¹ S. Cotta, « Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau », *Rousseau et la philosophie politique*, (Paris : PUF, 1965), p. 190. On retrouve la même idée dans d'autres commentaires du recueil cité. Voir, par exemple, L. G. Crocker, « Rousseau et la voie du totalitarisme », id., pp. 99-136. Cf. surtout J. L. Talmon, *Les origines totalitaires de la démocratie*, (Paris : Calmann-Lévy, 1966), p. 61 et pp. 186-188.

Pourtant, en y regardant de plus près, la difficulté que cette lecture fait peser sur la pensée de Rousseau, et cela avant même que la question ne se pose pour la religion civile, n'est politique que par reflet. En effet, cette difficulté est avant tout d'ordre conceptuel dans la mesure où elle pointe du doigt la possibilité d'une brèche entre la dimension cognitive et la dimension politique de la volonté générale. Ce serait d'ailleurs pour cette raison que la loi qui déclare la volonté générale s'imposerait à l'individu de l'extérieur en lui faisant violence. Mais en rester là, ne reviendrait-il pas à passer sous silence ce fait essentiel : les lois dont dépendent les premières institutions sont, pour Rousseau, l'« œuvre » du législateur – cette figure inspirée qui, à travers son travail secret sur les mœurs, les coutumes et l'opinion, permet de résoudre le hiatus, patent à l'état du « peuple naissant », entre les particuliers qui « voient le bien qu'ils rejettent » et le public qui « veut le bien qu'il ne voit pas »²²? D'autre part, il convient aussi de noter que ces interprétations ne nous aident pas à saisir le statut complexe, voire paradoxal à certains égards, de la religion civile de Rousseau. En s'obstinant à n'y voir que la tentative extrême de réhabiliter le thème religieux citoyen, elles oublient que, pour Rousseau, un retour aux anciennes religions nationales n'est plus concevable pour la raison essentielle que « *l'esprit du christianisme a tout gagné* »²³.

En déployant le sens de cette dernière remarque de Rousseau, on voudrait suggérer à quel point il serait erroné de réduire son geste théorique à une simple réactivation du thème citoyen. En affirmant que l'esprit du christianisme a tout gagné, Rousseau entend souligner le fait que, en mettant un terme aux sacrifices publics dans lesquels s'exprimaient les sentiments de piété envers l'institué, cette nouvelle religion a sapé pour toujours l'ancienne source de la légitimation du pouvoir politique et a ainsi rendu le culte sacré « indépendant du Souverain, et sans liaison nécessaire avec le corps de l'État »²⁴. De ce point de vue, il paraît clair à Rousseau qu'on ne saurait plus revenir en arrière. Ceci apparaît de façon d'autant plus frappante si l'on insiste sur la manière dont Rousseau rend compte, dans ce chapitre, de la rupture inaugurée par le christianisme. Il ne nie aucunement la portée du progrès religieux et moral qu'a représenté l'affirmation de celui-ci : en séparant l'ordre spirituel et l'ordre temporel, le christianisme, en tant que religion de l'homme,

²² Rousseau, O. C., T. III, *Du Contrat social*, chap. VI, livre II, p. 380. Sur la figure du législateur rousseauiste, en plus de la référence classique au commentaire de Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, (Paris : Flammarion, 1986), p. 248 et sq., on se refera à B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, (Paris : éd. du Cerf, 2012), pp. 11-58.

²³ Rousseau, O. C., T. III, *Du Contrat social*, chap. VIII, livre IV, p. 462. (C'est nous qui soulignons).

²⁴ *Ibid.*, p. 462.

a fait en sorte que l'idée d'une unité du genre humain, encore que projetée dans le « royaume de l'autre monde », fasse son apparition dans l'histoire. Ce faisant, le christianisme a substitué aux manifestations de haine et de cruauté qui régnaient entre les nations anciennes, et qui découlaient du fait que l'attachement communautaire était *aussi* religieux, l'idée d'une fraternité universelle fondée sur l'appartenance à une communauté de foi. Il faut cependant garder à l'esprit que ce progrès inouï, l'émergence du christianisme, ne va pas, pour Rousseau, sans conséquences politiques profondes : en déliant le culte du lien nécessaire qu'il entretenait avec l'État, c'est-à-dire en rendant politiquement inutilisable l'ancien thème citoyen, le christianisme a du même coup fini par déplacer les coordonnées à partir desquelles s'exerçait la piété. Tandis qu'autrefois, comme on l'a vu, la piété était essentiellement un fait communautaire, le produit d'un rituel au sein duquel un collectif politiquement constitué exprimait son identité, avec la religion chrétienne la piété est désormais soumise à la foi, c'est-à-dire au consentement individuel fondé sur l'appartenance à un collectif religieux²⁵. Les termes de ce déplacement, y compris dans ses conséquences sur le plan politique, n'ont pas échappé à Rousseau lorsqu'il met en rapport l'affirmation du christianisme avant tout avec les « divisions intestines » qui agiterent l'Empire romain :

Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur terre un royaume spirituel ; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens²⁶.

Puis, avec le « conflit de juridiction » potentiellement perpétuel entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel qui caractérise la vie politique des États chrétiens :

Cependant comme il y a toujours eu un Prince et des lois civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne *politie* impossible dans les États chrétiens, et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir²⁷.

²⁵ G. Stroumsa, « Moses the Lawgiver and the Idea of Civil Religion in Patristic Thought », *Teologie politica : Modelli a confronto*, (G. Filoramo dir.), (Brescia, Morcelliana, 2005), pp. 135-148. À propos de la façon dont la foi monothéiste « réoriente » vers Dieu les sentiments filiaux liés à la piété traditionnelle, on se référera à l'importante étude d'E. Ortigues, « Le monothéisme : la Bible et les philosophes », in *Le Temps de la parole*, (Rennes, PUR, 2012), p. 156 et sq.

²⁶ Rousseau, O. C., T. III, *Du Contrat social*, chap. VIII, livre IV, p. 462.

²⁷ *Ibid.*, p. 462.

En somme, si le christianisme a représenté un progrès religieux et moral, cela n'a été possible, pour le Genevois, qu'au prix de l'épuisement des anciennes formes de légitimation du pouvoir et d'un déplacement de la question de la piété, laquelle est de plus en plus tournée vers l'individu et la communauté religieuse d'appartenance.

Mais alors quel geste théorique accomplit Rousseau en pourvoyant la cité du *Contrat* d'une religion civile ? Étant donné qu'il paraît difficile de ramener celle-ci à une réactivation du thème citoyen, est-on en mesure de préciser davantage ce que Rousseau se propose de faire rentrer dans le pacte en réélaborant l'ancien thème romain ?

À la première lecture a fait suite une nouvelle mise en perspective de la religion civile, opérée cette fois par la dernière génération des spécialistes de la pensée du Genevois. Au-delà des différences d'accent qui pourraient être mis en avant, ces interprétations partagent deux faits saillants. Alors que, d'une part, il s'agit de resituer historiquement la religion civile de Rousseau dans le cadre des théories de la religion naturelle et des débats sur l'intolérance au milieu du XVIII^e siècle. De l'autre, ces interprétations s'efforcent de montrer que le véritable enjeu du chapitre VIII du livre IV du *Contrat social*, n'est pas tant le fondement de l'obligation, qui repose essentiellement sur la loi déclarant la volonté générale, mais le renforcement du lien social au sein du pacte²⁸. Par le biais de ce deuxième trait, notons-le en passant, on retrouve l'idée évoquée au début du texte, c'est-à-dire que la religion civile puisse constituer une religion *sui generis* qui aurait pour tâche de suppléer, grâce à sa capacité à conforter le sentiment d'obligation du citoyen, le lien social tissé entre les individus de la cité. Bien que les attributs de celle-ci restent à éclaircir, on peut d'ores et déjà noter qu'ils ont partie liée avec le fait que la religion en question serait mue plus par un souci d'utilité sociale, non de vérité²⁹. Ce faisant, elle aurait pour but essentiel d'éviter les risques de déliaison qui pourraient pourtant intervenir dans la vie politique. Or, il paraît inévitable, en accordant à la religion civile un statut aussi délicat à l'intérieur de la logique du *Contrat*, de se poser la question suivante : quels sont les mobiles religieux

²⁸ B. Bernardi, « La religion civile, institution de tolérance? », in *Rousseau and l'Infâme. Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment*, (O. Mostefai, J. T. Scott dir.), (Amsterdam: Rodopi, 2009), p. 153-172. G. Silvestrini, « Religione civile e repubblicanesimo », art. cité. C. Litwin, « "Faire parler les Dieux". De la démocratie impossible au problème de la religion civile chez Rousseau » in *Les ateliers de l'éthique*, 2015, 10(1), pp. 58-82. B. Bachofen exprime un avis légèrement différent dans « La religion civile selon Rousseau: une théologie politique négative », *La théologie politique de Rousseau*, (G. Waterlot dir.), (Rennes: PUR, 2010), pp. 37-61.

²⁹ B. Bernardi, « La religion civile, institution de tolérance? », art. cité, p. 159-160.

sur lesquels elle pourrait prendre appui afin de ressourcer la vie de la cité ? Après tout, ne pourrait-on pas supposer qu'une fois sortis de l'époque des religions du citoyen, ce serait dans le christianisme lui-même, non celui qui s'est historiquement incarné dans les Églises et qui n'a pas cessé depuis lors d'être la source des conflits politiques permanents, mais précisément dans la religion de l'homme – la « pure et simple Religion de l'Évangile, le vrai Théisme »³⁰ – qu'il faudrait chercher le ressort fondamental de la religion civile de Rousseau ?

Dans un ouvrage paru en 2004 et qui constitue, à notre avis, la tentative la plus remarquable de faire le point sur la question, *Rousseau : religion, politique*, G. Waterlot est arrivé à la conclusion que la religion civile constituerait « ce troisième terme, cette *invention* qui ouvre à l'humanité tout en préservant la particularité, en maintenant la citoyenneté »³¹. Par quel chemin cet auteur parvient à formuler l'hypothèse d'un Rousseau inventeur d'une « religion *ad hoc* »³², qui serait comme la *synthèse* des éléments issus tant de la religion de l'homme que de la religion du citoyen ?

L'hypothèse émise par Waterlot procède d'un double constat. D'une part, il ne fait aucun doute, pour lui, qu'on ne saurait lire le chapitre VIII du livre IV du *Contrat social* sans tirer la conclusion que Rousseau écarte, l'un après l'autre, la religion du citoyen, le christianisme historique des Églises tout comme la religion de l'homme ou le christianisme des Évangiles. Si on les envisage individuellement, ces religions sont en fait toutes les trois politiquement inutilisables, voire nuisibles. D'autre part, l'auteur relève aussi qu'à l'exception du dogme de « la sainteté du Contrat social et des lois », les dogmes de la religion civile reprennent point par point ceux proposés dans la profession de foi du Vicaire Savoyard – de ce point de vue, on aurait là le signe évident d'une reprise, de la part de Rousseau lui-même, qui laisserait préfigurer une sorte de continuité entre les deux religions. C'est donc pour rendre compte d'un cadre conceptuel aussi complexe, dans lequel la religion civile se trouverait à la fois dans un rapport de filiation directe avec la religion naturelle, tout en étant irréductible à celle-ci d'un point de vue politique, que Waterlot emprunte l'analogie de la mixtion chimique :

Appliquée à la religion civile, l'analogie implique que le résultat de l'association intime de la religion de l'homme et de celle du citoyen est un composé nouveau (une religion nouvelle), dans laquelle aucune des deux composantes « n'est plus

³⁰ Rousseau, O. C., T. III, *Du Contrat social*, chap. VIII, livre IV, p. 464.

³¹ G. Waterlot, *Rousseau: religion et politique*, Philosophies, 172, 1. éd., (Paris: PUF, 2004), p. 94.

³² *Ibid.*, p. 87

reconnaissable ». La religion civile a des propriétés bien à elle, exclusives des propriétés des religions qui la composent. Elle n'est donc pas politiquement débile, comme la religion naturelle ou christianisme des Évangiles – que nous savons assimilables ; elle n'est pas davantage sanguinaire et cruelle, comme l'étaient les religions du citoyen de jadis. Elle renforce le lien social, qui en a besoin, par sa force passionnelle, mais elle n'induit aucun penchant à la haine des étrangers³³.

Parmi les nombreux éléments qui émergent de la lecture proposée, le point qu'on retiendra ici est le suivant : l'hypothèse que la religion civile puisse être une religion aux propriétés différentes de celles qui la composent, repose sur la possibilité d'accorder un statut tout à fait singulier au seul dogme entièrement civil, à savoir celui de « la sainteté du Contrat social et des lois ». Autrement dit, en suivant le raisonnement proposé par Waterlot, ce serait l'ajout de ce dernier article de foi qui a changé la donne et a conféré ainsi à la religion civile de Rousseau un statut politique particulier, irréductible tant à la religion naturelle qu'à celle du citoyen. « *Cet article est ajouté, et cet ajout change tout.* Sa présence permet de *subordonner* les mobiles de la seule religion naturelle, de les accorder à la particularité de l'État »³⁴. Admettons donc que ce dernier dogme présente effectivement un statut singulier par rapport aux autres. Mais de quelle façon sa présence devrait-elle conduire à subordonner les mobiles de la religion naturelle aux exigences particulières de l'État ?

Reconnaissons à Waterlot le mérite d'avoir, à nouveau, soulevé cette question si épineuse pour la philosophie politique moderne. En effet, la réactualisation dont il se charge nous permet de mieux comprendre en quoi l'idée même de religion civile met à mal les présupposés individualistes hérités de la tradition juridique du droit naturel. Néanmoins la solution qu'il propose ne paraît pas satisfaisante. Nous ne voyons pas bien pourquoi l'ajout de ce dogme civil devrait enclencher une transformation du statut des autres dogmes. Ceux-ci proviennent de la religion naturelle et donneraient naissance, d'une façon à notre avis inexplicquée, à une nouvelle religion d'État.

Il n'y a en fait que deux manières d'interpréter la place à part du dogme de « la sainteté du Contrat social et des lois ». La première serait d'admettre que la singularité de ce dogme ne repose pas simplement sur sa nature entièrement civile, mais aussi sur une position de supériorité hiérarchique par rapport aux autres dogmes. Par ce biais, ce dogme constituerait donc le noyau dur de la religion civile et serait voué à l'emporter sur les autres dogmes lorsque les nécessités politiques le requièrent. Sauf que cette position est

³³ *Ibid.*, p. 90.

³⁴ *Ibid.*, p. 87. (C'est nous qui soulignons la première phrase).

difficilement tenable puisque elle reviendrait dans les faits à proposer, sous des apparences trompeuses, la solution hobbesienne, pourtant refusée par le Genevois, et consistant à vouloir « réunir les deux têtes de l'aigle » sous le bras séculier de l'État³⁵. En somme, si l'on fait de la sainteté du Contrat et des lois le pilier de la religion civile, il semble difficilement évitable que la réunion entre le pouvoir politique et celui spirituel ne se fasse pas au détriment de ce dernier.

Mais il y a aussi une deuxième possibilité pour reconnaître un statut singulier à ce dogme. Si l'on part de l'idée que ces dogmes occupent tous la même place dans la nouvelle religion du *Contrat*, la singularité du dogme en question tiendrait moins à sa supériorité hiérarchique qu'à sa nature civile et non strictement religieuse. Sauf que de là, rien ne nous autorise encore à inférer l'invention d'une nouvelle religion d'État, puisqu'il resterait à expliquer comment l'ajout d'un seul dogme pourrait, à lui seul, permettre de « subordonner » les mobiles de la religion naturelle aux besoins particuliers de l'État. Pour cette raison, il faut supposer dans ce cas que les dogmes religieux de la religion civile, qui portent sur « l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants », ne tirent leur force agissante que de la religion naturelle dans laquelle ils s'inscrivent³⁶. Tirons les conséquences du raisonnement jusqu'au bout. La religion naturelle de Rousseau définit une croyance raisonnable qui ne prescrit d'autre culte en dehors de celui qui se célèbre dans l'intimité du cœur de l'individu qui la professe³⁷. Pour le dire autrement : la religion naturelle s'inscrit en faux face aux religions historiques, lesquelles, bien qu'elles puissent se révéler néfastes sur le plan politique, jouissent tout de même de l'ancrage institutionnel au sein des Églises qui dérivent de la révélation. Il faut donc se résoudre à admettre que les mobiles religieux dont disposerait la religion civile restent suspendus, pour ainsi dire, aux lumières dont disposent déjà les citoyens de la cité³⁸.

4. UN AUTRE RÉCIT DE LA MODERNITÉ : LA PIÉTÉ ENVERS LE POUVOIR INSTITUANT DU SOCIAL

³⁵ Rousseau, O. C., T. III, *Du Contrat social*, chap. VIII, livre IV, p. 463.

³⁶ *Ibid.*, p. 468.

³⁷ Rousseau, O. C., T. IV, *Émile*, pp. 608 et sqq.

³⁸ Leo Strauss résume avec finesse les termes de la question en soulignant que « c'est justement dans une société libre que celui qui doute du dogme fondamental de la religion civile doit en apparence s'y conformer » ; *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 249.

Sans aborder frontalement la question de la religion civile, dans un de ses essais de philosophie pratique contenu dans *Le raisonnement de l'ours*, V. Descombes a insisté sur la place à part qui revient à Rousseau dans le mouvement des Lumières³⁹. En renversant le schéma interprétatif proposé par Leo Strauss dans *Droit naturel et histoire*, l'auteur affirme que c'est au nom de l'Antiquité classique et en même temps d'une « modernité plus avancée » que Rousseau – en cela vrai « critique radical » – s'attaque à la modernité telle qu'elle s'affirmera de façon dominante avec le mouvement des Lumières. Plus précisément, d'après Descombes, Rousseau s'attaque à une vision de la modernité qui enveloppe une conception de la raison pratique qui a ôté toute pertinence, dans l'orientation de la conduite humaine, aux éléments traditionnels de la pensée tels que, par exemple, les habitudes et les croyances :

Est-il sûr que la différence entre un « critique radical » et un philosophe éclairé tiende à ce que ce dernier n'aurait pas encore éliminé tout élément traditionnel de sa pensée ? La différence ne serait-elle pas plutôt celle-ci : le « critique radical », plus sensible que le penseur des Lumières aux lacunes de la conception éclairée, s'efforce de réintroduire sous les noms de *vertu* ou de *citoyen* les éléments traditionnels qui avaient été éliminés (au nom des exigences d'un principe authentiquement moderne) dans la philosophie libérale⁴⁰ ?

En suivant ce raisonnement, il faudrait en conclure que, par son geste critique, se résumant bien dans la formule paradoxale d'un « retour de l'ancien » sous une forme nouvelle, le Genevois déplace les coordonnées de la politique moderne. Mais en quoi alors peut-on qualifier de radicalement critique le choix de pourvoir la cité du *Contrat* d'une religion civile ? Quel est le cadre théorique qui fait écran et contre lequel elle est censée s'ériger, autrement dit quelle lacune politique devrait-elle faire éclater au grand jour pour espérer enfin pouvoir la combler ? Aussitôt qu'on inscrit la religion civile dans le cadre du dispositif abstrait et anhistorique du contrat, en la prenant donc du côté des dogmes énoncés dans le chapitre VIII du livre IV, et plus exactement à l'aune du dogme civil de « la sainteté du Contrat social et des

³⁹ À propos de cette place à part, voir E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, préface de Jean Starobinski, (Paris: Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2010).

⁴⁰ V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, *op. cit.*, pp. 161-162. Dans un autre texte du même auteur, publié une première fois en 1980, le « retour de l'ancien » envisagé par Rousseau sur le plan politique et social est mis en rapport avec le geste accompli par Freud et par la psychanalyse, dans la mesure où cette dernière représente la réapparition d'un savoir portant sur les signes du destin, les présages, les oracles, les fatalités, etc. V. Descombes, « L'équivoque du symbolique », *Revue du Mauss*, 2009/2 n°34, surtout p.455 et sq. et p 461 où le législateur rousseauiste est rapproché du grand Autre lacanien.

lois », le risque de fourvoiement devient concret, car on voit mal comment cette religion au statut complexe devrait pouvoir renforcer le lien social entre les individus.

D'autre part, il nous semble aussi qu'à l'instar d'un chemin non encore parcouru dont les implications théoriques, épistémologiques mais aussi politiques restent pour la plupart à dégager, la possibilité d'une élucidation différente du geste critique de Rousseau se profile à l'horizon. On l'a vu, les commentateurs avisés sont partagés sur la question de la religion civile. Les uns s'empressent d'en circonscrire et minimiser la portée, que ce soit pour ramener la filiation historique du problème à un cadre temporel bien déterminé qui coïnciderait avec les luttes contre l'intolérance religieuse au XVII^e et XVIII^e siècle, ou que ce soit pour ne l'aborder qu'à partir d'une continuité présumée avec la tradition juridico-politique du droit naturel. Les autres réagissent en dénonçant la pente dangereuse qu'il y aurait, chez Rousseau aussi bien que chez certains modernes, à vouloir fonctionnaliser le religieux pour des buts politiques. Or, cet autre élucidation possible du geste critique de Rousseau n'acquiert tout son relief qu'à partir d'une prise en compte des tâtonnements mais aussi des difficultés conceptuelles que la religion civile, telle que le Genevois la redéfinit, doit escompter. Pour le dire autrement, qu'il y ait dans ces pages célèbres du *Contrat social* la formulation d'un problème à la fois d'ordre politique et spirituel qui excède de loin le cadre d'un instrument politique censé pouvoir désactiver à la racine l'intolérance religieuse, sous la forme d'une « théologie politique négative », apparaît clairement si l'on prend au sérieux, conceptuellement et historiquement, non seulement la manière dans laquelle, en mettant un terme aux sacrifices publics, la foi chrétienne bouleverse la question de la piété, mais aussi, et peut-être surtout, si l'on prend en considération le type de réponse qui s'est imposé de façon dominante face au vide symbolique engendré par ce bouleversement lui-même. Une réponse contre laquelle s'est insurgé à juste titre Rousseau qui, sur le fond d'un questionnement ancien, redéfinit de fond en comble le concept de religion civile, jusqu'à faire d'elle « une Religion qui sert de base à toutes les religions du monde et qui n'en condamne aucune »⁴¹.

Dans cette optique, la pièce maîtresse de l'édifice politique moderne qui permet peut-être avec le plus de clarté de mesurer la tentative de déplacement accomplie par Rousseau, quoiqu'à titre de contrepoint, ne peut qu'être l'idée toute moderne, formulée en premier par Hobbes, de faire de l'État une communauté spirituelle – un *corpus mysticum* au sens paulinien –, régie par un souverain-pasteur et dans laquelle « gouvernement *temporel* et *spirituel* ne

⁴¹ Rousseau, O. C., T. III, *Manuscrit de Genève*, « De la religion civile », p. 342.

sont rien que deux mots importés dans le monde pour faire que les humains voient double et se trompent sur leur *souverain licite* »⁴². En effet, déjà chez les païens, remarque Hobbes, c'était aux souverains qui revenait la tâche d'orienter la conduite du peuple, en distinguant ce qui était licite d'enseigner de ce qui ne l'était pas. De ce point de vue, la révélation mosaïque n'a fait que complexifier le cadre du problème théologico-politique, dans la mesure où, avant les dix commandements, il n'existait pas encore de loi de Dieu écrite. Le passage de l'oral à l'écrit, c'est-à-dire le passage des simples lois de nature à l'obligation juridique, n'a donc été possible, d'après Hobbes, qu'en vertu du fait que Moïse et Aron, ainsi que les grands prêtres qui leur succédèrent, étaient les souverains civils⁴³. Il faut garder à l'esprit que, dans la stratégie argumentative de Hobbes, ces deux antécédents historiques se révèlent à bien d'égards décisifs, puisqu'ils lui permettent de soutenir que, bien qu'il revienne au souverain civil de juger la doctrine à enseigner, une trace de la révélation continue de persister dans les États modernes, se déclinant désormais dans la forme du témoignage de la résurrection du Christ (Ac 1. 21-22), qui devrait être en mesure de vivifier la loi civile en l'élevant au niveau de la loi de Dieu.

On le sait, le prix que Hobbes dut payer pour que cet édifice théorique tienne, c'est-à-dire pour que la loi civile soit *vraiment* entendue comme la loi de Dieu, est la mise hors circuit de la foi du plan de la représentation politique. « La foi, dit Hobbes, n'a aucune relation avec la contrainte et le commandement et n'en dépend pas, elle relève seulement de la certitude et des preuves tirées de la raison, ou de ce que les humains croient déjà »⁴⁴. La désactivation de la foi est poussée tellement loin, dans le modèle hobbesien de la représentation, que le souverain peut obliger ses sujets à professer de vive voix ce qu'ils ne croient pas, pourvu que, n'étant question là que d'un geste extérieur de conformité à la volonté souveraine, ils puissent croire ce qu'ils préfèrent, dans leur for intérieur, selon leur propre complexion. À partir de là, ce qui se décide, pour nous modernes, dans cette question de la foi, c'est-à-dire de son éviction ou bien d'une récupération possible à l'intérieur d'un cadre

⁴² Th. Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, (Paris : Gallimard, 2000), chap. 39, « De la signification, dans l'Écriture, de *Église* », p. 663. Pour une prise en compte de cet aspect crucial de la théorie politique hobbesienne, on se référera à la lecture proposée par Voegelin, qui souligne l'ambivalence de la réaction du philosophe anglais face aux mouvements gnostiques modernes : « Hobbes contrecarra l'immanentisation gnostique de l'*eschaton*, qui mettait l'existence en danger, par une immanence radicale de l'existence qui niait l'*eschaton* ». E. Voegelin, *La nouvelle science du politique*, op. cit., p. 246. Voir aussi B. Karsenti, « La représentation selon Voegelin, ou les deux visages de Hobbes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2012/13 Tome 96, p. 513-540.

⁴³ *Ibid.*, chap. 42, « Du pouvoir ecclésiastique », p. 729.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 702.

théorique et conceptuel de référence, est la capacité même à rendre compte, sur le plan politique de la souveraineté, des représentations sociales dont elle est expression. De ce point de vue, on peut observer que ce n'est que par tâtonnements progressifs dans l'écriture du *Contrat*, culminant dans l'idée d'une profession de foi purement civile, que Rousseau s'engage à récupérer, à la fois théoriquement et politiquement, cet élément ignoré par la science politique de son temps :

Dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou ; mais on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci. Ôtez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez un vrai citoyen⁴⁵.

Ce passage, tiré du chapitre du *Manuscrit de Genève* consacré à la religion civile, ne saurait être plus explicite à cet égard : la réponse au problème théologico-politique moderne ne peut pas consister en une simple désactivation de la foi du cadre politique, puisque cela reviendrait à ignorer le fait que, en un point opaque et pourtant inéliminable de la vie sociale, *foi et loi se recouvrent déjà*. Par voie de conséquence, la solution adéquate au problème ne peut que venir d'une articulation nouvelle entre les deux. Or, il est vrai que la formulation de la religion civile dans les termes d'une religion « qui sert de base à toutes les religions » reste problématique, car elle semble à nouveau rapprocher celle-ci de la morale religieuse issue de la religion naturelle. Il n'empêche qu'à travers la reprise, dans le contexte chrétien, de la religion civile, le point sur lequel Rousseau met le doigt, philosophiquement, est celui d'une nécessaire refonte, sur d'autres bases que celles individualistes, de la science politique moderne. Une refonte à même de prendre conscience du fait que, loin d'avoir évacué pour toujours le besoin de religion civile, l'irruption en politique de la question de la foi, en ce qu'elle révèle d'un désajustement constitutif des formes d'appartenance et d'obligation, en appelle de ses vœux une qui soit finalement en mesure de prendre en compte le pouvoir instituant du social. Voilà peut-être, trop méconnue, une autre leçon de ce penseur indiscipliné que reste, aujourd'hui encore, Rousseau.

⁴⁵ Rousseau, O. C., T. III, *Manuscrit de Genève*, « De la religion civile », p. 336.