

Les postérités de la religion civile dans la France du XIX^e siècle:
Comte, Tocqueville, Durkheim

19 世紀フランスにおける市民宗教の諸相
——コント、トクヴィル、デュルケム

DATE Kiyonobu
伊達 聖伸

「市民宗教」という言葉は奇妙な運命をたどってきた。新しい政治秩序を支えるのはいかなる宗教であるべきか。ルソーが『社会契約論』で提起したこの問いは、19 世紀フランスにおいて本質的な問いであり続けたが、当時の著者たちがこの言葉を用いることはほとんどなかった。本論文では、コント、トクヴィル、デュルケムという、フランス 19 世紀を代表する 3 人の「社会学者」の宗教論を、ルソーの市民宗教と比較することにより、それぞれの宗教論の特質を明らかにしようとするものである。

ルソー自身は、反カトリック的な市民宗教を考案し、政治と宗教の一致を目指した。市民宗教は、不寛容な「市民の宗教」に代わる寛容なものであるはずだった。しかし、ルソーの市民宗教には、排他的な国家宗教のイメージにつながりかねない面も含まれている。本論文では、まさにこのことがフランス革命期に起こり、19 世紀の論者たちはルソーの市民宗教論と異なる観点から政教関係を再考せざるをえなかったのではないか、という観点から議論を組み立てている。実際コントは、政教一致は弊害をもたらすと考え、世俗的権力と精神的権力の分離を主張した。トクヴィルもまた政治と宗教の分離を説く一方、カトリックの社会的有用性を強調した。デュルケムは個人と国家のあいだに中間団体を挿入することで、ルソーのジャコバン・モデルを相対化した。

コントもトクヴィルもデュルケムも「市民宗教」という言葉自体は用いないが、それでも宗教から脱出しつつある社会における連帯の問題を考えていた点では、ルソーの市民宗教の問題系に連なっていると言える。こうした広義の市民宗教を検討する際に重要な論点として、寛容と不寛容の両

義性、政治権力の宗教的自律化、社会統合のあり方の3つを挙げるができる。

Introduction

Le concept de « religion civile » a connu une destinée singulière. Quelle religion soutiendra un nouvel ordre politique ? Cette question posée par Rousseau dans le *Contrat social* reste ouverte en France durant le XIX^e siècle – notamment dans sa première moitié. Or, l'expression en tant que telle n'est guère adoptée par les auteurs du XIX^e siècle et même du XX^e, jusqu'à la parution, en 1967, de l'article du sociologue américain Robert Bellah, qui s'abstiendra ensuite de recourir à son tour à cette notion. Ceci dit, le terme de religion civile est aussi un concept opératoire pour décrire les aspects religieux de la modernité. Plusieurs chercheurs s'en servent en effet, sans toujours atteindre pour autant à un consensus. Ce concept est ainsi à la fois attractif et problématique.

Cet article a pour but de mettre en perspective la religion civile rousseauiste en prenant en compte la théorie politico-religieuse d'Auguste Comte, d'Alexis de Tocqueville et d'Émile Durkheim. Ces trois « sociologues » français du XIX^e siècle – dont chacun occupe une place de premier plan dans *Les étapes de la pensée sociologique* de Raymond Aron (1967) – sont tous redevables à Rousseau en même temps qu'ils le critiquent. Certes, aucun d'entre eux n'utilise l'expression en tant que telle, mais tous les trois s'approchent de la problématique de la religion civile, en insistant sur l'importance de la religion dans la société qu'ils conçoivent.

Il nous semble que la question de la religion civile devient la plus cruciale lorsque la société qui justifiait jusqu'alors son pouvoir politique par un principe hétéronome s'engage définitivement dans la voie de l'autonomisation, et qu'elle cherche à retisser un lien social par d'autres

moyens. De fait, Rousseau, Comte, Tocqueville et Durkheim partagent ce même projet à quelques nuances près. Étant donné le cadre restreint de cet article, nous serons amenés à simplifier et à schématiser pour mettre en évidence les principales analogies et différences des uns par rapport aux autres.

1. Quelques traits de la religion civile rousseauiste

On sait que la théorie de la religion selon Rousseau est très complexe, qu'elle peut sembler traversée par des contradictions tout en maintenant une cohérence d'ensemble. Ceci dit, essayons d'être bref ici pour en dégager quelques traits, en résumant l'argument développé dans le chapitre VIII du livre IV du *Contrat social* (chapitre intitulé « De la religion civile »). Notre auteur y expose sa conception de la religion civile en la différenciant de « la religion du prêtre », de « la religion de l'homme » et de « la religion du citoyen ».

Le premier trait qui ressort de cette analyse est *l'anticatholicisme*. Quand Rousseau dénonce « la religion du prêtre », il songe notamment au « christianisme romain » qui rompt, selon lui, « l'unité sociale » en donnant aux hommes « deux législations, deux chefs, deux patries »¹.

Le deuxième trait est *un écart entre la foi intérieure et le culte extérieur*. Pour Rousseau, la « religion de l'homme » est « sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale ». Or, ce christianisme de l'Évangile, qui ferait songer à la « confession du vicaire savoyard », n'a « nulle relation particulière avec le corps politique » ; il détache ainsi les citoyens de l'État, s'avère décidément « contraire à l'esprit social ». Par contre, « la religion du citoyen » invite les citoyens à « servir l'État »².

Le troisième trait est ainsi *l'unification de la politique et de la*

1 Rousseau, *Du Contrat social* (CS), IV, VIII, *Œuvres complètes III*, Paris, Gallimard, 1964, p.464.

2 *Ibid.*, pp.464-465.

religion. Rousseau pense que la religion du citoyen est « bonne en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des lois ». Quand il le dit, il s'inscrit dans la lignée de Hobbes qu'il crédite d'avoir « osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique »³.

Pourtant, ces traits sont encore insuffisants pour éclairer ce qu'est la religion civile rousseauiste. Est-ce qu'elle n'est en fin de compte qu'un moyen pour servir la politique, ou est-elle nécessairement liée à la politique ? Faudrait-il voir une convergence ou, au contraire, un clivage entre les dogmes simples de la religion civile qui auraient une portée publique et les articles de la foi du vicaire savoyard qui seraient plutôt de l'ordre intérieur ?⁴

Ce qui n'est pas moins important relève du *paradoxe de la tolérance*. Rousseau a bien voulu distinguer « la religion du citoyen » et « la religion civile ». En effet, la première est « mauvaise », dit-il, « quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant »⁵. La deuxième se veut en revanche tolérante. S'« il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs [...], chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître »⁶. Par ces propos, Rousseau tente de réconcilier le monisme hobbesien et la tolérance lockienne. Or, quand il accorde au souverain le pouvoir de « bannir de l'État quiconque ne [...] croit pas » aux articles de la religion civile,

3 Ibid., pp.463-464.

4 Sur ces points, il y a des désaccords parmi les chercheurs. Ainsi, Ghislain Waterlot met en cause la position de Blaise Bachofen selon laquelle Rousseau suggérerait la possibilité pour un État de se passer un jour de religion politique (Ghislain Waterlot, « Rousseau démontre-t-il l'affirmation : « Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion ? », in Ghislain Waterlot éd., *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, PU de Rennes, 2010, pp.63-89). Quant à Blaise Bachofen, il souligne une « subsidiarité » entre socialisation par la morale et socialisation par la politique plutôt que de rapprocher, comme le ferait Ghislain Waterlot, les quelques dogmes simples de la religion civile du contenu de la religion naturelle du vicaire savoyard (Blaise Bachofen, « La religion civile selon Rousseau : une théologie politique négative, in Ghislain Waterlot éd., op.cit, pp.37-62).

5 CS, IV, VIII, op.cit., p.465.

6 Ibid., p.468.

le principe de la tolérance est mis en péril. L'image de la religion civile peut ainsi rejoindre celle des religions nationales exclusives que Rousseau a tant critiquées⁷.

Il semble que c'est ce qui est arrivé pendant la Révolution française. Si Robespierre lui-même hésite à prononcer le terme « religion civile » en tant que tel – il ne l'utilise pas au moins dans son discours du 18 floréal an II –, il s'inspire de l'idée rousseauiste de religion civile pour mettre en scène le culte de l'Être suprême⁸.

Le terme « religion civile » tend dès lors à faire songer à la Terreur robespierriste. Ainsi, les dirigeants politiques de la III^e République, y compris Jules Ferry, évitent de se servir de ce terme, au moment où ils élaborent une morale laïque qui implique « les devoirs envers Dieu ». Si on peut se poser la question de savoir dans quelle mesure la morale laïque est une version de la religion civile, il ne faut pas oublier que ses auteurs n'ont pas utilisé ce mot.

2. La religion de l'Humanité de Comte versus la religion civile de Rousseau

Certains exégètes postulent que la religion de l'Humanité d'Auguste Comte ne serait qu'une variante de la religion civile rousseauiste⁹. Or, pour reprendre le titre du colloque international tenu à Genève en juin 2012, « Amis et ennemis de Jean-Jacques Rousseau », Auguste Comte est sans doute l'un de ses pires ennemis.

En effet, Comte estime très peu Rousseau. Pour ce positiviste, Rousseau est un métaphysicien, doué pour la critique et la destruction,

7 Cela se rapporte au fait que la théorie de la volonté générale se prête à être usurpée par les jacobins pendant la Révolution française. S'il y a un Rousseau de volonté générale accommodante, il y a un autre Rousseau jacobin d'intérêt général sectaire (Cf. Tadami Chizuka, « Rousseau, Robespierre, la Terreur et la Révolution française » (1997), *Un « terroriste » qui a vécu la Révolution française : La vie de Lecarpentier*, Tokyo, NHK, 2011).

8 Michaël Culoma, *La religion civile de Rousseau à Robespierre*, Paris, L'Harmattan, 2010.

9 À titre d'exemple, Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, 1904, p.18.

mais incapable d'entreprendre une refondation intellectuelle et morale. Pour commencer par l'ordre intellectuel, l'état naturel supposé par Rousseau ne lui apparaît que sous la forme d'une spéculation abstraite, non fondée sur les faits.

À propos de l'ordre moral, Comte pense ainsi que « les droits divins » de l'état théologique sont désormais « rétrogrades », tandis que « les droits humains », voués à l'égalité, sont anarchiques et « subversifs ». Quant aux « convictions républicaines » de Rousseau, elles « fournirent des instruments à la tyrannie rétrograde »¹⁰. Bref, Rousseau est, en tant que théoricien politique, le principal responsable du désordre social dont souffre la France du XIX^e siècle. Selon Comte – plus précisément d'après les dernières œuvres de Comte –, il faut mettre en place « des devoirs universels » inhérents à « la vraie religion », pour mettre fin à ce désordre postrévolutionnaire¹¹.

La religion de l'Humanité voue un culte aux morts illustres qui ont contribué à perfectionner l'ordre universel. Les noms de ceux-ci figurent notamment dans le calendrier positiviste élaboré par Comte lui-même. À titre d'exemple, le onzième mois est le mois de Descartes, qui est consacré à la philosophie moderne. On peut y trouver parmi d'autres les noms de Hobbes, de Locke, de Diderot, de Montesquieu, de Condorcet, ou encore de Joseph de Maïstre, mais Comte omet délibérément le nom de Rousseau¹².

Comte et Rousseau articulent la dualité et l'unicité de façon tout à fait différente. Si Comte aborde l'existence humaine tantôt du côté individuel tantôt du côté collectif, la religion a pour fonction de « lier le dedans et le relier au dehors »¹³. La religion de l'Humanité suppose ainsi une harmonie, au lieu de donner lieu, comme chez Rousseau, à

10 Auguste Comte, *Système du politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* (SPP), Paris, Au siège de la société positiviste, 1929, t. III, pp.600-601.

11 Ibid., p.601.

12 Auguste Comte, *Calendrier positiviste* (1849), Fontfroide, Fata Morgana, 1993, p.33.

13 SPP II, p.18.

un clivage entre le public et le privé. En revanche, la religion civile rousseauiste est moniste, dans la mesure où elle cherche à faire concorder l'ordre politique et l'ordre religieux. Or, c'est justement cette concordance que Comte trouve perverse, dès lors que ce dernier prône la séparation entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel.

Leur appréciation respective de la valeur du catholicisme se situe d'ailleurs aux antipodes. Pour Rousseau, rappelons-le, « le christianisme romain » est une religion qui, « donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens ». En revanche, Comte tient le catholicisme en haute estime. Selon lui, c'est grâce au monothéisme catholique du Moyen-Âge que l'humanité a pu surmonter la confusion entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel qui caractérisait l'ancienne société polythéiste et belliqueuse.

Le génie, éminemment social, du catholicisme a surtout consisté, en constituant un pouvoir purement moral distinct et indépendant du pouvoir politique proprement dit, à faire graduellement pénétrer, autant que possible, la morale dans la politique, à laquelle jusqu'alors la morale avait toujours été, au contraire [...] essentiellement subordonnée.¹⁴

Certes, Comte pense que le système intellectuel et moral du catholicisme n'est plus tenable pour l'esprit scientifique et industriel. Mais il rend justice à cet ancien système religieux en le contextualisant dans l'histoire. L'enjeu de la pensée de Comte consiste à cet égard à construire un nouveau système intellectuel et moral sur l'horizon positiviste, tout en maintenant la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel¹⁵.

¹⁴ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (CPP), 54^e leçon, *Œuvres d'Auguste Comte*, Paris, Anthoropos, 1968-1971, V, p.263.

Pour résumer, on peut affirmer avec Juliette Grange que « la religion positive » de Comte n'est pas une religion civile rousseauiste, dans la mesure où elle est « conçue comme nécessairement indépendante du pouvoir politique au sens temporel du terme »¹⁶.

3. Les religions civiques de Tocqueville versus la religion civile de Rousseau

Si l'enjeu principal de la pensée de Comte porte sur la réorganisation de la société, l'ambition de Tocqueville est de saisir l'essence de la démocratie, dont la compréhension l'incite à souligner l'importance de la religion.

Il est connu que Tocqueville lisait scrupuleusement Rousseau¹⁷. Il serait permis de voir dans le texte suivant de Tocqueville sa prise de conscience, avec quelques nuances, du *Contrat social* et de la religion civile de Rousseau.

Je conçois alors une société où tous, regardant la loi comme leur ouvrage, l'aimeraient et s'y soumettraient sans peine ; où l'autorité du gouvernement étant respectée *comme nécessaire et non comme divine*, l'amour qu'on porterait au chef de l'État ne serait point une passion mais un sentiment raisonné et

15 À titre de renseignement, la notion de république constitue un autre angle intéressant pour envisager quelques similitudes et différences entre Rousseau et Comte. Pour tous les deux, la grandeur appropriée d'une république correspondrait à peu près à une région. Ceci dit, Comte ne parle pas de la démocratie, en considérant une république comme « un pouvoir pour le peuple et non par le peuple » (Juliette Grange, *Le vocabulaire de Comte*, Paris, Ellipses, 2002, p.48). Ce positiviste revendique en fait une république dictatoriale et non parlementaire, qui donne un pouvoir considérable au pouvoir temporel à condition que celui-ci se soumette au pouvoir spirituel.

16 Juliette Grange (textes choisis et présentés par), *Politique d'Auguste Comte*, Paris, Payot, 1996, p.165.

17 Ainsi, Tocqueville écrit dans une lettre à Kergolay : « Il y a trois hommes avec lesquels je vis tous les jours un peu, c'est Pascal, Montesquieu et Rousseau » (10 novembre 1836).

18 Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (DA), I, Introduction, *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 1992, p.10. Nous soulignons.

tranquille.¹⁸

Selon Tocqueville, la loi n'est rien d'autre que l'œuvre des hommes, et le pouvoir politique n'est plus divin mais autonome. Toutefois, celui-ci a besoin d'être respecté par un sentiment raisonné. Le peuple comprendrait d'ailleurs, s'il connaissait bien « ses vrais intérêts », qu'« il faut se soumettre à ses charges » pour profiter des « biens de la société ». Et l'auteur d'écrire plus loin : « il n'y a au monde que le *patriotisme*, ou la *religion*, qui puisse faire marcher pendant longtemps vers un même but l'universalité des citoyens »¹⁹.

Rappelons ici les mots de Rousseau : « il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ». Nos deux auteurs disent-ils la même chose ? Lisons encore une fois ce que dit Tocqueville : « il n'y a au monde que le patriotisme, *ou* la religion, qui puisse faire marcher pendant longtemps vers un même but l'universalité des citoyens ». S'agit-il du patriotisme distingué de la religion, ou du patriotisme plus ou moins religieux en soi ?

Question révélatrice de la première différence majeure entre Rousseau et Tocqueville : là où Rousseau propose l'*unification* de la politique et de la religion, Tocqueville insiste sur leur *séparation*²⁰. Or, Tocqueville ne propose pas de privatiser la religion pour la confiner dans un petit espace social ni pour en diminuer l'influence, mais au contraire à la rendre plus efficace à l'ère de la démocratie, y compris à travers son autolimitation.

Aux États-Unis, Tocqueville a été fortement marqué par le fait que les prêtres se tiennent à l'écart des affaires politiques, ce qui n'empêche pourtant pas le christianisme de régenter les mœurs. En fournissant à la famille ses règles de conduite, observe-t-il, il œuvre aussi dans le sens des intérêts de l'État²¹.

19 DA I, I, V, op.cit., p.105. Nous soulignons.

20 « En s'unissant aux différentes puissances politiques, la religion ne saurait donc contracter qu'une alliance onéreuse. Elle n'a pas besoin de leur secours pour vivre, et en les servant elle peut mourir » (DA I, II, IX, op.cit., p.344).

21 DA I, II, IX, op.cit., p.336.

Cela recoupe le fait que Tocqueville découvre en Amérique l'incorporation réciproque « l'esprit de religion » et de « l'esprit de liberté »²². Cette combinaison harmonieuse à l'américaine forme un grand contraste avec la situation en France où ces deux esprits « marche[nt] presque toujours en sens contraire »²³. Ce constat de fait n'est pas sans rapport chez Tocqueville avec les ambitions qu'il nourrit pour son pays. On est fondé à penser qu'il souhaite la réconciliation en France entre le libéralisme et la religion, surtout le catholicisme en l'occurrence.

On en arrive ainsi à la deuxième différence majeure entre Rousseau et Tocqueville : pour le premier, « le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel »²⁴, et *le catholicisme est antisocial* et nuisible pour la politique républicaine ; tandis que pour le dernier, *le catholicisme est socialement utile* s'il devient plus libéral²⁵.

Tocqueville affirme en effet que le catholicisme n'est pas « un ennemi naturel de la démocratie ». Bien au contraire, cette religion est plutôt favorable à « l'égalité des conditions », caractère essentiel de la démocratie²⁶. Et il souhaite que la religion joue un rôle visant à en atténuer les effets pervers.

Selon Tocqueville, la religion peut ainsi moraliser la démocratie²⁷. Cette attente pourrait donner l'impression que Tocqueville aspire à instrumentaliser la religion. Or, cette lecture d'inspiration utilitariste s'avère insuffisante, quand on se rappelle que Tocqueville était certes agnostique mais en même temps spiritualiste et pascalien et qu'il voulait croire à l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme²⁸.

22 DA I, I, II, op.cit., p.47.

23 DA I, II, IX, op.cit., p.341.

24 CS, IV, VIII, op.cit., p.464.

25 Si Rousseau tente de réconcilier la théocratie hobbesienne et la tolérance lockienne, Tocqueville souhaite harmoniser le libéralisme et le catholicisme. Ronald Beiner, *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2011, pp.251-252.

26 DA I, II, IX, op.cit., p.332-333.

27 DA II, II, XV, op.cit., p.656.

Tocqueville cherche à ménager une place pour une religion naturelle²⁹ qui ne se mêlerait pas « du mouvement journalier des affaires »³⁰ et qui produirait par là même des effets bénéfiques au niveau civique. En d'autres termes, la religion de nature universelle risque de perdre son autorité si elle change en fonction de l'évolution sociale ; il faut donc qu'elle limite attentivement son propre domaine pour maintenir son autorité dans la démocratie³¹.

Il nous semble que la lucidité visionnaire de Tocqueville se trouve dans sa prise de conscience du paradoxe suivant : le despotisme, qui tendrait à justifier le pouvoir politique en s'appuyant sur le principe d'une hétéronomie plus ou moins religieuse, peut se passer en fait de la foi des sujets, tandis que la démocratie, caractérisée par la liberté et l'égalité, a besoin de la foi des citoyens³². Reste que, « les religions doivent moins se charger de pratiques extérieures dans les temps démocratiques que dans tous les autres »³³. On se rappellera ici de la simplicité des dogmes de la religion civile rousseauiste.

Enfin, la religion chez Tocqueville prend la forme d'une association relevant de la société civile permettant, en théorie, de conduire l'individu de son intérêt particulier à l'intérêt social. Elle participe ainsi à la production du politique, mais se distingue de la politique elle-même³⁴.

28 Jean-Louis Benoît (anthologie critique présentée par), *Tocqueville : Textes essentiels*, Paris, Pocket, p.118.

29 « Le caractère habituel des religions est de considérer l'homme en lui-même, sans s'arrêter à ce que les lois, les coutumes et les traditions d'un pays ont pu joindre de particulier à ce fonds commun. Leur but principal est de régler les rapports généraux de l'homme avec Dieu, les droits et les devoirs généraux des hommes entre eux, indépendamment de la forme des sociétés » (Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, I, III, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2004, pp.61-62)

30 DA II, I, V, op.cit., pp.537-538.

31 Shigeki Uno, *Vivre dans la démocratie : La redécouverte de la politique chez Tocqueville*, Tokyo, Sobunsha, 1998, pp.180-183.

32 « C'est le despotisme qui peut se passer de la foi, mais non la liberté » (DA I, II, IX, op.cit., p.340) ; ou encore, « [si l'homme] n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie » (DA II, I, V, op.cit., p.532) .

33 DA II, I, V, op.cit., p.536.

4. La sociologie religieuse de Durkheim versus la religion civile de Rousseau

Si Comte et Tocqueville appartiennent à une génération où la critique de la religion ne va pas jusqu'à la remise en cause de son utilité sociale, c'est au moment où cette utilité devient de moins en moins évidente³⁵ que Durkheim souligne de nouveau l'homogénéité essentielle du social et du religieux.

Pour Durkheim, les rapports de Dieu à ses fidèles sont identiques à ceux de la société à ses membres. Cette substitution n'est pas anodine, car si la figure d'un Dieu transcendant avait longtemps laissé supposer que la société humaine était par nature hétéronome, Durkheim déclare en fait que toutes les sociétés sont autonomes. Dans cette perspective, la « nature » de Rousseau apparaîtrait comme le dehors de la société. Or, l'enjeu de la pensée de Durkheim consiste à réduire à néant ce dehors. Si la force sociale dont parle Durkheim est perçue comme extérieure et contraignante pour les individus, la société elle-même n'a pas de dehors. Dans la même perspective, pour Durkheim, le contrat social ne peut pas se situer à l'origine de la société, mais ne peut qu'être institué par la suite et de façon répétitive à travers des rituels sociaux.

En effet, selon Durkheim, « l'hypothèse d'un contrat social est [...] inconciliable avec le principe de la division du travail ; plus on fait grande la part de ce dernier, plus complètement on doit renoncer au postulat de Rousseau »³⁶. En faisant ce constat, le défenseur de la

34 Pour reprendre l'expression d'Agnès Antoine, « contre la religion *civile*, Tocqueville fait le pari que les religions peuvent devenir *civiques* ou *citoyennes* » (Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie : Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2005, p.205). Cette nuance entre la religion civile et les religions civiques me semble revenir au statut de l'« association libre des citoyens ». D'un côté, il serait nécessaire de retourner à Rousseau pour parler de cette notion ; mais de l'autre côté, celle-ci apparaîtrait comme anti-rousseauiste quand elle est comprise comme médiation insérée entre l'individu et l'État.

35 Pour reprendre une expression chère à Jean Baubérot, il s'agit de la différence entre le premier et le deuxième seuils de laïcisation.

36 Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, 1998, p.178.

division du travail qui apportera une nouvelle solidarité morale brosse le portrait d'un Rousseau jacobin³⁷.

Une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés, qu'un État hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir, dit-il, constitue une véritable monstruosité sociologique [...] Une nation ne peut se maintenir que si, entre l'État et les particuliers, s'intercale toute une série de groupes secondaires [...].³⁸

Durkheim propose ainsi d'insérer « une série de groupes secondaires » qui permettront non seulement de tisser les individus ensemble mais aussi de relativiser le pouvoir politique³⁹. Or, ces groupes secondaires ne sont pas la même chose que l'autorité religieuse indépendante telle qu'elle est conçue par Tocqueville.

Aux yeux de Durkheim, l'Église catholique apparaît comme un « monstre », tout comme une société de modèle jacobin : « il est anormal qu'une association si vaste, si étendue, qui groupe elle-même des groupements moraux si complexes [...] soit soumise à une homogénéité intellectuelle et morale aussi absolue »⁴⁰. À l'occasion de la promulgation de la loi de la séparation des Églises et de l'État en 1905, Durkheim s'interroge sur la possibilité ou non de la différenciation interne du catholicisme. Mais plutôt que de souhaiter comme Tocqueville l'ajustement libéral du catholicisme, Durkheim attend que les valeurs laïques trouvent leur source d'inspiration religieuse. Autrement dit, Durkheim prône un nationalisme qui soit à la fois religieux et laïque

37 Ainsi dit-il : « Pour Rousseau, on sait comment son individualisme est doublé d'une conception autoritaire de la société » (Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels » (1898), *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p.266.

38 Durkheim, *De la division du travail social* (1893), 2^e éd. (1902), op.cit., pp.xxxii-xxxiii.

39 « La force collective qu'est l'État, pour être libératrice de l'individu, a besoin elle-même de contrepois ; elle doit être contenue par d'autres forces collectives, à savoir par ces groupes secondaires » (Durkheim, *Leçon de la sociologie*, Paris, PUF, 1950, pp.98-99).

40 Durkheim, « Débat sur les conséquences religieuses de la séparation des Eglises et de l'Etat » (1905), *Textes 2*, Paris, Minuit, 1975, p.167.

et qui ne sombrerait pas dans l'absolutisation grâce à l'esprit libéral et critique des individus et des associations.

Pour résumer la différence entre Rousseau et Durkheim, ce dernier est l'héritier du positivisme et réfute de ce point de vue la notion de « nature » chère au premier. En outre, Durkheim est antijacobin dans la mesure où il souligne la nécessité d'insérer une forme d'association entre l'individu et l'État. Malgré tout, Durkheim se rapproche de Rousseau quand il prend conscience du rôle libérateur de l'État moderne qui a démêlé l'individu des corporations⁴¹. Par ailleurs, comme l'indique Mona Ozouf, il serait possible de rapprocher les effervescences collectives de Durkheim de ce que Rousseau relate à propos des fêtes unificatrices.

Conclusion : quelques aspects majeurs de la religion civile

Ni Comte, ni Tocqueville ni Durkheim n'utilisent le terme « religion civile » en tant que tel, ce qui implique une prise de distance critique vis-à-vis de Rousseau. Cependant, tous les trois s'inscrivent, à des titres divers, dans la problématique de la religion civile, dans la mesure où ils sont en quête de la religion qui permettra de constituer un nouveau lien humain dans une société émancipée de l'hétéronomie religieuse. Pour terminer, essayons de démêler plusieurs aspects de la religion civile comprise dans un sens élargi, tout en récapitulant notre argument et en introduisant suivant la nécessité la perspective de Bellah.

Le premier aspect concerne *la tolérance et l'intolérance*. Rousseau lui-même prônait la tolérance et voulait exclure l'intolérance. Mais cette tolérance peut se muer en intolérance, quand un citoyen est jugé asocial. Cet impensé de la religion civile n'est pas sans rapport avec l'ambivalence chez Rousseau entre le libéralisme lockien et le

41 Kiyonobu Date, « Durkheim et la religion civile : entre Rousseau et Bellah », *Tohoku Shukyogaku*, n°5, 2009, pp.61-83.

républicanisme jacobin. Robert Bellah le perçoit, quand il remarque d'une part la simplicité et le nombre restreint des dogmes de cette religion⁴², et manifeste d'autre part son embarras envers ce qui pourrait porter atteinte à la liberté et faire songer au totalitarisme⁴³.

Le deuxième aspect concerne *l'autonomisation religieuse du pouvoir politique*. Il ne nous semble pas pertinent d'opposer de façon superficielle la laïcité française à la religion civile américaine. Sans nier la différence structurelle politico-religieuse des deux sociétés, il vaudrait mieux rappeler la concomitance de l'émergence de la notion de religion civile et de l'engagement de la société humaine à s'autonomiser religieusement en laïcisant le pouvoir politique⁴⁴.

Or, il arrive que cette autonomisation religieuse du politique appelle une nouvelle absolutisation politico-religieuse. C'est d'ailleurs ce qui est advenu de l'image de la religion civile rousseauiste en sortant de la période révolutionnaire. C'est ainsi que la relativisation du pouvoir politique temporel devient un enjeu pour Comte, Tocqueville et Durkheim. En effet, Comte insiste sur la nécessité d'établir un nouveau pouvoir spirituel, et Tocqueville fait appel à une autorité religieuse qui ne se mêle pas des affaires mondaines. Pour ces deux auteurs, c'est la séparation des deux pouvoirs qui constitue la condition d'une possible coopération. Quant à Durkheim, il cherche à réguler l'État et son pouvoir par les groupes secondaires.

Enfin, le troisième aspect de la religion civile concerne *l'intégration sociale*, dont on pourrait dégager trois axes. Pour le dire de façon abrupte, le premier renvoie aux intérêts des dirigeants politiques qui

42 Tocqueville remarque pour sa part la simplicité de la religion aux États-Unis : « je n'ai point vu de pays où le christianisme s'enveloppât moins de formes, de pratiques et de figures qu'aux États-Unis, et présentât des idées plus nettes, plus simples et plus générales à l'esprit humain » (DA II, I, V, op.cit., p.538).

43 Robert Bellah, "Rousseau on Society and the Individual", *The Robert Bellah Reader*, Durham and London, Duke University Press, pp.181-202.

44 Kiyonobu Date, « La laïcité, une religion civile à la française ? », *Shukyo Kenkyu*, n°354, 2007, pp.1-24.

cherchent à *imposer des normes d'en haut*. Sans doute cette tendance est-elle faible chez Tocqueville et dans la religion civile américaine, mais elle est manifeste dans la religion civile de Rousseau et dans le nationalisme de Durkheim. En ce qui concerne Comte, il reconnaît une compétence assez forte au pouvoir temporel une fois séparé du pouvoir spirituel.

Le deuxième axe renvoie plutôt à ce qu'on pourrait qualifier de « *consensus d'en bas* » en ce qu'il émane de la volonté spontanée des membres de la société. Cette perspective est antitotalitaire et antijacobine, mais on peut la faire rattacher, pour partie, à Rousseau. Ceci dit, la conscience antijacobine est plus forte chez Tocqueville ou chez Bellah qui mettent en valeur les associations suffisamment indépendantes de l'État. Elle s'observe également chez Durkheim à quelques nuances près.

Le troisième axe relève de *l'utilité sociale des religions préalablement établies*. Rousseau, Comte et Durkheim ne songent pas à en profiter pour réaliser une nouvelle intégration sociale, tandis que Tocqueville compte sur le catholicisme. L'hostilité aux religions existantes constitue-t-elle la condition d'une religion civile ? Non, car aux États-Unis, selon Bellah, une religion civile existe « à côté des religions organisées » et non contre elles ; elle partage avec le christianisme bien des choses, sans être confessionnelle⁴⁵.

Notons pour finir que Comte, Tocqueville, Durkheim ou encore Bellah exercent tous leur regard critique sur l'image jacobine de la religion civile rousseauiste. Ils n'utilisent donc pas, à part Bellah, le terme inventé par Rousseau. Mais la problématique de la religion civile dépasse le jacobinisme et peut recouper les intérêts de ces trois ou quatre sociologues.

45 Robert Bellah, « La religion civile en Amérique » (1967), *Archives de sciences sociales des religions*, n°35, 1973, pp.7, 13.