

Archives de sciences sociales des religions

Numéro 121 (janvier - mars 2003)

Régulation de la religion par l'État. Nouvelles perspectives

Gilbert Vincent

Civisme et civilité. Les dimensions morales et religieuses du lien social en démocratie

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Gilbert Vincent, « Civisme et civilité. Les dimensions morales et religieuses du lien social en démocratie », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 121 | janvier - mars 2003, mis en ligne le 17 novembre 2005. URL :

<http://assr.revues.org/index2395.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://assr.revues.org/index2395.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

CIVISME ET CIVILITÉ LES DIMENSIONS MORALES ET RELIGIEUSES DU LIEN SOCIAL EN DÉMOCRATIE

1. Quelle morale pour la République? Guyau contre Kant

« Nous sommes trop heureux aujourd'hui pour être profondément moraux. Nous pouvons, en général, satisfaire si facilement nos devoirs en faisant le bien, que ce n'est presque plus la peine de faire le mal, du moins le mal plein et grossier. Quand le Christ fut tenté, c'était dans un désert, sur la montagne; il était presque nu, épuisé par le jeûne; de nos jours, où la plupart sont bien vêtus et ne jeûnent plus, on ne voit plus le diable d'aussi près; mais aussi, s'il n'y a plus de tentateurs, il n'y a plus de Christ ».

Ce propos ironique, dirigé à la fois contre la morale et contre le christianisme, est de la plume de J.-M. Guyau. Il est extrait de *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, paru en 1883. L'auteur, on le sait, nous invite à traiter la morale comme l'affaire d'une « science positive », rigoureusement appuyée sur la connaissance des faits : « Nous avons dû partir des faits mêmes pour en tirer une loi, de la réalité pour en tirer un idéal, de la nature pour en tirer une moralité... C'est à la vie que nous avons dû demander le principe de la conduite » (1).

Pourquoi accorder encore quelque attention à une œuvre qui doit sans doute beaucoup de sa célébrité à son titre provoquant ? Parce que, avec d'autres analyses apparentées au positivisme, mais plus fermement que la plupart de celles-ci, elle entend définir la morale indépendamment de toute référence religieuse. Elle ne se veut pas antireligieuse. Elle estime seulement que, pour être rationnelle, une définition de la morale demande à être tenue soigneusement à l'écart de tout ce qui relève de la religion ; d'une part, parce que, en raison de la variabilité de ses formes, celle-ci ne saurait être réellement au service de l'universalisme ; d'autre part, du

(1) Jean-Marie GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Felix Alcan, 1883, p. 244.

fait que, si l'on devait accorder quelque influence que ce soit à la religion, le ver de l'hétéronomie rongerait et gâterait inexorablement la seule définition acceptable de la morale, à partir de, et en vue de l'autonomie. A-religieuse par méthode, la définition de la morale selon Guyau est principalement dirigée contre Kant. Ce dernier est, parmi les philosophes théoriciens de la morale, la principale cible de Guyau : il n'aurait en effet pas pu ou pas voulu rompre un lien, qui ne saurait jamais être que contingent, entre philosophie et religion. Ce lien se retrouverait donc au cœur de la théorie morale, bien que sous une forme méconnaissable : le concept de devoir serait très exactement la trace de ce lien non désavoué, et la référence à l'idée de Loi aurait pour effet majeur d'entraver ou d'étouffer l'aspiration, normale et normative, à l'autonomie. La conception kantienne de la loi, autrement dit, correspondrait tout à la fois à la dénégation et au travestissement, sous forme de transcendance, d'un régime immoral d'hétéronomie. Pour Guyau, cette contradiction centrale du kantisme trouverait encore à s'exprimer dans la façon dont, sur les marges de la moralité, comme une concession ou un sauvetage de dernière minute, une place est faite à l'aspiration au bonheur. On ne devrait pas admettre, si l'on est un kantien conséquent, que celle-ci soit le moteur de l'action réellement vertueuse, c'est-à-dire faite par devoir seulement. Néanmoins, il ne serait pas déraisonnable de l'admettre, à titre de récompense post-mortem ; l'idée d'une telle récompense – l'"idée", aux yeux de Kant, n'étant l'objet d'aucun savoir « dogmatique » – se confondrait avec l'espérance que le divorce, inévitable et insurmontable ici-bas, entre nos deux statuts, d'être naturel et de sujet libre, ou entre sensibilité et moralité, soit ultimement dépassable. Mais, pour que cette représentation du bonheur et d'une plénitude anthropologique recouvrée ne soit pas trop inconsistante, ne faut-il pas lui apporter le renfort d'une autre "Idée" encore, celle d'un Dieu aussi juste que puissant ?

Une morale « sans obligation ni sanction », Guyau le répète à l'envi, ce ne peut être qu'une morale sans Kant ; une morale qui saurait, elle, éviter la scission, voire la contradiction, ratifiée par une anthropologie trop imprégnée d'ascétisme, entre bonheur et vertu ; une morale, en fin de compte, qui saurait éviter le piège, proprement moraliste, de la sur-accentuation du devoir. L'anti-kantisme est bien la basse continue de l'ouvrage de Guyau, et s'il lui arrive de désapprouver d'autres systèmes, en particulier ceux inspirés par une forme ou une autre d'utilitarisme, il les considère finalement comme plutôt proches du sien dès lors qu'ils partagent une anthropologie « positive » ; en ce cas, la critique à laquelle on les soumet n'a rien d'une disqualification. Il n'en va évidemment pas de même des systèmes inspirés de Kant : Guyau ne leur reconnaît aucun mérite. Parmi ces systèmes, celui de Renouvier, le chef de file de ce qu'on a longtemps appelé « néocriticisme » (Renouvier, lui, préférant parler, pour désigner son œuvre, de "personnalisme" (2)). Cette œuvre est une référence philosophique majeure pour les Républicains de la fin du XIX^e siècle (3), fort satisfaits de trouver dans une morale « formelle » le ciment d'une citoyenneté dont l'exercice, selon eux, implique la rupture, pour chacun, des liens contractés lors de sa prime socialisation. Les travaux de Claude Lefort ont souligné l'importance « symbolique », en démocratie, d'un « centre

(2) Charles RENOUVIER, *Le personnalisme*, Paris, Alcan, 1926.

(3) François EWALD, *L'État providence. Le contrat de la Solidarité*, chap. 3, Paris, Grasset, 1986.

vide» (4), qu'il importe de préserver contre toute tentative – de quelque groupe, classe... qu'elle provienne – visant à y installer les signifiants d'une conception particulière du monde, et notamment du monde social. Dans la perspective d'une interrogation – fort commune, à la fin du XIX^e siècle, en milieu républicain – sur les conditions symboliques de l'inscription de chacun, en tant que citoyen, dans l'espace de la République, le fameux «formalisme moral», avec la double exigence du respect des personnes et de la soumission de tout choix à un test d'universalisation, apparaît sous un jour nouveau, plus que strictement moral : il rendrait possible, de l'avis de plusieurs, la nécessaire articulation de la morale et de la politique. Il serait le ressort d'une morale civique qui reprendrait à son compte l'intuition de la troisième des maximes kantienne, celle relative au concept de "règne des fins", à l'horizon de la participation égale de tous à l'établissement d'une "législation universelle" (5). Il est aisé de percevoir ce qui, dans le formalisme hérité de Kant, agréé tant aux Républicains : pour renforcer un régime encore fragile, pour susciter l'adhésion du plus grand nombre, une doctrine d'allure kantienne apparaissait comme la plus recommandable des morales, car la plus capable d'être, non seulement une morale «officielle», mais encore une morale assumable par le plus grand nombre, une morale rendue «commune» par l'éducation civique prodiguée au sein de l'École de la République.

L'ambiguïté, dénoncée par Guyau, d'une conception trop complaisante à l'égard des croyances religieuses, loin de la disqualifier, recommanderait au contraire cette morale en tant que possible ferment d'une vertu citoyenne : les gens que l'austérité du «pur devoir» risquerait de décourager pourraient en effet, sans trahir le système kantien et sans se voir accuser de retomber dans les filets de la superstition, s'appuyer sur certaines représentations de Dieu ; sur celles, précisément, dont il serait possible de montrer qu'elles sont compatibles, à la fois, avec l'intention d'agir par devoir et avec l'aspiration au bonheur – laquelle prend autant de couleurs différentes qu'il y a de personnes différentes –. Ainsi, tout n'aurait pas disparu, dans une morale souvent jugée trop abstraite, de la diversité des conditions sociales, des modes de socialisation et des «traditions» constitutives des divers groupes d'appartenance représentés au sein de la société. Réprimée ou censurée au nom de la nécessaire imposition à tous d'un «même» référentiel moral (dont le noyau dur est le devoir et le respect de la loi), une certaine diversité se trouverait finalement reconnue, ne serait-ce qu'à la périphérie de l'agir moral, au registre des motivations idiosyncrasiques. Ce multiple, qui permet d'infléchir le ton rigoriste de la morale, occuperait ainsi la place et la fonction de ce que, dans les systèmes doctrinaux religieux, on nommait "adiaphora", éléments laissés à la libre appréciation de chacun, concession au jugement des particuliers et au régime de l'opinion.

(4) Claude LEFORT, *Les formes de l'histoire. Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, chap. 13, Paris, Gallimard, 1978.

(5) Mai LEQUAN, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001, pp. 234 ss.

2. En quête d'une sociabilité démocratique

À travers notre référence liminaire à Guyau, notre intention n'était pas de rouvrir un dossier qu'on pourrait suspecter, parce qu'il recouperait celui de la laïcité, de trop mettre l'accent sur quelque situation spécifiquement, voire étroitement française. Il nous semble que, aussi particulier soit-il, du point de vue de sa circonscription géographique comme de la période concernée, ce dossier permet de mettre en lumière, dans une conjoncture particulière où la question du consensus s'est posée avec la plus grande acuité, les traits d'un problème institutionnel et symbolique majeur ; un problème qui, s'il apparaît avec plus ou moins d'acuité selon les conjonctures et les contextes politiques et sociaux, est récurrent et, très probablement, profondément lié à notre modernité : celui du théologico-politique, pour reprendre une expression consacrée, rendue célèbre par Spinoza, un des premiers à avoir proposé, pour le résoudre, de réduire les prétentions des principales instances concernées. Pour que la paix civile soit possible, l'État, selon Spinoza, doit reconnaître le pluriel des croyances religieuses ; il doit par conséquent refuser de consacrer les prétentions hégémoniques de quelque Église que ce soit. Mais, aux yeux du philosophe, il serait également légitime de demander aux croyants "ordinaires" – n'est-il pas en effet plus raisonnable d'attendre cela de leur part plutôt que des Églises et de leur clergé ? – d'admettre que le lien d'obéissance censé les attacher à une foi « dogmatique » et aux autorités prétendant en définir les contours, est, par principe, subordonné au respect de rapports libres et rationnels ; des rapports grâce auxquels, face aux textes bibliques en premier lieu, chacun ne se trouverait confronté qu'aux seules exigences vraiment fondamentales ou "prophétiques", celles de la justice et de la charité.

Pour important qu'il ait été historiquement, ce n'est toutefois pas le problème même du théologico-politique que nous nous proposons d'examiner ici. Nous nous attacherons à une question plus précise, davantage liée à la seconde phase de la modernité, la phase "libérale" durant laquelle, l'émancipation des individus étant désormais reconnue comme un objectif légitime, on s'inquiète de ses conséquences probables, parmi lesquelles, avant tout, la destruction des appartenances, l'émiettement et l'érosion des préférences et des convictions. La question qui hante les esprits, tantôt plus lancinante, tantôt plus passionnée (entre autres en période révolutionnaire – donc bien avant que l'on ne commence à parler de "postmodernité" !) est celle-ci : face à la rareté, voire à la raréfaction des ressources d'engagement civique ; face à un reflux de ce dernier qui menace gravement la qualité de la vie démocratique, ne convient-il pas, à défaut de la "vertu" célébrée par Montesquieu, de susciter, d'encourager des formes plus modestes de civilité ? À défaut d'un civisme dont l'allure rigide, sinon martiale, risque toujours de rebuter les esprits les plus paisibles, ne pourrait-on se satisfaire d'une civilité congruente avec le développement de formes diverses de sociabilité ? Pour soutenir ces formes, ne pourrait-on compter sur le concours d'acteurs tels qu'Églises et associations "privées" de divers types ? Plusieurs penseurs inclinent vers l'affirmative et font bon accueil à l'hypothèse que, à travers la socialisation de leurs membres, grâce aux valeurs dont elles se réclament et aux engagements qu'elles suscitent, Églises et associations, indépendamment du contenu "religieux" du « service » qui est leur raison d'être officielle, contribuent à maintenir sinon à relever la qualité éthique d'une

« vie sociale » sur laquelle pèse la menace de relations dures, à l'enseigne de la compétition permanente, de la méfiance à l'égard de l'autre et de la perte de confiance en soi.

Quelle que pressante qu'elle soit aujourd'hui, la question des rapports entre civisme et civilité est moins neuve qu'on l'imagine. Notre objectif ici est de rappeler quelques points d'histoire; non pour le seul plaisir de la rétrospection, mais pour essayer de comprendre comment cette question a été progressivement élaborée, à travers quels débats et quels conflits elle est parvenue jusqu'à nous. Les catégories ou schèmes de raisonnement mis en œuvre au cours d'une telle élaboration pré-orientant en grande partie, et sans doute pour longtemps, les réponses socialement recevables, il nous a semblé important, pour mieux comprendre la conjoncture actuelle, de revenir sur l'héritage idéologique commun à la plupart de nos démocraties : un héritage composite, conflictuel même, ainsi qu'on a commencé à l'entrevoir à partir de la double référence à la morale kantienne – qui se veut « rationnelle » – et à une morale « positive » – qui revendique un label de scientificité –.

Ni Guyau, ni les néo-kantiens ne sont les premiers à tenter de définir les termes du défi d'une citoyenneté démocratique et à chercher la solution de la difficile équation entre politique, morale et religion. Leur rôle n'est certes aucunement négligeable, tant en ce qui concerne la re-formulation du problème qu'en ce qui concerne leur influence historique. Toutefois, tout en reconnaissant cet apport, on ne doit pas s'arrêter à eux si l'on veut prendre toute la mesure du problème auquel, après eux, nous continuons d'être confrontés.

La situation contemporaine, telle qu'on peut l'appréhender théoriquement après Renouvier et Guyau, ne laisse en effet pas d'être surprenante puisque ces mêmes auteurs, dans l'intention de pallier le grave défaut de légitimité du projet républicain – mais ce qu'on dit là concerne aussi les solidaristes et Durkheim lui-même – se retournent vers des penseurs plus anciens et nous invitent à les relire, ainsi qu'ils s'y efforçaient eux-mêmes, afin de déchiffrer dans le miroir de ces œuvres l'énigme du présent. Curieux miroir, en réalité, car les théories dont nous allons rappeler l'apport n'ont abordé le double problème de la démocratie des temps modernes, à savoir celui de la légitimité, du côté du régime, et celui de l'adhésion, du côté des citoyens, que de façon abstraite. Quelle qu'intense en effet que fût alors l'aspiration démocratique, les conditions d'une traduction institutionnelle de cette aspiration n'étant pas réunies, force était pour eux, tous passionnés de réforme, de se livrer à des « expériences de pensée », variations largement imaginaires à partir d'hypothèses anthropologiques souvent surdéterminées, ainsi qu'on le découvre dans leurs reconstitutions de la genèse du social à partir d'un état « premier » supposé « naturel ».

3. Rousseau et l'ambiguïté d'une « religion civile »

Parmi les lointains ascendants de la génération représentée par Renouvier et Guyau, il est indispensable de compter Rousseau et Benjamin Constant. Pour le premier, la République est bonne, pourvu qu'elle adopte le système de la démo-

cratie directe. Rousseau, désireux d'inscrire l'idéal républicain dans la réalité, milite en faveur du rapport le plus étroit possible entre le citoyen et la cité. La possibilité de ce rapport lui paraît dépendre de l'étroite corrélation de deux scènes ; l'une, destinée à ancrer la société dans le choix inaugural de l'individu : le Contrat social ; l'autre, destinée à assigner à l'individu, quel qu'il soit, grâce à un statut politique inédit, celui de citoyen, une place centrale dans la vie sociale : la volonté générale. Rousseau n'a pas manqué de signaler que ces deux scènes ne sont pas de même nature. Si la première, le contrat, représente à ses yeux une fiction théorique, suffisante pour résoudre un problème de légitimité, il n'en va pas de même pour la « volonté générale ». Celle-ci serait plus que le produit d'une « fiction » théorique, plus que le fruit d'un raisonnement procédant par simplification et radicalisation des données. Avec la Volonté Générale, on aurait affaire au dépassement réussi de la distinction logique, voire ontologique, entre « beaucoup » et « tous ». De ce dépassement, les preuves seraient, non pas positives, mais négatives, étant donné que l'on ne saurait se fier à des indices tels que l'absence de dissensus flagrant, au plan des opinions particulières, et l'absence de conflit « idéologique », au plan des programmes politiques. À défaut de consensus avéré, il importerait donc de « prévenir » ou même de traquer tout risque de dissidence, de sécession ; le plus efficace, pour ce faire, étant apparemment d'interdire les moyens tels que rassemblements, associations, toutes manifestations de la liberté d'opinion et d'expression par lesquelles le multiple du particularisme envahit l'espace public, y important un pluralisme sauvage et destructeur, germe fatal d'une dissolution du civisme et de la société elle-même. C'est pourquoi, au contraire, en devenant citoyen, ou pour le devenir, tout individu devrait renoncer à sa particularité et endosser l'uniforme, plus politique que moral, qui fait de « chacun » l'égal de tout autre, intégrable par conséquent dans une totalité à forte cohésion. La République instaure le règne de l'égalité et de l'impartialité. Sans transiger sur son refus principiel du partitif, elle se doit d'imposer une intransigeante isonomie, préambule, à nos yeux, d'un implacable régime de mêmeté. Pour imposer pareille isonomie, la République doit commencer par interdire tout ce qui, portant au jeu, donne aux gens l'habitude de la frivolité ; tout ce qui, de dédoublements en simulacres et en simulations, produit et entretient la scission ruineuse, éthiquement et politiquement, de l'être et du paraître.

Rousseau, on l'a déjà noté, n'a pas cherché à gommer le caractère fictionnel d'une partie de sa théorie : le contrat est bien le produit d'une fiction théorique. Il est le complément dont la théorie a besoin, qu'elle trouve du côté d'une archéologie du lien social, d'un fondement « naturel » de la vie en société. Or il existe un autre complément célèbre, qui fournit à la théorie l'appoint d'une perspective téléologique. C'est cette dernière que l'on découvre dans les dernières pages du *Contrat Social*, sous le titre « De la religion civile ». Après avoir examiné diverses façons de résoudre le problème théologico-politique, Rousseau en vient dans ces pages à exprimer avec force son refus de « tout ce qui rompt l'unité sociale », de « toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même » (6). En conséquence d'un tel refus, l'idée d'une « république chrétienne » se trouve catégoriquement rejetée, « chacun de ces deux mots excluant l'autre ». C'est alors que

(6) Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Garnier, 1962, p. 331.

Rousseau s'attache à préciser ce que devrait être une « profession de foi purement civile », un credo qu'on serait mal venu de définir en termes d'énoncés supposés « vrais ». Le point de vue qui devrait en effet prévaloir, dans la définition d'une profession de foi « civile », est celui de l'utilité sociale : seuls devraient être considérés comme légitimes les « dogmes » qui contribuent le plus efficacement possible à l'entretien des « sentiments de sociabilité ».

En raison de ce statut pragmatique conféré aux dogmes d'une telle profession civile, force est de modifier la manière ordinaire de qualifier le comportement de celui qui n'y souscrirait pas : on doit le condamner non en tant qu'« impie », mais en tant qu'être « insociable », « incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir ».

La sentence préconisée, pour rude qu'elle soit, n'est pas nouvelle. Elle ressemble à s'y méprendre aux décisions de justice qui, dans le cadre de la théorie de Hobbes, relèvent de l'exercice d'une souveraineté indivise – toute division étant le mal politique même –. Elle n'en diffère que pour autant que Rousseau n'exclut pas la mise à mort du coupable, coupable de ce crime suprême qu'est l'atteinte portée à la vie sociale elle-même, alors que Hobbes estime que le coupable conserve le droit de se soustraire à ce châtement étant donné que c'est pour conserver sa vie que, comme quiconque, il s'est engagé avec les autres dans le contrat politique d'où devait naître la Souveraineté.

La fonction de la religion civile, selon Rousseau, est d'attacher chacun au tout. Cette conception a quelque chose d'effrayant et l'on peut y voir la source et l'excuse anticipée des pires violences (7), présentées comme le juste châtement de toute trahison, avérée ou non. Notons cependant, d'une part, que la religion n'est pas chargée de « sacraliser » la société ou l'État. On ne saurait donc accuser Rousseau de transférer les attributs du sacré, de Dieu à l'État. En droit, l'État est laïque. L'étant, il doit assumer, concrètement, des tâches de régulation religieuse. Si l'État était parfaitement républicain, il n'y aurait plus lieu de contrôler les Églises : celles-ci – mais la remarque vaut aussi pour les partis politiques –, en perdant toute raison d'être « historique », cesseraient d'exister. En attendant, il faut provisoirement charger l'État d'une fonction de régulation « symbolique » ; c'est qu'il importe d'examiner de très près les choses de la religion, de ne retenir que ceux des dogmes religieux susceptibles, pour un temps indéterminé, de renforcer la morale civique. Celle-ci, toujours nécessaire, devrait être suffisante pour maintenir l'intégrité de la République. Or elle n'est pas (pas encore) assez efficace en pratique pour qu'on puisse négliger tout appoint religieux. Le supplément de la religion civile ne devrait donc pas servir à alléger, mais au contraire à rendre pleinement effective, et efficace, l'obligation de civisme qui pèse sur chacun et dont dépend sa qualité de citoyen, de participant à la « volonté générale ». Ajoutons, au passage, que le fait qu'elle soit l'auxiliaire de l'exécution par chacun de son devoir moral et civique, fait de la religion, telle que Rousseau la comprend, l'alliée de dernière heure d'une théologie pélagienne qui valorise l'effort, condition de tout mérite, alors que la théologie augustinienne voit dans l'apologie de l'effort une façon de

(7) Hannah ARENDT, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

refuser la doctrine du salut par grâce et de minimiser le rôle de l'institution chargée de l'administration de ce salut.

Supposons, en guise de modèle (très) approximatif, l'existence d'une sorte de rapport triangulaire entre ces trois types de références : religieuses, morales et politiques. L'intérêt de l'hypothèse d'une telle triangulation est de faire apparaître, par comparaison, que, pour Rousseau, la solution optimale du problème de l'engagement civique correspond à la valorisation d'une ligne, qu'il voudrait la plus directe possible – parce qu'il suppose que la plus courte est la plus résistante possible – entre les seuls « sommets » moral et politique du triangle. Il s'agit de la relation de citoyenneté, destinée à rapprocher le plus possible, jusqu'à les confondre, le pôle de la civilité – morale – et celui du civisme – politique –. La morale, redisons-le, est indispensable car elle permet de prévenir ou, à défaut, de contenir le risque d'un débordement anarchique de l'être par le paraître. Avec ce dernier, en effet, on court le risque que la société ne devienne la proie d'un multiple protéiforme, insaisissable, occasion de toutes sortes de dissimulations, autant de façons de ruser avec l'impératif civique de l'entier dévouement à la chose publique. De ce dévouement seul dépendraient, simultanément, l'intégrité véritable du sujet et l'absoluité d'une souveraineté coextensive au Peuple.

Au troisième sommet de notre triangle, la religion figure surtout à titre d'adjuvant. Il faut reconnaître qu'il n'y a triangulation que parce que le théoricien est obligé de concéder un certain rôle à la religion. Si ce rôle était strictement nécessaire, la triangulation serait constitutive de la théorie. Or elle ne l'est pas. Le triangle étant mal dessiné, la théorie oscille entre l'affirmation, dans le Contrat Social, d'une religion "artificielle" – curieux retour de l'artifice dans une théorie qui ne cesse d'y voir la source majeure de toute corruption – et l'affirmation, par exemple dans la Profession de foi du Vicaire Savoyard, d'une religion "naturelle", toute de sentiment : ce qu'elle doit être si on ne veut pas donner prise à la raison – puissance de calcul et de "division" sociale – et, à son enseigne, à un régime de préférences entraînant la perte et de l'innocence morale et de l'unanimité civique. La religion, en définitive (à en juger d'après le seul Contrat Social), n'est pas nécessaire. Elle est utile – mais reconnaître ce type d'utilité ne revient-il pas à lui conférer une sorte de nécessité historique et politique ? – lorsque, dans certaines circonstances, le lien est trop fragile, entre morale et politique. L'auxiliaire qu'est la religion civile permet alors que l'idéal civico-civil, ou politico-moral, s'inscrive dans la vie réelle.

Ce renfort éventuel reste assez surprenant. Il est en tout cas peu conforme aux attendus de la théorie. Il paraît moins surprenant si l'on songe que la théorie doit faire bon ménage avec diverses considérations pratiques. Le propos sur la religion enregistre ainsi une nouvelle inflexion du discours, qui concerne le rapport entre religions historiques et religion civile : en s'ajoutant aux religions positives (en attendant l'avènement de la République qui les rendra inutiles), la religion civile ne peut éviter de leur « emprunter » une part de leur poids, de leur efficacité historique et symbolique. Toutefois, pour ne pas tomber sous la coupe de l'emprunté, donc pour garder toute son utilité politique présumée, l'emprunteur doit lui faire subir diverses corrections. C'est pourquoi la religion civile se voit dotée d'une nouvelle fonction connexe, une fonction critique, méta-religieuse à maints égards, destinée, en censurant certains dogmes positifs, à conjurer le danger politique majeur que représente la diversité des appartenances sociales, en particulier religieuses.

Face à ce danger, Rousseau admet – concession «réaliste», disons même «libérale»! –, que rien n'étant pire que la dissimulation (comme par exemple lorsqu'on cherche à se mettre à l'abri d'une persécution), on autorise ce qu'on ne saurait pourtant jamais légitimer entièrement. L'État, en obéissant une fois encore à des considérations de nature pragmatique, pourrait donc être amené à «reconnaître» la diversité religieuse et confessionnelle. À charge, pour ces groupes et Églises, de faire eux-mêmes ce qui, théoriquement, ne devrait pas incomber à une police républicaine : s'autoréguler, en référence à une méta-valeur en principe commune, une valeur de «neutralité» capable, précisément, de neutraliser ce qui, dans toute religion, alimente l'exclusivisme et l'exclusion. Cette valeur ou ce principe destinés à garantir le «commun» au fondement de toute société, ont pour nom la tolérance : «Maintenant, écrit Rousseau, qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen». La tolérance est bonne parce que et pour autant qu'elle est transitive. Elle incarne le principe le plus général du rapport moral aux autres et délie les particuliers d'un attachement obsessionnel à leurs particularités.

4. Entre la morale et la politique : la religion invisible des solidaristes

De Rousseau à Kant, et de celui-ci au républicanisme, la continuité d'inspiration est incontestable, même si elle ne doit pas faire oublier nombre de transformations et de révisions. Continuités et, surtout, transformations, apparaissent nettement quand, dans la perspective qui est la nôtre, on prête attention à l'ouvrage de Kant : *La religion dans les limites de la simple raison*. La raison dont il est ici question, on le sait, est la raison pratique, avec ses concepts de liberté, d'autonomie, de devoir et de Loi. Dans le cadre de la rationalité kantienne, à l'intérieur de «limites» destinées à rappeler la métaphysique à la raison, tout système spéculatif étant menacé d'identifier les pensées à des connaissances proprement scientifiques –, les propositions religieuses ne doivent pas être considérées comme des «dogmes»; elles doivent, plus «simplement», remplir le rôle de «symboles». Réviser ainsi leur statut cognitif n'équivaut nullement à diminuer leur valeur «pratique»; considérés comme des vecteurs de l'espérance, les symboles alimentent un courage d'agir qui, sans eux, resterait par trop fragile. L'espérance, en inscrivant l'impératif du devoir dans un vaste horizon, en adoucit la rigueur. Elle permet à chacun de croire que le conflit, en nous, entre nous et avec la nature même, n'est pas le sens ultime de la vie. Mais Kant ne cesse de rappeler que, aussi chargés de sens soient-ils, les symboles ne peuvent passer pour des «vérités». Comme chez Rousseau, comme chez Spinoza même, les choses de la religion ne sauraient échapper à tout contrôle; elles doivent être soumises aux critères d'évaluation d'une raison qui s'affirme et se légitime, toujours plus nettement, en tant que raison pragmatique, et non pas spéculative.

Il existe pourtant des différences importantes entre Rousseau et Kant. La plus décisive, en l'occurrence, est peut-être celle-ci : tandis que Rousseau estime qu'on

doit imposer à quiconque d'acquiescer au credo minimal correspondant, en principe, au plus petit commun dénominateur de toutes les religions positives, Kant récuse toute obligation politique en matière de croyance ; ce, afin de couper court à la domination des appareils dogmatiques et à sa conséquence subjective, l'hétéronomie. L'épuration de la croyance, sa dé-dogmatisation, si l'on peut dire, doit donc pouvoir s'opérer du sein même des traditions religieuses particulières. Rien, sinon l'abus de pouvoir institutionnel ou le renoncement à la critique (8) ne s'oppose à ce qu'elles soient entraînées dans un mouvement de dé-particularisation ou, pour mettre les choses en perspective plus positive, dans un mouvement d'ouverture capable d'annoncer ou d'amorcer un mouvement d'universalisation symbolique.

À l'extrémité républicaine de l'héritage rousseauiste, toutefois, plus d'un siècle après Kant, un grave désaccord a éclaté à propos de l'interprétation à donner au fameux « contrat social ». Les solidaristes, pour parler surtout d'eux (mais aussi, indirectement, de Durkheim, dont ils sont parfois très proches), craignent que la « fiction » du contrat, loin de contrecarrer l'atomisation sociale tant redoutée par Rousseau, ne la favorise en raison de l'inexorable poussée d'une revendication illimitée, par chacun, de "ses" droits. Le détournement égocentrique de l'aspiration à des droits qui ne seraient plus compris comme la contrepartie de devoirs, leur paraît aller de pair avec la montée d'un individualisme susceptible, à terme, moins de rompre brutalement tout lien que de l'éroder insidieusement. Comment, à leurs yeux, éviter ce danger, sans pour autant renforcer le danger symétrique d'une coercition qu'on prétendrait exercer au nom d'une conception holistique du social ? Comment, pour retraduire le problème dans les termes de l'équation rousseauiste, éviter de souscrire à une interprétation ultra libérale du contrat – lequel n'engagerait l'individu que conditionnellement, pour autant qu'il y consentirait – et, par là, à une conception minimaliste du rôle de l'État, sans accrédi-ter l'idée que la société serait une totalité, avec statut et attributs de transcendance, en surplomb par rapport à des citoyens incapables de faire eux-mêmes lien entre eux ?

Face à une demande excessive de droits individuels ou corporatistes, il importe, selon les solidaristes, de renforcer en chacun le sentiment personnel de ses devoirs et, pour ce faire, de s'appuyer sur Kant. Mais l'appui est-il suffisant ? En théorie, oui. Toutefois, du point de vue d'une anthropologie « pragmatique » attentive à l'homme agissant – point de vue qui existe chez Kant, à côté du formalisme –, on voit mal ce qui pourrait émouvoir et mouvoir la volonté, le seul respect de la Loi étant probablement plutôt le fruit éthique que le préalable psychologique de l'action juste. C'est pourquoi certains républicains, désireux d'ancrer solidement la République dans les mœurs, désireux de la faire accepter sans l'imposer, d'en inscrire l'idéal dans des institutions fondées sur des principes d'égalité et de justice et capables, dans cette mesure, d'alimenter, comme par effet en retour de la reconnaissance éprouvée subjectivement, l'adhésion et la participation démocratiques les plus larges, ont travaillé à la structuration d'un nouvel espace axiologique.

Au centre de cet espace, véritable foyer symbolique, se dresse "l'idée" de solidarité. Celle-ci, selon les solidaristes, devrait remplir, en tant que signifiant de l'excellence du social, la fonction pragmatique de régulation de l'action imputée

(8) Paul RICEUR, *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994. Cf. KANT, *Une herméneutique philosophique de la religion*, pp. 19 ss.

par Kant à une pensée informée par des symboles. Il n'échappe pas aux solidaristes que, quant à son contenu, l'idée de solidarité est polysémique. Ce ne serait pourtant pas un défaut car c'est ainsi, en étant polyphonique, qu'elle peut remplir le rôle fédérateur, tant cognitif que politique, qu'on souhaite qu'elle exerce au sein d'un espace traversé de traditions et de programmes multiples, souvent conflictuels. À cet égard, la solidarité occuperait, avec le fédéralisme (9), précisément, le milieu d'un axe idéologique défini, à ses pôles extrêmes, par l'individualisme et le holisme, ou encore par les deux affirmations opposées du primat de la liberté et du primat de la justice. Elle occuperait également une position médiane sur un axe « pratique » ayant pour pôles l'action personnelle et l'action institutionnelle (en particulier à travers les services publics). Enfin, avec l'idée de dette, la solidarité figure au centre d'un axe « affectif » dont les extrêmes sont le droit et le devoir. À travers l'accent mis sur la dette, en particulier, il s'agirait de rendre plausible l'affirmation d'une créance de tous sur chacun : chacun est endetté vis-à-vis de tous en venant au monde, en prenant place dans un monde travaillé, apprêté par d'autres. Ce n'est donc pas à l'égard de l'État qu'on serait redevable. L'État n'est pas, n'est plus une puissance tutélaire dont on serait les obligés (10); c'est à l'égard de ses contemporains et des générations futures qu'on a désormais des obligations. Délogé de la position de "souverain", l'État conserve cependant une fonction indispensable, celle d'arbitre dans une économie de la dette; il faut en effet que ceux qui ont le plus reçu en venant au monde « rendent » aussi le plus. Pragmatiquement, la dette, en tant que dette symbolique, implique (si l'on estime devoir préférer l'équité à un égalitarisme forcé, dont l'imposition serait la ruine de l'initiative, aussi profitable que légitime) que la nécessité morale de s'en acquitter soit interprétée comme l'obligation de rendre, de donner en retour : surmonter l'antinomie conceptuelle du donner et du rendre, Marcel Mauss le dira expressément quelques années plus tard, suppose qu'on pense le don au plus près du contre-don, en sorte que rendre n'annule pas le don mais le relance au contraire en élargissant son champ temporel, de même que le cercle de ses premiers bénéficiaires.

Sur la toile de fond de ce qui précède, ayant rappelé que les solidaristes cherchent à définir les conditions morales de l'institutionnalisation de la République, en référence à Rousseau et, plus encore, à Kant (relu à travers Renouvier), il importe d'examiner de plus près ce que devient à leurs yeux le rapport morale/religion/politique. Ce rapport n'est plus chez eux ce qu'il était chez leurs auteurs de référence. En même temps qu'il devient plus nettement triangulaire, il devient plus étroit. C'est que « solidarité » fournit à ce triangle, souvent instable dans d'autres théories, un centre de gravité remarquable. "Solidarité" permettrait en effet de conjuguer, tout à la fois, l'énoncé constatif : il y a des relations sociales; l'énoncé prescriptif : il faut qu'il y ait des relations, entre autres des relations sanctionnées par le droit; l'énoncé optatif, enfin : qu'il y ait plus de solidarité et, grâce à elle, plus de capacités d'agir librement, chez tous et chez chacun. Le signifiant « solidarité » offrirait l'insigne avantage d'articuler étroitement jugements de fait et jugements de valeur. Il devrait donc servir à articuler fermement ces deux vecteurs : de

(9) Cette idée est très présente chez Charles Gide. Elle affleure dans l'idée, récurrente chez lui, d'une république coopérative.

(10) Léon BOURGEOIS, *Solidarité*, Lille, Septentrion, 1998, p. 35.

ce qui est vers ce qui doit être, d'une part, et de l'exigence à l'examen critique de ce que l'on a fait en son nom, de l'autre. Les solidaristes ont ainsi cherché à croiser perspective méta-morale et perspective méta-religieuse. De même ont-ils milité en faveur de l'interprétation réciproque de l'universel par le fraternel et de la fraternité par l'universel, avec l'idée que peuvent et doivent ainsi être dépassées les limites, toujours trop étroites, d'une moralité grégaire ou corporatiste, voire nationale, et d'une religion ou d'une confession trop particulières sinon particularistes. À leurs yeux, «solidarité» comportait ainsi, ce qui pour eux devait être plus un atout qu'une tare, une incontestable valence religieuse, sinon interreligieuse.

Toutefois, si les signifiés de solidarité et de fraternité sont largement identiques, leur valeur pragmatique respective n'est pas équivalente, aux yeux des solidaristes. Ces derniers estiment que «fraternité» draine des représentations dont l'origine religieuse ne peut être facilement oubliée, malgré le sacre républicain de cette valeur en 1848 ; ils considèrent par conséquent qu'il vaut mieux tenir cette référence à l'écart de l'espace symbolique, cet espace au sein duquel les symboles pertinents devraient être jugés et choisis en fonction de leur pouvoir de susciter des liens aussi justes moralement que forts politiquement. En d'autres termes : selon les solidaristes, «fraternité» a pour inconvénient, au regard de l'imaginaire institué (11) depuis la Révolution, de trop rappeler l'au-delà – puisque c'est par rapport au foyer d'une paternité divine que l'idée de fraternité fait principalement sens –. Or il faut que l'au-delà s'immanentise, comme il faut que l'idéal devienne, concrètement et juridiquement, normatif. Il le faut, avant tout, pour que soit conjuré le risque d'une antinomie entre égalité et liberté, pour que la compatibilité de ces valeurs puisse être rendue manifeste, traduite dans des réalisations sociales originales, les services publics en tout premier lieu. Il le faut, finalement, pour conférer une profonde légitimité au régime républicain et pour lui assurer la durée, en faisant en sorte que la droite la plus «libérale» et la gauche la plus réformatrice trouvent leur juste place dans un espace idéologiquement pluraliste : la première y verrait reconnue l'importance de la liberté ; la seconde pourrait concourir aux réformes entreprises au nom de la justice, s'y associer à travers le développement des mutuelles, des associations et des syndicats.

Ne pourrait-on craindre que trop d'immanentisation ne menace l'idéal ? Le signifiant «solidarité» ne devrait-il donc pas, pour éviter de devenir une référence insipide, garder quelque chose de la valeur utopique du signifié «fraternité» ? Si l'on répond par l'affirmative, est-on si sûr de pouvoir écarter la menace d'un retour en force du traditionalisme ? Autrement dit, peut-on accueillir un signifié à fortes ascendances et résonances religieuses sans réinstaller sur la scène symbolique de la république les représentations religieuses d'arrière-plan qui ont autrefois accompagné ce signifié, voire qui ont servi à l'imposer ? Peut-on éviter que cet arrière-plan ne prenne valeur d'arrière-monde et que la croyance ne redevienne «dogmatique» ?

On le voit, on n'échappe pas facilement au problème, récurrent, névralgique, du rapport de la morale et de la religion. On n'échappe pas, par exemple, au délicat problème, en contexte français surtout, de la place de la religion dans l'éducation scolaire. Nous n'examinerons pas, après que tant de travaux historiques et sociolo-

(11) Cornélius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

giques aient été, récemment, consacrés à cette question, les divers modèles préconisés et plus ou moins appliqués. Nous nous contenterons de suggérer à ce propos que les partisans d'une laïcité souvent plus intransigeante qu'exigeante ont probablement, du fait même de cette intransigeance, contribué à l'adoption d'une solution assez peu conforme à ce qu'on pouvait attendre d'un espace républicain régulé par l'idée de tolérance, puisque, en guise de compromis, on en est arrivé à officialiser la coexistence sourdement conflictuelle de deux sous-systèmes scolaires, "public" et "privé". Le danger d'une division du monde symbolique n'a donc pas été évité, alors même que d'aucuns militaient en faveur d'un espace public différencié et finement articulé, en faveur d'une culture rendue capable, grâce à l'idée de solidarité, de donner sens à une pluralité interne résolument défendue contre toute menace d'hétérogénéité.

5. La critique de la religion dans la tradition libérale

De Rousseau à Kant, et des solidaristes jusqu'à nous : à travers divers changements d'accent, diverses réflexions théoriques visant à différencier les notions de république et de démocratie, on a affaire à une façon largement commune de concevoir le double étayage, moral et religieux, du lien civique. Or, aussi importante qu'elle ait été, tant spéculativement qu'historiquement, cette première conception ne devrait pas faire oublier l'existence d'une autre conception du lien civique. Nous n'évoquerons celle-ci qu'à partir de l'apport de Benjamin Constant et, dans une moindre mesure, de Tocqueville.

De Constant, on connaît le célèbre discours de 1819 : « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes ». C'est là qu'on trouve la célèbre comparaison-opposition des deux types de liberté : « Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances » (12). Selon Constant, le cours de la Révolution française aurait tragiquement bifurqué sous l'influence de Rousseau, dont l'erreur majeure, faute d'avoir perçu l'amphibologie de la notion de liberté, aurait été de négliger le fait que, à des conditions socio-historiques différentes, doivent correspondre des définitions également différentes de la liberté. « En transportant dans nos temps modernes une étendue de pouvoir social, de souveraineté collective qui appartenait à d'autres siècles, ce génie sublime qu'animait l'amour le plus pur de la liberté a fourni de funestes prétextes à plus d'un genre de tyrannie » (13). Rousseau, et Mably plus encore, poursuit Constant, ont en effet placé leur soif de changement dans l'espoir d'une « révolution du régime politique », dans l'espoir d'un remplacement de la monarchie par la république. Ils se sont trompés, leur erreur résultant de ce qu'ils n'ont pas soupçonné que le changement le plus profond avait déjà eu lieu,

(12) Benjamin CONSTANT, *Écrits politiques*, Paris, Folio Essais, 1997, p. 603.

(13) *Ibid.*, p. 604.

au plan des mœurs, que désormais les gens veulent (et témoignent, à travers leurs activités quotidiennes, que c'est bien ce qu'ils veulent) la prospérité économique : les gens, peu enclins à se prendre pour des citoyens, voudraient avant tout qu'on les laisse libres d'entreprendre et de commercer.

Constant dénonce, chez Mably par exemple, la conjonction d'un volontarisme politique exacerbé et d'une sorte de fétichisation de la Loi. Celle-ci est supposée incarner la « volonté collective », mais en fait bien peu s'en soucieraient, la plupart des gens aspirant au contraire à voir reconnu leur besoin « d'indépendance individuelle » et pouvant se reconnaître dans cette fière déclaration « libérale » : « Nous sommes des modernes qui voulons jouir, chacun, de nos droits ; développer, chacun, nos facultés comme bon nous semble, sans nuire à autrui ; veiller sur le développement de ces facultés dans les enfants que la nature confie à notre affection... ». Dans la situation nouvelle, des mesures d'encadrement trop générales, et surtout trop rigides, ne pourraient qu'entraver l'épanouissement de chacun et que nuire aux mœurs, celles-ci se composant « de nuances fines, ondoyantes, insaisissables, qui se dénatureraient de mille manières si l'on tentait de leur donner plus de précision... ». En bref, Constant exprime avec force son refus d'une éducation dirigiste, inspirée du projet d'imposer à tous les élèves un même moule moral.

Plus encore, il s'attache à distinguer, à bien différencier liens civiques et liens civils, que Rousseau avait tenté de rendre presque indiscernables. Même s'il proteste qu'il ne veut aucunement diminuer l'importance de la liberté politique, Constant met l'accent principal sur la liberté civile : « C'est la liberté civile que je réclame avec d'autres formes de liberté politique ». Avec la première, c'est à nouveau à l'éloge de la fluidité qu'on a affaire, le modèle de celle-ci se trouvant dans la « circulation des biens du commerce, qui se joue des frontières, qui fait des peuples des « compatriotes ». On est donc apparemment assez loin, voire très loin de Rousseau : tandis que le système représentatif est réprouvé par Rousseau parce qu'il décharge la plupart des citoyens de leur (co)responsabilité civique, c'est précisément parce qu'il décharge les gens d'un fardeau excessif, sinon inutile, que ce même système est approuvé par Constant. Selon lui, en effet, il faut voir dans ce système, pour s'en féliciter, l'« organisation à l'aide de laquelle une nation se décharge sur quelques individus de ce qu'elle ne peut ou ne veut pas faire elle-même ».

Toutefois, alors que la question du civisme semblait avoir perdu toute importance véritable, alors aussi que la question de la participation politique semblait devenue désuète, dans un contexte international modelé par le flux des échanges commerciaux, Constant exprime, *in fine*, deux motifs d'inquiétude. Le premier a trait aux conséquences politiques, à terme, de l'irresponsabilité civique ; il s'agit du risque que, arguant de notre bonheur, les dépositaires de l'autorité politique ne nous imposent un nouveau régime d'hétéronomie. Le deuxième motif a trait à la vie sociale elle-même : il s'agit du risque d'effondrement ou d'implosion de la société, une fois abandonnée toute référence au civisme, abandon prévisible dès lors que la civilité n'a plus d'autre ressort que l'aspiration au bonheur. Une société est-elle encore viable, si l'appauvrissement des visées spirituelles ne cesse de croître, si les gens abandonnent toute perspective morale ? Contre cette grave menace d'étiollement spirituel, Constant proteste : « Est-il si vrai que le bonheur, de quelque genre qu'il puisse être, soit le but unique de l'esprit humain ? En ce cas, notre carrière serait bien étroite, et notre destination bien peu relevée ». C'est alors

que, contre l'affaiblissement de l'exigence morale, et tandis qu'on aurait pu croire que le politique, en phase avec les préoccupations des Anciens mais non avec nos propres préoccupations de Modernes, était voué au dépérissement, Constant en appelle à des institutions fortes, dont la vocation est, dit-il, d'élever « le plus grand nombre possible de citoyens à la plus haute dignité morale » (14).

À propos de ces deux motifs d'inquiétude, formulés quelque peu tardivement, on pourrait parler d'une sorte de retour de ce qui, pas plus chez Constant que chez tout autre, ne saurait être longtemps refoulé ; d'un retour de ce qu'on ne peut longtemps oublier, même si on est tenté de le faire au nom d'une conception de la société civile dont le centre serait l'économie. Ce qui fait ainsi retour, c'est bien la question du civisme ; et quand celle-ci se rappelle à lui, Constant n'hésite pas à rappeler certaines des exigences spirituelles et morales qu'on aurait pu imaginer obsolètes, du fait de leur incompatibilité avec l'esprit du temps, celui d'une époque gagnée aux idéaux du libre échange.

On sait que Constant n'a jamais cessé, parallèlement à ses activités de publiciste, de mener de patientes recherches érudites sur la religion, rassemblées dans le volumineux : *De la religion, considérée dans sa source, ses formes, ses développements*, mais publiées par parties de 1824 à 1831. Les préoccupations qui sous-tendent ce gros ouvrage sont celles qu'on peut découvrir, déjà, dans les *Principes de politique*, en particulier dans les passages où notre auteur s'oppose à la conception rousseauiste du pouvoir étatique : « Qu'est-ce que l'État décidant des sentiments religieux, quant au contenu représentatif qui les nourrit ; de sociabilité, quant à leur fonction... ? Que m'importe que le souverain ne m'oblige pas à croire, s'il me punit de ce que je ne crois pas ? » (15). Constant ne s'intéresse pas aux religions positives ou historiques mais, en deçà ou au-delà des diverses confessions, des pratiques et des appareils dogmatiques, à la religion même, ressaisie dans ses fonctions anthropologiques fondamentales, *infra* morales et *infra* politiques – en apparence du moins –. Il (ré)habilite la religion, pourvu qu'elle soit comprise comme compensation (« plus on aime la liberté... plus il est nécessaire, pour se reposer des hommes, de se réfugier dans la croyance d'un Dieu »), en tant que consolation (« recours d'un être malheureux à un être juste, d'un être faible à un être bon »). La religion serait, fondamentalement, protestation, recours (« quand nous regrettons un objet aimé, nous jetons un pont sur l'abîme et le traversons par la pensée » (16)). L'importance anthropologique de la religion ne se mesurerait donc nullement à l'étendue ni à la vérité prétendue de ses doctrines. Toutefois, alors qu'il semble par moments que ces analyses retrouvent certains des accents éthiques chers à Kant, on découvre qu'il n'en est rien lorsque Constant met l'accent sur l'intensité du sentiment religieux, fait de « passions nobles comme l'amour, le besoin de gloire, le dévouement... » ; fait, également, d'émotions telles que la mélancolie, « inexplicables par la rigueur du raisonnement ». Contrairement à Kant, Constant estime que passions et émotions n'ont rien de « pathologique », rien de fondamentalement inquiétant : elles « font sortir l'homme du cercle étroit de ses intérêts, rendent à l'homme cette élasticité, cette délicatesse, cette exaltation qu'étouffe l'habitude de

(14) *Ibid.*, p. 618.

(15) Benjamin CONSTANT, *Principes de politique*, Paris, Hachette, 1997, (coll. « Pluriel »), p. 145.

(16) *Ibid.*, p. 140.

la vie commune et des calculs qu'elle nécessite». Pourrait-on alors parler d'une vocation universaliste du sentiment ? Si oui, on serait au plus loin de Kant, pour qui la raison seule est gage d'universalité.

Il est tentant d'opposer l'image de «l'élasticité» du sentiment, chez Constant, et l'exigence de «rigueur», chez Kant. En rester là, ce serait se condamner à ne pas voir, à côté d'appréciations manifestement divergentes, certains points discrets de convergence, ou du moins de consonance entre les deux traditions majeures dont nous sommes les héritiers en matière de morale politique. Il est assez clair, par exemple, que la religion, dans l'une et l'autre traditions, est censée exercer un contre-poids nécessaire face à ce que Kant considérait comme l'insociable sociabilité de l'homme : la religion, aux yeux d'un Kant quelque peu désabusé, compense, sans l'annuler, le défaut de vertu véritable ; elle permet de contenir les effets de l'absence d'une vraie moralité en aidant à faire émerger son moins mauvais équivalent, l'apparence de la vertu, fruit du souci que l'on a de sa propre réputation. Chez Constant non plus la religion ne tient pas lieu de vertu ; il estime néanmoins qu'on trouve en elle, grâce à elle, de quoi ne pas se laisser accabler par le constat de l'efficiencia sociale quasi nulle de la vertu : le sentiment religieux est force de consolation, et pour le moins promesse de dépassement de l'égoïsme, mouvement plus ou moins inchoatif d'oubli de soi et de disponibilité pour autrui. La religion, en tant que source de sentiments spécifiques, serait ainsi l'âme, le moteur de la transition entre désintéressement et sympathie, ou entre celle-ci et altruisme actif.

D'où vient pourtant, se demande notre auteur, que l'observation des religions historiques paraisse contredire une analyse qui se veut et se croit anthropologique ? Pourquoi les gens les plus instruits, les plus «éclairés», ont-ils cru devoir travailler à la disparition des religions ? «C'est qu'on a dénaturé la religion», affirme Constant. C'est que «la religion s'est transformée entre les mains de l'autorité en institution menaçante» (17). Autour de ce constat maintes fois répété, on voit s'esquisser un nouvel accord entre Kant et le théoricien du libéralisme : pour eux, la religion devrait être, en pratique, un des meilleurs remparts contre l'incivilité, en l'absence d'une moralité achevée. Or, selon l'un et l'autre également, le meilleur peut tourner au pire quand le pouvoir s'en mêle. On doit cependant remarquer à ce propos que, tandis qu'il a su opérer une distinction ferme entre deux sens différents de «liberté», Constant ne semble pas s'être assez avisé – est-ce le prix obligé de son libéralisme, voire de tout libéralisme ? – qu'il pourrait être opportun de bien distinguer «autorité» et «pouvoir», ne serait-ce que pour établir un critère de jugement à l'égard des institutions. Ne faut-il pas en effet reconnaître, après Constant lui-même, que toutes les institutions religieuses ne se ressemblent pas, que toutes ne représentent pas une égale menace pour la liberté ? Ne faut-il pas par exemple, et si oui au nom de quoi, préférer l'image donnée de l'Église par Fénelon à celle défendue par Bossuet ?

Entre Kant et Constant, certaines différences subsistent. La plus sensible peut être circonscrite de la façon suivante : au nom de l'universel, auquel, en tant qu'elle se tient «dans les limites de la simple raison», la religion ne saurait entièrement déroger, Kant soutient que le cœur de celle-ci est la morale, une morale du devoir,

(17) *Ibid.*, p. 143.

universelle car formelle. Constant, qui considère que le pouvoir détruit la religion, ou encore que la religion est en voie de s'autodétruire dès qu'elle commence à s'institutionnaliser, défend l'idée que la religion découvre sa vérité pragmatique, sa fonction majeure, lorsqu'elle défie les pouvoirs ; en premier lieu, évidemment, les pouvoirs religieux, mis à mal par les dissidences, l'hétérodoxie, la multiplication des « sectes ». Celles-ci, c'est leur avantage politique le plus appréciable, sont engagées dans un jeu de relations telles qu'elles sont forcées de se contenir mutuellement. Autre avantage, moral cette fois : chacune est obligée, pour tenter de l'emporter – toute victoire ne pouvant qu'être éphémère – dans la compétition qu'elles sont toutes obligées de se livrer dès lors qu'aucune ne peut ni ne doit compter sur un statut de religion officielle, de témoigner d'un plus haut degré d'excellence morale que ses concurrentes si elle veut attirer à elle des gens qui ne sont plus ni obligés de croire ni contraints de faire partie d'une Église officielle.

En bref, Constant se défend de faire de la religion le substitut ou, *a minima*, une propédeutique morale, voire l'agent auxiliaire de quelque ordre moral que ce soit. La religion, à ses yeux, ne saurait remplacer, auprès des gens du peuple, la police ou la morale. Dieu n'est pas un gendarme céleste. Il déclare en ce sens : « Cet axiome qu'il faut une religion au peuple flatte la vanité de ceux qui le répètent, parce qu'en le répétant ils se séparent de ce peuple auquel il faut une religion » (18). Pas plus que chez Kant, par conséquent, la religion ne saurait passer pour une morale de second ordre, pour un succédané moral indispensable à ceux qui seraient incapables d'autonomie morale. Mais alors, est en droit de se demander le lecteur, en quoi, si elle ne mime pas la morale du devoir, du respect de l'autre et du respect de la loi, peut bien consister la fonction de la religion ? Le principal de la réponse à cette question se trouve probablement dans la Préface de *De la religion*, dans un passage dans lequel Constant écrit ceci : « Frappés des dangers d'un sentiment qui s'exalte et s'égare, et au nom duquel d'innombrables crimes ont été commis, ces hommes (= les partisans de l'utilitarisme) sont en défiance des émotions religieuses, et voudraient leur substituer les calculs exacts, impassibles, invariables, de l'intérêt bien entendu. Cet intérêt suffit, disent-ils, pour rétablir l'ordre et faire respecter les lois de la morale » (19). Ce genre de réflexion permet sans doute d'entrevoir une portion importante, qu'on a souvent du mal à discerner, du paysage axiologique spécifiquement moderne. Il s'agit d'une portion, rendue peu visible, on peut en faire l'hypothèse, du fait d'une focalisation excessive de l'attention sur l'opposition des deux traditions du libéralisme et du républicanisme de gauche. À force de souligner leur antagonisme, en particulier sur diverses questions morales et religieuses, on finit par oublier la place en chacune d'elle de la critique de l'utilitarisme, leur adversaire commun.

Ce dernier, aux yeux des théoriciens des deux traditions, représente la menace la plus grave contre l'existence d'un monde sensé, contre ses conditions éthiques et symboliques de possibilité, à savoir l'affirmation de la dignité de tous et l'attention, sinon la générosité à l'égard des plus pauvres.

Avant de revenir là-dessus, notons, au cœur de la conception de Constant, la présence d'un paradoxe. C'est le paradoxe que sauront analyser et assumer tant les

(18) *Ibid.*, p. 150.

(19) Benjamin CONSTANT, *De la religion*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 29.

solidaristes, Charles Gide en particulier, que Marcel Mauss. Chez Constant, le paradoxe s'exprime, discrètement (d'autant plus qu'il est question de deux "sujets" différents), à travers la double affirmation suivante : d'une part, en tant que source de sentiments "populaires", la religion est du plus grand « intérêt » social ; d'autre part, cet intérêt tient au désintéressement dont la religion nous rend capables. En quoi un tel paradoxe est-il socialement pertinent et fécond ? En quoi la religion supplée-t-elle la vertu ? Constant, rappelons-le, doit souligner le caractère populaire de la religion afin de résoudre le problème lié au fait que la vertu est rare. Pour sa part, Kant était enclin à considérer que, à défaut de vertu véritable (être vertueux correspondant à « agir par devoir seulement »), son apparence (agir en donnant à ce que l'on fait l'apparence de la vertu) suffit à l'entretien du minimum de sociabilité indispensable. Ce minimum consiste dans un conformisme aussi efficace que discret, dans la force de l'opinion. Celle-ci serait ainsi le dernier des tiers, un tiers de substitution quand font défaut la raison et la Loi, l'une principe "matériel", l'autre principe "formel" de l'éthique. Chez Kant donc, la Loi peut perdre de sa force normative, il y aura toujours assez d'opinion pour maintenir des liens sociaux minimaux.

Qu'en est-il chez Constant ? Que se passe-t-il, selon lui, lorsque vient à manquer le sentiment religieux, plus fragile que l'opinion ? Que le sentiment soit en bute à toutes sortes de captures institutionnelles n'est pas le plus grave puisque, on l'a vu, il est par essence réfractaire ; il ne peut donc, en principe, être longtemps bridé ni dévoyé par le pouvoir, quel qu'il soit, politique ou religieux. Constant, libéral par tempérament autant que par programme, tient pour plausible qu'en situation de concurrence interreligieuse une dynamique sectaire se développe (prenons-y garde : "secte" désigne, pour lui, la forme "minimale" de l'institution religieuse : elle correspond à peu près à la définition de "l'Église libre" défendue par Vinet (20)) et que celle-ci, par son seul exercice, écarte le risque que le champ religieux ne tombe sous la domination d'une organisation très puissante. Pour Constant, par le biais d'une saine émulation, une telle dynamique favorise le groupe religieux le plus en phase avec l'exigence morale du moment.

Par contre, il faudrait redouter que le sentiment religieux ne fasse purement et simplement défaut. Certes, tant qu'on en fait, avec Constant, une caractéristique anthropologique, on peut avec lui juger que ce risque n'est pas très grand. Que, toutefois, il ne soit pas nul, c'est ce dont Tocqueville s'est clairement rendu compte lorsque, à côté de l'observation que « chez un peuple uniquement préoccupé de son bien-être », « le mysticisme » devrait bientôt faire des progrès, il avance l'idée que dans ce pays, l'Amérique, « où, par un concours malheureux, l'irréligion et la démocratie se rencontrent, les philosophes et les gouvernants doivent s'attacher sans cesse à reculer aux yeux des hommes l'objet des actions humaines » (21).

Il ne s'agit, dans l'esprit de Tocqueville, que d'indiquer, dans la perspective d'une diffusion de l'esprit civique, le parti qu'on peut tirer de la vertu de l'exemple : point n'est donc besoin d'une idéologie officielle, progressiste ou messianique, destinée à mobiliser les foules. Il n'empêche, la solution évoquée signale, indirectement, la nature et la gravité d'un problème politique relativement inédit :

(20) Alexandre VINET, *La liberté des cultes*, Paris, Marc Ducloux et Cie, 1852.

(21) TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. 2, Paris, GF Flammarion, 1981, p. 188.

celui, tout à la fois, de l'individualisme et de l'érosion des croyances collectives qui donnaient sens – et force – à l'appartenance. Les sources collectives de la croyance s'étant taries, l'individu est-il encore capable de convictions ? Les relations altruistes ont-elles à ses yeux assez de sens pour qu'il accepte d'y prendre part ? En cas de réponse négative, de telles relations, aussi fondamentales qu'on les juge, sont probablement condamnées à disparaître au profit de stratégies égoïstes, par rapport auxquelles les autres n'existent, voire ne "comptent" qu'à titre d'adjoints et d'opposants possibles. Le propos de Tocqueville ne contredit certes pas l'analyse de Constant. Il en marque cependant les limites : plus anthropologique que sociologique, cette analyse peut de ce fait rester relativement optimiste dans la mesure où, par définition, constantes et récurrences y ont plus de poids que les variations conjoncturelles. Mais son propos est intéressant également en ce qu'il signale, une fois encore, un point notable de convergence entre tradition libérale et tradition républicaine "radicale", l'une et l'autre d'accord pour penser que les idéaux – de facture surtout morale en régime de sécularisation – ne sont pas, à eux seuls, assurés d'une efficacité sociale suffisante. C'est pourquoi, selon elles, il convient d'envisager, bon gré (chez les républicains), mal gré (chez Tocqueville et les libéraux), de donner forme utopique et force collective – et ceci grâce à cela – aux idéaux qu'a épargnés la vague de fond utilitariste d'une modernité avancée. Selon nos deux traditions, il importe de souligner et de défendre la complémentarité de la civilité et du civisme en couplant les deux dynamiques suivantes : de la civilité au civisme (par la vertu ou par l'altruisme), d'une part ; et, d'autre part, de la citoyenneté à la civilité, en passant par le désintéressement.

6. L'utilitarisme : une "morale" de l'insociabilité ?

La question du désintéressement mériterait beaucoup plus que les brèves remarques que nous pouvons présenter ici. Il faut pourtant l'évoquer, même succinctement, ne serait-ce qu'en conclusion. Ainsi qu'on l'a déjà suggéré, libéraux et républicains « radicaux » ont, les uns et les autres, également dénoncé, même si c'est avec une intensité critique variable, un utilitarisme personnifié à leurs yeux par Bentham. Or, s'ils dénoncent ce qu'il y a de fallacieux dans l'espoir de ce théoricien de parvenir à un calcul rigoureux des plaisirs et des peines et d'orienter par des calculs de ce type les choix des décideurs, ils n'oublient pas de signaler et de critiquer l'existence de formes plus communes d'utilitarisme, des formes que Bentham a connues et citées comme des références importantes pour lui ; telles celles, de grande diffusion et lourdes de conséquences sociopolitiques, qu'on trouve chez Mandeville et chez Malthus.

Le premier, dans la *Fable des abeilles*, défend la thèse que, des vices privés au bonheur collectif, la conclusion vaut, amplement confirmée par les faits. Mandeville retient, entre autres, l'exemple de la frugalité. Celle-ci, que l'opinion considère comme une incontestable vertu, aurait pour conséquence, si elle devenait la norme des conduites réelles, que chacun, capable de pourvoir seul à ses besoins, pourrait se passer de ces relations d'interdépendance qui constituent la vie sociale, économique au premier chef. À la lumière du schéma triangulaire précédemment évoqué,

on peut dire que, pour Mandeville, l'incivilité – ou du moins l'amoralité – de celui qui cherche à briller en société, à se faire admirer, à dépenser sans compter, est un agent de première importance dans la sphère du marché, dont le fonctionnement échappe à la logique de la cité politique. Selon la logique du marché, c'est en s'écartant des chemins de la vertu civique (de l'égalité, de la réciprocité et même de la liberté pour tous) qu'on contribuerait le plus sûrement à l'augmentation de la somme des bénéfices collectifs, potentiellement avantageux au plus grand nombre. Selon la logique politique, au contraire, la question de ce qu'on produit et de la nature des biens produits est intimement liée, sinon subordonnée à la « loi » du partage, partage non seulement des « biens », mais encore du pouvoir de décider ce qui vaut ou non comme bien.

Chez Malthus, une antinomie comparable apparaît, qui touche de près à la question sociale, située, selon notre auteur, entre des considérations de morale privée et des considérations de prudence publique ; la même contradiction apparaît entre civilité et civisme. L'auteur rappelle que la cruauté (qui passe pour un mal moral majeur) s'impose si l'on veut que tous apprennent à être prévoyants : il faut que chacun, surtout parmi les plus pauvres, adapte ses capacités procréatrices au montant des ressources dont il dispose par ses propres moyens, qui doivent être suffisantes pour l'entretien d'une famille. Être généreux, être altruiste, ce serait, par le biais de l'assistance prodiguée aux pauvres, censés être les individus les plus prolifiques, contribuer dangereusement, même si indirectement, à l'aggravation des maux, en particulier la raréfaction des denrées disponibles, qu'entraîne la surpopulation. Tout bon citoyen devrait-il donc avoir le cœur dur ? Pas nécessairement, se défend Malthus. Mais s'il ne condamne pas l'aumône, l'auteur estime qu'il ne faut pas la cantonner dans la sphère des relations privées si l'on ne veut pas que chacun en use à sa guise. Or on ne doit pas le vouloir : il faut limiter la liberté morale de donner. Diverses mesures devraient être prises en ce sens, toutes très restrictives, au nom d'une exigence civique inflexible (on le voit, Kant n'a pas le monopole du rigorisme ; celui de Malthus confine au terrible). C'est ainsi, par exemple, qu'un donateur doit – exigence civique et non morale – toujours prendre garde de ne pas se laisser lier par quelque relation « civile » que ce soit ; son don doit être et rester imprévisible, capricieux en quelque sorte, et de faible montant. Réciproquement, il faut que le donataire se sache entièrement dépendant, tout en sachant aussi qu'il ne pourra jamais compter sur aucune aide, qu'il n'aura jamais aucun droit moral à faire valoir auprès de quelque créancier que ce soit, individu ou société. Au total, la vertu civique en vient à se confondre avec un devoir d'inhumanité !

On assiste donc, chez nos deux précurseurs de l'utilitarisme, à un extraordinaire découplage de la civilité et de la citoyenneté. Ce découplage est « pensable » dans le cadre de ces doctrines utilitaristes, parce que la « morale » (ne pourrait-on parler de la morale utilitariste, en reprenant le titre célèbre d'un livre de Marcel Gauchet, comme de la morale de la sortie de la morale ?) ne fait plus lien, n'articule plus, éventuellement avec le concours de la religion, relations interpersonnelles et relations institutionnelles. Mais ce découplage est-il totalement pensable ? Pour que ce soit le cas, il faudrait que civilité et civisme perdent tout sens – ou du moins le sens qui leur vient de certaines des traditions dont nous avons relevé quelques expressions à l'époque moderne. Les raisonnements tant de Mandeville que de Malthus semblent témoigner de ce que ces termes, ou d'autres apparentés, peuvent perdre leur sens "traditionnel", un sens intuitivement reconnu et partagé. Plaidant

pour des liens rationnels, mais mesurant la rationalité exclusivement à l'aune de l'économie, ils en viennent à imaginer et à préconiser des liens dégagés de toute régulation symbolique, politique ou religieuse ; des « liens » que rien, en réalité, ne distingue de non-liens (ce que devient l'aumône, chez Malthus, suffit à le montrer) ; rien, sinon cet ultime refuge de la croyance, chez des gens qui souvent (c'est surtout le cas de Mandeville) se targuaient d'être libérés du joug de toute croyance : la « fiction » de la main invisible.

« Je reste bon gré mal gré un homme ordinaire... », écrivait Guyau en tête de la citation qui préluait à notre réflexion. Ce philosophe ajoutait : « ... faute de bourreaux ». Pouvons-nous faire nôtre la première partie du propos ? La précision apportée par la seconde partie : « faute de bourreaux », pèse sans doute trop peu, au regard des génocides et des crimes de toutes sortes. Ne faut-il donc pas reprendre le début de l'affirmation et se demander si, en conscience – si ce mot conserve lui-même un sens ! – on peut le faire nôtre ? Certes, ni la morale ni la religion, ou ce qu'il en est resté au fil des derniers siècles, n'ont empêché la multiplication des bourreaux ; mais peut-on imaginer, à la manière de Guyau ou des utilitaristes, que l'absence de sanction, que l'effacement de toute référence au devoir, que l'indifférence, le mépris et le refus d'une pédagogie de la coopération et de l'altruisme, permettraient au civisme, délesté de toute civilité et de toute morale, de faire de plus amples progrès ? Puisqu'on vient d'évoquer l'éducation, à l'égard de laquelle la responsabilité des acteurs publics est encore grande aujourd'hui, en principe, ne faut-il pas, finalement, face à l'ampleur du défi de l'utilitarisme, s'interroger sur la place de la morale dans l'éducation ? Or pour aviver le désir de rapports réellement civiques, et non pas cyniques, l'éducation ne doit-elle pas conjurer le spectre de la double injonction contradictoire qui pèse sur elle, la célébration des valeurs de la solidarité et de la coopération, d'une part, l'apologie de l'endurcissement par et en vue de la concurrence, de l'autre ? La solidarité s'est ajoutée à la valeur de la fraternité. On peut se demander si le résultat a été à la hauteur des espérances et si, par défaut de couplage entre ces deux valeurs, la polarité symbolique du moral et du religieux, encore manifeste chez Kant, n'a pas été mise à mal. Aujourd'hui, tandis que, comme Gide le craignait il y a de cela un siècle (22), « solidarité » s'est banalisée, perdant ainsi beaucoup de son sens, peut-on imaginer une recharge sémantique par le moyen du symbole de fraternité ? Nos précédentes analyses l'ont assez suggéré : il faudrait alors imaginer, à l'enseigne du beau concept de « symbolique », de nouvelles accordailles entre morale et religion. Mais, pour rester dans le cadre d'une réflexion sociologique, ne devrait-on pas, au préalable, s'interroger sur les conditions d'une transformation de l'imaginaire ?

Gilbert VINCENT

*Centre de Sociologie des Religions et d'Éthique Social
Université Marc Bloch – Strasbourg*

(22) In Léon BOURGEOIS, éd., *Philosophie de la Solidarité*, Paris, Alcan, 1907, pp. 274-275.

Résumé

Morale, religion, politique... Chacune des grandes œuvres attachées à penser la modernité, et tout particulièrement la question des régulations symboliques de la vie sociale occupent une place particulière au sein de cet espace triangulaire. Nous nous sommes surtout attaché à situer, par rapport à ce ternaire référentiel, les trois grandes traditions "éthiques" constitutives de notre culture, la "libérale" et la "républicaine", certes, mais également l'utilitariste, par rapport à laquelle les deux premières se révèlent souvent plus proches qu'on ne l'imagine.

Abstract

Moral, Religion, Politics... Each major research centered on Modernity and specially on the question of the symbolic regulations of social life holds a peculiar place in that three-cornered space. Before all, in relationship with this three fold topic, we are interested to place each of these "ethical" traditions which have shaped our culture, the "liberal" and the "republican" one of course, but also the utilitarian one in relation to which the two others are closer than we might think.

Resumen

Moral, religión, política... Cada una de las grandes obras dedicadas a pensar la modernidad, y especialmente la cuestión de las regulaciones simbólicas de la vida social, ocupan un lugar particular dentro de este espacio triangular. Ante todo, nos hemos dedicado a colocar, en relación con esta terna referencial, las tres grandes tradiciones "éticas" constitutivas de nuestra cultura, la "liberal" y la "republicana", por supuesto, pero también la utilitarista, con la cual las dos primeras se revelan más próximas de lo que imagina uno.