Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 148 (2016)
Heft: 2

Artikel: La religion civile avant et après la révolution
Autor: Forni Rosa, Guglielmo
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685902

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 148 (2016), P. 551-570

LA RELIGION CIVILE AVANT ET APRÈS LA RÉVOLUTION

GUGLIELMO FORNI ROSA

Résumé

Quel est le sens de la « religion civile », chez Rousseau et certains de ses disciples? Et quel rapport la religion civile entretient-elle avec la « religion de l'homme » telle que Rousseau la présente dans la Profession de foi du vicaire savoyard *? Voilà deux des principales questions soulevées par cet article, qui met à jour plusieurs aspects de la pensée de Rousseau et de sa réception (notamment Edgar Quinet, Claude Fauchet). Dans une dernière partie, l'auteur propose une réflexion sur certains enjeux contemporains du christianisme dans des sociétés capitalistes et plaide pour une remise en valeur de la dimension eschatologique présente au cœur de la religion chrétienne.*

1. Introduction

On travaille parfois sur la notion de « religion civile » avec des instruments périmés ou trop limités d'un point de vue idéologique. La distinction entre *religieux* et *temporel* (ou si l'on veut profane, laïque), par exemple, est indispensable pour ce qui concerne l'Occident, elle peut servir à expliquer certains aspects de son histoire, mais on ne peut pas l'utiliser dans n'importe quel contexte, pour comprendre des situations et des cultures totalement étrangères. Dans le même sens, le terme de *religion* paraît lié au monde européen et à l'histoire chrétienne, du moins si on fait confiance à certains historiens de la religion comme Giovanni Filoramo, professeur à Turin, selon qui : « Dans cette perspective qui est la mienne, 'religion' est une catégorie interprétative dotée d'une histoire particulière au sein de la civilisation occidentale et de la tradition juive et chrétienne qui la caractérise »[1].

Dans la société contemporaine, les religions jouent un rôle important pour fixer les identités, pour délimiter les groupes qui composent l'espace public. De ce point de vue, le christianisme a exercé une fonction séculière ou directement politique pendant la Révolution française, contribuant à fixer une théorie des

[1] G. FILORAMO, « Problematicità di una nozione univoca di religione », *Ad Gentes* 11/1 (2007), p. 51.

droits individuels. Henry Michel écrivait en 1903, à l'occasion d'une commémoration d'Edgar Quinet :

> [...] la Révolution, loin d'être la négation du christianisme, constitue l'une des époques de son développement. La Révolution amène au jour, plus net, plus dégagé, plus visible qu'il ne le fut jamais, le principe même du christianisme, l'esprit de vie qui l'anime, le soutient, le fait durer, malgré l'Église : la liberté [2].

Cela ne signifie pourtant pas que l'évolution religieuse à l'époque moderne vise un but politique ou séculier, ou que les transformations en cours de la religion – surtout aux XIXe et XXe siècles – servent uniquement à fixer les identités et les groupes sociaux, sans aucune trace de transcendance. Dans son livre *La religion civile américaine. De Reagan à Obama* (Presses Universitaires de Rennes, 2009), Mark Bennett McNaught définit la « religion civile » comme « l'ensemble des croyances qui rendent à la fois la politique religieuse et la religion politique ». En examinant ici l'idée de religion civile dans son histoire passée et récente, je souhaite montrer le côté paradoxal de cette notion : au cours de son essor depuis le XVIIIe siècle, et surtout de son développement au XIXe siècle, elle vise l'unité, la solidarité la plus large. Aujourd'hui, au contraire, on utilise souvent cette notion pour fixer l'identité ou la cohésion d'un groupe, qui doit s'opposer et lutter contre la pénétration d'autres cultures sur un territoire. On se dit parfois chrétien pour souligner que l'on appartient à un monde et à une histoire, que l'on a une mémoire commune, donc pour se différencier vis-à-vis d'autres nations, et non pour manifester que l'on croit à un monde supérieur et spirituel auquel tout être humain serait destiné.

2. La lutte contre l'atomisme révolutionnaire : l'idée d'un nouveau christianisme

L'idée d'une « religion civile », d'un système moral ou religieux commun à tous les citoyens, se répand au cours du XIXe siècle pour compenser les tendances individualistes à la fragmentation, à la dispersion. Après la grande Révolution, on craint en effet qu'une société livrée à elle-même, à des mécanismes présumés assez fiables d'autorégulation économique, se trouve exposée à des conflits de plus en plus graves. En bref, on craint le retour de la révolution. Au XVIIIe siècle, l'économie politique classique avait déjà tenté de concevoir une société fondamentalement équilibrée et harmonieuse, basée sur la poursuite par l'individu de son intérêt personnel (« Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur, du boulanger, que nous espérons

[2] *Cf.* COLL., *Edgar Quinet*, *Cahiers de la Quinzaine* 21 (1903) (4e série, 2e cahier), p. 19.

recevoir un repas », disait Adam Smith)[3]. Et par ailleurs, sur le terrain politique, la théorie du contrat recherchait elle aussi un équilibre, qu'elle considérait possible en liant les individus par un pacte et en les transformant en citoyens fidèles à la patrie[4].

Néanmoins, il faut souligner que, dans les deux cas, on arrive à la société à partir de la vie individuelle. Or cette approche a été fortement contestée tant par l'idéalisme allemand que par le positivisme français. L'idéalisme allemand, en concevant la constitution de la « société civile » (c'est-à-dire du marché capitaliste, étendu potentiellement à toute la planète) comme une véritable révolution, plus profonde encore que la révolution politique, a tenté d'en maîtriser le caractère abstrait, unilatéral, en l'entendant comme un aspect ou un moment d'une histoire universelle de l'Esprit. Selon Hegel, l'échec de la Révolution, la Terreur, découle de l'incapacité de penser l'idée d'État comme quelque chose de différent et supérieur à l'égard des individus, à savoir des intérêts qui se déploient dans le marché (société civile) ; l'erreur résiderait dans l'idée de volonté générale ou de l'État comme résultat d'un contrat[5].

Le positivisme français, pour sa part, a vite compris, avec Saint-Simon puis avec Auguste Comte, qu'une intégration spirituelle (religieuse ou purement laïque), un programme foncièrement unitaire concernant la recherche scientifique et l'éducation morale, étaient nécessaires au-delà de la vie économique. Le christianisme se présente comme une force d'unification, comme un idéal de fraternité, indispensable à la société moderne : en ce sens Saint-Simon était convaincu que le message moral du Christ ne pouvait être efficace dans une société fondée sur la guerre et dominée par des classes improductives (noblesse et clergé) ; il le devenait seulement dans le présent, dans une société fondée sur l'échange de produits[6]. Dans cette fusion du religieux et du politique, la société industrielle apparaît alors comme la réalisation ou la confirmation du christianisme, car au sentiment d'union, à l'élément moral, elle joint l'intérêt pour la collaboration, qui se réalise à travers la division du travail. Mais cette « solidarité organique » (décrite, bien avant Durkheim, dans le dernier ouvrage de Saint-Simon, le *Nouveau Christianisme* de 1825), admise et voulue à l'ère

[3] « It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages ». A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, J. F. Dove, 1826 (1re éd. 1775-1776), livre 1, ch. 2, p. 21.

[4] *Cf.* R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970, p. 172-247 (ch. 4 : « La théorie du contrat et le fondement de l'autorité »).

[5] *Cf.* F. Furet, *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1986, p. 78-84.

[6] *Cf.* H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, III. *Auguste Comte et Saint-Simon*, Paris, Vrin, 1970, p. 62-63, 106-107 et 133-136. Voir aussi mon essai *Études sur la religion civile I : Rousseau contre Saint-Simon dans la formation d'Émile Durkheim*, *Études Jean-Jacques Rousseau* n° 13, Montmorency, Musée J.-J. Rousseau, 2002, p. 173-190.

de l'industrialisation, n'est jamais suffisante et doit déboucher sur une attitude de «solidarité mécanique», à savoir sur une idéologie partagée par tous les citoyens. Saint-Simon avait déjà exprimé une orientation antilibérale ou anti-encyclopédiste dans une lettre à Chateaubriand (4 juin 1817) dans laquelle il exposait sa conception de la «religion civile», en niant que l'on puisse laisser la liberté en matière de religion:

> Les philosophes du XIXe siècle feront sentir la nécessité de soumettre tous les enfants à l'étude du même code de morale terrestre, puisque la similitude des idées morales positives est le seul lien qui puisse unir les hommes en société.[7]

Or, le «contrat social» de Rousseau se présente comme un mécanisme parfait qui produit de soi-même la liberté et l'égalité, la conciliation de l'intérêt et de la vertu: «rendez l'homme un, vous le rendrez heureux autant qu'il peux l'être»[8]. C'est donc dans le pacte lui-même que paraît résider la racine de l'ordre, de l'harmonie. Cependant, en 1761, Rousseau a ajouté au texte déjà terminé du *Contrat social* un dernier chapitre sur la «religion civile», c'est-à-dire sur un ensemble de principes concernant l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la vie future, ensemble qu'il tenait pour nécessaire à l'existence du lien social[9].

Dans ce dernier chapitre, Rousseau soutient le besoin d'imposer des règles à la vie religieuse: il faut laisser la liberté de conceptions métaphysiques car, dit-il, sur ces questions l'État n'a aucune compétence, et il ne peut pas non plus étendre son pouvoir à des problèmes privés, dépourvus d'intérêt politique. Mais l'État peut préconiser l'observance formelle (à savoir purement extérieure, voir la personnalité de Wolmar dans *La nouvelle Héloïse*) des convictions communes concernant l'existence et l'action de Dieu, car il s'agit là effectivement des conditions de la vie en commun.

On peut se demander si la religion universelle, «bornée au culte purement intérieur du Dieu Suprême», que le *Contrat social* présente (livre IV, 8) comme «religion de l'homme», correspond à la «profession de foi» de l'*Émile*, et si ces deux idées de religion équivalent ou non à la forme générale de toute religion possible que le *Contrat* appelle «religion civile». On peut discuter et s'étendre beaucoup sur cette question[10]. Mais je tiens tout de même à souligner qu'une intégration parfaite ou complète du citoyen dans la vie de l'État, élaborée dans un sens purement laïque, se révèle insuffisante et nécessite un soutien religieux.

[7] Voir H. Gouhier, *op. cit.*, p. 160, note 6.

[8] J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, VI, 3, *in*: *Œuvres complètes*, B. Gagnebin et M. Raymond (éds), 5 vol., Paris, Gallimard, 1959-1995, III, p. 510. Par la suite, nous utiliserons le sigle *OC*.

[9] *Cf. Du contrat social*, IV, 8: «De la religion civile», *OC* III, p. 460-469.

[10] À ce propos, je rappelle la conférence de G. Waterlot donnée aux Charmettes le 20 juin 2009: La religion civile de Jean-Jacques Rousseau. Cette conférence peut être consultée ici (dernière consultation le 22 août 2016): http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/Conference_waterlot_charmettes_juin_2009.pdf.

D'ailleurs, quelle était l'origine de l'étrange pouvoir du législateur? «Cet emploi qui constitue la république, n'entre point dans sa constitution: C'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain...»[11].

3. Jean-Jacques Rousseau : la religion civile est-elle encore une religion ?

Dans ses études sur Rousseau, Henri Gouhier soutient l'identité entre la «profession de foi du Vicaire savoyard» (dans le livre IV de l'*Émile*) et la «religion civile» présentée dans le dernier chapitre du *Contrat social*[12]. Il y voit deux lignes de recherche qui se sont développées séparément, pour s'entrecroiser par la suite et finir par se confondre: Rousseau était contrarié par les positions matérialistes ou panthéistes des philosophes et il recherchait une conception religieuse personnelle, qu'il développera dans les *Lettres à Sophie* (ou *Lettres morales*), puis dans le livre IV de l'*Émile*. Par ailleurs, le livre qu'il avait entrepris à Venise en 1743-1744 et qui paraîtra en 1762 sous le nom de *Contrat social* ne contient aucune référence à la religion, si ce n'est vers la fin, quand (probablement en 1760) Rousseau y ajoute le chapitre VIII du livre IV: «De la religion civile». Mais il avait déjà parlé d'une «profession de foi civile» dans sa *Lettre à Voltaire* (15 août 1756), qui, selon Gouhier, «marque alors une étape commune aux deux cheminements, ébauche à la fois de la religion civile selon le Législateur et de la religion naturelle selon le Vicaire, l'une et l'autre recevant plus tard leur forme définitive dans deux ouvrages écrits en même temps et publiés la même année, en 1762»[13]. Gouhier est conscient des difficultés de sa tâche, car la «profession de foi» du Vicaire, ou le vrai christianisme selon la raison et la conscience, est une religion universelle, spirituelle et purement intérieure, alors que la «religion civile» doit renforcer la fidélité à la patrie, l'amour du devoir, et contient des engagements particuliers comme la sainteté du contrat social et des lois du pays. En outre, cette religion est totalement extérieure, comme le démontre clairement le cas de Wolmar dans la cinquième partie de *La Nouvelle Héloïse*: «Il ne dogmatise jamais, il vient au temple avec nous, il se conforme aux usages établis; sans professer de bouche une foi qu'il n'a pas, il évite le scandale, et fait sur le culte réglé par les lois tout ce que l'État peut exiger d'un Citoyen»[14].

L'État doit veiller aux comportements, aux actions concrètes. Ne possédant aucune compétence théologique ou métaphysique, l'attention qu'il peut

[11] *Contrat social*, livre II, 7; OC III, p. 382.

[12] Voir H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, en particulier ch. 6, IV: «La religion du Vicaire savoyard dans la cité du *Contrat social*», p. 244-258.

[13] *Ibid.*, p. 247.

[14] Cinquième partie, lettre 5, *OC* II, p. 592-593.

consacrer aux convictions morales ou religieuses se limite rigoureusement au souci des conséquences que ces convictions pourront produire dans la vie de la cité.

Je voudrais donc démontrer que l'interprétation de Gouhier est inexacte, qu'elle ne peut s'appuyer sur les textes, et en premier lieu sur celui qui est décisif pour la discussion, le chapitre 8 du livre IV du *Contrat social*. Rousseau commence là son discours sur la religion en démontrant que, dans l'Antiquité, l'unité du corps politique était garantie par une religion nationale, alors que, dans l'Europe moderne, l'universalisme chrétien et la duplicité des pouvoirs ont été la source de conflits inépuisables et ont provoqué la décadence de l'État et la corruption de la communauté politique[15]. Il faut donc revenir à l'unité, mais avec quelle religion, quelle conception des relations possibles entre l'élément religieux et l'élément politique ? Rousseau présente deux ou trois types de religion pour montrer qu'aucun d'eux ne peut vraiment résoudre le problème de l'unité de l'État, de l'obéissance ou de la fidélité des citoyens aux lois de la cité (c'est là que nous nous séparons nettement de l'interprétation d'Henri Gouhier).

Rousseau souligne tout d'abord – à l'encontre de ceux qui voudraient une fondation de l'État purement laïque – la nécessité d'une origine religieuse, mais il envisage le christianisme comme un élément plus nuisible qu'utile dans la constitution d'un État, pour les raisons qu'il explique peu après. En réalité, en se rangeant du point de vue de la société, on trouve la «religion de l'homme», qui correspond à la «société générale», c'est-à-dire à la totalité du genre humain, et la «religion du citoyen», qui correspond à une société particulière. Mais ni l'une ni l'autre ne peut devenir une «religion civile». Il y aurait aussi un troisième type de religion, qui divise l'homme entre deux pouvoirs différents, comme le christianisme romain, ou «religion du prêtre». Celle-ci est si mauvaise que Rousseau refuse même d'en parler: «Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien: Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien»[16].

Nous avons donc uniquement deux types de religion, dont la première, «la religion de l'homme», a certainement les mêmes caractères que la religion proposée par le Vicaire savoyard: elle refuse les manifestations extérieures, recherche seulement l'intériorité de l'homme en liaison avec son Dieu et les devoirs éternels de la morale. C'est le vrai christianisme, «la pure et simple religion de l'Évangile». Mais cette religion s'adresse à un monde qui se situe au-delà de l'histoire humaine. Loin de renforcer l'obéissance ou la fidélité du citoyen, elle le détache bien au contraire de la vie de l'État, comme de tout ce qui se passe dans le monde. Rousseau poursuit dans cette direction (difficile à comprendre si l'on oublie son penchant pour la cité antique, pour les modèles héroïques de Sparte et de Rome), au point de dénoncer la spiritualité du christia-

[15] *OC* III, p. 460-464.
[16] *OC* III, p. 463-464.

nisme comme une sorte de faiblesse, de renoncement, ou peut-être simplement d'indifférence vis-à-vis des événements d'ici-bas : «Les vrais Chrétiens sont faits pour être esclaves ; ils le savent et ne s'en émeuvent guère ; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux»[17].

D'autre part, la «religion du citoyen» est mauvaise pour des raisons assez évidentes. Certes, elle enseigne à servir du même coup Dieu et son pays, et la fusion des pouvoirs politique et religieux va dans le même sens, soit vers une divinisation de l'État qui favorise l'adoration des citoyens. Mais, fondée comme elle est sur l'erreur et le mensonge, préférant les cérémonies superstitieuses au culte intérieur de la divinité, elle justifie l'intolérance, pousse à l'assassinat ou à la guerre contre ceux qui adhèrent à un culte différent.

Nous n'avons donc pas trouvé de religion qui puisse servir de base à la société envisagée dans le *Contrat social*, et à l'inverse, suivant le texte de Rousseau, nous avons condamné toutes les voies qui pouvaient y conduire. Si Gouhier a finalement identifié la «religion civile» à «la religion de l'homme» (et à la foi du Vicaire savoyard), c'est parce qu'en cherchant s'il y avait une autre solution au-delà du christianisme, il a fini par conclure :

> En fait, il n'y en a pas. Le Législateur est devant une alternative : ou une 'religion du citoyen' qui trahit 'la religion de l'homme', ou 'la religion de l'homme' qui devient difficilement 'religion du citoyen'... Le Législateur du Contrat social n'a donc pas le choix. Qu'il y ait ici une difficulté, qui le nierait ? Pourtant, est-elle dans la doctrine de Rousseau ? N'est-elle pas dans l'idée même d'une religion essentiellement spirituelle et universelle?[18]

L'embarras est manifeste et, dans les quelques pages qui précèdent la conclusion de son ouvrage, l'auteur ne fera pas de gros efforts pour en sortir. Nous chercherons alors à effectuer quelques tentatives dans cette direction.

Même s'ils ont été publiés à quelques semaines de distance en 1762 (ou peut-être justement pour cette raison), le *Contrat social* et l'*Émile* n'ont pas une seule et même orientation, mais deux orientations différentes qu'on pourrait dire complémentaires : la seconde tournée vers l'individu, et la première vers la société. Mais nous touchons là, sans doute, un champ plus profond, que le discours de la complémentarité risque d'appauvrir ou d'abolir, comme si les deux œuvres capitales de Rousseau pouvaient s'insérer dans un cadre systématique, dont elles ne représenteraient que les parties. En d'autres termes, ce qui est vrai dans un sens ne l'est pas dans l'autre, et il faut toujours considérer que Rousseau travaille sur des plans et selon des vérités qui diffèrent. Or, dans le cas en question il faudrait préciser que la «profession de foi civile» (si l'on veut utiliser les termes de la *Lettre à Voltaire*) ou «religion civile» (*Contrat social*) n'est pas à proprement parler une religion, mais le plan (l'ordre, le

[17] *OC* III, p. 467.
[18] H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques*, p. 254-255.

cadre), fourni par la nature et la raison, au sein duquel chaque religion historiquement donnée doit trouver une limite et une forme nécessaire[19].

Les «dogmes» de la religion civile (à ne pas entendre comme «dogmes de Religion», mais comme «sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle») sont très simples, et servent exclusivement au contrôle du comportement pratique, vu que le corps souverain «n'a point de compétences dans l'autre monde» et «quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci»[20]. La société demande simplement à chaque citoyen de manifester son respect, sa considération envers la religion civile, c'est-à-dire envers la société elle-même, dans ses valeurs ou ses règles fondamentales.

4. L'idéalisme religieux au service de l'unité sociale: de Saint-Simon à Durkheim

À partir de la fin du XVIIIe puis pendant tout le XIXe siècle, la théorie politique française, obsédée par le spectacle toujours renaissant de la guerre civile et du «jacobinisme en retard» (qui justifiait à différents titres l'action de Robespierre et 1793), a cultivé le thème de la «religion civile»[21]. On peut considérer à ce propos toute une série de noms et d'opinions certainement très diversifiés, mais qui présentent néanmoins à nos yeux des aspects communs: la réduction de la doctrine métaphysique concernant une réalité surnaturelle; l'interprétation de la fidélité religieuse comme fidélité morale ou sociale (on combat pour un monde meilleur, plus juste et plus libre); la référence très fréquente à la solidarité comme une valeur essentiellement chrétienne (l'amour pour son prochain), et qu'on ne peut donc pas réduire à la coopération, à la collaboration réalisée par la division moderne du travail[22].

Par ailleurs, on peut constater un déplacement de sacralisation du religieux au politique qui caractérise tout le siècle: même le nationalisme plus tardif (Barrès, Maurras) a créé en fait une sorte de transcendance, celle de la nation

[19] «Je voudrais donc qu'on eût dans chaque État un code moral, ou une espèce de profession de foi civile, qui contînt positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre [...]. Ainsi toute Religion qui pourrait s'accorder avec le code, serait admise; toute Religion qui ne s'y accorderait pas, serait proscrite; et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le code même.» *Lettre à Voltaire*, dans *OC* IV, p. 1073.

[20] *OC* III, p. 468.

[21] Étienne Cabet justifie les violences de Robespierre, son idole, se rapportant à la «nécessité d'établir enfin en face de l'Europe coalisée une dictature de salut public». Néanmoins Cabet, bien que disciple de Robespierre, a toujours refusé la violence. *Cf.* J. PRUDHOMMEAUX, *Icarie et son fondateur E. Cabet*, Paris, Rieder et Cie Éditeurs, 1926, p. 113-116.

[22] *Cf.* J. GRONDEUX, *La religion des intellectuels français au XIXème siècle*, Toulouse, Privat, 2002, p. 62-70 et 154-158.

sacralisée qui mérite toute notre abnégation. Pendant la Révolution, la société et en particulier ses représentants – c'est-à-dire l'Assemblée nationale – étaient l'objet d'un culte public[23]. De même, par la suite, la responsabilité morale se mesure au service offert à la société, à l'amour pour le prochain jusqu'au sacrifice de sa propre vie, *qui efface tous nos péchés*. Et ceux qui luttaient sur des versants opposés, Quinet qui repoussait l'héritage du jacobinisme et condamnait Robespierre et 1793, ou bien Cabet, qui les excusait sur la base des «circonstances», ou encore Louis Blanc, qui suivait la ligne Rousseau-Robespierre, acceptaient également le principe de la fraternité[24].

Si on envisage cette évolution dans une de ses conclusions provisoires, à savoir la sociologie durkheimienne, on peut constater que celle-ci provient d'une croyance qui a parcouru tout le siècle: la vie sociale dérive (dans le sens qu'elle est structurée, et d'une certaine façon créée) des représentations religieuses. Durkheim a ainsi conduit à une certaine abstraction (légitime dans la construction d'une science) l'élément moral qui, au XIXe siècle, était ouvertement indiqué comme chrétien. Car, il faut bien le rappeler, il ne s'agissait généralement plus du christianisme métaphysique des siècles passés, mais d'un christianisme réduit à l'essence humaine et morale, donc d'un «nouveau christianisme» enraciné dans le monde, voué à ses nécessités.

C'est la conviction que Durkheim a exprimée dans toute son œuvre, et qui sépare d'une façon si profonde le socialisme français du matérialisme marxiste. Mais elle était déjà présente, en termes à peu près similaires, chez les auteurs qui préconisaient vers le milieu du siècle des christianismes nouveaux, et plus tard des religions de l'avenir, de l'humanité, du progrès[25]. Lamennais a écrit en 1825, dans la première partie de son livre sur la religion:

> Toujours et nécessairement la révolution commencée dans l'Église, passe ensuite dans l'État, qui à son tour l'achève dans l'Église. C'est ainsi qu'on a vu naître

[23] Voir D. Menozzi, *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution*, Paris, Cerf, 1983. Durkheim a souligné cet aspect de la Révolution française dans un passage de ses *Formes élémentaires* (É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1994, p. 304-307).

[24] Blanc avait conçu l'histoire en trois moments, l'autorité (catholicisme), le libéralisme ou l'individualisme «à l'anglaise» (1789, 1830), et la «fraternité»: ainsi le jacobinisme figure-t-il pour lui «à la fois la renaissance de l'État, l'existence d'un pouvoir fort au service des pauvres et l'avènement d'une religion consacrant la fraternité», F. Furet, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIX^mee^ siècle, 1865-1870*, Paris, Hachette, 2001, p. 20 et 97-98.

[25] On peut schématiser la situation en ces termes: jusqu'au 1840, la tendance principale favorise un renouveau de la religion qui lui permette de récupérer un rôle dans la vie sociale et intellectuelle. Sous la Troisième République, à savoir après le milieu du siècle, la tendance est de chercher non pas tellement dans la religion, mais plutôt dans la philosophie et dans la science, la base du consensus et de l'intégration sociale (voir J. Grondeux, *La religion des intellectuels français*, p. 21-22 et 129-130).

et s'établir en Europe, avec des gouvernements despotiques ou républicains, les religions nationales ou civiles, qui ne sont qu'un athéisme déguisé.»[26]

Durkheim a décrit rapidement le contraste de fond qui a dominé la pensée politique du XIXe siècle dans son compte rendu du livre d'Antonio Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (traduit en français en 1897)[27]. Il s'est trouvé d'accord avec le marxisme sur le fait que les hommes ne connaissent pas les raisons qui les font agir, ou les forces qui les poussent. Il y a des motivations secrètes, qui restent pour ainsi dire dans l'ombre. Donc les historiens font fausse route quand, pour expliquer les événements, ils s'adressent aux mémoires des protagonistes. Mais ces raisons qui travaillent dans l'ombre, poursuit Durkheim, ne sont pas économiques, elles sont décidemment morales ou religieuses. Dans la conclusion de sa dernière grande œuvre, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), il l'a dit d'une façon très claire: «Il y a assurément lieu de rechercher d'où vient que les idéaux évoluent; mais quelque solution qu'on donne à ce problème, il n'en reste pas moins que tout se passe dans le monde de l'idéal»[28].

Cette orientation dérive évidemment de Saint-Simon, qui, subordonnant la politique à la morale, voyait les institutions d'un peuple comme le résultat de ses idées[29]. Mais on ne peut pas dire la même chose à propos de Rousseau, qui n'est nullement responsable de l'orientation idéaliste de Durkheim. Rousseau a certainement lié la politique et la morale (*Émile*, livre IV: «Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n'entendront jamais rien à aucune des deux»)[30], mais dans le sens d'une réciprocité réelle, et dans les *Confessions* il avait écrit: «J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son Gouvernement le ferait être...». Ce sont les mots célèbres qui accompagnent, au début du livre IX, l'évocation des idées qui étaient à la base du *Contrat social*. Il l'avait déjà dit dans l'*Économie politique*: «Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être»[31].

[26] F. R. DE LAMENNAIS, *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Première partie, Paris, Impr. De Lachevardière Fils, 1825-1826, p. 36.

[27] Voir É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 252-254.

[28] ID., *Les formes élémentaires*, p. 604.

[29] *Cf.* H. GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte*, p. 176. Durkheim rappelle la construction méthodologique de Saint-Simon dans ses cours sur le socialisme: «En effet, l'idée d'où part Saint-Simon et qui domine toute sa doctrine, c'est qu'un système social n'est que l'application d'un système d'idées», É. DURKHEIM, *Le socialisme*, introd. M. Mauss, Paris, PUF, 1992, p. 118-121.

[30] *OC* IV, p. 524.

[31] *Cf. OC* I, p. 404-405, et *OC* III, p. 251.

5. La religion devient la base du contrat social : Claude Fauchet

Je voudrais indiquer à présent le changement radical que les disciples de Rousseau ont pratiqué sur la perspective du *Contrat social*, et ce non seulement au XIXe siècle, mais déjà pendant la Révolution française et même à son début en 1789. Ce n'est pas seulement Durkheim qui a nié l'origine contractuelle de la société comme un reste des mauvaises pensées « anglaises » des économistes, comme un fruit de l'individualisme et de l'égoïsme. Si l'on considère, par exemple, la pensée de Claude Fauchet, on peut constater très facilement que la « religion civile » au sens chrétien ou évangélique (l'amour du prochain, la fraternité) est devenue la base de la nouvelle société qu'il préconise, et que le contrat social dans le sens de Rousseau a totalement disparu de ses écrits, comme s'il était le fruit d'un individualisme pervers ; comme si le dernier chapitre de l'œuvre majeure de son maître pouvait s'élargir et occuper entièrement l'espace d'une interrogation sur les bases les plus profondes de la vie sociale. « Puisque Dieu », écrit Fauchet dans son livre *De la religion nationale*, publié au début de la Révolution, « est le garant du Pacte Social, & que le serment d'obéissance à la Loi publique repose dans son être, principe de tout l'ordre moral comme de tout l'ordre physique de l'Univers [...] » ; donc la religion civile n'est pas un chapitre adjoint, il est le fondement de toute la construction, du pacte social lui-même : « la volonté Divine, qui n'a d'autre interprète, dans l'ordre social, que la volonté publique »[32].

Dans la perspective de Fauchet, la volonté générale dépend d'un principe évangélique, à savoir le renoncement à l'orgueil et à l'intérêt particulier. C'est la religion, et non le pacte, qui nous rend frères, collaborateurs, engagés dans l'œuvre commune d'édification d'une société nouvelle. On est citoyen parce qu'on est d'abord chrétien. Fauchet écrit encore :

> Ce n'est pas avec l'intérêt personnel – le principe des discordes, des vices, des despotismes, des anarchies, des crimes, des malheurs du monde entier depuis son origine, qu'on peut instituer efficacement la concorde générale [...]. C'est avec ce désintéressement pur qui oublie son propre bonheur et le ressaisit plus grand dans le bonheur de tous.[33]

[32] C. Fauchet, *De la religion nationale*, Paris, Lottin Imprimeur, 1789, p. 46-47, 159-60 et 165. *Cf.* C. Fauchet, *Sermon sur l'accord de la Religion et de la Liberté* (4 février 1791), Bayeux, Nicolle Imprimeur, 1791, p. 5 : « Adorons Dieu comme souverain auteur de la révolution qui nous rend libres : reconnaissons sa loi dans nos lois, et son éternelle volonté dans la volonté générale [...]. Que tous obéissent au vouloir de tous : c'est l'ordre de la divinité. »

[33] Voir C. Fauchet, *De la religion nationale*, p. 291. Les mêmes manifestations d'un violent refus de l'intérêt particulier, accompagné par l'habituelle transformation du fondement rationnel (contrat social) en principe surnaturel, se trouvent dans le *Troisième discours sur la liberté françoise* (27 septembre 1789), Paris, Bailly, De Senne, Lottin, Cussac Impr., 1789, p. 21-22 et 27 : « Le désintéressement du Chrétien & du Citoyen

Et, malgré tout ce que nous avons déjà dit, la dernière phrase reproduit une affirmation qui se trouve dans un texte de Rousseau, l'*Économie politique* : « La vertu du premier [Socrate] ferait son bonheur, le second [Caton] chercherait son bonheur dans celui de tous »[34].

Cette perspective, qui manifeste une altération radicale de la pensée de Rousseau[35], va dominer complètement le XIXe siècle, dans le sens d'une transformation idéaliste (et parfois confessionnelle) de la thématique du *Contrat social*. C'est l'idéalisme de certains historiens de la Révolution, comme Edgar Quinet[36], c'est l'idéalisme de celui que l'on considère normalement comme le fondateur (du côté français) de la sociologie scientifique, Émile Durkheim.

6. Edgar Quinet critique de la « profession de foi » de Rousseau

Vers le milieu du XIXe siècle et encore par la suite, Quinet a rapproché une donnée théorique d'une donnée sociologique ou politique. Est-ce qu'une religion purement intellectuelle, et même la construction abstraite de quelque penseur modernisant, peut remplacer la foi traditionnelle, profondément enracinée dans les masses populaires, et devenir capable de façonner entièrement la société ? Selon Quinet, qui manifeste à l'égard des révolutions un pessimisme qui ressemble un peu à celui de Rousseau[37], il est bien vrai que la religion fonde généralement la société. Mais la Révolution française n'avait pas une religion propre, et très tard seulement elle a essayé de proposer quelque naïve construction religieuse, qui aurait dû remplacer la foi catholique, pour tomber ensuite sous le pouvoir des forces réactionnaires[38].

D'autre part Rousseau, qui avait anéanti avec sa « profession de foi » plusieurs croyances habituelles, en vient à recommander de rester dans la foi

[...] place leur intérêt propre dans l'intérêt commun, & leur bonheur particulier dans le bonheur de tous ».

[34] *OC* III, p. 255.

[35] Et ce de la part d'un auteur, il faut toujours le souligner, qui a été très important pour cette génération : « Rousseau suffit », écrivait Fauchet, « car il a dit substantiellement tout ce qu'il y a de meilleur dans les meilleurs auteurs qui ont parlé des lois ». Cité par J. Charrier, *Claude Fauchet, évêque constitutionnel du Calvados (1744-1793)*, Paris, H. Champion, 1909, p. 156.

[36] Avec Quinet, la religion civile devient le contrat social. On dit par exemple, à propos de la formation des États Unis : « L'Évangile, partout ouvert, est le contrat primitif qui, de ces solitaires, fait les citoyens d'une république d'égaux. » E. Quinet, *Œuvres Complètes*, t. 3, Paris, Librairie Germer-Baillière et Cie, 1857, p. 194.

[37] *Cf. OC* III, p. 384-386, 420 et 431 (*Contrat social*) ; *OC* I, p. 215-216, 565 et 609 (*Confessions*) ; *OC* II, p. 364 (*Nouvelle Héloïse*).

[38] *Cf.* E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française*, *in* : *Œuvres complètes*, III. *Le Christianisme et la Révolution française – Examen de La vie de Jésus – Philosophie de l'histoire de France*, Paris, Librairie Germer-Baillière et Cie, p. 15-18, 75-79, 204 et 221-228. Voir aussi Id., « Avertissements de la première et de la nouvelle édition », *in* : *Le Génie des Religions* (1841), Paris, Chamerot Librairie-Éditeur, 1851.

de son pays ou en général dans la foi des ancêtres[39]. De cette façon, argumente Quinet, il détruit d'une main ce qu'il a bâti de l'autre, il prône une religion «moderne» qui peut être pratiquée par des cercles réduits ou intellectuels, et abandonne les masses à l'autoritarisme et à la réaction. On peut comprendre alors, raisonne Quinet, que la «profession de foi du Vicaire savoyard» n'offrait en vérité aucune possibilité à la Révolution française, si ce n'est celle, totalement négative dans un pays comme la France, de rouvrir les portes au catholicisme[40].

La position de Quinet est certainement contestable si on l'envisage comme une interprétation possible de la grande Révolution[41]. Elle présente pourtant le mérite de comparer la construction philosophique à la situation historique. Si le libéralisme, ou le naturalisme économique prôné par l'école anglaise et propagé en France par Jean-Baptiste Say[42], était perçu, après la Révolution française, comme une tendance visant dangereusement à détruire toute solidarité, on ne peut, d'autre part, effacer l'impression de faiblesse que nous procurent, sur le terrain de la religion, les constructions modernisantes qui élaboraient le thème de la solidarité (de la fraternité, de l'amour pour son prochain). Ces «nouveaux christianismes» ne pouvant s'imposer comme cadre idéologique d'ensemble de la nouvelle société, régulateur de ses conflits et de ses intérêts, ouvraient derechef la voie aux institutions religieuses, qui étaient déjà enracinées depuis longtemps dans le territoire.

Ce que pourtant Quinet n'a pas suffisamment considéré – peut-être aussi en raison du moment historique de son enquête, les dernières années de la Monarchie de Juillet puis celles du Second Empire – c'est que la foi chrétienne revenait, certes, entraînée par la valorisation romantique de la religion, mais avec une hiérarchie des matières et une distribution des forces qui ne correspondaient plus au catholicisme traditionnel. Une certaine sélection ou déformation des thèmes théologiques classiques, hérités du passé (concernant par exemple la divinité du Christ, la vie éternelle, la fraternité ou l'amour du prochain) est déjà sensible dans les écrits de Quinet consacrés particulièrement à la *Vie de Jésus* de David Friedrich Strauss (1835, traduction française de Littré en 1839-1840)[43]. Et lui-même, selon l'un de ses premiers interprètes, avait conçu la Révolution française comme une réalisation de valeurs chrétiennes, contre l'Église et sa doctrine métaphysique :

[39] «Vous sentirez que dans l'incertitude où nous sommes c'est une inexcusable présomption de professer une autre religion que celle où l'on est né [...].» *Émile*, livre IV ; *OC* IV, p. 631.

[40] *Cf.* E. Quinet, *La Révolution* (1865), Paris, Belin, 1987, p. 149-160.

[41] *Cf.* F. Furet, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIXe siècle*, *op. cit.*

[42] Ce qui ne signifie pourtant pas que Say ne se détache pas d'Adam Smith sur des points importants, voir H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, Paris, PUF, 1965, p. 302-309.

[43] *Cf.* E. Quinet, *Œuvres complètes*, III, p. 283-352.

la Révolution, loin d'être la négation du christianisme, constitue l'une des époques de son développement. La Révolution amène au jour, plus net, plus dégagé, plus visible qu'il ne le fut jamais, le principe même du christianisme, l'esprit de vie qui l'anime, le soutient, le fait durer, malgré l'Église : la liberté. »[44]

Cette tendance à l'interprétation éthique ou politique du noyau métaphysique du christianisme est certainement plus évidente dans les différents essais de « nouveau christianisme » ou « religion de l'avenir », mais elle en arrive même à modifier – surtout dans la seconde moitié du siècle – le christianisme lui-même, dans sa configuration strictement officielle ou institutionnelle, comme on le verra par la suite à travers l'histoire du modernisme catholique[45].

7. Conclusion. Réflexions contemporaines

En guise de conclusion, je souhaite présenter quelques réflexions sur le présent. On a vu que le rapport entre religion et modernité entraîne des difficultés complexes et, encore aujourd'hui, pas entièrement comprises et résolues : cela est vrai, par exemple, dans le domaine de l'exégèse biblique, de la recherche historique sur les origines[46] chrétiennes. La fonction de « religion civile » que le christianisme a exercée en Europe à partir de la Révolution française nous pose toujours le problème de savoir si cet élargissement des tâches pratiques ou séculières, dans la construction d'une moralité sociale, n'entraîne pas la possibilité de perdre le message central du christianisme, c'est-à-dire l'attente du Royaume, la transformation promise de toute réalité. Il faut comprendre, à mon avis, le caractère eschatologique du christianisme comme quelque chose qui est absolument décisif pour la nature et l'existence de cette religion, et sans lequel il n'y aurait même pas l'amour du prochain ou la fraternité. Nous savons que la théologie du XXe siècle, en particulier Rudolf Bultmann, a souvent signalé que le quatrième évangile avait abandonné l'eschatologie apocalyptique du futur, que Paul proclamait encore, pour la remplacer par une transformation intérieure qui se réalise dans le présent. Pourtant l'altérité à l'égard du monde, l'opposition aux réalités qui nous entourent, reste essentielle pour le christianisme.

On a souvent déclaré pendant le XXe siècle que dans une société plurielle du point de vue ethnique et religieux, où l'économie joue un rôle absolument majeur, la religion devient une question privée. On peut rappeler les dernières lignes de *L'éthique protestante* de Max Weber :

[44] H. Michel, *Edgar Quinet*, « Cahiers de la Quinzaine » 21 (1903), p. 19.

[45] *Cf.* G. Forni Rosa, *The 'Essence of Christianity'. The Hermeneutical Question in the Protestant and Modernist Debate, 1897-1904*, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 104-135.

[46] *Cf.* mon essai « Mythe et science dans la philosophie de la religion de l'âge moderne », *Revue de l'histoire des religions* 220 (avril-juin 2003), p. 209-233.

> Le puritain voulait être un homme de profession [*Berufsmensch*] ; nous sommes contraints de l'être [...]. Tandis que l'ascèse entreprenait de transformer le monde et d'y être agissante, les biens extérieurs de ce monde acquéraient sur les hommes une puissance croissante et finalement inexorable, comme jamais auparavant dans l'histoire. Aujourd'hui, l'esprit de cette ascèse s'est échappé de cette cage – définitivement, qui le sait ? »[47]

Cette idée d'une sécularisation ou laïcisation croissante de la société a été démentie, du moins apparemment, par des grandes manifestations publiques, aussi bien protestantes que catholiques (assez surestimées, à mon avis, quant à leur efficacité et qualité religieuse), et même par les savants qui influent sur l'opinion publique. Néanmoins, que la vie religieuse se déploie sous une forme collective ou individuelle, ce qui reste évident à nos yeux (du moins pour le présent et pour ce que nous sommes à même de discerner), c'est qu'elle ne peut pas modifier l'organisation quotidienne de nos sociétés, la distribution des pouvoirs, le système des privilèges. La religion n'est pas en mesure de rénover la vie sociale selon ses propres exigences.

Les Églises chrétiennes n'ont jamais combattu ouvertement le capitalisme, peut-être parce qu'il n'avait jamais rejeté, du mois formellement, Dieu. Au contraire il l'avait placé en tête (comme par exemple aux États-Unis) de son système économique[48]. Toutefois, pour relancer la consommation, il faut toujours insister sur l'importance du corps, du bien-être, du présent ; le plaisir dans toutes ses formes, le culte du pouvoir et du succès (des apparences sociales qui en témoignent) deviennent presque fatalement la question primaire. Or, c'est précisément avec ces tendances de nos sociétés, qui détruisent la diffusion et même la perception des valeurs chrétiennes, que les Églises cherchent un accord, comme si cette manifestation de faiblesse pouvait procurer un renouveau ou une augmentation de possibilités. Le « capitalisme » est, selon les paroles célèbres de Max Weber, « la puissance qui pèse le plus lourdement sur le destin de notre vie moderne »[49]. La conclusion, jamais exprimée ouvertement mais toujours présente et perceptible, est qu'on ne pourra pas se dérober à cette puissance, mais que la religion restera encore, pour occuper certains vides (qui sont toutefois toujours moins vides), dans les fissures, dans les interstices du pouvoir.

De ce point de vue, les événements décisifs ont peut-être eu lieu en un temps très lointain, c'est-à-dire à un moment où le pouvoir politique, et non pas l'économie, dominait et occupait l'espace de la religion. La Réforme protestante a suscité un mouvement populaire qui visait non seulement une nouvelle

[47] M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003, p. 251-252.

[48] Voir le texte de P. Drouin et C. Saint-Laurent, *États-Unis : la religion civile fait obstacle à la laïcité*, paru dans le numéro 14 de *Cité laïque*, revue humaniste du Mouvement laïque québécois.

[49] Voir M. Weber, « Avant-propos » à son ouvrage *Sociologie des religions* (1920), textes réunis et traduits par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996, p. 493.

religion, mais une nouvelle société. Avec la rébellion de la petite noblesse face au pouvoir des princes (la rébellion des chevaliers, en 1523, suivie de la guerre des paysans de 1525), on envisageait certainement une transformation radicale. Mais ce christianisme révolutionnaire fut vaincu par la force militaire, et par la suite le protestantisme s'est adonné de préférence à l'intériorité, sous la protection de l'État. Si l'on suit certains historiens réputés (et surtout les théoriciens marxistes : Friedrich Engels, Ernst Bloch, Georg Lukács), on peut considérer la Réforme de Luther non seulement comme un mouvement qui a échoué, du moins sur le terrain politique, mais aussi comme une expérience d'innovation radicale qui rencontra des limites tragiques dans sa confrontation à la réalité. Et ce non seulement dans l'« aile gauche », dans la théologie apocalyptique de Thomas Müntzer et dans la guerre des paysans, qui finit avec le massacre de Frankenhausen (1525). La ruine bruyante et terrible de cette « aile gauche » signifie que, pour la première fois, on a éliminé du christianisme la signification eschatologique ou apocalyptique, l'attente du Royaume et, en même temps, la réalité collective ou populaire. Luther, condamnant Müntzer et encourageant les princes allemands à la guerre contre les paysans, désavoue l'insurrection populaire, certes, mais aussi sa propre rébellion, la rébellion du jeune Luther, contre les autorités spirituelles et politiques de son temps. On peut partir de là pour comprendre le penchant protestant à l'intériorité, le christianisme individuel et totalement moral, non politique, qui, de Luther, nous conduit jusqu'à Kant et à la théologie libérale.

(*Traduit de l'italien par Brigitte Pasquet Gotti*)

Bibliographie

Coll., *Rousseau : économie politique*, Montmorency, Musée J.-J. Rousseau, 1999 (*Études J.-J. Rousseau*, n° 11).

Buchez P., *Histoire parlementaire de la Révolution française*, 40 vol., Paris, Hetzel, 1833-38.

Burke E., *Réflexions sur la révolution de France* (1790), trad. de P. Andler, Présentation de P. Raynaud, Paris, Hachette, 1989.

Cabet E., *Histoire populaire de la Révolution française*, 4 vol., Paris, Pagnerre, 1840.

Cabet E., *Le vrai Christianisme suivant Jésus-Christ*, Paris, Au Bureau du Populaire, 1846 (chap. XVIII «Le Communisme c'est le Christianisme», p. 618-630).

Charrier J., *Claude Fauchet, Évêque constitutionnel du Calvados (1744-1793)*, Paris, H. Champion, 1909.

Chateaubriand F. R. de, *De l'Ancien Régime au Nouveau Monde. Écrits politiques*, Préface de J.-P. Clément, Paris, Hachette-Pluriel, 1987.

COMTE A, *Opuscules de philosophie sociale 1819-1828*, Paris, E. Leroux Éditeur, 1883 (Cinquième Opuscule, mars 1826: *Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 235-289).

COMTE A., *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), Présentation et notes par A. Kremer-Marietti, Paris, L'Harmattan, 2001.

CONSTANT B., *De la liberté chez les Modernes*, Préface de M. Gauchet, Paris, Hachette, 1990.

CROS H., *Fauchet (1744-1793), les idées politiques, économiques et sociales*, Paris, E. Larose, 1912.

DAUTRY J., *Saint-Simon et J.-J. Rousseau*, *in*: COLL., *J.-J. Rousseau (1712-1778). Pour le 250ème anniversaire de sa naissance*, Société des études robespierristes, Gap, Louis-Jean, 1963, p. 101-117.

DAVY G., «Émile Durkheim: I. L'homme», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26/2 (mars-avril 1919), p. 181-198.

DERATHÉ R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970.

DURKHEIM É., «Compte-rendu de F. Tönnies, *Communauté et Société*», *Revue philosophique* 22 (1889).

DURKHEIM É., «Note sur la définition du socialisme», *Revue philosophique* 36 (1893).

DURKHEIM É., «Le "Contrat social" de Rousseau. I. Histoire du livre», *Revue de Métaphysique et de Morale* 25/1 (janvier-février 1918) p. 1-23; 25/2 (mars-avril 1918), p. 129-161. (Ensuite le livre: *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, M. Rivière et Cie, 1953).

DURKHEIM É., «La "Pédagogie" de Rousseau», *Revue de Métaphysique et de Morale* 26/2 (mars-avril 1919), p. 153-180.

DURKHEIM É., «Définition du socialisme», *Revue de Métaphysique et de Morale* 28/3, 1921, p. 479-495 et 591-614.

DURKHEIM É., «Histoire du socialisme. Le socialisme au XVIIIème siècle», *Revue de Métaphysique et de Morale* 30/3 (1923), p. 389-413.

DURKHEIM É., *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Paris, Alcan, 1928; Paris, Retz-Cepl. 1978.

DURKHEIM É., *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970.

DURKHEIM É., *Le socialisme*, introduction de M. Mauss, Paris, PUF, 1992.

DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1994.

ENGELS F., *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éd. Sociales, 1977.

FAGUET É., *Rousseau penseur*, Paris, Soc. Française d'Impr. et de Librairie, 1912.

FAUCHET C., *De la religion nationale*, Paris, Lottin Impr., 1789.

FAUCHET C., *Éloge civique de Benjamin Franklin: prononcé le 21 juillet 1790, dans la rotonde, au nom de la commune de Paris*, Paris, J.-R. Lottin Impr., 1790.

FORNI ROSA G., «Études sur la «religion civile». Rousseau contre Saint-Simon dans la formation d'Émile Durkheim», *Études J.-J. Rousseau* 13 (2002), p. 173-190.

FORNI ROSA G., *Dictionnaire Rousseau*, Montmorency, SIAM-JJR, 2011.

FURET F., *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

FURET F., *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1986.

FURET F., *La Gauche et la Révolution française au milieu du XIXème siècle. Edgar Quinet et la question du Jacobinisme (1865-1870)*, Paris, Hachette, 2001.

GAUCHET M. (éd.), *Philosophie des sciences historiques*, Paris, Seuil, 2002.

GAZIER A., *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, A. Colin et cie, 1887.

GOUHIER H., *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, III. *Auguste Comte et Saint-Simon*, Paris, Vrin, 1970.

GOUHIER H., *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.

GOYARD-FABRE S., «La religion civile ou l'unité d'une pensée déchirée», *Études J.-J. Rousseau* 10 (1998), p. 145-168.

GRONDEUX J., *La religion des intellectuels français au XIXème siècle*, Toulouse, Privat, 2002.

GUIZOT F., *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, Paris, M. Lévy, 1864.

KNEE P., *Religion civile et culte de l'Être suprême*, Ottawa, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 1991.

KNEE P., «La religion du cœur, la religion civile et Émile», *Études J.-J. Rousseau* 10 (1998), p. 169-181.

KNEE P. (éd.), *Rousseau et le romantisme*, Montmorency, SIAM-JJR, 2011.

LAMENNAIS F. R. DE, *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Paris, Impr. De Lachevardiere Fils, 1825-26.

LAMENNAIS F. R. DE, *Œuvres complètes*, Paris, Pagnerre, 1836-1837.

LAMENNAIS F. R. DE, *Le livre du peuple. Du passé et de l'avenir du peuple*, précédés d'une étude sur Lamennais par M. E. Renan, Paris, Calmann Lévy, 1838.

LAMENNAIS F. R. DE, *Paroles d'un croyant* (1832), Paris, Pocket-Agora, 1996.

LEMERCIER DE LA RIVIÈRE P.-P., *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), Paris, Librairie Paul Gauthner, 1910.

LEROUX P. H., *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Paris, Perrotin, 1840.

LÉVY-BRUHL L., «L'influence de J.-J. Rousseau en Allemagne», *Annales de l'École libre des Sciences politiques* 2 (juillet 1887), p. 325-358.

LUBAC H. DE, *Proudhon et le christianisme*, Paris, Seuil, 1945.

MARX K., *Les luttes de classe en France 1848-1850*, Paris, Gallimard, 2002.

MARX K., *La guerre civile en France 1871*, Paris, Éditions Sociales, 1963.

MAZAURIC C., *L'histoire de la Révolution française et la pensée marxiste*, Paris, PUF, 2009.

MENOZZI D., *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution*, Paris, Cerf., 1983.

MICHEL H., «Edgar Quinet», *Cahiers de la Quinzaine* 21 (1903).

NECKER J., *De l'importance des opinions religieuses*, Lyon, G. Regnault, 1788.

PROUDHON P.-J., *Portrait de Jésus*, R. Aron, Pierre Horay (éd.), Paris, Éd. de la Flore,1951.

PROUDHON P.-J., *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1860), Paris, Fayard, 1988.

PRUDHOMMEAUX J., *Icarie et son fondateur E. Cabet*, Paris, Rieder et Cie Éditeurs, 1926.

QUINET E., *De la liberté de discussion en matière religieuse* (Collège de France, 10 mai 1843), Paris, Impr. Lange Lévy et Comp., 1843.

QUINET E., *Ultramontanisme*, Paris, Hachette, 1844.

QUINET E., *Le Génie des Religions* (1841), Paris, Chamerot Librairie-Éditeur, 1851.

QUINET E., *Œuvres complètes*, III. *Le Christianisme et la Révolution française – Examen de La vie de Jésus – Philosophie de l'histoire de France*, Paris, Librairie Germer-Baillière et Cie, 1857.

QUINET E., *Le Christianisme et la Révolution française* (Collège de France, 1845), Paris, Fayard, 1984.

QUINET E., *Philosophie de l'histoire de France* (1854), *Corpus* 7, 1988, p. 115-153; *Revue des deux mondes* 9 (2 janvier 1855).

QUINET E., *La Révolution* (1865), Préface de C. Lefort, Paris, Belin, 1987.

QUINET E., *L'enseignement du peuple*, suivi de *La révolution religieuse au XIX*ème *siècle*, introd. de D. Lindenberg, Paris, Hachette, 2001.

ROLLAND P., *De Rousseau à Tocqueville: l'utilité sociale de la religion*, *in*: COLL., *Rousseau dans le XIX*e *siècle*, G. Forni Rosa et F. Lefebvre (éds), Montmorency, Musée J.-J. Rousseau, 2007, p. 159-170.

ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes*, B. Gagnebin et M. Raymond (éds), 5 vol., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

ROUSSEL J., *J.-J. Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830*, Paris, Librairie A. Colin, 1972.

SAINTE-BEUVE C.A. DE, *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance, 1838-1848*, Paris, A. Costes, 1947.

SAINT-SIMON C.-H. DE, *Naissance du christianisme* (1818-19), Paris, Dentu, 1869; *in*: *Œuvres*, t. II, Paris, Éd. Anthropos, 1966, p. 174-187.

SAINT-SIMON C.-H. DE, *Nouveau Christianisme* (1825), Paris, Dentu, 1869; *in*: *Œuvres*, t. III, Paris, Éd. Anthropos, 1966, p. 97-192.

SAY J.-B., *Cours d'économie politique et autres essais*, Paris, Flammarion, 1996.

SOBOUL A., *La Révolution française*, Paris, PUF, 1965.

SOREL G.,«Les théories de M. Durkheim», *Le Devenir social* 1 (avril-mai 1895).

SOREL G., *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, M. Rivière, 1921 (Troisième Partie: «Le caractère religieux du socialisme», p. 309-363).

STAËL MADAME DE (Anne-Louise Germaine Necker), *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, Paris, 1817.

TAINE H., *Origines de la France contemporaine* (1875-93), 6 vol., Paris, Laffont, 1990 (vol. II-IV, La Révolution).

THIERRY A., *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers État*, Paris, Garnier Frères, 1850; Paris, Fourne, Jouvet et Cie, 1880.

TOCQUEVILLE A. DE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, *in*: *Œuvres complètes*, vol. II-1, Gallimard, Paris, 1952; Paris, Gallimard, 1967.

VOVELLE M., *Cultes révolutionnaires et religions laïques*, *in*: *Histoire de la France religieuse*, J. Le Goff et R. Rémond (éds), Paris, Seuil, 1973 (vol. III, *Du roi très chrétien à la laïcité républicaine*, 510-526).

WALCH J., *Bibliographie du saint-simonisme, avec trois textes inédits*, Paris, Vrin, 1967.

WATERLOT G., La religion civile de Jean-Jacques Rousseau, Conférence donnée aux Charmettes, le 20 juin 2009.