

L'AUTEL DE LA PATRIE CHEZ ROUSSEAU. COMMENT REPENSER LA COHESION NATIONALE AU-DELA DES CULTES DOGMATIQUES ?

Rodolphe EDOU NKOGHE

Enseignant-Chercheur

Département de Philosophie, (CERP), Université Omar Bongo (Gabon)

edourodolph2006@yahoo.fr

Résumé : Cet article vise à analyser la transition conceptuelle opérée par Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), passant des religions sacrées, sources de divisions et de conflits de loyauté, à la « religion civile » considérée comme fondement de la souveraineté moderne. Pour Rousseau, l'unité nationale nécessite de dépasser le dualisme théologico-politique au profit d'un « sacré politique », c'est-à-dire d'un ensemble de sentiments qui régissent la sociabilité, liant le citoyen à la loi et à la patrie. En déplaçant cette réflexion sur le terrain des sociétés africaines contemporaines, nous soulignons comment cette conception rousseauiste de la religion civile offre un cadre pour repenser la cohésion nationale au-delà de l'influence des cultes dogmatiques. Dans cette perspective, la Constitution et les symboles républicains apparaissent comme les dogmes d'une foi civique nécessaire à la restauration des institutions. En sacralisant le contrat social plutôt que le divin, Rousseau permet d'imaginer une souveraineté humaine authentique, capable de transcender les particularismes confessionnels pour garantir l'intérêt général. L'article conclut que l'autel de la patrie reste le seul rempart contre l'insociabilité et l'effondrement de l'espace public en Afrique.

Mots-clés : Religion civile – Souveraineté – Cohésion nationale – Sociabilité – Restauration institutionnelle

THE ALTAR OF THE FATHERLAND IN ROUSSEAU. HOW TO RETHINK NATIONAL COHESION BEYOND DOGMATIC CULTS?

Abstract: This article aims to analyze the conceptual transition made by Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), moving from sacred regions - sources of divisions and conflicts of loyalty - to "civil religion", considered as the foundation of modern sovereignty. For Rousseau, national unity requires going beyond theological-political dualism in favor of a "political sacred", that is to say a set of feelings which govern sociability, linking the citizen the law and the homeland. By moving this reflection to the field of contemporary African societies, we highlight how this Rousseauist conception of civil religion offers a framework for rethinking national cohesion beyond the influence of dogmatic cults. From this perspective, the Constitution and republican symbols appear as the dogmas of a civic faith necessary for the restoration of institutions. By sacralizing the social contract rather than the divine, Rousseau allows us to amagine an authentic human sovereignty, capable of transcending denominational particularisms to guarantee the general interest. The article concludes that the altar of the fatherland remains the sole bulwark against unsociability and the collapse of public space in Africa.

Keywords: Civil religion – Sovereignty – National cohesion – Sociability – Institutional restoration

Introduction

L'articulation entre le sacré et le politique constitue, dans l'histoire de la philosophie moderne, une aporie que Rousseau a tenté de résoudre de manière pertinente. Dans son œuvre politique fondamentale, *Du Contrat social*, plus précisément au chapitre final, le philosophe genevois identifie une fracture fondamentale au cœur des sociétés européennes de son temps : le dualisme entre l'autorité de l'État et celle de la religion. Cette rupture, introduite, selon lui, par le christianisme, a brisé l'unité sociale et créé un « perpétuel conflit de juridiction » qui rend toute « bonne politique impossible ». Le citoyen se retrouve ainsi dans une posture d'écartèlement entre son devoir envers le souverain (dont il est un membre à part entière) et sa fidélité à des préceptes spirituels souvent contradictoires avec les nécessités de la vie civile.

Face à cette instabilité, Rousseau propose un dépassement épistémologique majeur : la religion civile. Ce concept ne renvoie pas ici à une forme de théologie dogmatique, mais à une « profession de foi purement civile » dont les articles sont fixés par le souverain, non comme des dogmes de religion, mais comme des « sentiments de sociabilité » sans lesquels il est impossible d'être ni bon citoyen ni sujet fidèle. Rousseau réinvente ainsi la souveraineté en déplaçant l'autel de la divinité vers la patrie, transformant l'obéissance à la loi en une forme de piété républicaine.

Cette problématique rousseauiste trouve une résonance d'une actualité brûlante dans les trajectoires des États africains contemporains, où on remarque une tension persistante entre la légitimité institutionnelle, issue des cadres constitutionnels modernes, et une autorité morale exercée par des forces religieuses dont l'influence s'avère parfois prépondérante dans le débat public. Dans un tel contexte, l'idée d'une cohésion nationale qui se situerait au-delà des cultes dogmatiques devient une nécessité impérieuse pour la survie de la République. Penser « l'autel de la patrie » en Afrique aujourd'hui, revient à s'interroger sur la capacité de l'État à créer une forme de sacré politique susceptible de transcender les clivages confessionnels afin d'unir les citoyens autour d'un destin commun. C'est à juste titre que le rousseauiste français Bruno Bernardi, dans l'un de ses récents ouvrages, *Le Principe d'obligation*, souligne avec pertinence que le christianisme, tel que critiqué par Rousseau, « rompt l'unité sociale en introduisant une dualité de législation et de chef, rendant les hommes incapables d'être à la fois dévots et citoyens » (B. Bernardi, 2021, p. 142). Cette observation s'applique parfaitement aux sociétés où le religieux interfère régulièrement (voire massivement) avec le politique, créant une forme de délitement civique qui déboucherait sur une allégeance spirituelle exclusive. Le cas du Gabon, où la prolifération de nouvelles expressions religieuses (églises de réveil) est très croissante, interpelle comme exemple à ce sujet : comment maintenir l'unité d'un corps politique quand une partie de ses membres place les injonctions providentielles au-dessus de la volonté générale ?

L'alternative que propose Rousseau n'est pas à considérer comme un athéisme d'État, mais une sacralisation du lien civil. Autrement dit, la religion civile est ce dispositif qui transforme l'attachement affectif aux lois en une vertu. On le verra avec Céline Spector, dans sa monographie consacrée à Rousseau, où elle défend l'idée que la religion civile rousseauiste n'est pas une « théologie dogmatique mais un dispositif de renforcement de l'attachement affectif aux lois, transformant l'obéissance en vertu » (C.

Spector, 2023, p. 215). Cette perspective invite, pour le citoyen africain ou gabonais en particulier, à une relecture des symboles de la nation (hymnes, armoiries, drapeaux, devises...). Ces symboles ne doivent plus être perçus comme de simples signes ou objets de circonstance, mais comme le catéchisme d'une foi républicaine partagée. Lors des transitions post coups d'État militaires, l'exigence de « restauration des institutions » peut sonner comme une tentative de réinstaurer un sacré politique, un pacte de vie commune où la Constitution devient le dogme central de l'État. Il s'agit alors de transiter d'une obéissance de crainte à une adhésion de cœur, où l'on ne respecte pas la loi parce qu'elle sévit, mais parce qu'elle est l'émanation de notre propre liberté.

Mais, cette transition vers un autel de la patrie se heurte aux réalités de l'inimitié et de la corruption qui gangrènent souvent les édifices postcoloniaux. Des intellectuels africains comme Achille Mbembe¹ ou Isaac Tamba² procèdent à des analyses pertinentes qui amènent à comprendre que si cette transition n'est pas une tâche aisée, elle a au moins le mérite d'être essayée, afin de donner la force à l'État d'être exemplaire et de subordonner les particularismes culturels qui empêchent l'accès à une foi républicaine supérieure.

Repenser la cohésion nationale au-delà des cultes dogmatiques sous le prisme de Rousseau, c'est reconnaître que le politique a besoin d'un fondement éthique et symbolique solide pour exister. La souveraineté populaire, pour être effective, devrait s'entourer d'une forme de religiosité civile qui lie les individus non par la force du sabre, mais par celle de l'engagement mutuel. Partant de cette hypothèse, nous tenterons d'explorer les étapes de cette réinvention de la souveraineté. Il s'agira en premier lieu de déconstruire le modèle des religions sacrées dont l'intolérance et le dualisme nuisent à l'unité de l'État. En deuxième lieu, nous analyserons le mécanisme de la religion civile comme moyen d'épuration de l'ordre politique de ses scories théologiques pour le recentrer sur l'homme. En troisième lieu, nous bouclerons notre réflexion en montrant comment cette théorie de la religion civile rousseauiste peut servir de boussole pour les refondations institutionnelles en Afrique, où l'État reste à consolider, faisant de la loi la seule divinité devant laquelle le citoyen libre accepte de s'incliner. L'enjeu n'est rien de moins que de construire une société où l'homme, cessant d'être un simple croyant sous la tutelle d'un prêtre, devient enfin un citoyen souverain sous l'égide de la loi.

1. Le déclin des idoles politiques ou la critique rousseauiste des religions sacrées

L'entrée de Rousseau dans la modernité politique s'opère par une rupture épistémologique radicale avec les fondements théocratiques du pouvoir. Pour l'auteur du *Contrat social*, la question de la religion n'est pas une simple strate métaphysique surajoutée à l'édifice civil, mais le pivot sur lequel repose la stabilité ou la ruine de la République. C'est sur cette base que Rousseau déconstruit les « religions sacrées » pour révéler leur incompatibilité structurelle avec l'unité du corps politique et la liberté du

¹ A. Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2018.

² I. Tamba, *Laïcité et pluralisme politique en Afrique centrale*, Yaoundé, Presses Universitaires d'Afrique, 2019.

citoyen. Sa critique s'articule autour du refus radical d'un pouvoir qui diviserait l'homme contre lui-même.

1.1. *Le conflit de la double puissance et l'aliénation du lien civil*

Le premier grief, et sans nul doute le plus profond, que Rousseau adresse aux religions sacrées, et plus singulièrement au christianisme institutionnel, réside dans l'institution d'un dualisme juridictionnel. En séparant le système théologique du système politique (J.-J. Rousseau, 1964, p. 462)³, ces cultes ont brisé l'unité de l'État, plaçant l'individu dans une tension permanente entre ses devoirs de dévot et ses obligations de citoyen. Ce que Rousseau nomme la « religion du prêtre » crée une double puissance, un double chef, et par conséquent un double devoir d'obéissance. Il écrit avec précision à ce propos que :

comme il y a toujours eu un prince et des lois civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique impossible dans les États chrétiens, et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir. [...] Partout où le clergé fait un corps, il est maître et législateur dans sa patrie (*Ibid.*, p. 462-463).

Comme nous l'avons bien souligné en introduction, avec Bruno Bernardi, ce dualisme rend les hommes incapables d'être à la fois « dévots et citoyens ». Son analyse démontre que l'homme, écartelé entre l'espérance du salut éternel et le respect des lois terrestres, ne sait plus auquel des deux maîtres obéir. Il en résulte un état de guerre larvée, où l'autorité du magistrat est systématiquement contestée par celle du pontife. C'est pourquoi Rousseau soutient que ce conflit rend toute « bonne politique impossible », car l'État ne peut être souverain s'il partage son autorité avec une force transcendante qui s'arrogerait le droit de juger de la légitimité des lois humaines.

1.2. *L'indifférence au bien commun et le péril du messianisme*

Au-delà de cette fracture institutionnelle décrite dans la sous-section précédente, Rousseau critique ce qu'il appelle la « religion de l'homme ». Si ce christianisme de l'évangile est admirable par sa moralité et son universalisme, il s'avère politiquement délétère. Sa pureté même détache le cœur des citoyens de l'État. Pour le vrai chrétien, sa patrie n'est pas de ce monde ; il regarde avec insensibilité ou indifférence les succès ou les revers de la République. Rousseau note à juste titre que :

Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel ; la patrie du chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas. Si l'État est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique, il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays ; si l'État dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple (*Ibid.*, p. 466).

³ Rousseau déclare : « Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel ; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé de diviser les peuples chrétiens. »

Cette indifférence n'est pas seulement un retrait passif, elle est une démission de la volonté souveraine. Rousseau estime que le christianisme originel relègue l'importance de la souveraineté au dernier pallier, si bien qu'il ne saurait former des citoyens car il ne se compose que de frères dont les liens transcendent les frontières de la cité, au point de rendre la cohésion nationale superflue, voire suspecte. Il précise d'ailleurs dans le même chapitre : « 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. » (*Ibid.* p. 467).

Cette disposition d'esprit crée une vulnérabilité politique majeure. Ghislain Waterlot l'a parfaitement montré dans ses travaux sur la religiosité rousseauiste. Dans son ouvrage de 2004, *Rousseau : Religion et politique*, il affirme que : « Le christianisme, en tant qu'il est une religion de l'autre monde, selon Rousseau, ne peut pas donner au citoyen les raisons d'aimer ses devoirs civils. Il tend au contraire à s'en détacher, car l'essentiel est ailleurs. » (Gh. Waterlot, 2004, p. 66). Si l'essentiel est donc ailleurs, alors le christianisme serait une religion de la sécularité, « qui ne lie pas, mais qui délie » (*Ibid.*). En ce sens, le christianisme historique échoue à sacraliser l'engagement terrestre, laissant le champ libre à l'usurpateur : « Le chrétien est trop préoccupé par son salut pour s'occuper du salut de la cité ; son humilité même devient l'instrument de sa propre servitude. » (*Ibid.*). Si tel est le cas, on peut dire que la foi chrétienne, parce qu'elle est orientée vers l'au-delà, produit mécaniquement une démission politique, à tel point que l'État devient une structure politique vide, dépourvue de membres, de citoyens capables de se mobiliser pour défendre la cause du bien commun. Pour bien illustrer cette attitude indifférente du chrétien vis-à-vis des réalités de sa sphère sociale, Rousseau affirme que :

La charité chrétienne ne permet pas aisément de penser mal de son prochain. Dès qu'il aura trouvé par quelque ruse l'art de leur en imposer et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, voilà un homme constitué en dignité ; Dieu veut qu'on le respecte ; bientôt voilà une puissance ; Dieu veut qu'on lui obéisse ; le dépositaire de cette puissance en abuse-t-il ? C'est la verge dont Dieu punit ses enfants. On se ferait conscience de chasser l'usurpateur ; il faudrait troubler le repos public, user de violence, verser du sang ; tout cela s'accorde mal avec la douceur du chrétien ; et après tout, qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de misères ? l'essentiel est d'aller en paradis, et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela (J.-J. Rousseau, op. cit., p. 466.).

En regardant de près cette analyse, on peut dire qu'elle trouve un écho frappant dans les contextes africains contemporains. Le cas du Gabon est bien significatif si l'on s'intéresse particulièrement à l'essor des églises dites de « réveil » et de certaines mouvances messianiques. Cet essor présente un gros risque de désaffiliation civique. En effet, lorsque le discours religieux prône un retrait du monde ou une attente purement providentielle pour résoudre les maux de la cité, il neutralise la vigilance critique et l'engagement actif du citoyen. Des expressions populaires en situation d'épreuve ou d'oppression telles que : « Je remets tout cela entre les mains de Dieu », « Que la volonté de Dieu soit faite ! » montrent que le croyant, absorbé par la quête du salut individuel ou du miracle financier, déserte l'espace public. Dans ce cas, l'aliénation religieuse devient le lit même du despotisme politique, car un peuple qui n'attend son salut que de Dieu, ou d'un leader charismatique providentiel s'exprimant en son nom, cesse de le chercher dans l'exercice rationnel de sa propre souveraineté.

En somme, l'esprit du messianisme, en déplaçant l'espoir hors du champ de l'action politique, brise le ressort de la volonté générale et livre la nation à la merci des tyrannies qui savent si bien exploiter la résignation des pieux.

1.3. *L'intolérance théologique comme ferment de la discorde civile*

Un autre aspect très important de la critique rousseauiste concerne l'intolérance inhérente aux religions sacrées. Cette intolérance est source de fragilisation de l'unité du corps politique ; elle substitue la fraternité civique par la haine confessionnelle. Pour ces raisons, le philosophe genevois déclare : « Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés ; les aimer serait haïr Dieu qui les punit ; il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. » (*Ibid.*, p. 469).

Cette dynamique d'exclusion spirituelle peut être comprise, au sens de Rousseau ici, comme le poison le plus violent de la cité républicaine dans la mesure où, dès que le dogme religieux s'empare de la morale publique en excluant ceux qui ne s'y conforment pas, le souverain cesse d'être maître des citoyens, il n'est plus que l'exécuteur des sentences cléricales. Rousseau durcit le ton de sa critique en analysant la capacité des prêtres à se substituer à la loi : « Mais quiconque ose dire, *hors de l'Église point de salut*, doit être chassé de l'État ; à moins que l'État ne soit l'Église, et que le prince ne soit le pontife. Un tel dogme n'est bon que dans un gouvernement théocratique, dans tout autre il est pernicieux. » (*Ibid.*)

Dans la même optique, Céline Spector montre clairement que cette exclusion n'est pas seulement spirituelle, mais aussi politique. Car elle brise la réciprocité des devoirs entre membres du corps politique. Pour Spector, l'intolérance théologique crée une « déliaison » où le lien sacré avec la communauté politique est remplacé par un lien partisan avec une secte. La philosophe française précise que : « L'intolérance est le signe que la religion n'est plus un sentiment de sociabilité, mais un instrument de domination qui fracture le corps politique en amis et ennemis de Dieu. » (C. Spector, op. cit., p. 215).

Il s'ensuit, dès lors, que le magistrat civil perd son autorité au profit de celui qui dispose des clés du salut. C'est ce qu'Henri Gouhier a tenté de démontrer dans ses *Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. En effet, l'auteur explique que pour Rousseau, l'intolérance théologique serait en quelque sorte une « usurpation de la souveraineté par le sacré dogmatique ; elle substitue à la volonté générale, qui est la seule règle du juste, la volonté particulière d'un culte qui prétend parler au nom de Dieu » (H. Gouhier, 1970, p. 264). Ainsi, il faut comprendre que l'idée de Rousseau n'est pas de nier l'importance du sentiment religieux en soi, mais de vouloir protéger l'autonomie du politique contre toute forme de cléricalisme ou de fanatisme dogmatique. Pour lui, le danger est de faire couler le sang au nom d'un dogme, quand bien même c'est la loi seule qui devrait réguler les rapports humains. D'où la déclaration suivante : « Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil ; et sitôt qu'elle en a, le souverain n'est plus souverain » (J.-J. Rousseau, op. cit., p. 469).

Si on transpose ces analyses au contexte africain, pour essayer d'en illustrer la portée concrète, on peut percevoir la résonance que peuvent susciter les replis

identitaires religieux. Les pays comme le Nigéria, la République Centrafricaine (RCA) ou le Sahel en sont des exemples palpables. Au Nigéria, on note une grande polarisation identitaire entre le Nord (majoritairement musulman) et le Sud (majoritairement chrétien), où l'appartenance religieuse prime souvent sur l'identité nationale. L'insurrection de Boko Haram peut être présentée comme la conséquence logique de ce repli identitaire religieux, rejetant la suprématie de l'État-nation au profit d'un califat théocratique. En RCA, le conflit de 2013 a glissé vers une logique identitaire confessionnelle, même si ses réelles racines étaient politiques et économiques. L'opposition entre les milices Séléka et Anti-Balaka apparaît comme une guerre entre musulmans et chrétiens. Ce repli a brisé le contrat social centrafricain, rendant la réconciliation nationale dépendante des autorités religieuses plutôt que des seules institutions civiles. Quant au dernier exemple, le Sahel (Mali, Burkina Faso, Niger), on remarquera que dans cette région, le repli identitaire religieux est utilisé comme une véritable alternative à la défaillance de l'État. Plusieurs mouvements brandissent la Charia pour remédier à l'absence de justice étatique.

Bref, lorsque l'appartenance à une confession religieuse particulière devient un critère de moralité publique ou d'accès à la reconnaissance sociale, elle réintroduit cette division entre « élus » et « damnés » qui mine la cohésion nationale. L'intolérance théologique agit alors comme un ferment de discorde, transformant le pluralisme religieux (qui devrait être une richesse) en une menace pour la paix civile. Dans ces conditions, la religion civile apparaît comme une réponse capable de subordonner les dogmes à la charité fraternelle et au respect des lois. Sans cela, les religions sacrées risquent de redevenir des instruments de fragmentation de l'État.

1.4. La déconstruction du droit divin et la nécessité de l'épuration

Dans cette dernière sous-section, nous voulons particulièrement nous intéresser à la manière dont Rousseau opère une épuration nécessaire de l'ordre politique, invalidant les systèmes qui, d'une manière ou d'une autre, tentaient de sceller l'ordre social sur un fondement divin ou sur une autorité pastorale. En déconstruisant le mythe du « droit divin », soutenu par des auteurs modernes (Grotius, Hobbes, Pufendorf, Bossuet...), Rousseau libère l'espace de la loi humaine. L'autel de la patrie ne peut être érigé que sur des ruines des idoles théocratiques. Pour lui, l'origine de la souveraineté est strictement immanente, elle réside dans la convention plutôt que dans la providence. Il rejette ainsi radicalement que le pouvoir des rois soit une émanation de la volonté de Dieu : « Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue ; mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin ? » (*Ibid.*, p. 355).

Cette désacralisation du pouvoir monarchique est le préalable indispensable à la sacralisation de la loi. Robert Derathé soutient à ce propos que Rousseau effectue un « transfert de sacralité » : le caractère sacré ne réside plus dans la personne du prince, mais dans le corps politique lui-même. Derathé précise que « l'épuration rousseauiste consiste à vider la politique de ses justifications transcendantes pour lui substituer une rationalité contractuelle où la seule divinité est la volonté générale » (R. Derathé, 1995, p. 122).

Dès lors, la religion doit être subordonnée à la moralité publique et à l'unité civile. Cette exigence de séparation fonctionnelle, Rousseau la martèle en ces termes :

Or il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui (J.-J. Rousseau, op. cit., p. 468).

Disons que cette épuration ne vise pas à supprimer le sentiment religieux, mais à empêcher qu'il ne devienne un instrument de domination politique ou de division sociale. En 2013, Jean-Luc Guichet a publié un ouvrage intitulé *Rousseau, la loi et la liberté*, dans lequel il souligne que cette démarche rousseauiste est en quelque sorte une « prophylaxie du fanatisme ». En d'autres termes, « épurer le droit divin, c'est protéger la liberté du citoyen contre toute forme de magistrature spirituelle qui s'arrogerait le droit de dicter la loi divine au nom d'un savoir ésotérique ou d'une révélation » (J.-L. Guichet, 2013, p. 94).

Au Gabon, par exemple, le processus de « restauration des institutions » entre août 2023 et décembre 2025 peut être lu sous ce prisme. Restaurer l'institution suppose d'abord la purger des allégeances occultes ou confessionnelles qui ont parfois parasité l'exercice du pouvoir. Il est à rappeler que le président déchu (Ali Bongo Ondimba) était le grand Raïs du culte islamique au Gabon. Nous pouvons aussi rappeler que les chefs religieux (congrégations confondues) avaient une place de choix dans le débat public sous prétexte qu'ils incarnent l'autorité morale. L'épuration permet alors de passer d'une mystique de la puissance à une éthique de la responsabilité républicaine. Achille Mbembe, dans *Politiques de l'inimitié*, rejoint cette intuition en affirmant que « la loi doit cesser d'être un décret arbitraire soutenu par une symbolique religieuse dévoyée pour redevenir le lieu d'un pacte de vie commune, un autel où se sacrifient les intérêts privés » (A. Mbembe, op. cit., p. 88). La critique des religions sacrées chez Rousseau ne vise donc pas à éradiquer la foi, mais à la cantonner à la sphère privée afin que l'espace public soit le domaine exclusif de la raison législative, faisant de la Constitution l'unique texte « sacré » devant lequel tous s'inclinent sans exception.

L'épuration rousseauiste, en brisant les chaînes du droit divin et en neutralisant les ferments de discorde des religions sacrées, ne laisse pas pour autant l'État dans un vide spirituel. Si cette critique a déblayé le terrain des idoles théocratiques, c'est pour permettre l'édification d'un nouveau centre de gravité : l'autel de la patrie. Il ne s'agit plus d'une foi tournée vers l'au-delà, mais d'une « religion civile » conçue comme un dispositif de sacralisation du pacte social. Cette seconde section analysera comment l'institution de ce sacré politique permet de transformer l'obéissance servile en adhésion volontaire. Nous verrons comment, par la fixation de dogmes purement civils, le législateur parvient à souder la volonté générale, garantissant ainsi la pérennité de la souveraineté et la solidité des institutions républicaines.

2. L'établissement de l'autel de la patrie par l'institution d'une religion civile comme sacré politique

Si la critique rousseauiste a méthodiquement déconstruit les idoles du droit divin, ce n'est pas pour abandonner la République à une aridité purement juridique. Car, selon Rousseau, la loi ne peut durablement régner par la seule force de la raison ; elle doit s'enraciner dans le cœur des citoyens par une forme de sacralité immanente. L'établissement de l'autel de la patrie répond ainsi à une nécessité fonctionnelle, celle de transformer l'obéissance légale en une affection civique indéfectible.

2.1. *La définition des dogmes civils, entre minimalisme théologique et exigence sociale*

L'originalité de la religion civile réside dans son caractère strictement politique. Rousseau ne la conçoit pas comme une vérité métaphysique, mais comme ce dispositif à travers lequel on parvient à fixer les « sentiments de sociabilité » sans lesquels il est impossible d'être un bon citoyen et un sujet fidèle. Le but du souverain n'est pas d'obliger les citoyens à croire, mais il peut bannir quiconque ne croit pas aux articles de ce contrat sacré. Rousseau énumère avec précision ces dogmes :

Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois ; voilà les dogmes positifs (J.-J. Rousseau, op. cit., p. 468).

Ce minimalisme dogmatique est une stratégie de cohésion qui sert de postulat théorique indispensable à la réalisation d'une société juste et égalitaire. En détachant le religieux du politique, on débouche sur le « sacré politique » ou encore sur des « formes non religieuses de sacré »⁴, que Whaterlot nomme *religiosité civile*. Il souligne, dans *Rousseau : Religion et politique*, que : « la religion civile n'est pas une religion de plus qui viendrait s'ajouter aux cultes existants, mais un cadre de référence supérieure qui subordonne tout à l'intérêt général » (Gh. Whaterlot, op. cit., p. 82). Il ne s'agit pas d'un moyen de conversion des âmes, mais d'une stratégie permettant de lier les volontés autour de la santé du lien social.

Mais, cette sacralité doit s'accommoder d'une exigence de sincérité qui confine toutes les volontés à une forme de discipline nationale. C'est pourquoi Rousseau va jusqu'à prévoir l'exclusion, voire la peine capitale, pour celui qui, après avoir reconnu les dogmes civils, se conduit comme ne les croyant pas : « si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » (J.-J. Rousseau, op. cit., p. 468).

⁴ Gh. Whaterlot, « La religion civile de Jean-Jacques Rousseau », conférence donnée aux Charmettes, le 20 juin 2009, p. 2.

Cette sévérité formelle s'explique par la nature même du pacte. Pour Blaise Bachofen, ces dogmes ne visent pas à instaurer une inquisition, mais à garantir la crédibilité du contrat. Autrement dit, « la religion civile est l'instrument de la clôture du corps politique : elle rend la trahison métaphysiquement impossible car celui qui viole la loi profane un engagement sacré » (B. Bachofen, 2002, p. 284). Cette analyse de Bachofen l'amène à conclure que la religion civile serait « le ciment affectif qui donne à la volonté générale sa dimension de permanence » (*Ibid.*).

Rousseau énonce un unique dogme négatif, l'intolérance, qui vient parachever cet édifice. Elle est proscrite, car elle fragmente le souverain. En affirmant la « sainteté du contrat social », le philosophe genevois fait de la constitution le seul texte véritablement intouchable. Cette approche peut bien servir d'appui sérieux pour les pays africains qui connaissent des périodes de transition politique ces dernières années. Au Gabon, par exemple, dans le contexte de la restauration des institutions, cette approche aurait pu offrir un modèle de refondation nationale, qui ne consiste pas à imposer une foi, mais à cultiver un respect quasi religieux pour la loi et la patrie, considérées comme des principes supérieurs aux appartenances confessionnelles particulières. C'est en érigeant un tel autel commun que l'État retrouve sa verticalité et sa capacité à mobiliser les énergies vers le bien commun, faisant de la citoyenneté non plus une simple étiquette administrative, mais une véritable vocation éthique.

2.2. *Le législateur, architecte du sacré et mécanicien du corps politique*

L'institution de la religion civile doit être l'œuvre d'une volonté ordinaire ; elle requiert l'intervention d'une figure exceptionnelle que Rousseau nomme le législateur. Si le souverain est la volonté de l'État, le législateur en est l'intelligence. La fonction de ce dernier est de transformer l'homme, unité isolée et bornée, en une partie d'un tout plus grand. Pour réussir cette mutation de l'intérêt privé vers l'intérêt général, le législateur doit faire recours à un langage accessible au peuple : le langage du sacré. C'est à ce titre que Rousseau souligne le paradoxe fondamental de la naissance de l'État : pour que les lois soient suivies, il faudrait que les hommes soient déjà, avant les lois, ce qu'ils ne doivent devenir que par elles (J.-J. Rousseau, op. cit., p. 383). Pour résoudre cette difficulté, le législateur doit pouvoir « entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine » (*Ibid.*, p. 384). Rousseau écrit :

Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recourt à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre (*Ibid.*, p. 383).

S'agit-il d'une simple manipulation cynique comme stratégie ? C'en n'est point le cas. Il s'agit plutôt d'une nécessité pédagogique permettant au législateur de faire plus facilement entendre la voix de l'État. Bachofen précise à ce sujet que le législateur ne fait pas descendre Dieu sur terre par pure superstition, mais il « prête à la loi une voix divine pour lui donner une autorité que la seule raison ne saurait lui conférer auprès de la multitude » (B. Bachofen, op. cit., p. 195). Ainsi, le sacré est à considérer ici comme le véhicule de la raison d'État.

Waterlot ajoute à cette analyse que le législateur rousseauiste est celui qui « donne une âme au peuple » (Gh. Waterlot, op. cit., p. 54), car, en déplaçant les lois sous l'égide

la divinité, il les rend vénérables. Il écrit que : « L'intervention du religieux dans le politique chez Rousseau n'est pas une rechute dans la théocratie, mais une ruse de la raison pour fonder la durée du pacte sociale. » (*Ibid.*). Le législateur doit donc posséder ce que Rousseau nomme « la grande âme », car c'est qui est le vrai miracle prouvant sa mission, et non de vains prestiges.

Dans la perspective de la reconstruction nationale en RCA, cette figure du législateur résonne avec l'exigence de bâtir un ordre qui supprime la logique des milices confessionnelles (Séléka et anti-Balaka). Restaurer l'État centrafricain revient à agir en architecte du sacré politique pour substituer aux identités partisans une mystique de la citoyenneté. Le défi du législateur en RCA serait alors de faire en sorte que la loi ne soit plus perçue comme l'instrument d'un clan, mais comme un autel de la patrie commune, dont la sacralité protège chaque individu indépendamment de sa foi. C'est en sacralisant le respect de la norme commune que le pays peut espérer ancrer sa souveraineté dans la durée, transformant un territoire fragmenté en un véritable corps politique uni par la « sainteté des lois ».

2.3. *Forger la cohésion nationale par le culte civil*

Disons que le but ultime de l'établissement de l'autel de la patrie n'est pas seulement de fonder la loi, mais aussi de la faire aimer. Rousseau est bien conscient que la raison peut dicter le devoir, mais que seule l'affection peut le rendre constant. C'est donc une manière d'établir que la religion civile remplit une fonction de sociabilité active consistant à transformer une agrégation d'individus en un corps moral et collectif. Pour Rousseau, la force de l'État ne réside pas dans ses arsenaux, mais dans le cœur des citoyens :

Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le grand législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le ceintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable clef (J.-J. Rousseau, op. cit., p. 394).

Cette cohésion, disons-le, s'exprime à travers ce que Rousseau appelle le « culte extérieur », c'est-à-dire les fêtes nationales et les serments civiques. La religion civile n'est pas à réduire à une théologie de l'État. Elle est plutôt une « économie des affects », au sens de Bernardi. Ce dernier soutient d'ailleurs que, selon Rousseau, « le lien civil doit posséder une épaisseur sentimentale ; il s'agit de produire une sacralité horizontale où chaque citoyen reconnaît en l'autre un membre du même corps mystique qu'est la nation » (B. Bernardi, 2006, p. 412). Un autre rousseauiste, Yves Vargas, insiste sur la dimension pédagogique de ce sacré. Il prétend que la religion civile est l'outil qui permet de « nationaliser l'homme ». Cela veut dire qu'« en sanctifiant les lois, on les retire de la sphère de la dispute pour les placer dans celle de l'évidence morale. Le culte civil est ce qui permet à la volonté générale de ne pas s'effriter sous le poids des égoïsmes catégoriels » (Y. Vargas, 1995, p. 104).

L'application de ce principe trouve un écho particulier dans le modèle sénégalais. Bien que la société sénégalaise soit plurielle et marquée par de puissantes structures confrériques, l'État a su maintenir un « autel de la patrie » supérieur, où les symboles de

la République et de la laïcité sont investis d'une sacralité respectée par tous. En érigeant cet autel, le Sénégal ne demande pas à ses citoyens de renoncer à leur foi particulière, mais d'accepter une identité de surplomb où la fraternité républicaine sert de garde-fou face aux replis identitaires. La religion civile, telle que pensée par Rousseau et mise en œuvre dans la démocratie sénégalaise, une démocratie stable parmi les démocraties africaines, devient ainsi le garant de la pérennité du pacte social. Elle fait du respect de la constitution un impératif qui dépasse la simple légalité pour devenir une véritable vertu civique.

Cette deuxième section nous a permis d'établir un constat sans appel : la force d'une institution ne réside pas dans l'encre de ses codes, mais dans l'adhésion sacrée des cœurs. Si les lois restent d'impuissantes abstractions sans le secours des mœurs, alors la crise de l'État (notamment en Afrique subsaharienne) ne peut être résolue par de simples ajustements techniques ou des greffes juridiques exogènes. Il ne suffit plus de proclamer la souveraineté, il faut lui redonner une vitalité sensible en transformant l'acte fondamental en un véritable objet de foi civique. Dès lors, la réflexion doit s'orienter vers la dimension opérationnelle de ce sacré politique. Comment passer de l'idée d'une religion civile à la pratique d'une restauration institutionnelle durable ? Il s'agit maintenant de comprendre comment la loi fondamentale peut être érigée en un véritable dogme républicain. Cette troisième et dernière section examinera les voies d'une réappropriation de la souveraineté, où la constitution, sanctifiée par le sentiment national, devient le rempart ultime contre l'instabilité et le levier d'une décolonisation politique réelle.

3. La constitution comme dogme républicain pour une restauration de la souveraineté en Afrique

3.1. De la constitution-papier à la constitution-sacrée, ou la fin du mimétisme juridique

Le drame de la modernité politique en Afrique réside souvent dans la persistance de la constitution-papier, ce texte formel, techniquement irréprochable, mais dépourvu de racines dans l'imaginaire collectif. Ce mimétisme juridique, hérité des structures coloniales, a produit des normes perçues comme extérieures à la conscience nationale. Restaurer la souveraineté exige de rompre avec cette « lettre morte » pour ériger la loi fondamentale en dogme républicain, c'est-à-dire en une norme dont la force ne repose plus sur la contrainte, mais sur une forme de révérence sacrée.

Pour comprendre l'impuissance des textes purement séculiers face aux crises de souveraineté, il convient de se référer à Paul Ricœur, qui soutient que la validité juridique d'une norme reste fragile si elle n'est pas portée par une conviction éthique profonde. Dans *Le Juste*, il explique que l'institution ne tient que par le sens que les citoyens lui accordent collectivement :

L'institution est ce qui permet à la liberté de se réaliser. Mais elle ne peut le faire que si elle est habitée par une éthique qui dépasse la simple règle de droit. Le droit doit être ancré dans une conviction commune qui donne sens à l'obligation (P. Ricœur, 1995, p. 182).

Cette « conviction commune » est précisément ce qui manque à la constitution lorsqu'elle n'est traitée que comme un contrat technique. En l'absence de ce lien sacré, la constitution est vulnérable aux révisions opportunistes. Dans l'histoire politique du Gabon, les multiples révisions constitutionnelles qui se sont succédées ont souvent été perçues comme opportunistes, parce qu'elles ont transformé la norme suprême en une variable d'ajustement politique mettant à nu cette absence de sacralité ou de « conviction commune » dont parle Paul Ricœur. Lorsqu'une constitution peut être modifiée pour lever la limitation des mandats ou pour ajuster les conditions d'éligibilité en fonction des circonstances (cas de la Côte d'Ivoire d'Alassane Ouattara), elle perd sa fonction de « boussole éthique » pour redevenir une simple « lettre morte ». Elle n'est plus l'acte par lequel l'État se constitue, mais un texte que le pouvoir exécutif manipule à sa convenance. A l'inverse, une constitution-dogme devient l'incarnation de la volonté souveraine, une barrière infranchissable car protégée par le respect quasi religieux du peuple.

Dans sa *Contribution à la théorie générale de l'État*, Raymond Carré de Malberg a magistralement théorisé cette transition du droit formel vers la puissance souveraine incarnée. Son idée est que la constitution n'est pas une simple règle supérieure, mais l'acte de naissance et de maintien de la puissance étatique elle-même (R. Carré de Malberg, 2004, p. 544). En suivant Carré de Malberg, on comprend que la restauration de la souveraineté en Afrique passe par cette prise de conscience : la constitution doit cesser d'être un document subi pour devenir l'acte par lequel la nation se crée et se protège. En sacralisant ce texte, on l'extrait de la manipulation politique pour le placer dans la sphère de l'inviolabilité. La souveraineté n'est plus alors une simple déclaration diplomatique mais une réalité vécue, garantie par un dogme républicain qui lie indéfectiblement le destin de l'État à celui de ses citoyens.

3.2. *Le constitutionnalisme comme levier de décolonisation politique*

La restauration de la souveraineté ne saurait se limiter à une simple indépendance de façade. Elle doit s'opérer par une rupture avec l'imaginaire institutionnel colonial. Si la constitution-dogme est nécessaire, c'est parce qu'elle agit comme l'instrument de la décolonisation de l'esprit public. En Afrique, et particulièrement dans l'espace francophone, le droit a longtemps été perçu comme une émanation de la volonté du colonisateur, puis des élites locales formées à son école, créant une distance insurmontable entre la norme et le peuple. Pour penser cette rupture, la réflexion de Frantz Fanon demeure une clé de lecture fondamentale. Dans son célèbre ouvrage de 1961, *Les Damnés de la terre*, il alerte sur le danger d'une indépendance qui se contenterait de reprendre les structures administratives et juridiques de l'ancien maître sans les transformer radicalement : « La décolonisation est véritablement création d'hommes nouveaux. Mais cette création ne reçoit sa légitimité d'aucune puissance surnaturelle : la chose colonisée devient un homme dans le processus même par lequel elle se libère. » (F. Fanon, 1961, p. 30). Transposé au domaine constitutionnel, ce principe signifie que la souveraineté n'est effective que si le peuple se reconnaît comme l'unique créateur de sa loi. Le constitutionnalisme devient alors un acte de libération. Il ne s'agit plus de recevoir une démocratie octroyée, mais de fonder un ordre politique dont le caractère sacré dérive de la seule volonté nationale. Au Gabon, cela implique le processus de transition ne devrait pas se limiter à la seule production de la nouvelle constitution, il doit surtout

aboutir à un moment de « communion souveraine » où le peuple reprend possession de son destin juridique.

Si l'on s'en tient à la réflexion qu'a menée Achille Mbembe dans *De la postcolonie*, on peut avancer l'idée que l'État postcolonial a souvent hérité d'une rationalité de commandement arbitraire. Pour se détacher d'un tel héritage, il convient de reconstruire un espace public où la loi cesse d'être un instrument de domination pour devenir un bien commun (A. Mbembe, 2000, p. 136). Cela suppose en arrière-plan que la décolonisation politique consiste dans cette capacité à ériger la constitution en un rempart contre le « commandement » arbitraire. En d'autres mots, la sacralisation du texte constitutionnel peut conduire l'État africain contemporain à dépasser le cadre du droit pour accomplir un acte de souveraineté symbolique. Il décrète que désormais, aucune puissance (intérieure ou extérieure) ne peut se situer au-dessus de la loi fondamentale, car celle-ci est le dogme qui protège l'existence même de la nation. C'est par ce constitutionnalisme de conviction que la souveraineté passe du statut de concept abstrait à celui de réalité institutionnelle inviolable.

3.3. *La pédagogie du sacré ou l'éducation du citoyen au culte de la loi*

Pour que la constitution franchisse le seuil de la simple formalité et devienne un dogme républicain, elle doit faire l'objet d'une véritable « pédagogie du sacré ». Il ne suffit pas que la loi soit juste, encore faut-il qu'elle soit aimée et respectée comme l'expression de la volonté souveraine. Cette éducation civique, que l'on pourrait qualifier de « catéchisme républicain », vise à ancrer la loi fondamentale dans l'éthique quotidienne du citoyen. L'Afrique a impérieusement besoin de cette pédagogie afin de désacraliser le chef au profit de la sacralisation de la règle. Le culte de la loi doit supplanter le culte de la personnalité. Éduquer au culte de la loi revient à enseigner que la constitution est le bien commun suprême, dont chaque citoyen est à la fois le sujet et le gardien. Cela passe par des rites civils que chaque citoyen devrait impérativement observer (levée des couleurs, serment constitutionnel des hauts fonctionnaires, enseignement du droit dès le plus jeune âge), afin de transformer la rationalité juridique en une émotion patriotique.

C'est à ce niveau d'analyse que la pensée de Régis Debray sur le « sacré républicain » apporte un éclairage décisif. Dans son ouvrage *Le Feu sacré : Fonction du religieux*, il démontre qu'aucun groupe humain ne peut subsister sans un point fixe, c'est-à-dire un « invariant » que l'on ne peut transgresser :

Le sacré est ce qui met un terme à la discussion. Pour qu'une société soit stable, il faut qu'elle s'accorde sur une instance indiscutable. La République, pour durer, doit savoir entourer ses principes fondateurs d'une aura de sainteté qui les protège de l'érosion du temps et des passions (R. Debray, 2003, p. 112).

En définitive, la restauration de la souveraineté en Afrique se joue dans cette salle de classe géante qu'est l'espace public. Faire de la constitution un dogme, c'est réussir à convaincre le citoyen que toucher à la loi fondamentale, c'est attenter à l'âme même de la nation. Par cette pédagogie, le constitutionnalisme cesse d'être une simple technique de juristes pour devenir une culture de résistance. C'est à travers ce culte des lois que l'État souverain trouve sa stabilité ultime, car il ne repose plus sur la force d'un homme

ou d'un parti, il repose désormais sur la foi inébranlable d'un peuple en ses propres institutions. Au Gabon, par exemple, ce transfert du sacré, c'est-à-dire de l'homme vers la loi est indispensable, car il est une réponse alternative à la doctrine du « kounabélisme »⁵ qui a prospéré sur la sacralisation de la personne physique (le « Père de la Nation », le « Distingué Camarade », etc.). En se nourrissant de l'idée que le droit n'est qu'une simple faveur accordée par le souverain, le kounabélisme désigne ainsi une pathologie politique de la servilité et de l'allégeance aveugle au chef plutôt qu'à l'institution.

Face à un tel phénomène, la réponse ne consiste pas seulement dans le changement de régime, encore faut-il opérer une véritable révolution des mentalités. La pédagogie du sacré républicain intervient ici comme un outil de déconstruction de l'allégeance personnelle au profit de l'obéissance aux lois. Cette pédagogie devra se charger d'enseigner que le détenteur du pouvoir n'est qu'un mandataire éphémère d'une puissance qui lui préexiste : la loi. Les intellectuels chargés de proposer des programmes scolaires et des offres de formations universitaires gagneraient à proposer l'introduction d'une étude comparée de la constitution-papier (manipulable) et de la constitution-dogme (inviolable). Cela servira à insuffler une éthique individuelle de la responsabilité solide capable de faire comprendre aux jeunes générations actuelles (appelées à diriger la nation demain) que l'État n'est pas un patrimoine privé (le « biensénisme »⁶) mais un bien commun dont la clé de voûte est le texte sacré, et non un homme providentiel.

Conclusion

Au terme de cette analyse, il apparaît clairement que la critique rousseauiste des religions sacrées ne constitue pas une entreprise de sécularisation radicale, mais un effort de refondation du lien politique. En déconstruisant le dualisme théologico-politique, Rousseau ne cherche pas à expulser le sacré de la sphère publique, il entend plutôt le reconfigurer afin de le rendre compatible avec l'autonomie du citoyen et l'unité du corps politique. La religion civile, en ce sens, n'est pas une théologie de substitution, mais un dispositif de cohésion, un ensemble de sentiments partagés qui transforment l'obéissance légale en adhésion volontaire.

Cette lecture, souvent teintée d'anticléricalisme et inscrite dans le sillage des Lumières, s'inscrit dans une généalogie plus vaste. Bien avant Rousseau, Thucydide et Saint Augustin avaient déjà posé les termes du rapport entre la cité terrestre et la cité spirituelle, chacun proposant une manière d'articuler la fidélité politique et l'espérance religieuse. Ces interrogations ont trouvé des prolongements décisifs dans l'histoire moderne : l'accord-cadre comme mécanisme de pacification, la prestation de serment sur la Constitution ou sur la Bible selon les traditions politiques, la lutte pour les droits civiques menée par Martin Luther King ou Desmond Tutu, ou encore les réflexions conjointes de Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger (Pape Benoît XVI) sur les conditions d'un espace public post-séculier. Tous ces moments témoignent d'une même tension : la nécessité de penser un sacré compatible avec la souveraineté humaine.

⁵ Sur ce concept, voir Patrice Yengo, *La guerre civile du Congo-Brazzaville, kounabélisme et démocratie*, Paris, Karthala, 2006.

⁶ Terme forgé par Alexandre Soljenitsyne équivalant à la bien-pensance.

C'est précisément ce que révèle la trajectoire rousseauiste. En apparence, l'article révoque le sacré en matière de souveraineté ; en réalité, il le réinvoque sous une autre forme, en le réinscrivant dans la Constitution. Ce mouvement constitue un dépassement remarquable de Rousseau lui-même. Là où le Genevois sacralisait la volonté générale comme source de la loi, les développements contemporains montrent que c'est désormais la Constitution qui encadre la souveraineté, qui la limite, la rend intelligible et partageable. Le sacré politique ne réside plus dans la transcendance d'un dogme, mais dans la transcendantalité d'un pacte fondateur. La Constitution devient l'autel laïque où se conjuguent liberté, égalité et responsabilité, l'espace symbolique où le citoyen reconnaît la source commune de sa propre souveraineté.

Dans le contexte africain, cette reconfiguration du sacré politique prend une portée particulière. Les replis confessionnels, les messianismes politiques et les allégeances religieuses concurrentes fragilisent la cohésion nationale et menacent l'autorité de l'État. Penser l'autel de la patrie à partir de Rousseau revient alors à affirmer que la République ne peut se maintenir sans un principe symbolique supérieur, non pas transcendant, mais commun, capable de fédérer les citoyens au-delà de leurs appartenances particulières. La religion civile, entendue comme sacralisation du lien civique, offre un cadre pour restaurer les institutions, refonder la confiance publique et réhabiliter la loi comme unique norme commune.

Ainsi, l'autel de la patrie demeure, aujourd'hui encore, le rempart le plus sûr contre l'insociabilité et l'effondrement de l'espace public. Il rappelle que la souveraineté n'est jamais un héritage, mais une construction collective ; qu'elle ne se nourrit pas de dogmes exclusifs, mais d'un engagement partagé envers la Constitution, seule divinité civile devant laquelle le citoyen libre accepte de s'incliner.

Bibliographie

1. De J.-J. Rousseau

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964, *Du Contrat social* (1762), texte établi et annoté par Robert Derathé, *Œuvres Complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

2. Sur J.-J. Rousseau

BACHOFEN Blaise, 2002, *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot.

BERNARDI Bruno, 2021, *Le Principe d'obligation*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes ».

BERNARDI Bruno, 2006, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Champion.

DERATHE Robert, 1995, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin.

GOUHIER Henri, 1970, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

GUICHET Jean-Luc, 2013, *Rousseau, la loi et la liberté*, Paris, PUF.

SPECTOR Céline, 2023, *Rousseau* (2019), Paris, Seuil.

VARGAS Yves, 1995, *Rousseau. L'économie politique*, Paris, PUF.



WATERLOT Ghislain, « La religion civile de Jean-Jacques Rousseau », conférence donnée aux Charmettes, le 20 juin 2009.

WATERLOT Ghislain, 2004, *Rousseau : Religion et politique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies ».

3. Sur les politiques contemporaines et sur l'Afrique

CARRE DE MALBERG Raymond, 2004, *Contribution à la théorie générale de l'État* [1920], Paris, CNRS Editions, coll. « Bibliothèque de la pensée juridique ».

DEBRAY Régis, 2003, *Le Feu sacré : Fonction du religieux*, Paris, Fayard, coll. « Littérature Générale ».

FANON Frantz, 1961, *Les Damnés de la terre*, Paris, François Maspero, coll. « Cahiers libres ».

MBEMBE Achille, 2018, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres ».

RICŒUR Paul, 1995, *Le Juste*, Paris, Seuil, coll. « Esprit ».

TAMBA Isaac, 2019, *Laïcité et pluralisme politique en Afrique centrale*, Yaoundé, Presses Universitaires d'Afrique.

YENGO Patrice, 2006, *La guerre civile du Congo-Brazzaville, kounabélisme et démocratie*, Paris, Karthala.