



dans la détermination et la vie du politique, pour quelles raisons, pour quelle durée... Les essais ici rassemblés, nous l'avons dit, ne forment pas un chœur harmonieux où tout conspire dans une mélodie simple et unie. Pour reprendre, après l'un des auteurs du recueil, une expression de Rousseau : « les difficultés (sont) dans la nature de la chose ».

Mais par le débat contradictoire et la discussion qu'ils instituent, ces essais font clairement apparaître au lecteur la profondeur et la fécondité des textes de Rousseau. On peut trouver bien des défauts ou des faiblesses à ce génie profondément inventif, mais il n'a jamais tenté d'escamoter les difficultés ou les opacités du réel. C'est aussi pour cela qu'il ouvre un champ si large à l'interprétation et que sa pensée peut être continuellement reprise. Plutôt que de nous faire perdre contact avec la réalité en nous berçant de l'illusion qu'à tout problème correspond une réponse simple et univoque qu'il suffit d'argumenter, il affronte les difficultés sans les édulcorer, et nous aide à nous mettre, à notre tour, en présence des tensions et des contradictions du monde humain que le conditionnement social quotidien nous incline à nier ou à ignorer.

Ghislain WATERLOT

«Esprit social» et «choses du ciel» : religion et politique dans la pensée de Rousseau

Florent GUÉNARD

Dans l'œuvre de Rousseau, la religion et la politique se rapportent l'une à l'autre selon des modalités complexes. Parmi les tensions et problèmes que ces modalités engendrent, quatre sont particulièrement apparentes.

En premier lieu, Rousseau, penseur contractualiste, s'attache à montrer que la souveraineté est d'origine humaine, autrement dit qu'elle n'a pas de fondement divin¹. Ainsi, en matière de pouvoir politique, les dieux n'ont pas la parole. Pourtant, lorsqu'il est question d'instituer un peuple, Rousseau recommande au législateur de faire parler les dieux qui doivent apparaître comme les auteurs des lois².

En deuxième lieu, la religion naturelle du Vicaire savoyard s'accommode avec les lois des gouvernements en place, qui prescrivent des manières de culte en fonction des convenances locales³. Pourtant, le *Contrat social*, dans le chapitre consacré à la religion civile, condamne le pur théisme, le christianisme de l'Évangile, autrement dit la religion naturelle, estimant qu'elle ne peut que corrompre l'esprit social⁴. Cette tension se pose d'une autre manière encore : dans le *Contrat social*, un peuple de chrétiens est inenvisageable ; mais dans la première des *Lettres de la montagne*, il ne paraît pas absurde de supposer la profession de foi du vicaire adoptée « dans un coin du monde chrétien⁵ », par un peuple de prosélytes dans l'ensemble bons citoyens.

1. CS, I, 3, OC III, 354-355.

2. *Ibid.*, II, 7, OC III, 381 et suiv.

3. *É*, OC IV, 627.

4. CS, IV, 8, OC III, 466 et suiv.

5. *LEM*, première lettre, OC III, 697.

Cette condamnation politique de la religion chrétienne, qui n'est occupée que des « choses du ciel⁶ » et, au-delà, de toute religion historique s'accompagne pourtant, troisièmement, de la promotion d'une religion civile⁷ ; or, parmi les dogmes de cette religion à naître, il peut sembler que figure ce qui semblait condamner politiquement le christianisme (notamment la croyance en la vie à venir).

Enfin, si la religion naturelle mène à la pratique des devoirs, ceux de l'homme comme il est établi dans la « Profession de foi », mais aussi ceux du citoyen, comme il est montré dans la première des *Lettres de la montagne*⁸, il n'est nullement exclu que l'athéisme y mène également ; en effet Wolmar, le maître de maison décrit dans la *Nouvelle Héloïse*, est à la fois vertueux et bon citoyen⁹.

Ces quatre tensions ainsi formulées sont l'objet de cette réflexion, pour deux raisons au moins. D'abord, parce qu'elles ne sont pas aussi massives que leurs formulations, abruptes, ramassées, tendent à le faire croire. Une contextualisation plus fine des arguments, une attention plus précise aux perspectives dans lesquelles ils prennent place, une réflexion plus poussée sur la logique propre aux écrits dans lesquels les rapports entre religion et politique sont étudiés permettent de lever en partie ces tensions, qui ne sont des contradictions qu'en apparence.

Mais, et c'est la deuxième raison, *en partie seulement*. Car ces difficultés demeurent, elles sont pour ainsi dire reconduites sous d'autres formes. Or, c'est à comprendre leur nécessité qu'il faut s'attacher. Celle-ci nous introduit au cœur des rapports nécessairement complexes qu'entretiennent la politique et la religion quand la question que se pose la politique est celle de la démocratie, en son sens le plus large, c'est-à-dire chez Rousseau la souveraineté populaire¹⁰. Le peuple doit conquérir son autonomie, et il doit inévitablement le faire contre tout ce qui le ramène à l'hétéronomie ou ce qui l'en menace. Il s'agit bien, dans cette conquête, d'une séparation entre la politique – où la liberté peut advenir – et la religion – où la croyance se combine à des formes plus ou moins rigides de soumission. Ou plutôt, comme le dit Claude Lefort, d'une *désintrication*, constitutive de la modernité, du politique et du religieux. Selon lui, la démocratie moderne tend à faire du pouvoir un lieu vide : il n'appartient à personne en propre, nul ne peut prétendre s'en emparer¹¹.

6. CS, IV, 8, OC III, 466.

7. *Ibid.*, 467-469.

8. C'est notamment l'objet de la première des *Lettres écrites de la montagne*.

9. NH, V, 5, OC II, 592-593.

10. Nous distinguerons cette acception large du terme *démocratie* de la signification plus technique qu'il prend dans le *Contrat social*, qualifiant ainsi la forme de gouvernement où le peuple en son entier ou dans sa majeure partie est investi du pouvoir exécutif. Voir CS, III, 3 et 4, OC III, 403 et suiv.

11. C. LEFORT, « Permanence du théologico-politique? », in *Essais sur le politique*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 290 et suiv.

Aussi bien, le pouvoir ne renvoie nullement à un dehors, surnaturel ou divin, qui viendrait donner consistance à une société impuissante à être pleinement transparente à elle-même. Accepter l'idée que l'autonomie est la fin du pouvoir, c'est bien accepter l'idée que la communauté politique ne doit pas être renvoyée, dans son fondement, dans son organisation, dans sa conservation, à ce qui est en dehors d'elle-même, à ce qui n'est pas elle-même, à un sacré qui la précède.

Pour Rousseau, il s'agit bien d'autonomiser la politique, en en appelant à la décision libre du peuple à se donner des lois. Cependant, cette autonomisation n'opère nullement une mise à distance radicale de la religion, comme si la politique pouvait s'organiser absolument sans elle, comme si la religion pouvait n'avoir aucune conséquence politique : la désintrication n'est pas séparation¹². Au contraire : *si la constitution d'un corps politique où le peuple est souverain exige un retrait du religieux, le religieux semble requis pour la conservation du corps politique*. Autrement dit, l'unité, la stabilité, la durée de la communauté semblent demander qu'un lien religieux s'ajoute à l'établissement politique de mœurs citoyennes. Là où la loi semble exclure la religion, ne faut-il pas comprendre que les mœurs l'exigent ?

Cette apparente ambiguïté est au cœur de la pensée politique de Rousseau ; elle prend plusieurs formes, dont les quatre problèmes précédemment énoncés sont peut-être les plus visibles et les plus significatifs. Leur analyse conduira à montrer pourquoi Rousseau considère que la politique et la religion, dans l'organisation d'une communauté politique autonome, sont contradictoires et pourtant ne peuvent être séparées, si l'on entend par séparation une mise à distance radicale. Elle me conduira également à montrer pourquoi selon lui leur contradiction doit être dépassée en mettant en œuvre une réconciliation politique de la politique et de la religion – réconciliation davantage programmatique et problématique que pleinement achevée.

Puissance divine et législateur : faire parler les dieux

Contre la superstition

Si la politique est l'instance qui peut permettre une conciliation entre la politique et la religion, c'est précisément parce qu'une telle conciliation ne peut pas être religieuse. *La religion, dans sa pratique, incite davantage à la confusion entre religion*

12. En cela, Rousseau se sépare de Locke : il ne s'agit pas seulement de séparer la religion et la politique comme on sépare ce qui est privé de ce qui est public, il faut à la fois déterminer ce qui les écarte l'une de l'autre, et ce qui les appelle l'une vers l'autre. Sur le rapprochement avec Locke, on lira Hélène BOUCHILLOUX, « Le statut de la religion civile chez Rousseau », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, t. 11, printemps 2001, p. 144 et suiv.

et politique qu'à leur désintrinsication. Autrement dit, elle tend à s'arroger un domaine et des compétences qui lui sont impropres. Une telle prétention est dommageable à la fois pour la politique et pour la religion, qui s'en trouvent l'une et l'autre dénaturées. Aussi bien, en travaillant à les désintrinsicuer l'une de l'autre, Rousseau veut tout autant établir la politique contre la religion et établir la religion contre sa tendance à devenir superstition. C'est ce qu'il souligne au Petit Conseil de Genève dans les *Lettres de la montagne*:

Loin d'attaquer les vrais principes de la Religion, l'Auteur [du *Contrat social*] les pose, les affermit de tout son pouvoir; ce qu'il attaque, ce qu'il combat, ce qu'il doit combattre, c'est le fanatisme aveugle, la superstition cruelle, le stupide préjugé. Mais il faut, disent-ils, respecter tout cela. Mais pour quoi? Parce que c'est ainsi qu'on mène les Peuples. Oui, c'est ainsi qu'on les mène à leur perte. La superstition est le plus terrible fléau du genre humain; elle abrute les simples, elle persécute les sages, elle enchaîne les nations, elle fait partout cent maux effroyables: quel bien fait-elle? Aucun; si elle en fait, c'est aux Tyrans; c'est leur arme la plus terrible, et cela même est le plus grand mal qu'elle ait jamais fait.¹³

Fixer la place de la religion, c'est ainsi distinguer la religion de sa déformation, la superstition, et du fanatisme qui en est la conséquence. La superstition naît de ce qu'on mêle la religion à tout, ce qui est évidemment un bon moyen pour laisser les peuples dans l'hétéronomie: « pour montrer que [le christianisme] n'est point un établissement politique et qu'il ne concourt point aux bonnes institutions particulières, il fallait ôter les Sophismes de ceux qui mêlent la Religion à tout¹⁴ ». La religion devient alors effrayante, la crainte s'insinue, le ressort de la foi en est inévitablement déformé. On tombe alors dans l'intolérance, la charité laisse la place à l'amour-propre, celui-ci pousse à la persécution. Rousseau insiste, dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, sur ce cercle infernal dans lequel la religion risque de se perdre: plus elle s'étend et sort de la sphère qui lui est propre, plus la superstition gagne et moins le culte est raisonnable; mais moins le culte est raisonnable, « plus on cherche à l'établir par la force¹⁵ » et plus le fanatisme et la superstition gagnent. Plus la religion se confond avec la politique et plus celle-ci devient tyrannique.

Pour se débarrasser de la superstition qui plonge les peuples dans la servitude, il est donc bien nécessaire d'apprendre à raisonner sur la religion. Pour cela, il faut être en garde contre deux dérives: d'une part, *il ne faut pas que la religion se fasse juge de la politique* (c'est ce que Rousseau explique à de Beaumont, archevêque de Paris), d'autre part *il ne faut pas que la politique se fasse juge de la religion, ou plutôt de ce qui, dans la religion, n'appartient qu'à la religion* (c'est ce que, dans les *Lettres*

13. LEM, première lettre, OC III, 695.

14. *Ibid.*, 704.

15. *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC IV, 971.

de la montagne, Rousseau explique au Petit Conseil de Genève, l'organe exécutif qui l'a mis en accusation). Mais, dans les deux cas, il n'est nullement question de travailler à une séparation radicale et improbable de la religion et de la politique, comme s'il pouvait être possible de séparer les mœurs et les lois. La distinction passe à travers la religion elle-même: il ne faut pas confondre dans la religion le *dogme* et la *morale*.

Ainsi, dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau répond aux accusations du prélat dans un premier temps en défendant son système de pensée (il montre notamment la cohérence de son œuvre, il explique la généalogie de ses idées¹⁶), dans un second moment en défendant ses prises de position en matière de religion, autrement dit en défendant la religion naturelle du vicaire savoyard¹⁷. Dans cette perspective, il souligne qu'il existe, dans la pratique religieuse, la même hypocrisie que dans l'ordre social: l'être et le paraître ne coïncident pas, « j'ai vu dans la Religion la même fausseté que dans la politique¹⁸ ». L'ordre social tyrannise notre nature et fait naître en nous la méchanceté. De même, dans la religion, la plupart des fidèles ne sont pas sincères, le culte n'est qu'un ensemble de « simagrées »:

J'ai vu qu'on avait des professions de foi, des doctrines, des cultes qu'on suivait sans y croire, et que rien de tout cela ne pénétrant le cœur ni la raison, n'influaient que très peu sur la conduite¹⁹.

Pour remédier à cela, il faut à l'homme un culte raisonnable. À cette fin, il importe de distinguer deux manières d'envisager la religion: d'une part selon le vrai et le faux qui s'y trouvent, d'autre part selon leurs effets temporels et moraux. Cette dissociation est nécessaire: car la religion la plus vraie n'est pas nécessairement la plus sociale. Autrement dit, afin de comprendre le rôle politique de la religion, il importe au préalable de ne pas confondre la *croissance* et les *effets de la croyance*.

Cette dissociation entre le dogme et la morale est plus poussée encore dans les *Lettres de la montagne*²⁰. Rousseau doit répondre aux accusations du Petit Conseil. Mais celui-ci, en condamnant le *Contrat social* et l'*Émile*, a outrepassé ses compétences: seule la partie de la religion qui concerne la morale peut être l'objet du gouvernement. Autrement dit, celui-ci ne doit pas se prononcer sur le dogme, qui ne

16. *Ibid.*, 935 et suiv.

17. *Ibid.*, 960.

18. *Ibid.*, 968.

19. *Ibid.*, 969.

20. Sur cette distinction, on se reportera aux commentaires d'André CHARBAK « [...] J'ai dû me borner à raisonner ». La présentation des traités de 1762, *Lettres écrites de la montagne*, I et d'Isabelle BOUVIGNIES, « Constitutionnalisme et réformation dans les *Lettres de la montagne* », in Bruno BERNARDI, Florent GUÉNARD, Gabriella SILVESTRI (dir.), *La religion, la liberté, la justice. Sur les Lettres écrites de la montagne de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, « Études et commentaires », 2004, respectivement p. 31-48 et p. 241-270.

concerne que les théologiens. Seules les positions religieuses qui troublent le lien social sont à bannir; or, ni la religion civile, ni la religion naturelle du Vicaire savoyard, nous y reviendrons, ne peuvent tomber sous le coup d'une telle accusation.

L'institution du peuple

Ainsi, la séparation du dogme et de la morale, de la croyance et des effets de la croyance, permet à Rousseau une double réponse. D'une part, Christophe de Beaumont doit comprendre que l'on ne peut avoir inspection sur la croyance d'un individu que dans la mesure où cette croyance a des effets sur la morale. D'autre part, le Petit Conseil doit s'aviser qu'il ne peut juger Rousseau que si ce dernier, dans ses écrits contre la religion, a mis en question les devoirs du citoyen. Le gouvernement est despotique et la religion fanatique s'il est décidé que, dans l'État, tout ce qui est du ressort de l'autorité en matière de religion est du ressort du gouvernement²¹.

Or, cet effort contre la superstition est bien un pas vers l'autonomie. Rousseau est explicite : *on mène les peuples par la superstition, qui est l'arme de la tyrannie*. La dénonciation est classique. Elle est formulée comme telle par Spinoza dans la préface du *Traité théologico-politique*. C'est la crainte qui est à l'origine de la superstition : l'intérêt du monarque consiste « à tromper les hommes et à masquer du nom spécieux de religion la crainte qui doit les retenir, afin qu'ils combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut²² ». La religion pousse les peuples à adorer les rois comme s'ils étaient des dieux. Une telle critique est courante au XVIII^e siècle : l'argument est dans l'*Encyclopédie*²³, dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire²⁴, il est également sous une autre forme dans les *Pensées philosophiques* de Diderot²⁵.

21. LEM, cinquième lettre, OC III, 770.

22. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, trad. J. Lagrée et P.-E. Moreau, Paris, PUF, 1999, p. 62-63.

23. Jaucourt écrit : « la superstition est un culte de religion, faux, mal dirigé, plein de vaines terreurs, contraire à la raison & aux saines idées qu'on doit avoir de l'être suprême. Ou si vous l'aimez mieux, la superstition est cette espèce d'enchantement ou de pouvoir magique, que la crainte exerce sur notre âme; fille malheureuse de l'imagination, elle emploie pour la frapper, les spectres, les songes & les visions; c'est elle, dit Bacon, qui a forgé ces idoles du vulgaire, les génies invisibles, les jours de bonheur ou de malheur, les traits invincibles de l'amour & de la haine. Elle accable l'esprit, principalement dans la maladie ou dans l'adversité; elle change la bonne discipline, & les coutumes vénérables en momeries & en cérémonies superficielles [...]. L'athéisme même (c'est tout dire) ne détruit point cependant les sentiments naturels, ne porte aucune atteinte aux lois, ni aux mœurs du peuple; mais la superstition est un tyran despotique qui fait tout céder à ses chimères. » Cf. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, article « Superstition ».

24. Article « Superstition ».

25. Voir notamment *Pensées philosophiques*, in *Œuvres*, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, t. I, p. 30 et suiv.

Or, cette critique de la superstition, que Rousseau reprend à son compte, pose problème dans son système de pensée. La libération des peuples passe de toute évidence par une dénonciation des fondements divins dont le pouvoir politique s'autorise. Rousseau en cela suit les arguments de l'École moderne du droit naturel²⁶. Cela revient à contester toute signification au droit du plus fort : « Obéissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponde qu'il ne sera jamais violé. 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 médecin²⁷? » La formule paulinienne peut s'interpréter de deux manières : soit elle signifie qu'il faut obéir à Dieu parce qu'il est Dieu, dont tout procède, soit elle signifie qu'il faut Lui obéir parce qu'il est une force supérieure, une puissance. Dans les deux cas, la conséquence n'est pas bonne : ni l'origine divine, ni la force ne sont des fondements légitimes pour l'obligation, qui ne peut procéder que du consentement²⁸.

Pourtant, comme nous l'avons souligné en introduction, à la critique de l'origine divine du pouvoir civil dans le livre I du *Contrat social* succède, au livre II, un appel politique au divin. Le contrat social donne existence au corps politique, mais ce sont les lois qui le rendent actif. Il faut donc que les citoyens associés se donnent des lois, qui ne peuvent être que des décisions de la volonté générale. Or, la question n'est pas sans difficulté. Car si « le peuple veut toujours le bien, [...] de lui-même il ne le voit pas toujours²⁹ ». La généralisation de la volonté ne produit pas par elle-même la généralisation du jugement. Le peuple doit se donner des lois, mais il est incapable de déterminer les lois politiques qui sont adéquates à ce qu'il est. Le problème ne peut être levé que par le recours à un génie, une grande âme, un législateur qui saura « découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations³⁰ ». Cependant, une double difficulté demeure. D'abord, le législateur doit être dans une large mesure désintéressé : il doit connaître à la perfection la nature du peuple, sans pour autant en partager le destin. Autrement dit, la tâche est telle qu'il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes³¹. Ensuite, le législateur ne doit nullement se substituer au souverain; si son génie est grand, son pouvoir est nul. Dans le cas contraire, l'hétéronomie s'introduirait à nouveau dans un corps politique au moment précis où il prétend être autonome.

26. Voir Robert DERATHÉ, *Rousseau et la philosophie politique de son temps*, Paris, Vrin, 1988, p. 248 et suiv.; Victor GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, notamment p. 125 et suiv.

27. CS, I, 3, OC III, 354-355.

28. Voir également LEM, sixième lettre, OC III, 806 et le commentaire de Bruno Bernardi dans *La religion, la liberté, la justice...*, op. cit., ch. V.

29. CS, II, 6, OC III, 380.

30. *Ibid.*, II, 7, 381.

31. *Idem*

En cela, Rousseau s'oppose à Machiavel, qui donne au législateur tout pouvoir dans l'État³². La conséquence est inévitable : les Dieux ne donnant pas des lois aux hommes, il faut s'en remettre à la contingence de l'histoire, et espérer qu'une grande âme saura donner vie au corps politique par une législation appropriée. Mais, quand bien même un tel génie se présenterait (et dans l'histoire, il s'en est présenté), il reste un obstacle, qui est considérable. Il ne suffit pas en effet de présenter les lois convenables au peuple, car ce qui empêche le corps naissant de se donner des lois est précisément ce qui l'empêche de les reconnaître : « les vœux trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée³³ ». C'est à une *inversion de la cause et de l'effet* que la question politique est ici confrontée : ce sont les lois qui forment ce que Rousseau appelle « l'esprit social », c'est-à-dire précisément la capacité à reconnaître leur bien-fondé. Ainsi, il faudrait « que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles³⁴ ».

Comprenons bien : le *problème politique* n'a pas ici de solution proprement politique. On ne peut en sortir qu'en en appelant à une autorité d'un autre ordre, qui permet de poser les lois sans les imposer par la force et sans faire appel à une raison politique que les citoyens ne peuvent posséder. Il est donc nécessaire de faire parler les dieux :

Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique³⁵.

Les vœux du législateur deviennent des paroles divines, la religion dénoue la politique. À suivre la pensée de Rousseau dans le *Contrat social*, il semble que la tension soulignée en introduction se dissipe. Le problème auquel Rousseau est ici confronté est celui des commencements du corps politique. On ne peut présupposer pour l'établissement de la communauté une capacité à vivre en commun qui est l'effet de la vie commune. *Le corps politique ne peut pas se poser lui-même, car il est, en quelque sorte, son propre effet*. Le recours à la religion dans cette perspective est une ruse du législateur. L'influence de Machiavel dans ce chapitre est explicite, puisqu'il est cité en note³⁶ : il n'est pas de législateur, souligne le penseur florentin,

32. MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 9. Nous nous permettons de renvoyer à l'analyse que nous avons faite de cette opposition dans *Rousseau et le travail de la conscience*, Paris, Champion, 2004, p. 465 et suiv.

33. CS, II, 7 OC III, 383.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. Voir sur ce point le commentaire de Ghislain WATERLOT, *Rousseau. Religion et politique*, Paris, PUF, 2004, p. 15 et suiv. et p. 73 et suiv.

qui n'ait eu recours à la religion pour combler l'absence d'évidence des lois³⁷. Mais il ne s'agit nullement ici de confondre la politique et la religion. La fin du chapitre consacré au législateur est explicite : l'une et l'autre n'ont pas d'objet commun, mais l'une sert d'instrument à l'autre. La religion aide la politique à résoudre un problème qui n'a pas de solution politique.

À toutes ces remarques, on ajoutera que la réfutation des théories de l'origine divine du pouvoir et le recours à la parole des dieux lorsqu'il faut déterminer les lois politiques de l'État ne peuvent être mis sur le même plan. D'une part, dans le premier cas, la religion est chrétienne et universelle, dans le second elle est polythéiste et nationale. D'autre part, dans le premier cas, le propos est strictement de droit politique, dans le second il est davantage d'ordre historique.

Cette interprétation est juste, mais elle n'est peut-être pas pleinement convaincante, précisément parce que la référence à Machiavel peut sembler ici problématique. Pour ce dernier, il s'agit bien, dans le recours aux dieux, de jouer sur la crédulité des peuples :

Or donc, le peuple romain, plein d'admiration pour la bonté et la prudence de Numa, se rendait à tous ses conseils. Il est bien vrai que la simplicité de ces esprits, si portés à la superstition dans ces temps religieux, la rusticité des hommes auxquels il avait à faire, lui donnaient beaucoup de facilité pour venir à bout de ses desseins³⁸.

Le législateur doit jouer sur la crainte des peuples, sur leur disposition à la superstition, il doit même l'entretenir parce que la crainte est salutaire³⁹. Or, si la crainte est pour Machiavel une passion politique qui, dans une certaine mesure, doit être valorisée (c'est notamment ce qu'il souligne dans le chapitre XVII du *Prince*), en revanche il n'en est pas de même chez Rousseau : la crainte, dans le système de pensée du philosophe genevois, est le contradictoire de l'autonomie et avec lui, du lien social. Il l'écrit en toutes lettres dans le *Contrat social* : des hommes asservis à un seul, réunis dans et par la crainte ne forment nullement une association, mais une simple aggrégation, un agglomérat d'individus nullement assimilable à un corps politique⁴⁰.

Le problème n'est pas sans importance. Il se trouve que cet appel rusé aux dieux ne peut prendre place que dans le cadre d'une religion nationale, religion du citoyen où le culte divin et l'amour des lois sont réunis. Une telle religion du citoyen fait l'objet d'une double critique dans l'avant dernier chapitre du *Contrat social* consacré

37. Voir *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 11, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952, p. 412.

38. *Ibid.*, p. 412-413.

39. *Ibid.*, p. 411. Voir également I, 13, p. 417 et suiv.

40. CS, I, 5, OC III, 359.

à la religion civile. Si cette espèce de théocratie est bonne en ce qu'elle ne sépare pas l'homme du citoyen, elle est mauvaise d'une part en ce qu'elle pousse à l'infériorité et à la guerre, d'autre part en ce qu'elle développe la crédulité des peuples : « elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte dans un vain cérémonial⁴¹ ». La difficulté est réelle : Rousseau l'atténue en distinguant les grandes âmes et les imposteurs : « il n'appartient pas à tout homme de faire parler les Dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour en être leur interprète [...] De vains prestiges forment un lien passager, il n'y a que la sagesse qui le rende durable⁴² ». Cette distinction est fondamentale, mais elle ne supprime pas pour autant la difficulté : le ressort passionnel sur lequel s'appuient les législateurs, quels qu'ils soient, ne peut être que la crédulité, c'est-à-dire, en définitive, la crainte des puissances.

On doit conclure de ces remarques que cette première tension dans l'articulation de la politique et de la religion est dans une certaine mesure inévitable. L'expérience historique des peuples ne se supplée point : il faut du temps, nécessairement, pour acquérir la maturité suffisante et gagner l'autonomie, dans le cas présent pour généraliser ses vues afin de voir le bien commun. Il s'agit moins, dans cette perspective, d'éviter dans les premiers temps la superstition, mais de permettre au peuple de s'en arracher — ce à quoi le christianisme va contribuer. La communauté politique, comme le souligne Cornélius Castoriadis, n'a pas les moyens, dans son origine, de se penser comme pleinement autonome. De là l'origine extra-sociale, religieuse, à laquelle elle ne peut pas ne pas faire appel⁴³.

Indifférence et sociabilité

Le droit divin positif, c'est-à-dire la religion nationale, fait donc l'objet d'un jugement mitigé de la part de Rousseau. En effet, il a pour lui de favoriser l'esprit social puisqu'il développe la citoyenneté. Les lois sont sanctifiées, la patrie est adorée. Cependant, il doit être condamné parce que le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique y sont confondus, parce que les hommes sont manipulés, parce que le cérémonial l'emporte sur la foi. La profusion des rites tend à l'abrutissement des masses. De là deux conséquences conjointes. D'abord, si la religion nationale, supérieure au christianisme romain qui soumet l'individu à deux législations,

41. *Ibid.*, IV, 8, 465.

42. *Ibid.*, II, 7, 384.

43. Cornélius CASTORIADIS, « Institution de la société et de la religion », in *Domaines de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 466 et suiv. La religion recouvre l'auto-institution de la société, mais c'est justement ce qui permet à la société de poser son institution comme hors d'atteinte, échappant à sa propre action. Elle s'institue donc comme société hétéronome.

spirituelle et temporelle, favorise l'appartenance du citoyen à la cité, on se doute que Rousseau ne peut accepter l'idée que l'esprit social trouve son accomplissement dans des cérémonies qui rendent le peuple crédule et stupide. Ensuite, la question est bien d'épurer la religion en la restreignant à ce qu'elle a de proprement religieux. La religion vraie n'est pas celle du citoyen, mais celle de l'homme, elle est « sans Temples, sans autels⁴⁴ » — droit divin naturel, religion naturelle dont le Vicaire savoyard a jeté les principes. Mais de cette conséquence naît une question : quelle est la nature des relations entre la religion vraie, le droit divin naturel, et la politique ? Quelle est la valeur politique de la religion naturelle ? Cette question nous renvoie ainsi au deuxième des problèmes énoncés en introduction, problème dont il faut, comme nous l'avons fait pour le premier, comprendre les ressorts.

L'esprit social

Pour cela, il importe de caractériser plus précisément ce qu'il faut entendre par « esprit social », dont les peuples manquent lorsqu'il est temps qu'ils se donnent des lois. De l'esprit social, le chapitre consacré au législateur nous donne une détermination : cet esprit règne dans l'État lorsque chaque individu « qui par lui-même est un tout parfait et solitaire » se transforme « en partie d'un plus grand tout dont cet individu [reçoit] en quelque sorte sa vie et son être⁴⁵ ». C'est bien pour cette raison que la tâche du législateur est surhumaine : il faut « pour ainsi dire changer la nature humaine ».

Que signifie une telle transformation ? Deux interprétations sont à rejeter. La première est *minimale* : il s'agit d'attacher les citoyens à la cité, l'esprit social est sens civique. Cette interprétation est trop restrictive, elle ne permet pas d'expliquer qu'il soit question d'un changement de nature. La seconde est *maximale* : l'individu ne peut être intégré au corps politique que s'il est subordonné à un tout qui lui préexiste et qui ne laisse aucune place à sa liberté individuelle⁴⁶. Mais une telle interprétation ne comprend pas comment se forme le corps politique : le contrat social repose sur des fondements individualistes⁴⁷.

L'interprétation correcte est intermédiaire, elle tient en grande partie à la signification que Rousseau accorde à la notion de *vertu*. C'est dans une lettre de 1757-1758,

44. CS, IV, 8, OC III, 464.

45. *Ibid.*, II, 7, 381.

46. C'est de cette manière que L. J. Crocker, notamment, comprend une telle dénaturation, qu'il dénonce. Voir L. J. CROCKER, « Rousseau et la voie du totalitarisme », *Annales de philosophie politique*, 5, Rousseau et la philosophie politique, Paris, PUF, 1965, p. 99-136. Voir également Jean-Pierre DUPRAT, « Le statut de la religion dans la pensée politique de Hobbes et de Rousseau », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XX, 1982, n° 61, p. 239-276.

47. Voir Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 112-120.

intitulée par ses éditeurs « Lettre sur la vertu, l'individu et la société », publiée dans les *Annales Jean-Jacques Rousseau*, que Rousseau en donne sans doute la détermination la plus complète. Son correspondant, dont l'identité reste obscure, lui demande de définir la vertu. Rousseau lui répond en commençant par fixer la méthode la plus adéquate pour parvenir à une telle définition : il ne faut raisonner qu'à partir de ses inclinations naturelles. La vertu ne contrarie pas mes desirs, elle en est la plus parfaite expression. Or, je veux « avoir une âme forte pour faire toujours ce qui est juste, et sensible pour aimer toujours ce qui est beau⁴⁸ ». De là découle une première proposition : si je vivais seul, je serais bon d'une bonté absolue et naturelle, qui n'est absolument pas comparable à la vertu. Cette bonté naturelle, en société, est altérée par des penchants qui naissent des relations que j'entretiens avec mes semblables. En société, autrement dit, j'existe d'une autre manière. La bonté doit ainsi se comprendre autrement. C'est le sens qu'il faut donner à l'idée de vertu :

Je ne dois plus me considérer comme un être individuel et isolé, mais comme partie d'un plus grand tout, comme membre d'un plus grand corps de la conservation duquel dépend absolument la mienne et qui ne saurait être mal ordonné que je ne me sente de ce désordre⁴⁹.

La vertu consiste à se considérer comme dépendant de la société, comme une unité fractionnaire. Il faut donc lutter contre les passions qui m'écartent de l'intérêt commun, qui est mon intérêt. Dès lors, je dois me sentir redevable à l'égard de la société quelle qu'elle soit ma place, puisque j'en ai nécessairement reçu quelque chose. Je lui suis redevable même si je peux, légitimement, considérer qu'elle donne de manière inégale et injuste. Je ne dois pas confondre l'ordre civil et ses abus : si certains « ne tendent pas à la société ce qu'ils lui doivent », cela ne me dédouane nullement de mes devoirs. Le vice est de se considérer dans l'espace social comme n'étant pas en dette, c'est-à-dire de se considérer comme un entier numérique.

La vertu est ainsi constitutive de l'esprit social. De même, elle favorise la *sociabilité*, comprise comme disposition à aimer ses semblables. La sociabilité est le second élément de l'esprit social. Son développement passe par la transformation naturelle de l'amour de soi. Il est décrit dans l'*Émile*, aux livres IV et V. Le gouverneur doit faire de son élève un être sociable, alors que celui-ci a été élevé dans une relative solitude jusqu'à la puberté. Le ressort passionnel de l'amour qu'on porte aux autres est dans l'amour de soi, puisque s'aimer, c'est naturellement aimer ce qui est un bien pour soi. Le principe de l'attachement aux autres, c'est la gratitude, c'est la reconnaissance. Dès lors, l'amour de l'humanité ne peut être l'horizon de la sociabilité.

48. « Lettre sur la vertu, l'individu et la société », in *Annales J.-J. Rousseau*, t. 41, Genève, Jullien, 1997, p. 319.

49. *Ibid.*, p. 320. Sur la vertu politique, voir Arthur M. MEUZER, *Rousseau. La bonté naturelle de l'homme*, trad. J. Mouchard, Paris, Belin, 1998, p. 176 et suiv.

S'il faut, par la pitié, faire sentir à Émile son appartenance à l'espèce, c'est afin qu'elle modère en lui les effets de la comparaison sociale et accroisse sa sensibilité. Mais cette sensibilité ne saurait, sans se perdre, être dirigée sur le genre humain. La sociabilité se développe par extension progressive, par mouvements concentriques :

En dirigeant sur [l'espèce] la sensibilité [d'Émile], ne croyez pas qu'elle embrassera d'abord tous les hommes, et que ce mot de genre humain signifiera pour lui quelque chose. Non, cette sensibilité se bornera d'abord à ses semblables, et ses semblables ne seront point pour lui des inconnus ; mais ceux avec lesquels il a des liaisons, ceux que l'habitude lui a rendus chers ou nécessaires⁵⁰.

La généralisation est progressive. Rousseau y insiste au livre V : on n'est pas bon citoyen si l'on n'est pas bon fils, bon mari, bon père, on ne s'attache à la patrie qu'en s'attachant à sa famille⁵¹.

Le droit divin naturel

Qu'en est-il de la vertu et de la sociabilité lorsque la religion n'est plus nationale et superstitieuse, mais dépouillée de son cérémonial, qui n'est pas la religion ? Qu'en est-il de l'esprit social lorsque la religion est ramenée à sa vérité, le culte intérieur ? La question se pose de manière d'autant plus aiguë que dans la religion nationale, l'être-ensemble est très largement favorisé par tous ces rites auxquels le peuple, en commun, se soumet.

Dans le *Contrat social*, deux ensembles de critiques y répondent.

Le premier insiste sur l'éloignement du chrétien, non celui des Églises, mais le vrai chrétien, celui de l'Évangile. Si l'Évangile pousse à être juste, à être modéré, à accomplir ses devoirs, le souci du devoir n'est nullement ici *vertu*. Le paradoxe n'est qu'apparent : le chrétien de l'Évangile est tourné vers les « choses du ciel », il est *indifférent*. Il fait son devoir, mais sans se préoccuper des conséquences de celui-ci : « 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-bas⁵². » Le chrétien vit son existence sur terre sur le seul mode de la bonne conscience – de la conviction. De là son désintérêt pour le bien de l'État : il ne peut se réjouir de la félicité publique, au contraire il est même tenté de se réjouir de son déperissement, puisqu'alors « il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple⁵³ ». Le vrai chrétien ne se perçoit pas comme une unité fractionnaire.

50. *É. OCIV*, 520.

51. *Ibid.*, 700.

52. *CS, OCIII*, IV, 8, 466.

53. *Ibid.*

Que penser d'une telle indifférence? Il n'est pas si facile de la caractériser tant il paraît qu'elle est un trait, non du vrai chrétien, mais au contraire de l'athée qui ne croit en rien. C'est en ces termes qu'il est ainsi décrit dans *l'Émile*. Les individus des temps modernes, souligne le vicair, sont désintéressés c'est-à-dire indifférents à tout ce qui ne relève pas de leur propre intérêt. Ils sont désintéressés parce qu'égocentristes. Mais c'est parce qu'ils ne savent pas écouter leur conscience et se sont éloignés du vrai culte, qui est tout intérieur: « Tout nous est indifférent, disent-ils, hors notre intérêt [...]; celui qui, à force de se concentrer au-dedans de lui, vient à bout de n'aimer que lui-même, n'a plus de transports, son cœur glacé ne palpite plus de joie, un doux attendrissement n'humecte jamais ses yeux, il ne jouit plus de rien⁵⁴. » La religion naturelle pousse au contraire à prêter attention aux autres: « Non seulement nous voulons être heureux, nous voulons aussi le bonheur d'autrui; et quand ce bonheur ne coûte rien au nôtre, il l'augmente⁵⁵. » Dans une note, Rousseau va plus loin encore: il oppose le fanatique et l'athée, et préfère le premier, intolérant mais passionné, au second, égoïste et indifférent⁵⁶.

Mais alors qui est indifférent, le vrai chrétien parce qu'il est chrétien ou l'athée parce qu'il est athée? Le premier parce qu'il est trop désintéressé, tourné vers « les choses du ciel » ou le second parce qu'il est trop intéressé, tourné uniquement vers ses propres préoccupations? Ces affirmations, dans le *Contrat social* et dans *l'Émile*, ne sont pas incompatibles. En effet, il est plusieurs manières d'être athée. Rousseau condamne l'irréligion philosophique davantage que l'athéisme sceptique:

Comme que tout aille, peu importe au prétendu sage, pourvu qu'il reste en repos dans son cabinet [...]. L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'État sous le despotisme; c'est la tranquillité de la mort; elle est plus destructive que la guerre même⁵⁷.

Mais on peut être athée et vertueux, comme l'est Wolmar dans la *Nouvelle Héloïse*⁵⁸. Il est athée par pyrrhonisme, non par matérialisme et par orgueil – non par dogmatisme, comme le philosophe⁵⁹. Il est vertueux, parce qu'occupé du bien des autres: « Il fait le bien sans attendre de récompense; il est plus vertueux, plus désintéressé que nous⁶⁰. » Le chrétien, qui attend une récompense dans la vie à venir,

54. *É.*, OCIV, 596.

55. *Ibid.*, 597.

56. *Ibid.*, 632, note.

57. *Ibid.*

58. Nous renvoyons, pour l'étude de la personnalité de Wolmar, à ce que nous avons écrit dans *Rousseau et le travail de la convenance*, *op. cit.*, chap. 6, p. 325 et suiv. Voir également Francine MARKOVITS, « Rousseau et l'éthique de Clarendon: une économie des relations humaines », *Stanford French Review*, vol. 15,3, 1991.

59. *NH*, V, 5, OCII, 589.

60. *Ibid.*, VI, 8, 699.

ne peut être absolument vertueux, si la vertu implique l'idée d'un combat contre soi-même, contre ses penchants égoïstes. Aussi, Wolmar est bon citoyen: « 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 Citoyen⁶¹. » Mais si l'athée sceptique est bon citoyen, le chrétien spiritualiste et le philosophe matérialiste ne le sont pas et ne peuvent l'être.

Si les deux extrêmes sont ainsi condamnables, c'est qu'on ne peut être bon citoyen si l'on ne s'intéresse qu'à soi – le philosophe ne s'intéresse qu'à son repos, le chrétien ne s'intéresse qu'à son salut. Il faut en tirer deux conclusions. D'une part, le citoyen est entre le vrai chrétien et le philosophe matérialiste: il sait que son intérêt dépend de celui des autres. D'autre part, la religion naturelle fondée sur la conscience et le rapport intérieur à Dieu montre ici toute sa fragilité: *si en toute rigueur elle porte à vouloir le bien d'autrui, elle ne porte qu'à le vouloir* – ce qui suffit à la condamner politiquement.

Si le premier ensemble de critiques insiste sur l'indifférence du chrétien, le second ensemble met l'accent sur sa trop grande sociabilité, qui est un obstacle à des attachements sincères et concrets. Là encore, le paradoxe n'est qu'apparent. Il ne s'agit nullement pour Rousseau de dire que le chrétien n'est pas capable d'attachement aux autres, puisque le genre humain est pour lui un objet d'amour. Mais, pour cette raison, il inspire les sentiments d'humanité davantage que le patriotisme: « bien loin de taxer le *pur Évangile* d'être pernicieux à la société, je le trouve, en quelque sorte, trop sociable, embrassant trop tout le genre humain pour une Législation qui doit être exclusive⁶². » Le principe de la sociabilité réside dans l'expansion de l'amour de soi. Mais précisément, cette expansion n'est possible que si le soi n'est pas considéré comme n'ayant en ce monde aucune valeur; autrement dit, le chrétien est trop désintéressé, trop indifférent, pour s'attacher, autrement que par devoir, à ses semblables. Je me lie aux autres par gratitude, c'est-à-dire par le sentiment que dans mon existence, dans ma liberté, dans mon bonheur, je dépends des autres. Or, *la charité n'est pas la gratitude*. La différence peut se dire d'une autre manière: *le chrétien aime tous les autres parce qu'il aime Dieu, le citoyen aime ses proches parce qu'il s'aime lui-même*. L'amour du chrétien est d'emblée universel, sans faire l'objet d'une généralisation progressive. Il ne peut, par conséquent, former communauté.

61. *Ibid.*, V, 5, 592-593.

62. LEM, première lettre, OCIII, 706.

Vertu et religion civile

De tout ce qui précède, on conclut que les religions historiques font l'objet, dans la pensée de Rousseau, d'une condamnation politique sévère. Soit le cérémonial mène à la superstition, le national au fanatisme et à l'intolérance ; soit le cérémonial est épuré au point que la religion s'établit dans un face à face entre la conscience et Dieu, mais alors le risque est de tomber dans l'indifférence. Autrement dit, l'esprit social et les choses du ciel semblent définitivement s'exclure. Si la religion favorise l'esprit social, c'est qu'elle est fautive ; si elle est vraie, elle est pour les liens communautaires une condition d'impossibilité. À ce dilemme s'ajoute une autre difficulté : la religion ne paraît pas nécessaire à la vertu. Émile a certes de la religion, le gouverneur lui a rapporté la profession de foi du Vicaire savoyard ; mais il devient vertueux, par gratitude, sans que la religion n'intervienne dans sa socialisation⁶³. La religion naturelle est à la fois exposée et mise entre parenthèses – c'est le statut particulier de la « Profession de foi ».

Mais cette disqualification politique des trois types de religions historiques (celle du citoyen, celle de l'homme, celle du prêtre) n'est nullement une disqualification de l'idée même de religion, pas plus qu'elle n'équivaut à une séparation absolue entre la religion et la politique. La contingence historique se double d'une nécessité politique, formulée théoriquement et abstraitement dans le *Manuscrit de Genève*, au début du chapitre consacré à la religion civile :

Si tôt que les hommes vivent en société il leur faut une Religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en donnait point, de lui-même il s'en ferait une ou serait bientôt détruit⁶⁴.

Il est ainsi nécessaire de poser une religion civile, qui puisse aider la politique à parvenir à la constitution d'un corps politique légitime. Or, le concept de religion civile ne va pas de soi, dans la mesure où cette religion comporte dans ses dogmes ce qui paraît éloigner le chrétien de l'esprit social et le conduire à l'indifférence, la vie à venir, le châtiment des méchants, le bonheur des justes. C'est la troisième des difficultés soulevées en introduction.

S'il paraît nécessaire à Rousseau de poser une religion civile, c'est parce qu'après avoir examiné les religions historiques, il faut en revenir au droit. La rupture de perspective est nettement marquée :

Mais laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, et fixons les principes sur ce point important⁶⁵.

63. *É. OCIV*, 858.

64. *Manuscrit de Genève, OC III*, p. 336. Voir dans le présent recueil les analyses qu'ont données de ce texte Blaise Bachofen et Ghislain Waterlot.

65. *CS*, IV, 8, *OC III*, 467.

Le propos est normatif, de l'être Rousseau revient au devoir-être : la religion civile est la religion légitime dans l'État républicain. Elle est légitime en ce qu'elle ne concerne que les opinions des citoyens qui importent au salut de la communauté et sur lesquelles le souverain a inspection. La politique n'intervient dans la religion qu'en ce que celle-ci a de politique. Dans le quatrième livre du *Contrat social*, Rousseau cherche les moyens de maintenir l'intérêt général. La religion civile le permet doublement. D'une part, en écartant les religions historiques qui sont toutes condamnables politiquement. D'autre part parce qu'une religion est nécessaire pour qu'un peuple soit un peuple.

Cette nécessité se comprend aisément. L'esprit social, fondé sur l'extension de l'amour de soi, décrit à la fois dans la *Lettre sur la vertu*, l'*Émile*, ou la *Nouvelle Héloïse* souffre d'une double insuffisance. D'abord, on peut justement considérer qu'Émile et Wolmar sont des exceptions, conçues comme telles, comme est exceptionnelle, somme toute, la démarche qui consiste à se penser, de soi-même, comme une unité fractionnaire – objet de la *Lettre sur la vertu*. Ensuite, si le droit politique doit penser l'établissement d'une religion civile, c'est parce que la vertu ne permet aucunement de s'assurer de la réciprocité des devoirs. C'est bien précisé dans la *Lettre sur la vertu* : « de ce que tous ne rendent pas à la société ce qu'ils lui doivent, on ne peut pas conclure que nous ne lui devons rien⁶⁶ ». De même, Émile s'inscrit dans son pays de manière inconditionnée :

Ô Émile ! Où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu. Né dans le fond d'un bois il eût vécu plus heureux et plus libre ; mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchants il eût été bon sans mérite, il n'eût point été vertueux, et maintenant il sait l'être malgré ses passions. La seule apparence de l'ordre le porte à le connaître et à l'aimer. Le bien public, qui ne sert que de prétexte aux autres, est pour lui seul un motif réel⁶⁷.

La vertu n'est nullement subordonnée à la réciprocité des obligations, et c'est même en cela qu'elle est vertu. Cependant, le souverain, qui doit lutter contre tout ce qui menace le corps politique, ne peut se contenter d'un tel engagement vis-à-vis de soi-même : il lui faut s'assurer de la conduite des citoyens, donc garantir l'obligation. C'est ce que doit permettre la religion civile : en excluant ceux qui ne s'engagent pas à être bon citoyen, en punissant de mort ceux qui dérogent à cet engagement – c'est-à-dire en se débarrassant de ceux qui n'ont pas l'esprit social.

Le concept de religion civile annule, semble-t-il, les contradictions entre religion et politique soulignées dans les trois grands types de religion historique. D'abord, elle évite la superstition dans la mesure où elle n'impose aucun cérémonial.

66. *Lettre sur la vertu, op. cit.*, p. 323.

67. *É. OCIV*, 858.

Plus précisément, elle consiste en une inversion radicale de la religion nationale : dans celle-ci, les dieux posent les lois ; dans la religion civile, les lois posent les dogmes. Car c'est bien devant elles qu'on est engagé : ne pas respecter ses engagements, c'est mentir devant les lois⁶⁸.

Ensuite, elle paraît tourner à l'avantage de la politique le désintéret du chrétien : la vie à venir aide au sacrifice pour les lois, qui sont sanctifiées. Les choses du ciel ne sont ici nullement exclusives, car les dogmes incluent dans un même ensemble le céleste et le terrestre.

Aussi bien, il semble qu'avec la religion civile on parvienne à la réconciliation politique la plus achevée de la politique et de la religion. Celle-ci sert d'instrument à celle-là sans contredire l'autonomie, qui est la fin — ce qu'on peut reprocher aux religions nationales. Elle la sert en donnant au souverain une relative garantie que les devoirs seront accomplis par tous. L'engagement est solennel et public, et chacun affirmant son amour des lois, tous n'en seront que davantage portés à faire de même. En outre, les dogmes de la vie à venir, du bonheur des justes et de la punition des méchants donnent à chacun des motifs pour « immoler au besoin sa vie à son devoir ». C'est bien tout un peuple, et non quelques individus exceptionnels, qui sont portés à la citoyenneté⁶⁹.

Mais une telle réconciliation ne laisse pas de comporter un certain nombre de difficultés, qui tiennent tout autant au statut de la religion civile qu'à son contenu. D'abord, la religion civile n'institue aucune cérémonie particulière. Autrement dit, il ne s'agit nullement, comme dans les religions nationales, de regrouper les citoyens dans des pratiques rituelles communes. Pourtant, c'est bien ainsi qu'on développe l'esprit social et le patriotisme. C'est d'ailleurs ce que Moïse a su faire, Rousseau le précise dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* : il surcharge son peuple « de rites, de cérémonies particulières ; il le gêna de mille façons pour le tenir sans cesse en haleine et le rendre toujours étranger parmi les autres hommes, et tous les liens de fraternité qu'il mit entre les membres de sa république étaient autant de barrières qui le tenaient séparé de ses voisins⁷⁰ ». Le bon législateur se sert de la religion pour attacher les citoyens les uns aux autres. C'est bien cette fonction que possédaient toutes les religions nationales⁷¹. Mais la religion civile, voulant éviter le fanatisme, doit renoncer à ces cérémonies⁷².

68. *CS*, IV, 8, *OC* III, 468.

69. C'est là, pour R. Derathé, la principale fonction de la religion civile. Voir Robert DERATHÉ, « La religion civile selon Rousseau », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXV, 1959-1962. Genève, Jullien, 1963, p. 161-180.

70. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *OC* III, 957.

71. *Ibid.*, 958.

72. Il est vrai que, dans la première version du *Contrat social*, Rousseau recommande de renouveler chaque année la cérémonie au cours de laquelle la profession de foi civile est prononcée

L'engagement qu'elle exige est solennel et pleinement réfléchi, il ne saurait reposer sur la crédulité, comme dans les anciens temps. Autrement dit, la religion civile en toute rigueur n'a pas pour fonction de favoriser l'esprit social, elle le contrôle. Car ce qu'elle permet, c'est la punition de mort pour insociabilité :

Que 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 lois⁷³.

C'est parce que le citoyen s'est engagé publiquement auprès du souverain que celui-ci peut le mettre à mort en cas d'attitude non conforme. Le souverain détient le droit de vie et de mort, comme Rousseau l'a montré au livre II : violer les lois civiles, c'est attaquer le contrat et menacer l'existence du corps politique. Il faut donc que le coupable meure pour conserver l'État. Encore ne faut-il exercer ce droit qu'avec la plus grande modération : « il n'y a point de méchant qu'on ne pût rendre bon à quelque chose⁷⁴ ». La religion civile conduit cependant à une sévérité beaucoup plus grande : car ce qui est puni de mort, ce n'est pas l'acte délictueux ou criminel, mais le manquement à la parole donnée et l'irréligion (que Rousseau prend bien soin de distinguer de l'incroyance, le souverain n'ayant inspection que sur la conduite des citoyens et non sur leur foi). La religion civile introduit ainsi l'idée d'un engagement public et solennel à vivre en respectant ses dogmes. Elle pousse par conséquent en cas de conduite jugée irrespectueuse à la plus grande rigueur car c'est alors à la fois l'attitude du citoyen et son incapacité à tenir son engagement qu'il faut punir. Si la loi, autrement dit, incite à une certaine retenue dans l'usage du droit de vie et de mort, le dogme s'accompagne nécessairement d'une sévérité sans faille.

Encore faut-il bien comprendre ce qu'on doit appeler *dogme*. En toute rigueur, la religion civile, qui n'a pas de rite propre, ne possède pas non plus de *dogmes*. L'hésitation de Rousseau est ici significative :

Il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité⁷⁵.

par les citoyens, et de l'accompagner d'un culte. Mais ce culte doit être « auguste et simple » (*Manuscrit de Genève*, *OC* III, 342), de telle sorte qu'il soit compatible avec les autres cultes.

De même, si cette cérémonie doit « réchauffer l'amour de la patrie », elle ne doit pas favoriser la cruauté à l'égard des étrangers, comme c'était le cas dans les religions nationales. Le culte doit être réduit parce qu'il « vaut mieux attacher les citoyens à l'État par des liens moins forts et plus doux et n'avoir ni héros ni fanatiques » (*Ibid.*, 338). La version définitive du *Contrat social*, qui ne mentionne pas l'existence de ce culte, est plus conséquente, ou du moins semble davantage préoccupée par le souci d'écarter ce qui, dans la religion, peut nuire à l'autonomie.

73. *CS*, IV, 8, *OC* III, 468.

74. *Ibid.*, II, 5, 377.

75. *Ibid.*, IV, 8, 468.

En effet, fixer les dogmes de la croyance n'est pas du ressort de la souveraineté. On peut le dire autrement : la croyance n'est pas une obligation. Le souverain n'a autorité que sur la conduite des citoyens, il n'a nul droit de déterminer ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas en matière de religion. Aussi, si les articles de la religion civile sont des dogmes, ce sont des dogmes de morale davantage que des dogmes de religion au sens strict⁷⁶. Personne ne peut obliger quiconque à croire ou à ne pas croire⁷⁷. Si le souverain se donnait un tel droit, il ferait de la théologie, deviendrait fanatique, et contredirait de toute évidence la finalité de la religion civile. Ce qui signifie, en d'autres termes, que l'athée sceptique a sa place dans la cité du *Contrat social*, mais sous deux conditions : sa conduite doit être conforme aux lois de l'État et il ne doit pas faire mention de son athéisme (car dans ce cas, il contredirait son engagement devant les lois et devrait être mis à mort).

Sans rites, sans dogmes véritables, la religion civile est-elle encore une religion ? Oui, si l'on considère que le premier de ses articles concerne l'existence de la Divinité, « puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante ». L'existence de Dieu est nécessaire pour garantir la vie à venir, le bonheur des justes et le châtiement des méchants. En outre, cet article donne incontestablement de la solennité à l'engagement. Il n'est pas cependant sans poser problème. D'abord, c'est devant les lois, non devant Dieu que l'on s'engage. En outre, la sainteté du contrat social et des lois ne peut être dérivée de l'existence de la Divinité : il ne s'agit nullement d'affirmer, comme les législateurs des premiers temps, que c'est Dieu qui pose les lois. Ce serait évidemment retomber dans la théocratie et l'hétéronomie. Ce qui signifie que la sainteté du contrat social et des lois ne peut nullement se déduire des premiers articles, qui forment eux-mêmes une chaîne de déductions à partir de l'existence de Dieu : la vie à venir, le bonheur des justes et le châtiement des méchants se déduisent des attributs de la divinité, mais la sainteté du contrat social et des lois ne s'en déduit pas si l'on veut éviter de retomber dans un régime théocratique.

Étrange religion, sans rites propres, sans dogmes véritables, presque sans Dieu, qui agit à la fois la crainte de la mort en ce monde et l'espoir de la vie à venir. Les deux sont bien nécessaires, puisque l'espoir de la vie à venir (fondamental car de lui dépend en partie le sacrifice du citoyen à sa patrie⁷⁸) peut s'inverser en indifférence. Il faut bien éviter que les choses du ciel l'emportent sur l'esprit social, et ainsi pondérer l'espoir par la crainte, dans un dosage subtil : le bon citoyen ne doit pas ne pas craindre pour sa vie (il échapperait à la menace du souverain) ni trop craindre pour elle (il deviendrait incapable de se sacrifier pour sa patrie).

76. LEM, première lettre, OC III, 694.

77. « Est-on maître de croire ou de ne pas croire ? », NH, VI, 8, OC II, 698.

78. Voir la *Lettre à Carondelet*, 4 mars 1764, dans *Lettres philosophiques*, présentées par H. Gouhier, Paris, Vrin, 1974, p. 127 et suiv.

Indéniablement, la religion civile montre comment le souverain peut utiliser la religion à des fins politiques. L'important est bien de prononcer publiquement un serment devant les lois, qu'on s'engage à respecter. Rousseau insiste sur ce point dans son *Projet de Constitution pour la Corse* : le premier pas vers la citoyenneté consiste en un serment solennel⁷⁹, dont on trouve dans des fragments séparés une formulation⁸⁰. Par là, la religion sert la politique à deux titres. D'un point de vue interne : la croyance a des effets moraux, être engagé religieusement donne à l'engagement constance et solidité. La politique use des effets de la croyance — plus précisément du christianisme. D'un point de vue externe également : le serment légitime la répression la plus sévère, celui qui dans sa conduite trahit cet engagement solennel et public est un danger potentiel pour le corps social tout entier. Les actes et les discours doivent coïncider, la religion civile tranche, par la peine capitale, dans l'hypocrisie que Rousseau dénonce dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*.

Mais une telle réconciliation politique (les dogmes sont des lois) de la politique et de la religion reste éminemment problématique. Si l'on en comprend la nécessité (il faut dépasser les conditions d'impossibilité pour l'autonomie que représentent les religions historiques), on voit aussi tout ce qu'elle a d'inachevé. Elle passe par une réduction de la religion au seul rite de l'engagement et à des dogmes qui doivent être compatibles avec ceux de toutes les autres religions tolérantes. La religion civile n'est au fond qu'un rapport religieux aux lois, mais ce rapport est instable, l'instrument pouvant s'inverser en obstacle. La religion peut empêcher la politique parce que la politique, quand elle utilise la religion, veut conserver la vie à venir sans l'indifférence, l'esprit social sans les cérémonies, la sainteté des lois sans la théocratie.

La religion civile est ainsi à la fois nécessaire et impossible, et c'est bien en cela qu'elle a de l'intérêt. Car dans cette impossibilité se lit celle de la politique quand celle-ci vise l'autonomie⁸¹. On évite la subordination des hommes aux hommes par l'obéissance à la loi. Mais il faut, dans cette obéissance, que les lois soient des choses : « Si les lois des nations pouvaient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne put vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait celles des choses⁸². » Mais nous voilà conduits à la quadrature du cercle, au grand problème politique que Rousseau décrit à Mirabeau : « Trouver une forme de Gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme⁸³. » Il faut donc à la fois que les lois soient des décisions de la volonté générale

79. *Projet de Constitution pour la Corse*, OC III, p. 919.

80. *Ibid.*, p. 943.

81. Voir sur cette question Jean-Pierre DUPUY, *Ordres et désordres : enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 265 et suiv.

82. *É. OC IV*, 311.

83. *Lettre à Mirabeau*, 26 juillet 1767, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 167.

et qu'elles aient la force des lois de la nature – qu'elles soient libres et qu'elles soient fortes, autrement dit qu'elles soient produites et qu'elles soient sacrées. Mais comment être à la fois autonome et assujéti? Comment regarder comme au-dessus de soi le produit de sa volonté? La religion civile est une tentative, programmatique mais peut-être illusoire, pour donner une solution au problème politique de l'autonomie – problème que la plus « austère démocratie⁸⁴ », comme Rousseau semble le suggérer, ne parvient peut-être pas à résoudre.

La religion civile selon Rousseau: une théologie politique négative

Blaise BACHOFEN

Hypothèses pour une interprétation

Le rapport entre religion et politique est traité en de nombreux lieux dans l'œuvre de Rousseau, depuis le *Discours sur les sciences et les arts* jusqu'aux textes les plus tardifs, notamment ceux sur la Corse et la Pologne. On ne peut donc comprendre cette problématique à la seule lecture du chapitre VIII du livre IV du *Contrat social* intitulé « De la religion civile ». Mais son aspect le plus complexe, le plus discuté, est ce chapitre, sur lequel des interprétations divergentes et souvent très critiques existent¹. Je m'intéresserai donc principalement à ce chapitre, mais en le concevant comme un nœud théorique où se rencontrent et où se mêlent les autres perspectives tracées par Rousseau à propos de la question théologico-politique.

La question de savoir quelle est la *solution* qu'adopte Rousseau pour résoudre la question théologico-politique a fait l'objet de nombreux commentaires. Mais la première

1. On notera qu'une interprétation courante de ce texte, symptôme d'une lecture négligente et systématiquement « à charge » de Rousseau, consiste à identifier dans la « religion civile » (associée pour l'occasion aux analyses du chapitre sur « Le Législateur ») la cheville improbable et inquiétante sans laquelle la « cité du *Contrat social* » ne pourrait pas fonctionner: on y voit donc généralement un moyen d'évacuer à moindres frais la pertinence de la pensée politique de Rousseau en dénonçant ses tendances paternalistes et autoritaires, voire totalitaires. On trouve cette idée même chez des lecteurs fort sérieux et avertis. Alberto Postigliola écrit ainsi: « l'édifice politique de Rousseau, en dehors de l'hypothèse d'une communauté originale uniforme et harmonique, risque de s'écrouler comme un château de cartes, ou alors d'avoir besoin de telles injections de ciment (Législateur, religion civile, etc.), qu'il en devienne une forteresse invivable » (Alberto POSTIGLIOLA, « De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du "raisonneur violent" », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, vol. XXXIX, Genève, Jullien, 1972-1977, p. 137).

