

**Jean-Jacques
Rousseau
et la
Révolution**

**Jean-Jacques
Rousseau
and the
Revolution**

**Actes du Colloque de
Montréal (25–28 mai 1989)
publiés et
présentés par**

**Proceedings of the
Montreal Symposium
(25-28 May 1989)
edited by**

Jean Roy

Pensée libre, n° 3

**Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau
North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau**

Ottawa 1991

Ouvrage publié grâce au concours de l'Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, grâce à une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, et grâce à l'aide de la Faculté des arts et sciences de l'Université de Montréal.

The publication of this volume was made possible by the co-operation of the North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, by a grant from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, and by the support of the Faculty of Arts and Sciences of the University of Montreal.

© Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau / North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 1991.

ISBN 0-9693132-2-5

Printed in Canada

RELIGION CIVILE ET CULTE DE L'ÊTRE SUPRÊME

Nous revenons ici sur deux questions souvent débattues mais que l'on se contente fréquemment de renvoyer l'une à l'autre de manière allusive¹ : celle, philosophique, des rapports de la religion et de la politique chez Rousseau, et celle, historique, de la signification du Culte de l'Être suprême avancé par Robespierre dans son discours à la Convention du 18 floréal an II (mai 1794).

Les historiens s'accordent généralement pour voir dans cette initiative de Robespierre deux objectifs politiques immédiats : s'opposer aux excès de la déchristianisation et du Culte de la Raison qui font rage depuis quelques mois (octobre 1793) et qui sont devenus une menace pour le gouvernement de Salut public; et tenter d'unifier pour l'ensemble de la population les différents cultes et activités festives qui se sont multipliés en France. Mais on sait que les interprétations de la signification plus générale de cette initiative divergent considérablement. Déjà à la Convention, si le terme d'Être suprême (souvent invoqué auparavant et inscrit dans le préambule de la Constitution de 1793) est reçu sans surprise par une assemblée globalement déiste, la référence à l'immortalité de l'âme, l'autre pilier du Culte, suscite la méfiance sur les intentions et les convictions profondes de Robespierre. Mais surtout cette question a provoqué une belle polémique au début du XX^e siècle entre A. Aulard et A. Mathiez², l'un soulignant la rupture entre le Culte de la Raison issu du mouvement philosophique des Lumières et la déviation doctrinaire du Culte de l'Être suprême menaçant l'esprit laïque de la Révolution; l'autre soulignant, au contraire, la transition insensible entre

-
1. Soulignons toutefois le chapitre que C. Blum consacre à ce sujet dans son excellent : *Rousseau and the Republic of Virtue, the Language of Politics in the French Revolution*, Univ. of Cornell Press, 1986. D'autre part, rappelons le toujours indispensable livre de P.M. Masson, *La Religion de J.J. Rousseau*, Hachette, 1916, surtout vol. III, ch. V.
 2. Voir A. Aulard, *Le Culte de la Raison et le Culte de l'être suprême*, Alcan, 1882; *Le Christianisme et la Révolution française*, F. Rieder, 1925. A. Mathiez, *La Révolution et l'Église*, Colin, 1910; et *Études sur Robespierre*, Éd. sociales, 1958.

les deux cultes, celui de Robespierre se réduisant à une question d'opportunité politique, à un besoin de poursuivre la déchristianisation à un autre rythme et par d'autres méthodes. Dans cette dernière hypothèse, le Culte de l'Être suprême ne désavoue le Culte de la Raison que pour mieux prolonger son mouvement essentiel, et c'est le besoin de stabilisation politique qui pousse Robespierre à imposer d'en haut ce « grand geste de conformisme sécurisant »³ contre un foisonnement désordonné et en grande partie spontané⁴.

Nous ne chercherons pas, faute de compétence, à trancher ni même à exposer ce débat d'historiens, d'autant plus que l'un des meilleurs spécialistes actuels reconnaît rester lui-même, à ce sujet, « sur une impression nuancée, et finalement ambiguë »⁵. Personne, toutefois, ne semble douter de l'influence profonde de Rousseau dans ce discours, comme dans tant d'autres de Robespierre jusque-là, et c'est plutôt cela que nous voulons interroger. Si, pour Aulard, Robespierre « accommode aux circonstances les idées de Rousseau »⁶, cela semble signifier que Robespierre trouve chez son maître à penser les armes de sa lutte contre le « parti encyclopédiste » à la Convention et que Rousseau est pour lui la source d'une promotion de la religion qui s'oppose fondamentalement à la déchristianisation révolutionnaire. Dans la lecture « jacobine » de Mathiez, au contraire, ni Rousseau ni Robespierre n'étant chrétien, et Dieu, ou l'Être suprême, ne nommant pour eux, comme pour l'ensemble des Conventionnels, qu'une justice immanente, le philosophe permet seulement au révolutionnaire de justifier, dans le cadre du projet déchristianisateur, une initiative politique rendue nécessaire en mai 1794 par les divisions du pays. On voit que par ce biais se retrouvent des enjeux classiques de la pensée rousseauiste, car par-delà la psychologie de Robespierre, ses effets rhétoriques ou le détail de ses motivations politiques, son Culte de l'Être suprême fait écho à la « différence » de

-
3. L'expression est de M. Vovelle, *La Révolution contre l'Église. De la raison à l'Être suprême*, Éd. complexe, 1988, p. 187.
 4. Mathiez écrit par exemple : « Il n'y avait pas dans la proposition qu'il [Robespierre] soumit à la Convention le 18 floréal an II, la moindre nouveauté, la moindre part d'invention, même d'innovation personnelle » : « Robespierre et le Culte de l'Être suprême », dans *Études sur Robespierre*, *op. cit.*, p. 161. Pour Mathiez, Aulard oscille entre deux explications également erronées pour attaquer Robespierre : une explication *religieuse* (il condamne l'athéisme de ses ennemis à la Convention par conviction) et une explication *politique* (il fait passer les déchristianisateurs déistes pour des athées afin de les combattre).
 5. M. Vovelle, *op. cit.*, p. 192.
 6. A. Aulard, *Le christianisme et la Révolution*, *op. cit.*, p. 117.

Rousseau par rapport aux Philosophes du XVIII^e siècle — différence à la fois si évidente et si difficile à cerner sur la question religieuse. En se contentant de placer ce culte dans le prolongement du déisme des Philosophes, et Robespierre dans la logique des déchristianisateurs de 93, n'est-ce pas la spécificité de la religion rousseauiste, telle qu'elle est reprise dans le contexte révolutionnaire, qui risque d'être négligée? Et dès lors, même s'il est vrai que le nom de Rousseau est constamment invoqué dans les fêtes du Culte de la Raison, ne faut-il pas se garder de le fondre trop vite avec Robespierre dans un mouvement de déchristianisation d'esprit voltairien ou plutôt holbachien, et ne faut-il pas retenir, au moins pour un temps, l'image d'Aulard qui compare l'isolement croissant de Robespierre à la Convention à partir de 93 avec l'isolement de Rousseau face aux Philosophes, l'un et l'autre cherchant à résister à l'incrédulité? De fait, Robespierre se livre dans son discours à une attaque en règle contre la « secte » des encyclopédistes, leur matérialisme et leurs liens avec l'aristocratie, et il les associe, à travers les Girondins et Condorcet, à ses ennemis à la Convention (Guadet, Hébert, Vergniaud, et surtout Danton qui vient d'être guillotiné). Il dénonce leurs intentions immorales et contre-révolutionnaires à partir de leurs positions anti-religieuses, en contrastant tout ce courant avec Rousseau qu'il place sans scrupule dans son camp⁷; et ce combat en faveur de la religion n'est pas neuf, Robespierre se référant implicitement à des débats remontant à l'année 92 au Club des Jacobins, où il dénonçait l'athéisme et défendait la Providence⁸. Tentons donc de caractériser les composantes du rousseauisme de ce discours.

On doit d'abord souligner une dimension psychologique ou émo-tive qui distingue d'emblée Rousseau et Robespierre de l'intellectualisme des Philosophes et qui permet de situer l'enjeu de cette question religieuse. Il a souvent été remarqué que Rousseau s'oppose moins aux doctrines des Philosophes qu'à leur attitude, en ce que celle-ci révèle un esprit exclusivement dissolvant, en particulier sur la religion, ce qui lui fait horreur et ce qu'il renvoie à une question de position sociale : « Il y a de l'inhumanité, écrit-il à Voltaire, à troubler les âmes paisibles, et à

7. Robespierre, « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales ». Rapport à la Convention du 18 floréal an II (mai 1794). Nous utilisons l'édition des *Œuvres*, Tome X, P.U.F., 1967, pp. 454-56. (Les références à ce texte seront dorénavant entre parenthèses.)

8. Aulard et Masson, *op. cit.*, relatent les moments de ce combat. Sur le débat de mars 1792 qui suit l'invocation de la Providence par Robespierre, voir : *Œuvres*, VIII, 1958, pp. 229-37.

désoler les hommes à pure perte, quand ce qu'on veut leur apprendre n'est ni certain ni utile »⁹. Troubler les croyances populaires au nom d'un rationalisme abstrait n'est que vaine destruction, alors que la prudence s'impose et surtout l'exigence de remplacer ce qui est détruit — ce à quoi Robespierre fait très exactement écho (p. 452), car c'est bien ce dont sont incapables les « nouveaux fanatiques » (Hébertistes et Exagérés), cherchant vainement à faire de l'athéisme une nouvelle religion. Rousseau se désole de cet esprit de dérision dès le *Discours sur les Sciences et les Arts* chez « ceux qui sourient dédaigneusement au mot de religion »¹⁰, et c'est ce sourire que Robespierre retrouve chez Danton dans ses moqueries anti-religieuses (p. 456). Cette marque de l'indifférence philosophique est associée par Rousseau à la corruption morale, car ces penseurs ne savent renvoyer les hommes qu'à leurs intérêts et réduire la vie sociale à « l'égoïsme mis en système ». De plus, gérer l'ambition ne saurait être que la préoccupation des privilégiés ou de leurs interprètes littéraires parisiens, aveugles à l'élan affectif qui peut unir le peuple à travers la religion — non celle des prêtres, bien sûr, mais celle des âmes simples encore proches d'elles-mêmes. Robespierre donne une traduction directement politique à cette sensibilité : les riches n'ayant pas besoin de la compensation d'un autre monde, l'athéisme est donc « aristocratique »¹¹, et défendre la divinité revient à défendre les opprimés ; c'est la fibre morale du peuple qui est affaiblie par l'athéisme encyclopédique, celui-ci prenant alors l'allure d'une conspiration politique délibérée. La légitimité morale et politique accordée au peuple s'associe donc à la défense des croyances partagées qui cimentent ce peuple, à l'opposé des masques de la vie intellectuelle des oisifs. On peut identifier ainsi l'une des bases de la fameuse discussion par Rousseau du fanatisme et de l'athéisme dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard », où il opte

9. Rousseau, *Lettre à Voltaire*, dans les *Œuvres complètes* de l'édition de la Pléiade, tome IV, p. 1072.

10. *Discours sur les Sciences et les Arts*, Pl. III, p. 19.

11. Robespierre, *Œuvres*, X, p. 196. Il écrit par ailleurs à ce sujet : « Quelle est la portion de la société qui est dégagée de toute idée religieuse ? Ce sont les riches ; cette manière de voir dans cette classe d'hommes suppose, chez les uns plus d'instruction ; chez les autres seulement plus de corruption. Qui sont ceux qui croient à la nécessité du culte ? Ce sont les citoyens les plus faibles et les moins aisés, soit parce qu'ils sont moins raisonneurs ou moins éclairés, soit aussi par une des raisons auxquelles on a attribué les progrès rapides du christianisme, savoir que la morale du fils de Marie prononce des anathèmes contre la tyrannie et contre l'impitoyable opulence, et porte des consolations à la misère et au désespoir lui-même » : « Lettre à ses Comettans » (oct. 1792), *Œuvres*, V, 1961, p. 120.

finalement, contre Bayle (l'inspirateur fondamental des encyclopédistes sur la question religieuse), pour les avantages du fanatisme, ses passions morales fortes porteuses de cohésion sociale, et contre l'indifférence morale du philosophisme athée qui éreinte toutes les croyances¹². Certes, le souci de prudence quant aux croyances populaires est aussi celui des premiers Philosophes, de Voltaire en particulier, et déjà de Montesquieu qui s'oppose durement à la critique du christianisme par Bayle. Mais, pour l'essentiel, ceux-ci sont d'abord des observateurs, des historiens qui éclairent et explorent par la raison les croyances et les institutions — de manière radicale en religion et plus sceptique en politique —, mais dont les réponses au problème religieux sont souvent aussi vagues que leurs projets politiques, se référant simplement souvent au modèle anglais de tolérance. Ce qui distingue Rousseau, c'est sans doute qu'il inverse cette sensibilité critique : plus radical que les Philosophes en politique, il est par contre plus patient en religion¹³; mais c'est surtout son exigence constructive à partir de la mise en question des croyances et des coutumes, son refus de se satisfaire d'un éclairage rationnel des intérêts des hommes et de la gestion juridique de leurs conflits : cette gestion sera vaine et moralement pauvre car ce sont les passions des hommes qui les guident et c'est sur elles qu'il faut agir. L'enjeu est dans les cœurs; il est *moral* dans le sens de la vertu exaltée dans le *Discours sur les Sciences et les Arts*, seul vrai rempart contre la dissolution des mœurs et la décadence dont le savoir philosophique peut n'être qu'un élément constitutif.

On aperçoit clairement cette différence par rapport au principal inspirateur des encyclopédistes en matière sociale et politique : Montesquieu. Celui-ci se donne prudemment le christianisme pour vrai au départ, mais pour l'essentiel sa sociologie des religions dans *L'Esprit des Lois*¹⁴, qui explore leur action locale, leurs effets civilisateurs, leur rapport aux différents types de régime politique, envisage la religion du point de vue de l'ordre social : elle pense les rapports de la religion et de la politique à partir du besoin de Dieu dans le cadre de la sécularisation. Rousseau s'inspire de cette méthode, en particulier pour sa critique sociale du christianisme, mais il s'oppose complètement à Montesquieu dans la mesure où il ne cherche pas à gérer cette perte mais à penser ses

12. *Émile ou de l'éducation*, Pl. IV, pp. 632-35 note.

13. Voir, à ce sujet, B. Groethuysen, *J.J. Rousseau*, Gallimard, 1949, ch. IX.

14. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, dans les *Œuvres complètes* de l'édition de la Pléiade, tome II, livres XXIV, XXV.

fondements et à y répondre. Il veut répondre par une pensée morale à l'effondrement de toute « âme commune » dans la vie collective, qu'il voit prendre forme par le développement même du rationalisme à la Montesquieu. Et dans un contexte d'urgence politique, c'est cette même volonté d'agir sur les cœurs, d'unir les hommes par leur nature commune qui apparaît chez Robespierre. Il faut donc se garder d'en rester à un souci d'appartenance sociale pour caractériser l'opposition rousseauiste à l'esprit dissolvant des Lumières. L'enjeu, nous l'avons dit, est moral et philosophique et concerne le principe qui doit présider à la vie sociale : la vertu. Celle-ci est définie par Montesquieu dans un sens seulement politique comme la « préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre », le « renoncement à soi » où les passions particulières sont mises au service d'une passion générale : l'État¹⁵. Mais ce principe décrit les républiques anciennes qui ne sauraient, pour Montesquieu, être des modèles pour la liberté moderne, celle-ci se concevant non comme participation mais comme volonté indépendante et jouissance privée, et requérant une souplesse incompatible avec l'esprit de sacrifice de la vertu antique. Si celle-ci peut demeurer un repère permettant à la liberté de se régler, c'est dans les faits un principe bien différent qui est nécessaire pour gérer le rapport moderne à l'État : la modération, cette « forme affadie de la vertu »¹⁶. Rousseau, quant à lui, maintient une actualité à cette vertu-renoncement admirée mais écartée par Montesquieu au nom de l'écart qui la sépare de la liberté moderne, car c'est par elle que Rousseau pense la liberté. Et c'est cette ferveur vertueuse inspirée des cités antiques que Robespierre cherche à faire vivre dans les faits depuis 92 et par son Culte de l'Être suprême. Dans ce sens, le rôle attribué ici à la religion ne correspond pas qu'à une exigence pragmatique, car Rousseau ne dit pas seulement aux encyclopédistes de prendre la mesure du besoin de religion du peuple et de l'obligation d'y répondre pratiquement par autre chose que des structures juridiques. Loin de se réduire au problème de sa fonction sociale, la religion est pour Rousseau un enjeu de vérité et de liberté, car elle répond à une norme idéale d'unité de l'homme avec lui-même et avec les autres, par un travail de régénération morale, et cet horizon moral prend sa source, chez Rousseau comme chez Robespierre, dans la force d'un sentiment intérieur.

C'est dans ce cadre qu'il faut envisager les deux voies de l'interrogation religieuse rousseauiste, dans le *Contrat social* et la « Profession

15. *Ibid.*, livre IV, ch. 5, p. 267.

16. L'expression est de G. Benrekassa, *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Librairie générale française, 1987, p. 113.

de foi du Vicaire savoyard », dont Robespierre s'inspire manifestement en même temps. Il y a deux manières d'aborder la religion, dit Rousseau dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, selon la vérité et selon l'utilité sociale¹⁷; et si, dans cette défense de l'*Émile*, il donne la primauté à l'exigence humaine de vérité sur les « formules nationales » nécessaires au citoyen, il ajoute surtout qu'il ne faut pas présupposer que ces deux manières coïncident. Il faut faire l'épreuve de cette non-coïncidence en suivant les deux points de vue jusqu'au bout, afin d'interroger la possibilité de concilier la « science du salut » et la « science du gouvernement »¹⁸. Commençons par cette dernière.

Le « rappel continu à la justice », « l'instinct rapide » qui supplée au raisonnement dans les choses morales, « la sanction donnée aux préceptes de la morale par une puissance supérieure à l'homme », bref tout ce que le Culte de l'Être suprême, dans les mots de Robespierre (p. 452-3), peut fournir à l'ordre politique, reçoit sa justification philosophique plus large dans le *Contrat social*, dont la « religion civile » permet d'assurer les sentiments de sociabilité requis par la paix civile¹⁹. Ne reposant que sur les conventions humaines, on sait que le pacte peut être rompu à tout moment par chaque citoyen; d'où les « dogmes simples, en petit nombre » auxquels chacun doit se sentir soumis, qui feront que le devoir sera pour chacun un commandement divin, que la sanction morale sera fondée sur la croyance en l'immortalité de l'âme, que les lois seront sacralisées et que les hommes se placeront sous leur « honorable joug ». Ce recours à la religion est introduit par la tâche du Législateur et sa fameuse circularité : instituer un peuple en lui faisant accepter, sans qu'il soit sage, les lois qui lui conviennent, d'où l'utilisation de « fictions » par les plus grands législateurs. Ce thème est incessamment repris par Robespierre dans son discours, mais il semble en esquiver les implications par une référence aux Lumières dont l'apparent optimisme n'a rien de rousseauiste : « Je sais que les plus sages [législateurs] se sont permis de mêler à la vérité quelques fictions », dit-il, mentionnant Solon, Lycurgue et Socrate. Mais « vous ne concluez pas de là sans doute qu'il faille tromper les hommes pour les instruire; mais seulement que vous êtes heureux de vivre dans un siècle et dans un pays dont les lumières ne vous laissent d'autre tâche à remplir que de rappeler les hommes à la nature et à la vérité » (p. 453). Après quoi, pourtant, c'est l'apologie de

17. *Lettre à C. de Beaumont*, Pl. IV, p. 969.

18. *Lettres écrites de la Montagne*, Pl. I, p. 706.

19. *Du contrat social*, Pl. III, livre IV, ch. 8.

la prudence, de la retenue, de la nécessité de remplacer ce qui est détruit des croyances religieuses du peuple, c'est-à-dire tout ce dont les déchristianisateurs se montrent incapables; et peut-être depuis cinq ans la Révolution elle-même, selon Robespierre, celui-ci cherchant alors, à l'image de l'Ancien régime, à mettre la foi religieuse à son service. La religion semble donc être à la fois ici une vérité de la nature et un instrument politique, et cette ambivalence de Robespierre sur son Culte de l'Être suprême s'éclaire par l'ambivalence du *Contrat social* lui-même sur le fondement de l'État et le sens de sa religion civile.

L'État, dans le *Contrat social*, repose sur la volonté générale et ses lois, mais le problème de l'adhésion des citoyens aux conventions reste sans véritable réponse, d'où cette énigme du Législateur, à la fois nécessaire et de trop, intervenant par une sagesse extérieure ou supérieure pour pallier les carences du peuple. Le discours (non moins célèbre) de Robespierre du 17 pluviôse an II donne une traduction politique frappante à cette ambivalence, en termes des deux moments politiques de la Révolution française, dans une discussion du sens de la vertu. Jusqu'en 1792, dit-il en substance, la vertu est comme coextensive au peuple; celui-ci l'incarne : « Heureusement la vertu est naturelle au peuple, en dépit des préjugés aristocratiques [...] Donc pour aimer la justice et l'égalité, le peuple n'a pas besoin d'une grande vertu; il lui suffit de s'aimer lui-même »²⁰. Dans ces conditions, la tâche des révolutionnaires est simple : suivre le peuple et se surveiller eux-mêmes. Mais quand la patrie est en danger, cette vertu naturelle livrée à elle-même (comme légitimité immédiate du peuple) est inutile voire nuisible au gouvernement populaire. Face aux factions corrompues et aux menaces qui s'accumulent, la vertu devient une tâche politique permanente pour les gouvernants et requiert des moyens radicaux. D'où le lien célèbre établi par Robespierre avec la terreur sans laquelle, dit-il, la vertu est impuissante et qui doit être vue comme « l'émanation » même de cette vertu. Formellement, la question religieuse est aussi envisagée selon ce double point de vue. La religion civile joue le même rôle que l'intervention du Législateur, celui d'un support extérieur rendant possible le fonctionnement de l'autorité politique légitime. Mais tout comme le Législateur n'est pas qu'un habile politique mais un sage, la religion n'est pas réductible à une ruse ou à la résolution technique d'un manque de la

20. Robespierre, « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l'administration intérieure de la république », dans *Œuvres*, X, pp. 355-57.

conscience populaire, ce qui ferait de la religion de Rousseau le simple prolongement de la politique de Machiavel. « Toute Justice vient de Dieu, lit-on dans le *Contrat social*, mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois »²¹. On sait que les dogmes de la religion civile rejoignent ceux de la métaphysique du Vicaire savoyard, ce qui n'est évidemment pas un hasard. On serait donc en droit de se demander si la religion est un moyen pour que le peuple place au-dessus de lui les lois dont il est pourtant le fondement comme volonté générale, ou si toutes les institutions du *Contrat social* reviennent à permettre au peuple de « recevoir » une Justice transcendante. Or il nous semble justement que la religion de Rousseau, dans son ensemble, ne se réduit pas plus à un simple subterfuge qu'elle n'est le fondement transcendant de l'État. Rousseau cherche à lier dans le *Contrat social* la nature et la convention par le droit politique, et ainsi il procède en ne s'appuyant ni sur la nature seule (les théories de la sociabilité naturelle ou de l'ordre divin) ni sur la convention seule (les droits positifs, les pactes de soumission existants), mais en recherchant la conformité à la nature par la convention, comme la seule voie à montrer aux hommes à l'étape de sociabilisation où ils sont parvenus²². Dès lors, abordée du point de vue d'un ordre politique humain conforme à l'ordre naturel, la religion révèle sa légitimité dans le cadre du droit politique; mais elle se trouve être conforme en même temps à cet ordre naturel tel qu'il s'exprime dans la « religion essentielle » du Vicaire élaborée du point de vue de la vérité et de l'individu. Il faut penser dans le même sens l'ambivalence, souvent discutée, du contenu de cette religion civile, à la fois religion de l'homme et religion du citoyen²³. Alors que le vecteur théorique qui l'introduit dans le *Contrat social* se dirige clairement vers l'exigence d'une « religion nationale » (telle que décrite par Rousseau dans ce même chapitre sur la religion civile), le Dieu subterfuge, politiquement nécessaire pour une communauté, semble garder néanmoins une dignité universelle, et s'il ordonne d'obéir aux lois de la patrie, il n'en est pas moins au-dessus des patries. Ainsi si Rousseau dit vouloir éviter de mettre le citoyen en contradiction avec lui-même en lui donnant deux autorités, s'il se refuse à former en même temps un homme et un

21. *Du contrat social*, livre II, ch. 6, p. 378.

22. Voir, à ce sujet, V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, 1983, pp. 663-65.

23. Voir, en particulier, R. Derathé, « La religion civile selon Rousseau », dans *Annales J.J. Rousseau*, XXXV, Genève, 1959-1962.

citoyen, et s'il souligne souvent l'incompatibilité du patriotisme et de l'humanité²⁴, sa religion civile apparaît pourtant comme la tentative de concilier des exigences contradictoires : celle de l'homogénéité sociale des religions païennes et celle de la tolérance requise par la vocation universelle du christianisme. Il ne s'agit pas là que de l'expression du réalisme politique de Rousseau aux prises avec le besoin pratique de s'adapter aux exigences de la conscience moderne, comme chez Montesquieu. C'est aussi que le modèle des religions nationales heurte la vérité religieuse de Rousseau telle qu'elle lui est dictée par sa conscience et qui n'est pas celle du sacrifice et de la patrie. C'est ce que confirment ses textes où la religion est abordée directement du point de vue philosophique comme religion universelle.

En effet, le discours de Robespierre n'emprunte pas seulement à la religion civile du *Contrat social*, mais il fourmille de formules moralisantes reprises du Vicaire savoyard²⁵ (et de l'esprit des textes autobiographiques). L'initiative politique du Culte est d'emblée posée en termes d'un combat simultané contre les « poignards du fanatisme » et les « poisons de l'athéisme », tout comme le Vicaire cherchait à définir une voie personnelle de salut en évitant à la fois le dogmatisme de la religion institutionnelle et la critique rationaliste des Philosophes. C'est le second versant qui nous importe ici pour distinguer Rousseau et Robespierre des encyclopédistes, et il est frappant de voir ce dernier reprendre pour la récupérer la critique par le Vicaire du matérialisme et de l'épicurisme, et attacher à la grandeur morale du stoïcisme une signification directement politique (p. 454), à mille lieues du « stoïcisme christianisé » en quoi consiste la morale strictement individuelle du Vicaire. Ce dernier rejette l'atomisme épicurien au nom, finalement, de sa conviction intérieure inébranlable quant à l'évidence d'une harmonie de la nature²⁶, et il établit par là le critère central de sa vérité religieuse : celui de la conscience. Tout en préconisant un examen critique de tous les dogmes religieux, il reconnaît que cette tâche dépasse les capacités humaines et mène aux

24. Sur ces trois points : *Du contrat social*, livre IV, ch. 8; *Émile*, p. 248; *Lettres écrites de la Montagne*, p. 706.

25. Dans un bel article, J.L. Vieillard-Baron écrit que c'est ce caractère moral qui explique que Robespierre retienne « l'immortalité de l'âme » pour la religion révolutionnaire en plus de l'Être suprême, cette immortalité personnelle dans l'au-delà correspondant à l'exigence d'une Justice absolue. Alors que pour Danton, par exemple, c'est la ferveur politique qui devient ferveur religieuse : l'immortalité est située alors dans l'histoire : « Phénoménologie de la conscience religieuse », dans *Dix-huitième siècle*, n° 14, 1982.

26. *Émile*, p. 578.

excès de la raison raisonnante étouffant en chacun la voix de la nature, celle des principes innés de justice qui animent tous les hommes. La vraie religion n'est donc pas celle des théologiens, mais celle que chacun sait trouver en sondant son cœur; et elle indique une vérité qui n'est pas celle des Philosophes : à leur vérité toujours utile parce qu'elle est la vérité, Rousseau oppose une vérité morale et raisonnable en rétorquant que si celle des Philosophes est fautive, c'est bien parce qu'elle ne mène les hommes qu'au désespoir et au vide spirituel²⁷. Tout comme la « religion civile », élaborée du point de vue de l'utilité sociale et de l'État, représente néanmoins un compromis avec l'exigence d'une vérité humaine universelle, la « religion essentielle » de l'homme ici, élaborée du point de vue de la vérité philosophique et existentielle, s'articule comme une tension entre une religion rationalisée et une religion sentimentale définie en fonction du bonheur individuel. Et il ne faut pas oublier que, corrélativement, cette vérité religieuse se traduit par une sagesse politique du Vicaire, qui explique son christianisme institutionnel : c'est l'exigence de se soumettre, par-delà la critique rationnelle et le sentiment intérieur, aux pratiques et aux coutumes de la communauté où l'on est né ou où l'on vit²⁸, car cette religion essentielle requiert d'inscrire son culte dans la vie concrète d'une communauté, de respecter ses lois et ses traditions, si elle veut éviter de se réduire à une simple disposition subjective.

Le Vicaire rappelle les hommes à la véritable foi, au respect et à la critique de tous les cultes, à la soumission au culte particulier de son pays; la religion civile affirme les dogmes fondamentaux du Vicaire, sacralise les lois et invite à la fois à la tolérance (dans le cadre de ses dogmes) et à l'intolérance (pour les athées et les hypocrites). Il se dessine ainsi une figure générale de la religion à travers une critique sociale et un éloge du christianisme; à travers une reconnaissance de la religion comme marque des limites de la raison et comme réalisation du rationnel; à travers une exigence de critique et de soumission. Mais on n'assiste pas pour autant, chez Rousseau, à la fusion de ces points de vue distincts, que ce soit au nom du pragmatisme ou du sentiment. C'est pourtant bien ce que réalise le discours de Robespierre.

Celui-ci reprend avant tout, bien sûr, la religion civile du *Contrat social*, qui fait que les citoyens agissent vertueusement; et il exhorte les

27. Sur ce critère moral pour définir la vérité, voir la célèbre discussion des *Rêveries du promeneur solitaire*, Quatrième promenade, Pl. I.

28. Sur cette règle de Rousseau, outre l'*Émile*, p. 631, voir *Les Confessions*, Pl. I, p. 392; et la *Lettre à C. de Beaumont*, pp. 961-63 et 978.

législateurs à ne s'occuper que de « ce qui est utile au monde et bon dans la pratique » (p. 452). Mais pas plus que la religion civile n'était qu'une soumission totale aux exigences de la vie sociale de chaque communauté particulière, Robespierre ne se limite pas à la simple utilité politique du Culte de l'Être suprême. Il introduit celui-ci en se référant à la fois au « bien de la patrie » et aux « intérêts de l'humanité » (p. 451); il invoque l'universalité du Culte pour former de bons citoyens; il associe le « patriote » aux valeurs universelles de la morale (p. 462). Il nourrit ses exigences politiques de tout ce qui constituait la quête humaine du Vicaire, de son sentimentalisme, son sens du sacré, son expérience émotive. Les préceptes du Culte de l'Être suprême sont-ils vrais? Même s'ils n'étaient que des songes, affirme Robespierre, ce serait encore là « la plus belle de toutes les conceptions de l'esprit humain » (p. 452). Il emprunte ainsi au Vicaire une « épistémologie du sentiment »²⁹ pour fonder l'évidence d'une religion dont les fins sont en l'occurrence directement politiques. C'est dans ce sens qu'il fait sienne la polémique contre les Encyclopédistes sur le sens de la vérité, et que s'établit clairement une filiation avec Rousseau; mais à ceci près que Rousseau laisse le moralisme sentimental du Vicaire séparé du terrain politique; et que, parallèlement, la vertu qui est à l'œuvre dans le *Contrat social* comme renoncement patriotique n'y reçoit aucun traitement psychologique ou individuel. En mettant les effusions du Vicaire et ses élans de communion avec la nature, au service de son Culte, Robespierre concentre en un seul projet ce qui, dans la religion civile et la foi du Vicaire, se recoupaît par un contenu commun mais restait néanmoins distinct comme deux points de vue dont la coïncidence était en suspens. Chez Rousseau, ce qui est rationnellement requis pour le bonheur terrestre et ce qui est nécessaire au maintien des institutions politiques correspondent et restent séparés. Avec Robespierre, l'appropriation directement politique du moralisme individuel à travers la religion de l'Être suprême donne une actualité à la perspective, souvent associée à Rousseau mais nullement articulée dans ses œuvres politiques, d'une communauté fondée sur la fusion des consciences morales de ses citoyens, d'une unité mystique de croyants. Tout se passe comme si la volonté de fidélité à Rousseau qui semble à l'œuvre dans les efforts politiques de Robespierre était telle qu'elle en venait à trahir l'interrogation du philosophe sur la politique et sur la religion en les identifiant l'une à l'autre, en fusionnant l'homme et le citoyen, le *Contrat social* ren-

29. C'est l'expression qu'utilise C. Blum, *op. cit.*, p. 256 (nous traduisons).

voyant directement à la « Profession de foi », pour Robespierre, dans le même sens où le pacte de la Révolution renvoie directement au Culte de l'Être suprême comme son garant nécessaire et son achèvement moral³⁰.

On a pu dire que la religion civile du *Contrat social* (ce chapitre incertain dans l'économie du livre et déplacé dans sa version finale) sanctionnait un échec théorique, le projet du droit politique s'étant figé dans une dualité de termes que Rousseau ne parvient pas à totaliser (société close et société ouverte, morale individuelle et appartenance collective)³¹. De même le Culte de l'Être suprême peut être vu comme l'aveu d'un échec politique³², Robespierre tentant désespérément d'agir sur l'intérieur des hommes quand l'ordre nouveau explose faute de principes transcendants ou de symboles unificateurs. L'une et l'autre religions traduiraient, malgré leur attachement proclamé à la prudence et au respect des croyances en place, une impuissance politique à s'inscrire concrètement dans les rapports sociaux existants et selon les exigences de la conscience moderne. Mais s'il y a échec, n'indique-t-il pas surtout le problème de toute cette fin de siècle cherchant sans cesse une « religion rationnelle » qui échappe à la fois au fanatisme et à l'athéisme, et hésitant entre une religion-civisme et une religion-consolation? Avec Robespierre en 1794, ces options sont perçues comme incarnant soit la continuité déchristianisatrice de la Révolution soit le retour au rôle de la religion sous l'Ancien régime, ce que son Culte semble être, en effet, tout à la fois; et on ne s'étonnera pas que cette double-voie continue de structurer les débats sur la religion chez les continuateurs de la Révolu-

-
30. Pour Michelet, cet achèvement consiste en « l'idée bizarre » de rendre à la France le Dieu qu'elle a perdu; et il décrit Robespierre, « saisi par l'horreur du vide », se tournant « vers un vide pis encore » : « L'infirmité du scolastique [Robespierre] était de croire qu'il fallait chercher Dieu dans un livre, à telle page de Rousseau, comme dans un dictionnaire, de ne pas le reconnaître dans les formes infinies de la vie et de l'action nationale. Blasphème énorme de dire que la France était sans Dieu! Toute fatiguée qu'elle était, cette nation, et brûlée à la surface, elle bruissait au-dedans de cent fleuves inconnus. Et c'était un individu, faible et pâle bâtard de Rousseau, et lui-même tellement dévasté, qui se chargeait de la rajeunir! À cette mer de fécondité qui verse les eaux à l'Europe, le désert disait : « Sois féconde! ». *Histoire de la Révolution française*, édition de la Pléiade, tome I, livre XVIII, ch. I, pp. 813-14.
31. C'est la thèse d'A. Philonenko, pour qui le législateur puis la religion civile, dans le *Contrat social*, sont des « béquilles » introduites par Rousseau quand il se rend compte de l'échec du projet : *J.J. Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, 1984, vol. III, p. 81.
32. Voir R. Bamy, « J.J. Rousseau dans la Révolution », dans *Dix-huitième siècle*, n° 6, 1974, p. 87.

tion après Thermidor. On peut en voir la formulation philosophique dans les tensions de la pensée religieuse de Rousseau et dans les débats qu'elle a provoqués sur son pragmatisme et son sentimentalisme³³, car ils expriment le problème général d'une expérience religieuse qui a perdu son immédiateté et est prise entre l'exigence d'un fondement théologique, qui s'évanouit à travers la critique du dogmatisme, et la pauvreté d'un fondement sociologique, qui s'offre mais qui réduit la religion à sa fonction sociale. On se tourne alors vers les sentiments individuels et la ferveur émotive, tels que mis en place par le Vicaire, comme fondement commun des religions, et si c'est non sans raison qu'on a pu dire que Rousseau réduit par là la religion à un élan de religiosité sans contenu positif, on voit que sa religion civile vise précisément à indiquer, sur un autre registre, cette exigence d'un pendant social concret à l'élan du cœur. Exigence d'unité donc, et séparation toujours reprise, dans cette pensée religieuse où s'affrontent finalement une philosophie fondamentalement laïque et des convictions intimes d'ordre religieux portées par un puissant souffle émotif. Cette ambivalence de la nouvelle assise sentimentale de la religion chez Rousseau met en perspective le débat d'historiens évoqué au début, consistant à placer le Culte de Robespierre soit un pas en avant soit un pas en arrière du projet encyclopédiste, car l'enjeu c'est leur rapport au projet politique moderne en général où les hommes ne cessent de faire l'épreuve de leur religiosité *du sein* de leurs entreprises politiques rationalisées. L'une des significations du Culte de l'Être suprême de Robespierre est de réaliser et de sanctionner par un acte politique singulier le destin de cette religiosité formelle en mettant ses élans directement au service de causes temporelles, en l'occurrence d'investir et de noyer l'interrogation rousseauiste dans les urgences politiques de la Terreur. Sans doute peut-on lire en ces termes la Révolution française tout entière et bien des entreprises politiques qui lui ont succédé, mais le discours du 18 floréal a l'avantage de jeter une lumière particulièrement crue sur la pertinence de la pensée religieuse de Rousseau pour les comprendre.

Philip Knee
Université Laval

33. Voir, par exemple, la thèse du pragmatisme de la religion de Rousseau, chez Schinz : *La pensée de J.J. Rousseau*, Alcan, 1929.