

J.-J. ROUSSEAU : LE « CONTRAT SOCIAL » À L'ÉPREUVE DE LA RELIGION CIVILE¹

Yann Mouton

« Il y a donc une profession de foi purement civile » : tel est l'énoncé emblématique du chapitre intitulé « De la religion civile » sur lequel, juste avant une courte conclusion, s'achève *Du contrat social*. C'est là, à coup sûr, un énoncé dont on ne peut contester à Rousseau la paternité. Il porte en effet toutes les marques de son style. Outre l'évocation d'une « profession de foi », le paradoxe qui consiste à la qualifier de « purement civile » fait partie des procédés habituels de Rousseau, ainsi que l'usage de l'adverbe « purement » qui témoigne de son goût pour les formules précises et, au sens strict, radicales. Le « donc », on y reviendra, est ici loin d'être indifférent. Il porte toute la complexité du statut de la discoursivité et de la rationalité chez Rousseau. On pense à l'étonnant « donc » inaugural de la première Promenade des *Rêveries du promeneur solitaire* : « Me voici donc seul. »

Le paradoxe est pourtant que le chapitre sur la religion civile, dont cet énoncé pourrait être un autre titre, ne semble pas facilement conciliable avec l'entreprise générale de *Du contrat social* auquel il a été pourtant, on y reviendra aussi, tardivement et donc très résolument ajouté. Cette ultime proposition semble, en effet, peu compatible avec un texte connu pour accomplir une rupture définitive entre le champ de la théologie et celui de la politique, et pour mettre en œuvre le concept de souveraineté dans des termes qui en appellent explicitement à l'autonomie et à la rationalité.

La diversité du commentaire est à la hauteur de la difficulté. Faut-il par exemple en conclure que l'édifice repose finalement sur une proposition d'inspiration religieuse² ? Devrions-nous plutôt n'y voir qu'une concession à l'esprit du temps et plus particulièrement sur la question, à l'époque inévitable, de la tolérance ? Mais pouvons-nous alors en conclure une soumission du politique au religieux ou bien exactement l'inverse ? Faut-il enfin plus gravement y voir l'aveu d'un échec ? L'abstraction des principes du contrat ne résistant pas à l'épreuve des faits, Rousseau, par une sorte de coup de force inquiétant, aurait tenté de les imposer comme des dogmes.

Dans tous les cas, on doit sans doute retenir l'hypothèse d'une pertinence profonde de la proposition, eu égard au propos général de l'œuvre. Si

1. Les textes de Rousseau sont cités dans l'édition des œuvres complètes de la Pléiade (désignées par les lettres OC suivies du numéro du tome en chiffres romains, puis de l'indication de la page) : Rousseau. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1959. (Bibliothèque de la Pléiade).

2. C'est par exemple l'hypothèse évoquée par Jean-Pierre Marcos dans son article : De l'aporie du pacte de sujétion dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. *Cahiers philosophiques*, octobre 1998, n° 76.

Rousseau a délibérément ajouté ce chapitre à un texte si longuement mûri, ayant fait l'objet d'une première tentative de rédaction puis de multiples corrections, c'est pour des raisons qui ne peuvent en effet relever que d'une profonde nécessité conceptuelle. Mais il reste à préciser en quels termes cette pertinence peut être déterminée. Il faut comprendre le sens et la portée de cette ultime opération, évaluer en quoi, loin d'être accessoire, elle représente un moment constitutif de l'œuvre. La lecture de *Du contrat social* se jouerait donc aussi sur le statut qu'il convient d'accorder à ce chapitre dans le dispositif général de l'œuvre.

Une discontinuité revendiquée

Pour avancer dans la lecture de ce chapitre, on partira de la lettre du texte. Ce que ces pages invitent d'abord à remarquer, c'est que cette proposition de religion civile engage la pensée dans l'élément d'une radicale discontinuité. Le recours à une « profession de foi » projette en effet brusquement le propos dans un ordre du discours et de la pensée tout à fait distinct de celui dans lequel le texte s'est jusqu'ici déployé. La question devient alors celle de savoir pourquoi Rousseau achève ainsi son traité par un développement qui en trouble brutalement la perspective et met la pensée dans l'embarras. L'une des réponses que l'on pourrait y apporter consisterait à poser que Rousseau tient précisément, dans ce chapitre, à revendiquer cette discontinuité, comme s'il se jouait là quelque chose d'essentiel à son entreprise. Ce chapitre délivrerait ainsi un premier enseignement. Comme on pouvait le supposer, il oriente effectivement la lecture du texte : il s'agirait en effet d'expliquer et de comprendre pourquoi ce serait dans l'élément de cette discontinuité que se laisseraient finalement discerner avec plus d'exactitude les intentions de cette œuvre souvent énigmatique. Ou bien encore : quelle nécessité de pensée, quel objet et quelle thèse peuvent entraîner, exiger une ligne de fracture telle que celle que ce chapitre creuse dans le déploiement du discours, ainsi, on le verra, que plusieurs autres développements qui le précèdent et l'annoncent ?

La proposition de la politique

L'hypothèse que l'on peut soutenir est que la discontinuité, dont la proposition de religion civile constitue une sorte de revendication à la fois ultime et radicale, est la manifestation dans ce texte d'une tentative qui, peut-être, en constitue l'enjeu majeur, à savoir celle d'exposer dans le discours et à la pensée l'expérience spécifique que désigne le terme de politique. Bien entendu, ce terme fait immédiatement problème pour des raisons qui sont à la fois liées à sa détermination propre, à l'histoire sédimentée de ses acceptions, et au rapport de l'une à l'autre. Un nombre non négligeable des questions soulevées dans et par *Du contrat social* tiennent peut-être au fait qu'il se situe précisément à l'intersection de ces trois questions.

De façon nécessairement approximative à ce stade de notre propos, on pourrait dire que le terme de « politique » ne désigne pas ici l'exercice gouvernemental du pouvoir, ses formes juridiques, son enracinement social et ses péripéties historiques ; il ne désigne pas non plus un système de conditions contractuelles et procédurales du fait ou du jeu social lui-même, pas plus que les seules situations d'émeutes et les aspirations dont elles se nourrissent. Sans ignorer tout à fait ces acceptions, l'expérience politique que l'entreprise de Rousseau inviterait à penser ne s'y réduirait pas non plus. Il y aurait, dans ce que Rousseau désigne comme « l'instant » du pacte, une situation qu'il faudrait penser comme *le moment de la mobilisation, de l'intervention directe et subjective, c'est-à-dire consciente, et, dans tous les sens du terme, délibérée d'un peuple concernant les principes et les conditions de son existence de peuple*. En ce sens, si les phénomènes relevant de l'ordre du gouvernement et du pouvoir peuvent bien être des « objets » de la politique, ils n'en sont pas pour autant des « éléments constitutifs ».

Bien entendu, la difficulté de tenir un propos sur ce champ singulier de la pratique humaine est liée à sa précarité historique. Mais, en raison peut-être du fait qu'il pense d'abord l'histoire comme l'élément même de la contingence et de la précarité, Rousseau semble tout à la fois pouvoir et vouloir faire de cette pratique politique spécifique l'objet de son enquête. Et l'on peut explorer l'hypothèse selon laquelle c'est cette intention qui le conduit à exiger pour la pensée la rigueur et l'épreuve de la discontinuité, au point de déclarer qu'« il y a donc une profession de foi purement civile ».

Rousseau et la seconde modernité

Cette perspective de lecture de l'œuvre de Rousseau a déjà été proposée et développée. Notre intention ici serait de suggérer en quoi le chapitre sur la religion civile, loin de la contredire, invite plutôt à la confirmer et à la préciser. Suivant en cela l'inspiration de plusieurs commentateurs³, on peut d'abord rappeler que Rousseau, en matière de pensée de la politique, appartient à ce qu'il est convenu de désigner comme la modernité. De ce point de vue, on peut dire, selon la formule de Bruno Bernardi, que, en particulier dans les cinq premiers chapitres de *Du contrat social*, Rousseau pense « tout autant avec Hobbes et Bodin, que contre eux⁴ ». Son propos se déploie dans un cadre où la politique est pensée comme relevant d'une pratique spécifiquement humaine, en rupture avec toute tentative de la fonder sur des propositions de type naturaliste ou théologique.

3. On peut par exemple citer le livre de Pierre Manent, dont le titre est à lui seul significatif : *Naissances de la politique moderne. Machiavel/Hobbes/Rousseau*. Paris : Payot, 1977 ; aussi, Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris : Vrin, 1979 (en particulier : p. 27-62 ; p. 231 sq ; p. 267-280) ; les deux articles de Bruno Bernardi : *Volonté générale, intérêt, bien commun. Cahiers philosophiques*, décembre 1998, n° 77. *Souveraineté, citoyenneté, délibération. D'une tension constitutive de la pensée de Rousseau. Cahiers philosophiques*, septembre 2000, n° 84.

4. *Souveraineté, citoyenneté, délibération. D'une tension constitutive de la pensée de Rousseau. Cahiers philosophiques. Op. cit.*, p. 96.

Cependant, dans ce cadre, ou à partir de lui, Rousseau semble ouvrir une seconde séquence, qui serait sous beaucoup d'aspects encore la nôtre⁵. Cette seconde modernité ou cette contemporanéité consisterait à penser la souveraineté en dehors d'une « logique de la domination », c'est-à-dire de l'instauration d'un pouvoir aussi puissant et dissuasif que pourrait l'être celui d'un dieu, certes déclaré comme ayant en droit ses « semences⁶ » dans le peuple, mais s'exerçant en fait nécessairement de l'extérieur du peuple et sur le peuple. Cette logique est, pour l'essentiel, celle dans laquelle, malgré leurs importantes différences, se déploient les systèmes qui précèdent Rousseau, que ce soit celui de Hobbes, des jusnaturalistes ou des juriconsultes tels que Grotius ou Pufendorf. Les théories de l'autorisation ou du consentement sont dans ces systèmes des médiateurs permettant de concevoir ainsi un pouvoir qui se fonde en droit dans le peuple, mais s'exerce en fait sur lui.

Contrairement à ce qu'avancent ces systèmes, la souveraineté chez Rousseau devient celle que le peuple, en tant qu'assemblée des citoyens, exerce lui-même sur lui-même. Il n'est pas même sûr que cette autorité souveraine soit fondée, en dehors ou en deçà de ce « corps politique⁷ » effectivement assemblé, par exemple dans une nature humaine qui résiderait en dernier ressort à l'échelle des individus et de leur raison. Ainsi, c'est en se faisant que le peuple se constitue et s'institue comme seul facteur de légitimité. C'est lui qui fera autorité, qui dictera la loi. « Peuple », ici, ne doit pas s'entendre au sens social du terme. Rousseau donne à ce terme un sens renouvelé : il ne désigne pas la multitude, mais l'assemblée ou « l'association » qui effectue le pacte. C'est donc en réalité le *geste* du pacte lui-même qui fait autorité. C'est lui qui fixe « la règle du juste et de l'injuste⁸ ». Il n'y a ainsi fondamentalement qu'une seule loi, c'est la déclaration par le peuple, en tant que « corps politique », du caractère prescriptif, normatif du geste par lequel il se constitue.

C'est à travers ce dispositif singulier que Rousseau inventerait le concept moderne de la politique, comme labeur spécifique, autonome et irréductible du peuple lui-même sur lui-même. Les travaux évoqués plus haut ont déjà indiqué comment Rousseau dégage cette conception de la politique à partir des débats qui ont animé la pensée de ces questions depuis l'émergence de la première modernité jusqu'à son époque. Pour l'essentiel, cette entreprise se développe au moyen de deux opérations, aussi complexes et radicales l'une que l'autre.

D'une part, comme on le sait, Rousseau emprunte l'expression de « volonté générale » à Diderot et à l'article « Droit naturel » qu'il a signé pour

5. *Ibid.*, p. 100 : voir le parallèle suggéré entre Machiavel et Rousseau.

6. La formule est de Pufendorf : *Du droit de la nature et des gens*. Trad. de Jean Barbeyrac. Livre VII. Document numérisé. BNF de l'éd. de Caen : Centre de philosophie politique et juridique, 1987. Chap. III, § 4.

7. L'expression est utilisée trois fois dans le chapitre V, « Du souverain », du livre I de *Du contrat social*. Voir par exemple : Le corps politique ou le souverain.

8. *OC III. Op. cit.* Discours sur l'économie politique. p. 245.

l'Encyclopédie. Mais, héritier précisément de la théorie du droit naturel, Diderot donne à cette formule un sens anthropologique et moral qui persiste à établir la norme et le fondement de l'autorité politique en dehors de la pratique politique des hommes, et donc nécessairement en surplomb par rapport à elle. Ainsi maintient-il un dispositif dans lequel la légitimité relève d'un principe transcendant qui s'exerce donc inévitablement sur le mode de la domination. Pour Rousseau au contraire, «volonté générale» désigne, de façon en quelque sorte axiomatique, la capacité immanente à déterminer le «bien commun» et à se déterminer par rapport à lui. D'autre part, et suivant le même mouvement, il reprend la thématique moderne de la souveraineté, mais pour l'attribuer au peuple lui-même, dès lors qu'il se constitue comme l'assemblée délibérative où la citoyenneté s'exerce précisément comme contribution à l'émergence de la volonté générale.

Dans les deux cas, et de façon encore inédite, Rousseau s'efforce de penser volonté générale et souveraineté, non comme l'expression d'une nature ou d'une propriété, mais comme des processus et ainsi, selon la formule de Bruno Bernardi, comme des notions explicitement problématiques.

L'hypothèse de la subjectivité

Le chapitre sur la religion civile n'est pas étranger à cet effort. Nous voudrions suggérer ici l'hypothèse selon laquelle la lecture de ce chapitre permettrait de préciser que Rousseau propose de penser la pratique politique comme l'émergence et la manifestation d'une «subjectivité politique» spécifique. Cette expression appelle bien sûr des précisions. Il ne s'agit pas en effet d'un sujet historique potentiellement déterminé ou déterminable, comme le serait une nation ou une classe. Il ne s'agit pas non plus d'un sujet au sens transcendantal du terme, déterminé ou déterminable lui aussi dans sa fonction. «Subjectivité» désignerait plutôt la capacité à une décision collective, c'est-à-dire à la formulation et à la mise en œuvre concertées d'une pensée commune. L'effectivité singulière de la pratique politique serait ainsi toute entière fondée dans l'émergence de ce «corps moral et collectif», de ce «moi commun», nécessairement indéterminé puisqu'il consiste précisément à se déterminer.

Telle serait alors l'intention de Rousseau dans *Du contrat social*: introduire cette subjectivité comme principe, dans la pensée de la politique. Plus précisément, Rousseau s'y efforcerait de développer trois thèses concernant la subjectivité politique :

- le pacte, comme proposition de son émergence possible ;
- la volonté générale et la loi, comme déclaration de son caractère normatif, souverain, fondement de la légitimité ;
- la menace de «la mort du corps politique⁹», comme indication essentielle du caractère nécessairement problématique de son inscription dans la durée.

9. OC III. *Op. cit.* Du contrat social. Titre du chapitre XI du livre III. p. 424-425.

C'est pour l'exposé de cette dernière thèse que le chapitre sur la religion civile semble constituer un élément essentiel. Ainsi que nous tenterons de le montrer, le très important livre III établit progressivement que le déploiement d'une subjectivité politique ne dépend ni ne relève d'aucune forme de gouvernement. Il faut « donc » en conclure que cette subjectivité singulière ne peut trouver qu'en elle-même le ressort de sa durée, qu'elle n'est en quelque sorte suspendue qu'à elle-même, sur le mode d'une « profession de foi »... Ainsi, cette troisième thèse ne peut être dissociée des précédentes, dans la mesure où elle contribue même de façon essentielle à exposer l'hypothèse de la subjectivité politique en soulignant son autonomie de développement par rapport aux champs du droit et du gouvernement. C'est la raison pour laquelle on risque de ne pas prendre la mesure de l'œuvre si l'on ne prête pas attention aux livres III et IV, et tout particulièrement à cet ultime chapitre.

L'émergence de la subjectivité

On ne peut pas vraiment comprendre les motifs de la proposition finale d'une religion civile sans revenir sur quelques étapes essentielles de la théorie du pacte dans *Du contrat social*. Il faut d'abord, semble-t-il, prêter attention au fait souvent relevé dans les commentaires, que ce pacte échappe aux déterminations les plus attendues de la notion de contrat. Dans le chapitre VI du livre I, intitulé « Du pacte social¹⁰ », l'expression « contrat social » n'apparaît d'ailleurs qu'une seule fois.

Le contrat suppose en effet entre au moins deux contractants, trois conditions qui, d'une certaine façon, se déduisent les unes des autres : une relation de reconnaissance mutuelle, la détermination, voire le calcul d'un intérêt commun, la confiance dans l'engagement réciproque. C'est précisément en tant qu'il suppose ces trois éléments que le contrat est un geste qui inaugure une relation de droit. Or, dans sa lettre comme dans son esprit, l'exposé du pacte dans le texte de Rousseau ne repose pas sur ces éléments. Si l'on tente en effet d'extraire des formulations denses et parfois énigmatiques de ce chapitre ce qui fait, selon la formule de Rousseau, « l'essence » du pacte, on en retiendra les cinq propositions suivantes :

– Le pacte résout un problème *d'existence*. L'homme diffère en effet à ce point de toutes les espèces qu'il va en un sens jusqu'à différer de lui-même. Il n'est définitivement inscrit dans aucune sorte de relation naturelle. La dispersion est ainsi un corrélat de sa qualité d'agent libre : celle-ci est en effet si absolue que sa différence spécifique le met à la limite de constituer une espèce. Cependant, cette dispersion n'annule pas les lois de la physique : elle risque même de ne pas pouvoir y résister. Ainsi se trouve menacée l'existence même de l'humanité, c'est-à-dire sa capacité à persévérer physiquement

10. OC III. *Op. cit.* Du contrat social. Livre I. Chap. VI, p. 360 *sq.* Sauf exceptions, qui seront signalées, les citations qui suivent sont issues de ce chapitre.

dans sa différence, et finalement à prétendre accéder à l'historicité. D'où la nécessité pour l'homme de changer, non son être, mais, selon une autre formule du même chapitre, «sa manière d'être». «Perfectible», il est, comme on le sait, le seul dont l'être consiste précisément à pouvoir adopter plusieurs «manières». L'invention de cette nouvelle «manière d'être» est donc pour l'homme une rigoureuse manifestation de son être, et de sa capacité à résister à la logique des forces qui sature de façon menaçante tout le premier paragraphe du chapitre. Autant dire que l'association n'aura d'autre enjeu et d'autre consistance que de lui permettre de s'en émanciper tout à fait et ainsi de pouvoir effectivement persévérer dans sa différence.

– «Première convention», à lui-même sa propre clause, le pacte ne respecte en un sens aucune clause, et donc aucun droit, dans la mesure où il précède et d'une certaine façon fonde toute clause et tout droit. N'étant pas une agrégation, mais une association, il est l'acte inaugural de socialisation, l'«acte par lequel un peuple est un peuple». C'est ainsi qu'il fonde toute relation de droit. Rousseau le déclare dès le premier chapitre de *Du contrat social*: «Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres¹¹.»

– Si l'on suit la formule du pacte que Rousseau souligne dans le texte, il «effectue» le passage d'un «chacun de nous met en commun sa personne» à un «nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout». Il s'agit donc d'abord du passage d'un «chacun» à un «nous», d'un singulier à un pluriel. Mais ce passage s'effectue «sous la suprême direction de la volonté générale», c'est-à-dire dans la perspective ou suivant le motif d'une résolution commune. Le pluriel consiste donc à réaliser une unité; en le désignant comme «un corps moral et collectif», en lui attribuant «son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté», Rousseau semble plus précisément proposer de penser dans ce passage au pluriel l'émergence d'une «subjectivité collective effective».

– Cette subjectivité collective n'émerge pas au prix du sacrifice de la liberté. L'hypothèse est en effet tout au contraire que «chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant». Ainsi, ce serait réellement *exercer* sa liberté que de l'engager dans le pacte et de contribuer ainsi à l'émergence de ce «corps moral et collectif» qui manifeste contre l'ordre menaçant de la force l'existence possible d'un ordre de la liberté.

– Pourtant, l'émergence de ce «moi» «moral et collectif» n'est possible que sur le mode de l'aliénation totale de chaque associé à la communauté. Pour mieux saisir l'intention de Rousseau sur ce point, il faut peut-être d'abord préciser que le verbe aliéner ne ressortit pas pour lui au seul registre de la politique. Saint-Preux, par exemple, écrit à Julie: «Mon âme aliénée est toute en toi¹².» Dans le cas du pacte comme dans celui de la passion, il y a donc une forme d'abandon, et il est total. En d'autres termes, les ressources

11. *Ibid.* Chap. I, p. 352.

12. *OC II. Op. cit.* Julie ou la Nouvelle Héloïse. Première partie. Lettre 31, p. 101.

de l'existence individuelle sont en quelque sorte suspendues à celles d'une réalité qui excède l'individu : dans un cas, la rencontre des amants, dans l'autre, le sujet collectif auquel le pacte donne naissance. Et dans ce dernier cas, sinon d'ailleurs dans les deux, le caractère total de l'abandon réalise les conditions d'une stricte égalité. Quelles que soient en effet les ressources nécessairement différentes de chacun, l'engagement est le même pour tous dans la mesure précisément où il est à chaque fois total. Ainsi l'association ou le passage au pluriel ne peut se réaliser que dans l'élément de l'égalité.

Si tels sont bien les éléments constitutifs du pacte, on mesure aisément à quel point il diffère de ce que décrivent les théories classiques du contrat. Rousseau revendique d'ailleurs explicitement cette différence : par trois fois dans la sixième des *Lettres écrites de la montagne*, il répète que « l'établissement du contrat social est un pacte d'une espèce particulière¹³ ». Il en diffère en particulier sur un point radical, à savoir qu'il n'est pas même sûr qu'il mette en présence les deux termes distincts nécessaires à l'existence d'un contrat. De nombreux commentaires ont en effet relevé que, dans l'énoncé du pacte, le pronom pluriel « nous » est présent dès l'origine dans la formulation du pacte – « chacun de nous ». Cette caractéristique n'a d'ailleurs pas non plus échappé à Rousseau. Il précise en effet : « Nous aurons soin de nous rappeler toujours que le pacte social est d'une nature particulière et propre à lui seul, en ce que le peuple ne contracte qu'avec lui-même, c'est-à-dire le peuple en corps comme souverain avec les particuliers comme sujets¹⁴. »

Tout se passe en effet comme si le « corps moral et collectif », que le pacte est censé produire, était déjà supposé comme l'une des conditions du pacte lui-même. Cette circularité formelle a par exemple été très clairement relevée par Louis Althusser dans le texte consacré à *Du contrat social* publié dans les *Cahiers pour l'analyse*¹⁵ et, sans en tirer les mêmes conséquences, on peut, suivant sa méthode, poser que cette circularité est signifiante.

On peut ainsi penser que le premier « nous », dans lequel « chacun » est encore distinguable d'un autre, n'est sans doute pas le même que le second, qui n'interviendra qu'après que ce sujet pluriel aura effectivement pris « corps ». Dans la première occurrence, « nous » n'est d'ailleurs encore grammaticalement qu'un complément, il ne devient sujet que dans la seconde. Il semble alors que si ce sujet se précède ainsi lui-même, c'est en quelque sorte en se déterminant et se proposant lui-même comme projet à réaliser. Plutôt que la formule d'un contrat, le pacte donnerait ainsi à penser le processus d'une réalisation, d'une mise en œuvre, c'est-à-dire finalement d'une *décision*. Plus précisément, au plus loin de la circularité ou de la répétition, l'énoncé du pacte proposerait de penser la décision d'un retour résolu et constituant du sujet sur lui-même, c'est-à-dire la décision d'une « réunion », au sens littéralement itératif, mais aussi au sens essentiellement politique du

13. OC III. *Op. cit.* Lettres écrites de la montagne. Sixième Lettre. p. 807.

14. OC IV. *Op. cit.* Émile. Livre V. p. 841.

15. *Cahiers pour l'analyse*, Seuil, 1978, n° 8.

terme. C'est par exemple cette hypothèse que suggère la formule par laquelle Alain Badiou propose de désigner le geste du pacte : « Le pacte n'est en vérité rien d'autre que *l'auto-appartenance du corps politique au multiple qu'il est*, en tant qu'événement fondateur¹⁶. »

Et si, comme on l'a vu, Rousseau multiplie les propositions concernant « l'essence » du pacte, ce serait dans l'intention de déterminer plus précisément la nature de cette décision. L'hypothèse serait que cette décision d'advenir comme subjectivité collective ou, selon les termes de Rousseau, comme « personne publique », peut être considérée comme celle d'inaugurer ce mode d'existence et d'initiative collective, qui constitue la pratique spécifique de la politique. Et la thèse singulière de Rousseau serait que l'exercice de la souveraineté, de l'autorité légitime dans l'ordre civil, doit être fondé sur ou dans cette décision elle-même. Ou bien encore il avancerait que ce qui est absolument souverain, ce serait bien strictement « l'acte par lequel un peuple est un peuple », c'est-à-dire le moment où il se manifeste en tant que sujet d'une pratique politique effective. L'exposé du pacte proposerait ainsi de penser ce que Rousseau désigne comme cet « instant » où émergeraient à la fois l'initiative politique et son sujet.

Ce qui est remarquable, c'est bien entendu qu'à cette étape fondatrice de tout l'édifice des « Principes du droit politique », il n'est pas question de gouvernement. Et, comme s'il craignait la contamination de la question de l'institution par celle des institutions, là où, pour introduire l'exposé du pacte, Rousseau avait, dans le *Manuscrit de Genève*, écrit : « Tel est le problème dont l'institution de l'État donne la solution¹⁷. » Il préfère, comme on sait, dans la version définitive, la formule : « Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. » Cependant le geste du pacte « fait autorité », il « fait loi », et substitue ainsi l'ordre civil à l'ordre précaire où la liberté naturelle se mesurait encore aux « forces de l'individu ». La loi sera donc essentiellement, selon la formule des *Lettres écrites de la montagne* une « déclaration publique et solennelle de la volonté générale¹⁸ ». Ce qui éloigne radicalement les thèses de Rousseau de celles des partisans de la loi naturelle, ce serait précisément cette proposition selon laquelle la loi civile est au contraire fondée dans l'acte, dans l'initiative ou la décision qui inaugure le champ de la pratique politique.

Mais la difficulté de ce texte ne réside pas seulement dans la proposition et l'énoncé du pacte, mais aussi, et peut-être surtout, dans la façon dont Rousseau tente de les développer. Ainsi, l'hypothèse de l'initiative politique fondatrice étant posée, l'enjeu de toute l'entreprise devient explicitement de rendre pensable sa durée, son déploiement historique effectif. Ou bien encore le problème qui se pose est celui de savoir si et comment une cité

16. *L'Être et l'événement*. Paris : Seuil, 1988. p. 381. La Méditation XXXII est consacrée à Rousseau.

17. OC III. *Op. cit.* Du contrat social (première version). Livre I. Chap. III, p. 290.

18. OC III. *Op. cit.* Lettres écrites de la montagne. Sixième Lettre. p. 807-808.

peut effectivement s'ordonner à la loi de la capacité et de la pratique politiques : « Car l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver¹⁹. »

Gouvernement, démocratie et subjectivité

Pour ne retenir que les étapes, et donc les difficultés nécessaires à notre propos, c'est-à-dire celles qui conduiront à la proposition de la religion civile, on observera que le déploiement historique effectif de l'initiative politique suppose au moins deux choses :

- d'une part, que la volonté générale dise effectivement ce qu'elle veut ;
- d'autre part, qu'elle fasse aussi effectivement ce qu'elle veut.

La première condition est traitée dans l'important chapitre VII du livre II de *Du contrat social* consacré au Législateur et dans ceux qui viennent, en quelque sorte dans son sillage, conclure ce livre II. La seconde condition est l'objet central du livre III, tout entier consacré à la question du gouvernement.

Subjectivité et pensée : la proposition d'une « intelligence supérieure »

Le moment du législateur est le moment où la volonté générale, pour faire effectivement autorité, s'énonce, se déclare comme loi. C'est le moment où elle prend la parole, ou plutôt, pour être plus précis, il faudrait peut-être dire le moment où elle adopte un discours. Il est d'ailleurs remarquable à ce propos que la dernière, et sans doute la plus radicale, des difficultés que le législateur ait à résoudre, concerne des questions de langage et de traduction, c'est-à-dire fondamentalement d'énoncé, voire d'énonciation. S'il faut bien, selon les termes de Rousseau, « qu'un peuple naissant puisse goûter les saines maximes de la politique²⁰ », cela suppose en effet d'abord que la politique puisse s'énoncer en des maximes. Et ce que Rousseau désigne comme « l'emploi » « extraordinaire » du législateur qui « ose entreprendre d'instituer un peuple » consiste précisément à énoncer ces maximes, ces « règles de société » qui feront loi.

Le problème, on le sait, est que le propos concernant cet emploi extraordinaire semble entraîner la même boucle, la même circularité que celui qui développait la proposition du pacte. Pour qu'un peuple naissant puisse se conduire selon les maximes de la politique, il faudrait en effet qu'il soit déjà animé par ce que Rousseau appelle « l'esprit social » ; il faudrait donc « que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles ». La leçon de cet isomorphisme entre le pacte et le législateur semble être que le « génie » et « l'emploi » du législateur ne doivent pas être tout à fait distingués du geste même du pacte. Au-delà des grandes figures historiques convoquées par Rousseau pour donner un corps à cette « grande âme », le

19. OC III. *Op. cit.* Du contrat social. Livre II. Chap. VI, p. 378.

20. *Ibid.* Livre II. Chap. VII, p. 381 sq. Sauf exceptions, qui seront signalées, les citations qui suivent dans ce paragraphe sont issues du même chapitre.

législateur désignerait alors en un sens un « moment » du pacte. La preuve en est que ses objectifs ou ses tâches sont en réalité identiques aux effets produits par le pacte lui-même. Dans le cas du législateur, il s'agit, selon une formule connue pour son caractère énigmatique, de « changer pour ainsi dire la nature humaine » ; et quant au pacte, il permet, on l'a vu, à l'homme de « changer sa manière d'être » ou encore, il réalise en l'homme un « changement très remarquable²¹ ».

Mais alors comment déterminer plus précisément ce moment du législateur ? On pourrait faire l'hypothèse que le législateur désigne dans le geste, dans le devenir du pacte le moment de la conscience, c'est-à-dire en un sens de la projection du pacte dans le discours et dans la pensée, *le pacte comme pensée ou en pensée*. C'est, selon une formule employée par Rousseau dès les premières lignes du chapitre, le moment d'une « intelligence supérieure ». Le législateur se tient au plus près de l'histoire des hommes : passion, bonheur, gloire, temporalité, il connaît tout de notre condition, mais il la dépasse et s'en tient mystérieusement à distance. La raison profonde de cette distance serait qu'elle témoignerait de l'écart que « la pensée du pacte », au sens à la fois objectif et subjectif de la formule, creuse par rapport à l'expérience, en quelque sorte à même l'expérience.

Cependant, cette intelligence, même supérieure, ne saurait se substituer au geste du pacte en tant que tel, à son initiative, à son élan décisionnel propre. C'est là un principe constant sur lequel Rousseau n'est pas revenu : la légitimité politique ne relève pas plus de la science que de la force. Il y a dans le pacte une dimension pratique irréductible qui est à elle-même sa propre norme. Il reste que l'intelligence avec laquelle, par laquelle, il s'énonce et s'annonce, s'explique et s'applique, le rend capable de « persuader » et « entraîner », et c'est la raison pour laquelle, sans être au sens strict constituante, cette « intelligence » est sans aucun doute constitutive. L'hypothèse selon laquelle le geste du pacte puise la force de « se conserver » dans son intelligence et donc dans son discours est d'ailleurs confirmée par le fait que Rousseau présente la mission du Législateur dans des termes identiques à ceux qui, dans l'*Essai sur l'origine des langues* sont consacrés à décrire la langue originelle. D'un côté, « le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre²² ». D'un autre côté, la « première langue » se caractérise comme on le sait par le fait qu'« au lieu d'arguments elle aurait des sentences » et qu'« elle persuaderait sans convaincre et peindrait sans raisonner²³ ». Le moment énigmatique du législateur pourrait ainsi être compris comme désignant la pensée et le discours propres au geste politique du pacte et par lesquels d'abord il se déploie.

21. *Ibid.* Livre I. Chap. VII, p. 364.

22. *Ibid.* Livre II. Chap. VII, p. 383.

23. *OC IV. Op. cit.* Essai sur l'origine des langues. Chap. IV, p. 383.

L'impossible projection de la subjectivité dans un gouvernement

Mais la question n'est pas seulement pour la volonté générale de dire ce qu'elle veut, mais aussi de faire ce qu'elle veut. C'est la question centrale du gouvernement.

Qu'il soit ici question de ce qui peut et doit se faire est clairement indiqué par le vocabulaire de Rousseau. Le gouvernement est puissance « exécutive²⁴ », il est « agent », il « met en œuvre ». Ce qui importe, bien sûr, c'est de savoir ce qu'il fait. Dire comme le fait Rousseau que le gouvernement est chargé de « l'exécution des lois », cela signifie qu'il a pour tâche de rendre effectif l'exercice même de la souveraineté. Et préciser que cela consiste dans le « maintien de la liberté tant civile que politique », c'est rappeler qu'il s'agit effectivement d'inscrire dans la réalité l'exercice de la volonté générale, c'est-à-dire en un sens l'existence du « corps politique » lui-même en tant que coalition des libertés. C'est donc bien là un point où il y va pour le pacte de sa conservation et donc, finalement, de sa possibilité même.

Gouvernement, précise Rousseau, désigne « l'exercice légitime de la puissance exécutive ». Il est le nom d'une fonction. Et l'énoncé de cette fonction dépasse largement en abstraction les savants calculs de proportion qui suivent. La formule est la suivante : « C'est dans le gouvernement que se trouvent les forces intermédiaires dont les rapports composent celui du tout au tout ou du souverain à l'État. » Si la fonction gouvernementale relève essentiellement de l'exercice de « forces intermédiaires », c'est qu'elle consiste en une véritable imbrication de schématismes qui, de proche en proche, permettent au souverain de faire effectivement autorité auprès des sujets et aux sujets d'être effectivement citoyens, membres du souverain. Le gouvernement est ainsi réellement condition d'existence, et c'est de façon très orthodoxe que Rousseau évoque à son sujet l'union de l'âme et du corps.

Le problème est que, pour remplir ses fonctions, le gouvernement doit lui aussi prendre corps, constituer un corps. Il doit se faire prince et réunir des magistrats. Or, la véritable croix pour Rousseau, c'est que ce corps intermédiaire ne pouvant pas ne pas tenir, lui aussi, sa consistance de sa volonté propre, va inévitablement, comme volonté particulière, s'opposer à la volonté générale. Ainsi la décision primitive souveraine est nécessairement menacée par la puissance même qui a pour tâche de la faire exister. C'est la raison pour laquelle aucune forme de gouvernement n'est par principe satisfaisante.

Si Rousseau, au cours du livre III, passe en revue les différents types de gouvernement, ce n'est pas tant pour satisfaire à la loi du genre qui veut qu'on visite la galerie des constitutions, c'est plutôt pour déclarer le caractère obsolète de la galerie et, par là même, de la visite. À la différence de Montesquieu, auquel il fait cependant, comme on le sait, souvent référence, la typologie de Rousseau est une proposition de clôture de la méthode même

24. OC III. *Op. cit.* Du contrat social. Livre III. Chap. I, p. 396 *sq.* Les citations qui suivent sont issues de ce chapitre.

de la typologie. On retrouve là un procédé qui rappelle l'opération qu'il fait dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en ce qui concerne l'état de nature.

Les comptes du premier chapitre de ce troisième livre se soldent par un constat radical. En effet, à y regarder de près, ce qui est problématique et donc, pour cette raison même, ce que Rousseau compte et recompte sous tous les rapports, au sens évidemment arithmétique du terme, c'est précisément la quantité des magistrats. Et l'idéal serait finalement qu'elle soit nulle. Au chapitre II, Rousseau précise d'ailleurs que la force du gouvernement est en raison inverse de sa « rectitude ». Pour que le gouvernement soit tout à fait fidèle à la volonté générale qui l'a pourtant fait prince, il faudrait que sa force tende vers zéro. Il n'y aurait en ce sens pas de bon gouvernement. Et Rousseau conclut, en titre du chapitre X du même livre III, à la « pente » du gouvernement à « dégénérer ». « C'est là », écrit-il, « le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent le corps de l'homme²⁵. »

Il reste une hypothèse, c'est celle de la *démocratie*. Exposée aux chapitres IV et XVII du livre III, elle encadre en quelque sorte la typologie des gouvernements qui occupe la plus grande part du livre. Démocratie désigne d'abord l'hypothèse selon laquelle souverain et prince forment « la même personne²⁶ ». On ne saurait, écrit à ce sujet Rousseau, avoir une meilleure constitution. Cependant il doit aussitôt convenir qu'en ce cas, on sort des limites de ce qui a été défini plus haut comme un gouvernement. Il s'agit, dit-il alors, d'un « gouvernement sans gouvernement²⁷ » ; et d'ajouter immédiatement après : « À prendre le terme dans toute la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de Démocratie, et il n'en existera jamais²⁸. »

Le paradoxe est pourtant qu'au terme de l'enquête, la démocratie demeure le concept que, dans l'avant-dernier chapitre du même livre, Rousseau introduit à nouveau, par opposition à celui de contrat, pour résoudre l'énigme que constitue l'institution du gouvernement par le souverain.

L'hypothèse même selon laquelle le peuple puisse passer un contrat avec « les chefs qu'il se donne²⁹ » est en effet pour Rousseau contradictoire à plusieurs titres. Le peuple étant souverain ne peut ni aliéner ni même limiter son autorité. De plus, le contrat avec des individus étant un acte particulier ne relèverait pas de la loi ni donc de l'exercice de la souveraineté. Ainsi, en l'absence, par ailleurs supposée, de toute loi naturelle, ce contrat de gouvernement ne serait garanti par aucune légitimité. Et Rousseau conclut ce développement par des objections qui rappellent celles qu'il avait opposées, au livre I, à l'hypothèse du droit du plus fort. Mais reste alors entière la question qui décidément hante ces chapitres sur le gouvernement : comment le sou-

25. *Ibid.* Livre III. Chap. X, p. 421.

26. *Ibid.* Livre III. Chap. IV, p. 404.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *Ibid.* Livre III. Chap. XVI, p. 432.

verain sortira-t-il de lui-même pour instaurer une médiation au moyen de laquelle la volonté générale pourra effectivement faire ce qu'elle veut ?

La réponse de Rousseau est aussi mystérieuse qu'audacieuse : cela se fera, dit-il, par une « conversion subite de la Souveraineté en Démocratie³⁰ ». Et l'opération est d'autant plus étonnante que la démocratie qui vient d'être récuser comme forme de gouvernement revient ainsi sur le devant de la scène comme moment constitutif et fondateur de tout gouvernement. « Il n'est pas possible, écrit Rousseau, d'instituer le gouvernement d'aucune autre manière légitime et sans renoncer aux principes ci-devant établis³¹. »

Le résultat de cet exposé est sans équivoque, et a d'ailleurs tout particulièrement motivé les accusations du procureur général Tronchin et la condamnation du Petit-Conseil de Genève. Au dernier chapitre de ce livre III, Rousseau expose en effet les « Moyens de prévenir les abus du gouvernement ». Il s'agit en quelque sorte pour celui-ci de s'exercer à prononcer sa propre destitution en remettant régulièrement le pouvoir au souverain, en des assemblées qui s'ouvriraient par la réponse à deux questions :

- « s'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement » ;
- « s'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés³² ».

La démocratie, mode de la politique plus que forme de gouvernement

La question qui se pose, au terme de ces développements, est alors celle de savoir comment comprendre cette tension singulière sur la question de la démocratie, et par conséquent d'une manière générale, sur celle du gouvernement ? Il semble qu'elle puisse s'interpréter autour de trois remarques :

– Il n'y a pas, dans *Du contrat social*, d'utopie gouvernementale, pas plus qu'il n'y a d'utopie contractualiste ou juridique. Le propos rousseauiste est sur ce point en quelque sorte désenchanté, voire sceptique.

– Il y a manifestement une sorte de point d'impossibilité sur lequel Rousseau vient buter. Ce point, qui ne constitue pas pour Rousseau un échec mais bien plutôt une découverte, serait le suivant : il n'y a pas d'avenir gouvernemental – nous dirions aujourd'hui institutionnel ou étatique – au geste du pacte, c'est-à-dire à l'initiative politique, à l'invention ou à l'instauration d'une pratique spécifique de la politique, et à l'émergence de son sujet. Et cette impossibilité mérite d'autant plus d'être reconnue que la dégénérescence gouvernementale risquant d'entraîner celle du corps politique tout entier, celui-ci ne doit décidément pas espérer trouver un quelconque fondement dans l'exercice du gouvernement, ni s'y identifier. Tout se passe ainsi comme si *Du contrat social* énonçait une inévitable disjonction entre politique et gouvernement, c'est-à-dire entre politique et État, au sens où nous

30. *Ibid.* Livre III. Chap. XVII, p. 433.

31. *Ibid.*, p. 434.

32. *Ibid.* Livre III. Chap. XVIII, p. 436.

l'entendons aujourd'hui. Le geste du pacte ne se laisse pour l'essentiel pas projeter dans l'horizon gouvernemental, quelle que soit sa forme. C'est ainsi que l'on peut comprendre les étonnantes formules du chapitre XI du livre III, « De la mort du corps politique³³ » : « Le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine » ou « Ce n'est pas par les lois que l'État subsiste, c'est par le pouvoir législatif », et il faut cette fois entendre « État » au sens de Rousseau, c'est-à-dire au sens de corps politique.

– Enfin, dans l'espace inédit créé par cette disjonction, le terme de « démocratie » est de façon significative associé, non plus à une forme particulière de gouvernement, aussi légitime soit-elle, mais plutôt au moment gouvernemental de la politique ou, plus précisément peut-être, au traitement par la pratique politique de la question du gouvernement, c'est-à-dire à la condition ou au fondement politique du gouvernement. En d'autres termes, ce qui mériterait véritablement le nom de démocratie, ce serait l'ensemble des pratiques par lesquelles le sujet souverain de la politique se soucie et s'empare des questions de gouvernement.

Cependant, si Rousseau ne formule pas explicitement la découverte de cette impossibilité, c'est parce qu'il ne semble d'abord pas s'y résoudre. L'essentiel du livre IV est en effet consacré à tenter de sortir de ce piège que la projection gouvernementale semble refermer sur l'hypothèse du pacte. Rousseau cherche ainsi dans l'inépuisable et exemplaire réserve de l'histoire romaine, les procédures qui permettraient de freiner voire interrompre la tendance de tout gouvernement à trahir le pacte. Mais quand il annonce que ce détour par « l'historique de la police romaine³⁴ » a l'avantage d'expliquer, dit-il, « plus sensiblement toutes les maximes que je pourrais établir », on ne peut s'empêcher de voir ici la reconnaissance d'une réelle difficulté à déterminer ces maximes dans le cadre d'un propos général sur la politique, excédant ces exemples particuliers. La difficulté reste donc entière. Rien de significatif ne semble décidément garantir l'inscription possible du pacte dans la durée et l'effectivité d'une histoire gouvernementale.

Vertu, profession de foi et subjectivité politique

« Il y a donc une profession de foi purement civile »... Le chapitre VIII du livre IV, « De la religion civile », vient en effet interrompre ce long détour historique. Il est d'ailleurs remarquable que, dans une sorte de continuité avec ce qui précède, la proposition de la religion civile soit d'abord introduite sur un mode anthropologique : « Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux³⁵... » Ce n'est que relativement tard que l'exposé adoptera un mode théorique et renouera ainsi le fil du système.

33. *Ibid.* Livre III. Chap. XI, p. 424-425.

34. *Ibid.* Livre IV. Chap. III, p. 443.

35. *Ibid.* Livre IV. Chap. VIII, p. 442 sq. Les citations qui suivent sont issues de ce chapitre.

Livre IV, chapitre VIII : « De la religion civile »

Avant de tenter de déterminer sa fonction, il faut rapidement préciser, car cela mérite de l'être, de quelle religion il s'agit. Il y a trois mouvements dans ce chapitre : un historique de la question, la critique de deux hypothèses que l'on pourrait à tort être tenté de retenir et soutenir à la suite de cet historique, et enfin la proposition de la religion civile proprement dite.

L'historique développe deux propos. D'une part, Rousseau prend le contrepied d'une thèse répandue à l'époque, ne serait-ce que dans l'article « Fable » rédigé par de Jaucourt pour l'*Encyclopédie*, en soutenant qu'on ne peut ni identifier ni même comparer les religions de l'Antiquité. La raison profonde en est selon lui qu'il n'y d'abord pas d'autonomie de la sphère religieuse par rapport à celle du pouvoir. « De cela seul qu'on mettait Dieu à la tête de chaque société politique, il s'ensuivit qu'il y eut autant de Dieux que de peuples. » Rousseau en profite pour contester, une fois de plus, l'hypothèse d'un pacte de soumission. Les hommes n'ont en effet pas pu concevoir que l'on puisse prendre son semblable pour maître, et l'on s'explique ainsi qu'ils se soient d'abord donné des gouvernements théocratiques.

Cette première observation est très vite complétée, et c'est le second propos de ce mouvement historique, par un développement concernant un événement qui, de l'intérieur de l'histoire, va effectuer une interruption brutale et rendre définitivement problématique la question de « la religion considérée par rapport à la société ». Il s'agit du fait que « Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel ». Le christianisme et le dogme de l'incarnation ont selon Rousseau deux conséquences majeures et inévitablement articulées l'une à l'autre :

- d'une part, en distinguant le théologique et le politique, ils introduisent une division qui conduit nécessairement à affaiblir, voire invalider ce dernier : « l'État cessa d'être un » ;
- d'autre part, cette distinction a donné naissance à un pouvoir temporel qui n'a depuis cessé de s'opposer à l'autorité civile, de sorte, dit Rousseau, que « l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir ». Et toutes les tentatives pour restaurer l'unité politique se sont révélées vaines : « Il y a donc deux puissances, deux souverains, en Angleterre et en Russie comme ailleurs. »

Ainsi, il y a une histoire des rapports de la « société politique » et de la religion. Après l'unification dont témoigne le paganisme vient la division définitivement installée par le christianisme. Que faut-il en déduire en ce qui concerne le déploiement de la politique dont la théorie du pacte expose l'hypothèse ? C'est ce dont traite le long développement critique qui constitue le second mouvement du chapitre.

L'intention de traiter de la difficulté de façon systématique est manifeste dans les propositions de classification qui inaugurent ce moment. Puis, selon un procédé qui lui est habituel, Rousseau pose que l'état présent n'est pas admissible sans qu'il soit pour autant possible de revenir à une situation,

sinon originelle, du moins antérieure. S'il faut une fois de plus «écarter tous les faits», s'ils «ne touchent pas à la question», c'est au sens où, étant précisément ce qui fait question, ils ne délivrent, dans le cours hasardeux de leur succession, aucun moyen permettant à la pensée de la maîtriser. Aucun retour donc au paganisme: s'il est, en tant que théocratie, politiquement efficace, on ne peut le retenir pour la raison qu'étant fondé sur la superstition, il rend le peuple intolérant et sanguinaire au point de mettre en péril sa sécurité et de ruiner ce qu'il pouvait procurer de force.

Quant à ce que Rousseau désigne comme le «christianisme romain» ou encore «la religion du prêtre», celle qui oppose au souverain le pouvoir de l'Église, elle est évidemment mauvaise. «Tout ce qui rompt l'unité sociale, écrit Rousseau, ne vaut rien.» Il reste alors à considérer le cas de ce que Rousseau appelle «la religion de l'homme» ou «le christianisme de l'Évangile». C'est la religion du vicaire savoyard: c'est celle aussi que Rousseau revendique dans les textes qu'il consacre à défendre *Du contrat social* et *Émile*, soit les *Lettres écrites de la montagne* et les *Lettres à Christophe de Beaumont*, c'est enfin celle qu'il revendique encore dans la troisième Promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*. Or, le paradoxe est que c'est cette proposition qui fait l'objet de la critique la plus développée et la plus sévère: elle occupe pratiquement un tiers du chapitre. Et c'est d'ailleurs cette critique qui entraînera les réactions les plus violentes.

L'objection de Rousseau à l'hypothèse d'une possible intervention de ce christianisme évangélique dans la constitution du corps politique est double: – D'une part la religion de l'homme n'a, en un sens, par définition aucune relation avec le corps politique en tant que tel. Elle est même la proposition explicite de l'indifférence à son égard. C'est ce qui conduit Rousseau à oser des formules telles que le fameux: «Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social.» Et la thèse souvent soutenue selon laquelle un peuple de chrétiens ne pourrait que donner l'exemple n'est pas recevable pour la raison qu'«une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes». Y a-t-il d'ailleurs, se demande Rousseau, comme il l'avait déjà fait dans la préface du *Narcisse*, de vrais chrétiens?

– D'autre part, si le christianisme évangélique se prononce sur la politique, les exigences du détachement et de la charité le conduiront à ne prêcher que la résignation. Là aussi, les formulations sont très sévères: «Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s'en émeuvent guère; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux.» Ainsi, il n'y a pas de place pour une «République chrétienne». «Chacun de ces deux mots, précise Rousseau, exclut l'autre.»

De cette enquête, il faudrait donc conclure qu'il n'y a pas de fonction politique de la religion. Et si c'est en particulier le cas pour le christianisme évangélique, c'est précisément parce qu'il est une religion qu'il caractérise pourtant au plus fort de sa critique de «sainte, sublime, véritable». Rousseau exclut donc sa propre religion de la sphère politique: elle ne peut en rien

contribuer à faire de l'homme un citoyen. La conséquence est importante : la proposition de la religion civile consiste d'abord à soutenir que le geste politique du pacte n'est compatible avec aucune religion historiquement constituée. Mais comment décidément comprendre alors l'énoncé qui ouvre le dernier moment du chapitre : « Il y a donc une profession de foi purement civile », et au développement duquel Rousseau ne consacre en définitive que quatre paragraphes ? Cet énoncé peut semble-t-il être lu de deux façons distinctes.

Cela peut d'abord signifier qu'il faut conclure ceci de la destitution politique des formes historiquement recensées de la religion : le souverain doit déterminer du point de vue de ses propres exigences, de façon radicalement immanente, de façon « purement civile », ce qui lui est compatible en matière de religion. Cette première lecture de l'énoncé s'autorise plus particulièrement de ce que Rousseau désigne comme les dogmes « négatifs » de la religion civile, c'est-à-dire ce qui en elle relève de l'interdit, et il n'y en a finalement qu'un seul : l'intolérance. C'est par là que Rousseau terminera son propos. C'est le bord en deçà duquel le purement civil ne peut admettre aucun écart, c'est le bord du nécessaire.

Cette première lecture ne pose pas de difficulté majeure. Contrairement à d'autres auteurs de l'époque, en particulier les encyclopédistes, à commencer par Diderot, dans l'article « Intolérance », Rousseau refuse de distinguer intolérance civile et intolérance théologique. La tolérance ne se divise pas : elle se joue et se mesure donc nécessairement jusque sur le terrain du dogme. « Quiconque, écrit-il, ose dire hors de l'Église point de salut doit être chassé de l'État. » Sans cette maxime, en effet, on revient inévitablement à l'hypothèse du gouvernement théocratique. Sur ce point, la thèse de Rousseau est donc que non seulement aucune religion, pas même le christianisme des origines, surtout pas lui, ne peut intervenir dans la constitution du corps politique, mais qu'au contraire le souverain doit imposer l'exigence civile de la tolérance, et cela jusque dans les dogmes. L'importance politique effective de cet aspect de la religion civile est attestée par les références historiques qui concluent le chapitre. La seconde de ces références consiste en une note concernant le mariage des protestants que Rousseau a plusieurs fois corrigée et dont il redoutait à ce point les effets, qu'il a fini par en demander la suppression à Rey en cours d'édition. C'est une question à laquelle il accorde une grande importance, dans la mesure où elle est pour lui emblématique de ce qu'il a dénoncé comme « l'esprit dominateur du christianisme ». Les protestants sont en effet victimes de la confiscation par l'Église de l'autorité civile sur l'institution du mariage en ce sens qu'ils ne peuvent ni quitter le royaume ni se marier sans renoncer à leur religion.

Ces remarques historiques et politiques, tout comme le choix de conclure sur cet unique dogme négatif, pourrait inviter à penser que tels seraient dans cette affaire pour Rousseau l'enjeu et l'urgence : faire obstacle à l'intolérance.

Faut-il en conclure comme le fait par exemple Henri Gouhier³⁶, que l'objectif de Rousseau serait, contrairement à ce que laisserait penser une lecture trop hâtive de ce chapitre, ce qu'il désigne comme « une radicale laïcisation de l'État³⁷ » ? Il s'agirait essentiellement de récuser toute prétention du christianisme romain à devenir religion d'État. Que faire dans cette hypothèse des dogmes positifs – à savoir l'existence de la divinité bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois ? Ils ne seraient pas tant à rapporter aux actes de foi du vicaire, qu'à un système de principes qui peuvent être partagés par toutes les religions, ceux que le souverain doit exiger pour que la tolérance s'impose effectivement.

Mais précisément, cette lecture semble par trop affaiblir l'énoncé de ces dogmes positifs, et par là l'ensemble de la proposition d'une « profession de foi purement civile ». Il ne s'agit pas seulement pour Rousseau de neutraliser et laïciser le religieux. Les dogmes positifs ne sont pas réductibles à une sorte de plus petit dénominateur commun acceptable par toutes les religions. L'opposition entre le négatif et le positif sous la plume de Rousseau ne doit donc pas seulement suggérer une simple inversion de signe affectant la valeur absolue d'une même exigence de tolérance. Ils désignent des dogmes de natures qualitativement différentes qu'il faut par conséquent considérer de façon spécifique, sous peine de ne pas prendre toute la mesure de la complexité de cette proposition. C'est précisément la méthode qu'adopte Henri Gouhier lorsqu'il désigne ces dogmes comme des « croyances politiquement requises³⁸ ».

Vertu et subjectivité

Le moment est donc venu de s'interroger sur la fonction de cette profession de foi. L'hypothèse serait que si Rousseau s'engage dans cette voie périlleuse, c'est pour tirer explicitement les leçons de l'enquête sur la question du gouvernement. On sait que ce chapitre d'abord rédigé sous forme de brouillon au dos des pages consacrées au Législateur n'ont été ajoutées que tardivement, dans le courant de l'année 1761, après que Rey eut pris connaissance d'un manuscrit qui ne le comprenait pas. Le « donc » de la formule pourrait alors être entendu comme l'expression d'une sorte d'ultime effort conceptuel de Rousseau. Cette conjonction n'inviterait pas à progresser vers la conclusion d'une inférence, mais plutôt à oser franchir une étape dans la pensée de la subjectivité. Il n'est pas tant l'expression d'une nécessité logique que d'une résolution conceptuelle.

C'est en ce sens qu'il faudrait faire un pas de plus et poser l'hypothèse que cette déclaration consisterait à revendiquer la proposition de disjoindre la

36. Gouhier Henri. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 1984. Voir en particulier le chap. VI, §4, p. 244 sq.

37. *Ibid.*, p. 255.

38. *Ibid.*

politique de sa projection gouvernementale, c'est-à-dire de s'installer dans la difficile pensée d'une discontinuité, et par cette revendication même, d'approfondir l'exposé de l'hypothèse du pacte. Rousseau aurait ainsi recours à une forme de distinction d'ordres, au sens pascalien du terme. Ajouter tardivement ce long chapitre juste avant celui qui porte effectivement le titre de conclusion, c'est vouloir tenir un propos ultime, un discours formel, en quelque sorte résolu, sur la découverte qui progressivement se dessine au cours de l'œuvre, à savoir le caractère à la fois fondateur et irréductible des pratiques qui portent le nom de politique et de la subjectivité qui les met en œuvre.

Cette opération est d'ailleurs annoncée et préparée très tôt dans *Du contrat social*, sans doute dès l'important chapitre XII du livre II sur la division des lois. Après les lois politiques relatives au rapport du souverain à l'État, puis les lois civiles relatives à la façon dont le rapport des membres du corps politique entre eux se mesure à celui qu'ils entretiennent au corps entier, et enfin les lois criminelles qui déterminent l'application des précédentes, Rousseau, comme on le sait, pose l'existence d'un quatrième type de lois qu'il désigne comme relevant du domaine des mœurs, des coutumes et surtout de l'opinion. C'est cette sorte de loi qui, précise Rousseau, «fait la véritable constitution de L'État³⁹». Elle en est la clé de voûte.

Prises à la lettre ces formules étonnent : ce qui fait loi, en effet, c'est l'acte de souveraineté lui-même, la volonté générale telle qu'elle se manifeste en se déclarant. La loi est selon une formule de l'article «Économie politique», «l'organe salutaire de la volonté de tous⁴⁰». Or, la déclaration qui, selon Rousseau, mériterait le mieux le nom de loi, serait celle qui «ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain mais dans le cœur des citoyens⁴¹». Autant dire que le geste du pacte ne peut effectivement se déployer que sous la forme de phénomènes qui ne relèvent ni des institutions ni du droit mais, immédiatement, des consciences. Ou bien encore, si l'on reconnaît dans le pacte l'initiative ou l'existence politique, celles-ci ne se déploieraient effectivement que dans l'élément d'une subjectivité singulière.

Et, de l'article «Économie politique» à l'*Émile* ou à *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, en passant par l'importante *Lettre à d'Alembert*, sans oublier les œuvres dites autobiographiques, on pourrait montrer que Rousseau n'a cessé de s'efforcer d'isoler et de déterminer cet élément subjectif de la politique qu'il désigne du terme de «mœurs». Plus précisément encore, Rousseau vise et plaide ainsi inlassablement une possible conformité de la volonté particulière à la volonté générale, qu'il désigne du terme de «vertu».

Penser ainsi la possibilité de la vertu, cela suppose que l'on réponde à la question posée dès le *Manuscrit de Genève* par le personnage fictif du «violent interlocuteur⁴²» : «Mais où est l'homme qui puisse ainsi se séparer

39. OC III. *Op. cit.* Du contrat social. Livre II. Chap. XII, p. 394.

40. OC III. *Op. cit.* Discours sur l'économie politique, p. 248.

41. OC III. *Op. cit.* Du contrat social. Livre II. Chap. XII, p. 394.

42. OC III. *Op. cit.* Du contrat social (première version). Livre I. Chap. II, p. 288.

de lui-même⁴³ ? » C'est, d'une certaine façon, la question qui motive toute l'entreprise de Rousseau. La réponse viendra très tard, après que tous les genres du discours auront été fiévreusement mobilisés pour tenter d'y répondre. C'est là où on ne l'attend pas, dans la deuxième Promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, que Rousseau déclare formellement, solennellement, avoir effectivement éprouvé la possibilité en quelque sorte ontologique, de se séparer de soi-même, de se tenir à distance de soi. Dans le fameux récit du moment où il reprend conscience après avoir été victime d'un accident, il écrit très rigoureusement, en des termes qu'il faut prendre à la lettre et dont il faut s'efforcer de s'étonner : « je n'avais nulle notion distincte de mon *individu*⁴⁴. » Il faut donc bien penser l'existence d'un « je » capable de se disjoindre de l'« individu »... Une expérience qui se mesure de façon à peine voilée à celle du *cogito*, et dont les conséquences ne sont pas indifférentes : « Je sentais dans tout mon être un calme ravissant, auquel chaque fois que je me le rappelle, je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus⁴⁵. » À peine est-il émancipé de la tutelle de l'individu, que voilà ce sujet capable non seulement de se conserver, mais même de se reprendre, de se multiplier et de traverser avec une étonnante liberté les frontières du temps, pour distribuer à toutes les époques un égal bonheur.

Or, les articles de la religion civile ont explicitement pour fonction de consolider cette clé de voûte de l'édifice civil que constitue, dans le champ des « mœurs », la vertu ou la subjectivité politique. Évoquant ce que Rousseau appelle déjà « le concours de la religion dans l'établissement civil⁴⁶ », le *Manuscrit de Genève* parle de « donner au lien moral une force intérieure qui pénètre jusqu'à l'âme et soit toujours indépendante des biens, des maux, de la vie et de tous les événements humains⁴⁷ ».

Ces articles ne relèvent bien évidemment pas des mesures qu'un gouvernement pourrait être amené à prendre dans l'exercice de sa fonction. Ils sont explicitement décidés par le souverain et sont donc bien des déclarations de la volonté générale qui visent à graver dans le cœur des citoyens cette résolution, cette loi fondamentale qui seule « conserve un peuple dans l'esprit de son institution⁴⁸ ». Ils constituent en quelque sorte des déclarations de la volonté générale sur elle-même.

Profession de foi et subjectivité

Mais s'il s'agit dans ce chapitre d'exposer les conditions subjectives de la politique, alors la proposition d'une « profession de foi purement civile » doit délivrer des déterminations de l'initiative politique telle que la théorie du

43. *Ibid.*, p. 286.

44. *OC I. Op. cit.* *Réveries du promeneur solitaire*. Seconde promenade. [Souligné par l'auteur.] p. 1005.

45. *Ibid.* [Souligné par l'auteur.]

46. *OC III. Op. cit.* Du contrat social (première version). Livre II. Chap. II, p. 318.

47. *Ibid.*

48. *OC II. Op. cit.* Du contrat social. Livre II. Chap. XII, p. 394.

pacte semble la donner à penser. Il faut donc, dans cette perspective, en analyser plus précisément l'exposé.

Si on relit l'inventaire de ses dogmes positifs en faisant l'hypothèse d'une énumération ordonnée selon un principe de finalité, ils visent de façon ultime à établir l'adhésion au contrat lui-même. Puis, en remontant la liste comme un système de conditions, vient la reconnaissance d'une divinité dont les caractéristiques essentielles d'intelligence et de bienfaisance postulent les principes du «vrai» et du «bien». Enfin, la maxime qui énonce non l'immortalité, mais «la vie à venir», fonde la distinction entre le juste et le méchant et pose ainsi les termes d'une éthique élémentaire.

La première leçon de ces postulats serait que le souverain y déclare incontestable la validité du geste par lequel il se constitue. Il déclare ainsi sa capacité à réaliser par lui-même l'adhésion des sujets. Autant dire que la volonté générale prétend que sa seule manifestation «publique et solennelle» peut devenir, en dehors et au-delà de toute forme de gouvernement, un motif pour les citoyens de persévérer dans leur nouvelle «manière d'être». Ne procédant pas d'un contrat au sens strict du terme, n'étant requis par aucun intérêt particulier, en déclarant ainsi la «sainteté» de son être, le souverain proclame finalement l'irréductibilité de la décision par laquelle il s'est constitué. «Sitôt, écrit encore Rousseau dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, que la puissance législative parle, tout rentre dans l'égalité, toute autorité se tait devant elle, sa voix est la voix de Dieu sur la terre⁴⁹.»

Il reste cependant à comprendre le lien conceptuel qui unit cette déclaration par la volonté générale de sa propre validité et le recours explicite à la divinité et à ses attributs d'intelligence et de bienveillance, sans nécessairement le réduire, comme le fait par exemple Henri Guillemin, et de façon souvent convaincante, à une incontournable dimension de confiance et d'espérance effectivement religieuse de l'œuvre de Rousseau⁵⁰.

D'une part, en inscrivant le processus souverain de la politique sur un horizon de transcendance, Rousseau semble en désigner le caractère infini ou infiniment ouvert. Fondée dans une forme transcendante d'être, la possibilité de vouloir d'un point de vue général se trouve associée à celle du vrai et du bien, c'est-à-dire à ce au nom de quoi il est pour l'homme permis d'espérer. Le propos de Rousseau mettrait ainsi la politique au même niveau que les pratiques par lesquelles l'homme se décrète capable d'excéder les limites de son existence empirique, capable en ce sens d'une «vie à venir». Le geste du pacte ne vaut pas parce qu'il est scientifiquement nécessaire ou empiriquement utile : il vaut pour lui-même parce qu'emblématique de ce que, selon la formule de Pascal, «l'homme dépasse infiniment l'homme».

Ainsi, la religion civile n'invite pas à penser la durée, encore moins le progrès, mais plutôt la valeur qualitative, la nature spécifique du geste du

49. OC III. *Op. cit.* *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Chap. VI, p. 973.

50. *Du contrat social*. Paris : UGE-10/18, 1973. Introduction.

pacte, indépendamment de son destin historique. Ne s'épuisant dans aucune forme de mise en œuvre gouvernementale, la souveraineté politique projette sa possibilité à l'infini, au-delà de toute temporalité. La divinité prête la consistance ontologique de son intemporalité à cette projection, pour que soit pensable une autre scène que celle des faits. La religion civile serait ainsi une autre manière d'«écarter tous les faits».

D'autre part, le registre de la profession de foi dit explicitement que la souveraineté politique doit trouver en elle-même ses propres ressources et qu'elle relève ainsi du principe aléatoire du pari ou de l'engagement. Elle est d'ailleurs à ce point autonome, détentrice de sa propre norme et en quelque sorte cause d'elle-même, qu'elle peut, comme l'on sait, par principe, décider de se dissoudre, de rompre le pacte. L'introduction d'une profession de foi au terme du livre IV fait de ce point de vue strictement écho aux propositions qui, sous l'autorité de Grotius, concluent le livre précédent : «Si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très légitimement rompu⁵¹.» S'il ne l'est pas, c'est donc précisément pour autant qu'ils persistent à en déclarer la sainteté, c'est-à-dire à s'y engager.

On ne s'étonnera pas alors d'observer que la référence aux dieux soit présente à tous les moments cruciaux de *Du contrat social*. Le premier chapitre pose d'emblée que «l'ordre social est un droit sacré». Puis, au moment où le Législateur doit donner la parole à la volonté générale, Rousseau, on le sait, annonce dès la fin du premier paragraphe qu'«il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes⁵²». Lorsque, enfin, tous les paradoxes de la question du gouvernement convergent sur l'hypothèse de la démocratie, c'est tout aussi mystérieusement qu'il conclut le chapitre : «S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes⁵³.» Dès lors qu'elles sont rapportées à la proposition de la religion civile, on comprend que ces formules ne sont pas seulement des précautions oratoires. Les dieux, toujours convoqués en un pluriel qui indique bien le registre générique, abstrait de l'hypothèse, viendraient plutôt, à mesure de leurs interventions dans l'enquête sur le pacte, tracer une sorte de ligne transversale, qui conduit de proche en proche à l'ultime déclaration de la profession de foi. La succession de ces recours énigmatiques qui viennent interrompre régulièrement le texte confère à la discontinuité le statut d'une sorte de trame signifiante suivant laquelle Rousseau s'efforce de rendre compte de la subjectivité politique, et plus particulièrement de rendre manifeste son caractère spécifique et irréductible, par conséquent incompatible avec le régime habituel du discours, en particulier celui de la philosophie politique classique.

51. OC III. *Op. cit.* Du contrat social. Livre III. Chap. XVIII, p. 436.

52. *Ibid.* Livre II. Chap. VII, p. 381.

53. *Ibid.* Livre III. Chap. IV, p. 406.

La leçon de M. de Wolmar

L'interruption du discours de la philosophie politique classique est telle que, comme on le sait, Rousseau développe son propos dans des registres qui en sont très éloignés, comme par exemple celui de la fiction romanesque. Il y a dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, ce roman auquel Rousseau tient tant et dont il entreprend la rédaction en même temps que celle de la première version de *Du contrat social*, un personnage qui semble apporter un témoignage important en faveur de l'hypothèse qui a été ici soutenue, et en compagnie duquel on achèvera ce parcours : il s'agit de M. de Wolmar.

Véritable allégorie inversée, ce roman est, comme on le sait, une sorte de prisme à travers lequel Rousseau éprouve le système des questions et des hypothèses qu'il développe dans les textes dits philosophiques, en les projetant dans le monde et comme monde. Conformément aux principes du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Julie et Saint-Preux éprouvent l'un pour l'autre une passion originellement innocente à laquelle les exigences sociales et familiales refusent pourtant toute reconnaissance. Conformément aux thèses du livre IV d'*Émile*, cette passion n'aura un avenir qu'à la condition d'être assez résolue pour accepter de se différer et de se métamorphoser. Et selon des formules cette fois empruntées à *Du contrat social*, dans cette épreuve, Julie serait en quelque sorte l'élément actif, citoyen, de la passion, et Saint-Preux en serait l'élément passif, sujet : il éprouve la métamorphose, il ne cesse au cours du roman de se déplacer...

L'une des étapes essentielles de cette métamorphose est le mariage de Julie avec M. de Wolmar. À l'évidence, il s'agit là pour Rousseau de décrire un nouveau moment dans l'émergence d'une subjectivité propre à l'expérience de la passion. La preuve en est ce que Julie écrit à Saint-Preux de leur union : « Il semble que nous soyons destinés à ne faire entre nous qu'une seule âme, dont il est l'entendement et moi la volonté⁵⁴. »

M. de Wolmar et Julie dirigent ensemble le domaine de Clarens où Saint-Preux vient les rejoindre, et qu'il décrit lui-même comme une véritable utopie sociale. Ce domaine ne doit cependant pas être considéré comme une société ni même une communauté constituant un modèle, au sens logique du terme, pour les principes et les thèses de *Du contrat social*. Les commentateurs ont souvent reproché à ce texte de n'admettre finalement pas de modèle historique et social⁵⁵. Mais on n'a peut-être pas assez relevé que l'intention de Rousseau n'est sans doute précisément pas qu'il puisse en admettre un. Il y aurait plutôt un moment du pacte, celui d'une expérience, d'une pratique spécifique qui ne se projette dans aucune organisation sociale singulière, mais qui peut en quelque sorte les traverser toutes. Ainsi, la situation singulière de Clarens ne doit pas être lue comme l'application du contrat ; elle est plutôt, en quelque sorte, traversée, animée par les principes du pacte, en

54. OC II. *Op. cit.* Julie ou la Nouvelle Héloïse. Troisième partie. Lettre 20, p. 374.

55. C'est le cas de Pierre Manent dans le texte évoqué ci-dessus : *Naissances de la politique moderne. Machiavel/Hobbes/Rousseau. Op. cit.*

particulier celui de l'égalité, que M. de Wolmar et Julie s'efforcent de mettre en œuvre. Autant dire d'ailleurs que la passion, contrairement à ce qui a été souvent soutenu dans la philosophie politique classique, ne fait pas obstacle à la mise en œuvre des principes de liberté et d'égalité qui fondent l'émergence possible de la souveraineté politique.

C'est au contraire précisément au moment où Julie, M. de Wolmar et Saint-Preux se réunissent à Clarens que la passion devient tout à fait elle-même. L'engagement de ces trois personnages manifeste et réalise l'existence de la passion comme aventure subjective singulière et sans doute vertueuse en ce qu'elle les dépasse. Et cette subjectivité, loin de s'opposer aux initiatives qui donnent au domaine de Clarens une allure proprement inouïe en 1761, semble au contraire entretenir avec elles une relation d'entraînement réciproque. Tout se passe donc comme si dans les deux ordres distincts de la passion et de la société, et selon des processus spécifiques et différents, un même principe de confiance et d'engagement était à l'œuvre.

Ce qui accroît encore l'importance du témoignage de M. de Wolmar, c'est le fait que, lorsqu'il est amené à se confier et à se présenter aux deux anciens amants, il utilise des formules qui font irrésistiblement penser aux termes utilisés dans *Du contrat social* pour dresser le portrait du Législateur. Pour évoquer celui-ci, Rousseau pose qu'«il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre⁵⁶». Et M. de Wolmar, quant à lui, fait à Julie et Saint-Preux des confidences qui sont très proches de ce tableau : «Si j'ai quelque passion dominante, c'est celle de l'observation : j'aime à lire dans le cœur des hommes. [...] La société m'est agréable pour la contempler, non pour en faire partie. [...] Ainsi mon indifférence pour les hommes ne me rend point indépendant d'eux, sans me soucier d'en être vu, j'ai besoin de les voir, et sans m'être chers, ils me sont nécessaires⁵⁷.» Et il ajoutera un peu plus loin : «Il faut agir soi-même pour voir agir les hommes et je me fis acteur pour être spectateur⁵⁸.»

Or, M. de Wolmar, qui dirige son domaine suivant les principes du pacte et dont le portrait semble pouvoir être rapproché de la figure du Législateur, c'est-à-dire de l'un des moments de *Du contrat social* où Rousseau invoque précisément les dieux, est *athée*. C'est d'ailleurs, on le devine, un souci constant pour Julie qui, elle, est croyante et qui, avant de mourir, prononcera sa propre profession de foi. Pourtant elle ne condamne pas son mari. «Le vrai chrétien, écrit-elle, en des termes qui peuvent nous éclairer, c'est l'homme juste ; les vrais incrédules sont les méchants⁵⁹.»

56. OC III. *Op. cit.* Du contrat social. Livre II. Chap. VII, p. 381.

57. OC II. *Op. cit.* Julie ou la Nouvelle Héloïse. Quatrième partie. Lettre 12. p. 491.

58. *Ibid.*

59. *Ibid.* Sixième partie. Lettre 8. p. 699.

Mais comme Rousseau tient décidément à traiter cette question sous le signe de la complexité, comme il semble résolu à explorer un ordre de l'expérience si singulier qu'il exigerait pour être saisi une sorte d'exil de la pensée, la fin du roman laisse deviner qu'après le décès de Julie, M. de Wolmar est sur la voie de la conversion... Cependant, craignant peut-être que l'on voie là le recours à une proposition convenue, artificielle et finalement encore trop simple, mais surtout et plus sérieusement pour des raisons qui ont sans doute très profondément à voir avec notre propos, Rousseau suggère que cette conversion n'est autre que le prolongement de la situation même de Clarens ! Dans sa dernière lettre, Julie avait en effet écrit : « Quelque chose de plus qu'humain règne ici⁶⁰. » Et plus précisément encore, ce qui engage M. de Wolmar dans cette nouvelle voie, n'est autre que la passion elle-même, c'est-à-dire l'expérience effective, le processus subjectif réel à l'œuvre dans le roman. C'est en effet l'amour qu'il éprouve pour Julie qui semble conduire M. de Wolmar au bord du dogme de la « vie à venir ». Sa conversion n'est en ce sens qu'une forme de fidélité à sa passion. Après la mort de Julie, sa cousine et confidente écrit en effet à propos de lui : « Il a beau faire, il ne peut la voir anéantie ; son cœur malgré qu'il en ait, se révolte contre sa vaine raison⁶¹. »

Ainsi, de même que la conversion est pour M. de Wolmar un autre nom pour sa résolution dans la passion, de même la profession de foi pourrait être un autre nom pour la résolution à s'engager sur le geste du pacte : ce serait là une des leçons de la proximité délibérément établie par Rousseau entre ce personnage et la figure du Législateur.

Peut-être saisit-on mieux alors l'intention de Rousseau dans notre texte, dès lors que l'on comprend la complexité du cheminement subjectif au terme duquel, pour M. de Wolmar aussi, pour cet homme qui dirige son domaine en s'inspirant des principes du pacte, il est bien probable que, de l'intérieur même et dans l'élan de sa passion pour Julie, « il y a donc une profession de foi purement civile ».

Yann Mouton

Professeur de philosophie
au lycée de la Vallée du Cailly
de Déville-lès-Rouen

60. *Ibid.*, p. 701.

61. *Ibid.* Sixième partie. Lettre 13. p. 744.