



**HAL**  
open science

# La Conscience et la religion civile. Éthique et Politique chez Rousseau

Yoshiho Iida

► **To cite this version:**

Yoshiho Iida. La Conscience et la religion civile. Éthique et Politique chez Rousseau. Littératures. 2012. dumas-00712675

**HAL Id: dumas-00712675**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00712675v1>**

Submitted on 27 Jun 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



# **La Conscience et la religion civile**

–Éthique et Politique chez Rousseau–

**Nom : IIDA  
Prénom : Yoshiho**

UFR des Lettres et Arts

---

Mémoire de master 2 recherche - 30 crédits - Lettres et arts du spectacle

Spécialité : Littératures

Sous la direction de Monsieur le Professeur Jean-François PERRIN

Année universitaire 2011-2012





# **La Conscience et la religion civile**

–Éthique et Politique chez Rousseau–

**Nom : IIDA  
Prénom : Yoshiho**

UFR des Lettres et Arts

---

Mémoire de master 2 recherche - 30 crédits - Lettres et arts du spectacle

Spécialité : Littératures

Sous la direction de Monsieur le Professeur Jean-François PERRIN

Année universitaire 2011-2012



## **Remerciements**

La première expression de ma gratitude va à mon Directeur de Mémoire, le Professeur Jean-François Perrin. Sans sa disponibilité, ses conseils, ses patientes relectures, ainsi que ses encouragements chaleureux, ce travail n'aurait jamais vu le jour.

Je voudrais également exprimer toute ma reconnaissance à Monsieur Yves Citton pour son soutien tout au long de mon séjour.

Je remercie aussi Coline Rossi, Mélanie Démeraux et surtout Madame Claude Comiti pour leur relecture attentive de mes textes. Madame Comiti, ainsi que Madame Béatrice Boutantin, m'ont accompagné patiemment depuis mon arrivée à Grenoble, et je leur dois beaucoup.

Je tiens pour finir à exprimer mes remerciements à mon ami Masashi Fuchida, et à ma famille, Ryoko, Toshiho et Mitsuho Iida.

### DÉCLARATION

1. Ce travail est le fruit d'un travail personnel et constitue un document original.
2. Je sais que prétendre être l'auteur d'un travail écrit par une autre personne est une pratique sévèrement sanctionnée par la loi.
3. Personne d'autre que moi n'a le droit de faire valoir ce travail, en totalité ou en partie, comme le sien.
4. Les propos repris mot à mot à d'autres auteurs figurent entre guillemets (citations).
5. Les écrits sur lesquels je m'appuie dans ce mémoire sont systématiquement référencés selon un système de renvoi bibliographique clair et précis.

NOM : ..... IIDA .....      PRENOM : ..... Yoshiho .....

DATE : ..... Le 25 juin 2012 .....

## Table des matières

<b>Remerciements</b> .....	<b>4</b>
<b>Table des matières</b> .....	<b>6</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>7</b>
Problématique .....	7
Plan et méthode .....	7
Les recherches précédentes et notre position .....	10
<b>Chapitre 1 – La mémoire des faits et le dédoublement de soi</b> .....	<b>15</b>
Introduction : l'unité et la contradiction .....	15
Rappel des faits et contradiction en soi-même .....	16
La contamination originaire qui cause l'auto-démembrement .....	18
Explication métaphysique de dédoublement du soi-même .....	22
<b>Chapitre 2 – Un seuil de la morale dans le <i>Contrat social</i> : l'auto-contradiction et la moralité des actions</b> .....	<b>26</b>
Introduction .....	26
Ce qui fait connaître l'existence de la volonté : l'auto-contradiction .....	27
La lutte intérieure et l'apparition de la « volonté générale » .....	29
Le motif de l'auto-contradiction dans le Contrat social .....	29
Le commentaire d'Arendt et l'acte de supposition .....	31
Vers la problématique de la « Religion civile » .....	34
La « conscience » en tant que sentiment de sociabilité .....	34
Ce qui déclenche l'auto-contradiction : la « profession de foi purement civile » .....	35
<b>Chapitre 3 – La « Religion civile » : un dispositif qui déclenche la lutte intérieure.</b> <b>40</b>	
Introduction .....	40
La description des « faits historiques » .....	44
L'ère du « polythéisme » .....	44
L'ère de Jésus et ses disciples .....	45
L'ère du christianisme romain .....	47
Les trois types de religion .....	48
La religion de l'homme .....	48
La religion du Citoyen .....	50
La religion du Prêtre .....	51
La « profession de foi purement civile » : un dispositif qui déclenche la lutte intérieure .....	52
Les deux parties du credo civil et leur effet .....	52
Un dispositif aporétique ? .....	54
<b>Conclusion</b> .....	<b>58</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>64</b>

## **Introduction**

### ***Problématique***

« Est-ce que mon comportement est bon ou mauvais ? » Dans quelles conditions pouvons-nous poser cette question réflexive ? La lecture des textes écrits par Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) nous propose un angle d'étude pour aborder la problématique de l'auto-questionnement : on ne peut pas se poser de question à l'égard du bien et du mal sur son propre comportement, sans se mettre en contradiction avec soi-même.

Or, cette auto-contradiction peut être entendue comme la première condition qui rend possible les deux actes suivants : juger si un comportement est bon ou mauvais ; et choisir un certain comportement en se basant sur un jugement antérieur. Ces deux actes, le jugement et le choix, présupposent, face à la notion de nécessité, l'état de liberté en tant que possibilité de choisir un objet parmi d'autres alternatives. Rousseau lui-même insiste souvent sur le fait que le libre-arbitre est la première condition de la moralité :

[...] où tout est nécessaire, il n'y a point de liberté ; sans liberté, point de moralité dans les actions ; sans la moralité des actions, où est la vertu ? Pour moi, je ne le vois pas. En parlant du sentiment intérieur, je devais mettre au premier rang celui du libre-arbitre.<sup>1</sup>

Le jugement et le choix nous permettent donc de regarder la présente auto-contradiction comme un seuil qui nous fait entrer dans l'ordre de la morale.

Notre but consiste à mettre en lumière ce seuil qui se trouve, d'abord, dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* (1762) et, ensuite, dans le *Contrat social* (1762) ; autrement dit, notre projet est de préciser le point de confluence de l'éthique et de la politique rousseauiste, qui se trouve dans son livre de théorie politique.

### ***Plan et méthode***

Pour ce faire, notre travail s'articulera en trois chapitres :

---

<sup>1</sup> *Lettre à M. l'abbé de Carondelet*, Lettre 3166, C. C., t. XIX, p. 199.

En premier lieu, à travers l'analyse des œuvres autobiographiques de Rousseau, nous répondrons à la question : « Qu'est-ce que l'auto-contradiction chez Rousseau » ? Pour lui, cette contradiction est tout d'abord un phénomène ou un fait (ce qui se passe dans le cœur<sup>2</sup>) observé. Puis, il donne une explication métaphysique à cette donnée. Dans notre premier chapitre, nous analyserons ce processus afin de préciser ces deux dimensions qui forment la portée de ce qu'on peut saisir par la notion d'auto-contradiction.

Ce travail nous montrera parallèlement que la notion de « conscience » prend son rôle fondamental dans les explications de Rousseau. Nous ne pourrons pas préciser tous les fonctionnements de la « conscience » rousseauiste, tant ils sont abondants. Cependant, nous pourrons en développer au moins deux : elle est un mouvement de l'âme (le « sentiment intérieur ») qui s'élève contre les passions issues de l'« amour-propre »<sup>3</sup> ; et par là-même met en lumière l'auto-contradiction. Ce conflit psychique est une sorte de germe des autres conflits.

Nous soulignerons cet aspect fondamental de la « conscience » en analysant un texte d'*Émile* où Rousseau explique l'opposition entre deux volontés<sup>4</sup>. L'analyse de ce texte mettra en évidence comment ce mouvement psychique fait connaître à l'homme le conflit de ces deux volontés contradictoires. Ces faits psychiques sont observés par recueillement ou par ce que l'auteur appelle la « méditation ». L'auteur en conclut que « l'homme n'est point un » et que deux « principes » entraînent son âme dans deux directions opposées. C'est par ce processus que l'auteur parvient à son explication métaphysique<sup>5</sup>.

C'est donc par la voix de la « conscience » que l'homme peut connaître la collision des deux volontés. Notre deuxième chapitre sera consacré à dégager la structure de cette opposition que nous pourrons trouver dans le *Contrat social*, plus concrètement, dans l'explication du pacte d'association. Il s'agira ici de l'opposition entre la « volonté générale »

---

<sup>2</sup> *Lettres morales*, Lettre 4, O. C., t. IV, p. 1102. Il semble que Rousseau ne distingue pas rigoureusement les mots « cœur » et « âme ». Voir, par exemple, la partie liminaire et sa variante de la Lettre 5 dans cet ouvrage cité (*op. cit.*, Lettre 5, p. 1106 et variante (b), p. 1796).

<sup>3</sup> *Émile*, IV, O. C., t. IV, p. 493 passim. Voir également notre troisième chapitre p. 40, note 137.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, IV, p. 583.

<sup>5</sup> Cf. *Dictionnaire de Trévoux* (6<sup>e</sup> éd.), t. V, s. v. METAPHYSIQUE, p. 971 b.

du peuple en tant que Souveraine et la « volonté particulière » de chaque citoyen en tant qu'individu. Ces deux volontés conditionnent entre elles l'existence de leur contreponds, ainsi la « volonté générale » présuppose toujours l'existence de l'autre. Cette structure corrélatrice de l'opposition se situe, tout d'abord, à l'intérieur de chaque citoyen : il doit élaborer et concevoir une « volonté générale » comme telle avant de la manifester dans une délibération collective dans laquelle on établit finalement la loi en tant que déclaration de la « volonté générale »<sup>6</sup>. La première étape de ce processus est une décision à la fois politique et individuelle et cette dualité témoigne que le citoyen est entré dans la dimension morale. C'est ici que l'homme conçoit une « volonté générale » comme sa propre volonté ; autrement dit, elle n'est plus une notion abstraite indépendante de chaque membre de l'État.

Or, comment l'homme peut-il avoir l'occasion de reconnaître l'opposition corrélatrice entre les deux volontés ? Par quoi peut-il la reconnaître ? À la fin de ce chapitre, nous reviendrons au problème de la « conscience » comme « sentiment intérieur ». En tant que pacte social où l'instauration des lois présuppose l'auto-contradiction chez l'individu, le rôle de la « conscience » est littéralement fondamental pour la théorie politique développée dans le *Contrat social*. C'est ainsi que nous formulerons une hypothèse que Rousseau a problématisée, dans cet ouvrage, sur le *fonctionnement* (avertissement du conflit interne) de ce mouvement psychique.

Nous confirmerons cette hypothèse dans notre troisième chapitre à travers une lecture interne du chapitre « De la Religion civile ». Alors que Rousseau n'emploie qu'une seule fois le mot « conscience » dans ce chapitre<sup>7</sup>, il y élabore un dispositif politique qui déclenche le conflit interne et, de la sorte, conforte le fonctionnement de la « conscience », la « profession de foi purement civile »<sup>8</sup> étant la partie essentielle de la « Religion civile ».

Cette « profession de foi » se compose de cinq « dogmes positifs » (« [1] l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, [2] la vie à venir,

---

<sup>6</sup> *Du contrat social*, II, ch. 3, *O. C.*, t. III, p. 371 ; *op. cit.*, IV, ch. 2, pp. 440 et s.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, IV, ch. 8, *O. C.*, t. III, p. 466.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 468.

[3] le bonheur des justes, [4] le châtement des méchants, [5] la sainteté du Contrat social et des Lois ») ; et d'un dogme négatif (« l'intolérance »). Les « dogmes positifs » s'articulent en deux groupes ([1]-[4] et [5]) par rapport aux deux mouvements du cœur ou, plus concrètement, deux amours différents sur lesquels ils portent. Vérifiant et critiquant les trois types de religion qu'on peut observer dans l'histoire humaine<sup>9</sup>, Rousseau insiste sur le caractère indispensable de ces deux amours : celui des « choses du Ciel » et l'« esprit social » vu comme amour des devoirs civils. Ils relèvent de deux ordres complètement différents et, entraînant le cœur de chaque citoyen dans deux directions différentes, ils y génèrent une tension psychique. C'est par cet effet de tension que la « profession de foi » de la « Religion civile » conforte le fonctionnement de la « conscience ».

### ***Les recherches précédentes et notre position***

Le paragraphe précédent montre que ce sont les deux notions d'auto-contradiction et de « conscience » qui nous guident. Or, le rapport entre celles-ci et la pensée politique de Rousseau a été souvent problématisé dans les études portant sur la « Religion civile ». Charles Edwyn Vaughan a notamment conduit une enquête sur le rapport entre l'effet de la mauvaise conscience et la « Religion civile » dans son ouvrage, *The Political Writing of Jean-Jacques Rousseau* (1915). Selon Vaughan, « religion is the ultimate sanction of moral duty »<sup>10</sup> et elle est nécessaire pour protéger le pacte fondamental des hypocrites qui n'ont pas le « sense of duty » ainsi que la mauvaise conscience<sup>11</sup>.

La « Religion civile » comme instrument politique, est l'un des trois axes principaux d'étude que Blaise Bachofen nous propose. Ce dernier réduit les manières d'étudier cette religion aux trois axes suivants : (1) « un instrument au service de fins essentiellement politiques », autrement dit, « le moyen par excellence de former les citoyens à l'amour de la loi et à la soumission à l'intérêt général » ; (2) « l'institution de la 'religion civile' [qui] obéit à des exigences essentiellement théologiques et morales » dont le but consiste à « promouvoir

---

<sup>9</sup> La religion « du Citoyen », celle « de l'homme » ou de « l'Évangile » et enfin celle « du Prêtre ».

<sup>10</sup> VAUGHAN, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. 1, p. 91.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 90. Ici, Vaughan emploie le verbe « scruple » pour désigner l'effet de la mauvaise conscience.

politiquement le développement du théisme »<sup>12</sup> ; (3) « un élément parasite dans l'ordre politique, qu'il faudrait s'employer à neutraliser »<sup>13</sup>, c'est-à-dire un dispositif pour neutraliser l'effet négatif (le fanatisme, l'intolérance, etc.) de la religion même.

Plusieurs études ont adopté le premier axe. Prenons l'exemple de Pierre-Maurice Masson. Il a présenté quatre *topoi*<sup>14</sup> à l'égard de la « Religion civile », mais il a approfondi l'interprétation sur le fonctionnement de la « sanction morale »<sup>15</sup> que Vaughan a proposé : Masson entend la « profession de foi » de la « Religion civile » comme « serment » prononcé par chaque citoyen : « il prononce 'sous le ciel' le serment type de l'homme social, qui veut faire intégralement sien le pacte de justice et de la liberté »<sup>16</sup>. Le credo civil en tant que serment contraint la vie intérieure des citoyens<sup>17</sup>, de sorte qu'il garantit le pacte social, et ainsi les aide à intérioriser les lois : « la politique a besoin de la religion, et c'est ce qu'il [= Rousseau] concluait »<sup>18</sup>.

Albert Schinz propose une interprétation plus concrète dans *La pensée de Jean-Jacques Rousseau* (1929) : il considère que Rousseau a développé la notion de « serment » employée dans la première version du *Contrat social*, comme la « profession de foi »<sup>19</sup>. Rousseau y écrit ainsi :

---

<sup>12</sup> Cf. La critique (ou plutôt le blâme) de Jean-Denis LANJUINAIS dans son ouvrage, *Examen du huitième chapitre du Contrat social intitulé De la Religion civile* (1825), pp. 3 et s.

<sup>13</sup> BACHOFEN, « La religion civile selon Rousseau : une théologie politique négative » dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 38. La position de Bachofen est la troisième.

<sup>14</sup> Voici les quatre *topoi* que MASSON a proposés dans *La religion de Jean-Jacques Rousseau* (1916), t. II, ch. 5, pp. 178-204 : (1) le rapport avec la *Profession de foi du vicaire savoyard*, (2) le rapport entre le chapitre « De la Religion civile » et « Du Législateur » (I, II, ch. 7), notamment avec la partie biffée de sa première version (*Manuscrit de Genève*, II, ch. 2, O. C., t. III, p. 318), (3) le rôle de Dieu dans la « Religion civile », et enfin (4) la « profession de foi » comme « serment ».

<sup>15</sup> Masson n'emploie pas cette expression, mais il interprète la « Religion civile » de ce point de vue. Pour l'expression « sanction morale », voir DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 159, note 1.

<sup>16</sup> MASSON, *op. cit.*, p. 190.

<sup>17</sup> Cf. DERATHE, « La religion civile selon Rousseau » dans *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau* 35 (1963), notamment pp. 167 et s.

<sup>18</sup> MASSON, *op. cit.*, p. 188.

<sup>19</sup> SCHINZ, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 364-378, notamment, pp. 364 et s. et p. 377.

Afin donc que le contrat social ne soit pas un vain formulaire, il faut qu'indépendamment du consentement des particuliers, le souverain ait quelques garants de leurs engagements envers la cause commune. Le serment est ordinairement le premier de ces garants<sup>20</sup>

Ce texte n'entre pas dans la version définitive (I. I, ch. 7), mais il est possible que cette partie ait été reformulée sous une forme plus détaillée, c'est-à-dire, le chapitre « De la Religion civile »<sup>21</sup>. La façon d'entendre la « Religion civile » sous l'angle de rapport entre la « profession de foi » et le « serment », est une première étape qui nous invite à considérer la liaison étroite entre cette religion et la « conscience » en tant que « cri des remords qui punit en secret les crimes cachés, et les met si souvent en évidence »<sup>22</sup>.

Se basant sur l'étude concernant la pensée philosophique présentée dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, Gouhier a remarqué nettement leur liaison :

[N]on seulement le dernier chapitre de l'ouvrage [= le *Contrat social*] ne transforme pas le pacte social en un acte religieux, mais les dogmes qui en assurent le respect relèvent, comme lui, de la seule raison, étant entendu que celle-ci doit être guidée par 'la céleste voix' de la conscience.<sup>23</sup>

Selon Gouhier, ces dogmes sont « céleste voix » dictée par le grand « législateur » (I. II, ch. 7) qui « fixe les dogmes exigés par la considération de la seule utilité publique, dans une cité fondée sur un contrat conforme au droit naturel »<sup>24</sup> : formant la croyance, ces dogmes confirment le respect des citoyens envers le pacte social et les devoirs civils. Malheureusement, Gouhier, qui essaie de réconcilier les deux professions de foi rousseauistes, ne précise pas comment les dogmes établis dans la société civile s'accordent à la « conscience » en tant que « céleste voix » et ce qui correspond au « droit naturel »<sup>25</sup>. C'est ainsi que son interprétation

---

<sup>20</sup> *Manuscrit de Genève*, I, ch. 3, O. C., Pléiade, t. III, p. 292 (c'est nous qui soulignons).

<sup>21</sup> Selon Derathé (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, loc. cit.*), le présent texte calque un texte qui se trouve dans *Le droit de la nature et des gens* (I. VII, ch. 2, § 5) de Pufendorf (traduit par Barbeyrac). Il y parle sur les « deux poids » qui garantissent le pacte social : les châtements physiques et l'« engagement même » ; puis, il insiste que cet « engagement » doit être renforcé par l'« autorité de Dieu et la religion du Serment de fidélité qu'ils [= les citoyens] prêtent ».

<sup>22</sup> *Lettres morales*, Lettre 5, O. C., t. IV, p. 1107 (*Émile*, IV, *op. cit.*, p. 597).

<sup>23</sup> GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau* (1970), p. 252 ; p. 256.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 255 (c'est nous qui soulignons).

<sup>25</sup> Rousseau « suppose » une rupture entre l'état civil et celui de nature (*Du contrat social*, I, ch. 6, O. C., t. III, p. 360, c'est nous qui soulignons) :

nous oblige à nous demander, par exemple, comment l'article « la sainteté du Contrat social et des Lois »<sup>26</sup> peut s'accorder au « droit naturel ». En la présence d'une telle interprétation, afin de préciser le fonctionnement de la « Religion civile », nous donnerons la priorité à l'analyse interne du *Contrat social*, ainsi qu'à son avant-dernier chapitre.

D'ailleurs, les analyses internes conduites par B. Bachofen, F. Guénard et G. Waterlot, ont précisé les aspects aporétiques de la présente religion<sup>27</sup>. Notre travail présuppose notamment les trois apories suivantes remarquées par Guénard :

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

[2] En deuxième lieu, la religion naturelle du Vicaire savoyard s'accommode avec les lois des gouvernements en place, qui prescrivent des manières de culte en fonction des convenances locales. Pourtant, le *Contrat social*, dans le chapitre consacré à la religion civile, condamne le pur théisme, le christianisme de l'Évangile, autrement dit la religion naturelle, estimant qu'elle ne peut que corrompre l'esprit social [...]<sup>28</sup>

[3] Cette condamnation politique de la religion chrétienne, qui n'est occupée que des « choses du ciel » et, au-delà, de toute religion historique s'accompagne pourtant, troisièmement, de la promotion d'une religion civile ; or, parmi les dogmes de cette religion à naître, il peut sembler que figure ce qui semblait condamner politiquement le christianisme (notamment la croyance en la vie à venir).<sup>29</sup>

---

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, IV, ch. 8, p. 468.

<sup>27</sup> BACHOFEN, *op. cit.* ; GUENARD, « 'Esprit social' et 'choses du ciel' » dans *La théologie politique de Rousseau* ; WATERLOT, *Rousseau : Religion et politique*. Nous présenterons concrètement leur interprétation dans notre troisième chapitre.

<sup>28</sup> Waterlot remarque également l'aspect ambivalent du « christianisme de l'Évangile ». Cet aspect est un « problème majeur » de la « Religion civile » (WATERLOT, *op. cit.*, p. 11, c'est nous qui soulignons ; cf. TOUCHEFEU, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 244-246) :

La religion naturelle, dont le christianisme des Évangiles est une expression concrète parmi d'autres possibles, est la *religion de l'homme*. Elle ne saurait entrer dans le corps politique. Pourtant elle doit y entrer — c'est tout le problème — sans que l'on puisse pour autant réduire la religion civile, *religion politique* de la cité du contrat, à la religion naturelle.

<sup>29</sup> GUENARD, « 'Esprit social' et 'choses du ciel' » dans *La théologie politique de Rousseau*, pp. 15 et s.

Le chapitre « De la Religion civile » montre *prima facie* de tels aspects aporétiques de cette religion. Cependant, dans notre troisième chapitre, nous interpréterons cette ambivalence de la « Religion civile » comme dispositif politique efficace portant sur le mouvement psychique de chaque citoyen : il déclenche deux amours différents, de sorte qu'il met le citoyen en contradiction avec lui-même. Il conforte ainsi le pouvoir de la « conscience ». Comme nous l'avons vu ci-dessus, cet effet de dédoublement rend possible le contrat social, ainsi que l'instauration des lois. Il est donc un élément fondamental dans la théorie politique de Rousseau.

Nous nous situons principalement dans le courant des études qui, depuis Vaughan, insistent sur la liaison étroite entre la « conscience » et la « Religion civile ». Nous en différons pourtant sur les deux points suivants.

En premier lieu, nous considérons cette religion, ainsi que le chapitre qui lui est consacré, comme élément indispensable au *Contrat social* et non comme un simple support du corps politique et des lois expliquées dans les deux premiers livres (I. I-l. II, ch. 6)<sup>30</sup>.

En deuxième lieu, l'invention de cette religion présuppose pour nous l'anthropologie rousseauiste constituée dans les années 1750.

Nous pourrions ainsi décrire nettement le rapport entre la « Religion civile » et ce qui se passe dans le cœur du citoyen.

---

<sup>30</sup> Comme le chapitre « De la Religion civile » ne faisait pas partie de la première version du *Contrat social* (dit *Manuscrit de Genève*), on l'a qualifié souvent comme un *ajout* de cet ouvrage ; d'ailleurs Rousseau lui-même témoigne que ce chapitre « a été ajouté » dans la version définitive (*Lettre à Rey*, le 23 décembre 1761, § 3, Lettre 1604, *C. C.*, t. IX, p. 349). Les échanges des correspondances avec l'imprimeur Rey, depuis décembre 1760, prouvent bien que ce présent chapitre n'entre pas dans le projet initial (depuis au moins 1756) de l'auteur. Gouhier, en précisant le détail de ces échanges épistolaires (GOUHIER, *op. cit.*, pp. 245 et s.), constate que « le chapitre VIII du Livre IV aurait été ajouté » entre décembre 1760 et août 1761 (*op. cit.*, p. 246). Cependant, une telle formation du chapitre ne signifie pas qu'il soit un accessoire ou « remplissage 'pour augmenter le volume » (*Contrat social*, éd. GF, Introduction, p. 23 ; cf. *Lettre à Rey*, le 23 décembre 1761). Or, Bruno Bernardi propose un angle de lecture qui rend « plus fécond » cet ouvrage (*ibid.*, c'est nous qui soulignons) : « Pour cela, le plan du *Contrat social* doit être compris non comme une distribution des matières, mais comme une démarche de pensée : à condition de dégager la dynamique du texte, on pourra comprendre qu'il explore la dynamique du politique ». Nous partagerons ce point de vue. C'est ainsi que nous examinerons le chapitre « De la Religion civile » en le situant dans le cours de la pensée de l'auteur (notamment entre 1760 et 1762) dans lequel le problème de l'auto-contradiction devenait un des plus importants sujets pour lui (voir notre premier chapitre).

## Chapitre 1 – La mémoire des faits et le dédoublement de soi

### *Introduction : l'unité et la contradiction*

Autour de l'année 1762 au cours laquelle Rousseau commence à écrire des textes autobiographiques qui cristalliseront dans les *Confessions*, l'un des plus importants sujets traités par l'auteur est ce que nous pouvons appeler l'unité de soi-même.

Après les publications d'*Émile* (1762) et du *Contrat social* (1762), le Parlement de Paris censure les deux œuvres et celles-ci sont brûlées à Genève. En outre, le 20 août, l'archevêque de Paris Christophe de Beaumont promulgue un *Mandement* dans lequel il condamne *Émile*<sup>31</sup>. Répondant à ces blâmes, Rousseau aborde la problématique du décalage (critiqué depuis la publication de son premier *Discours*) entre ses pensées, manifestées dans ses œuvres, et ses actes réels. Il essaie d'éliminer cette contradiction en montrant et en prouvant l'unité de l'auteur Jean-Jacques Rousseau : pour lui, il s'agit de l'unité de soi. Il oppose la diversité de ses comportements contradictoires à l'unité de son âme, prouver cette unité intérieure devient alors la solution pour éliminer l'auto-contradiction. La première rédaction des *Confessions*, dit le *Manuscrit de Neuchâtel*, peut être considérée comme un des fruits du recueillement (le travail « dans la chambre obscure »<sup>32</sup>) de l'auteur qui cherche la preuve de son unité dans son intimité. Deux ans avant la rédaction du *Manuscrit*, dans un texte autobiographique, Rousseau écrit :

[Les motifs de toute ma conduite] me rendent content de moi-même, et m'inspirent la fierté d'âme d'un homme qui se sent bien ordonné, et qui ayant eu le courage de faire ce qu'il fallait pour l'être, croit pouvoir s'imputer le mérite.<sup>33</sup>

La Proposition « qui se sent bien ordonné » montre que la description des « motifs » de sa conduite permet à l'auteur de se sentir « bien ordonné » ; et de prouver son unité psychique, alors même que ses comportements réels montrent leur diversité. Nous

---

<sup>31</sup> O. C., t. IV, p. CLXX.

<sup>32</sup> *Ébauches des Confessions*, O. C., t. I, p. 1154.

<sup>33</sup> *Lettres à Malesherbes*, 4<sup>e</sup> Lettre, O. C., t. I, p. 1142 (c'est nous qui soulignons).

pouvons observer également, dans le préambule du *Manuscrit* évoqué ci-dessus, que cette description des « motifs » de ses comportements rend l'auteur satisfait de lui-même. Néanmoins, cette fois-ci il est en même temps conscient du « chaos immense de sentiments si divers, si contradictoires, souvent si vils et quelquefois si sublimes dont [il fut] sans cesse agité »<sup>34</sup> : Rousseau se reconnaît comme un « bizarre et singulier assemblage »<sup>35</sup>. Ainsi, « un meilleur examen de conscience »<sup>36</sup>, autrement dit, l'observation et la description attentives des mouvements de l'âme à travers le rappel des faits introduit une rupture dans « l'état de [son] âme »<sup>37</sup>.

Nous éclaircirons cette dislocation psychique suscitée par le rappel du passé à travers la lecture des textes suivant : la partie liminaire du *Manuscrit de Neuchâtel*, le *Lévite d'Éphraïm* et les deux textes tirés d'*Émile*. D'abord, nous observerons, en analysant la première œuvre, comment l'acte de rappeler les événements devient la cause de l'auto-contradiction. Puis, présupposant la structure de cette auto-contradiction, nous lirons le *Lévite d'Éphraïm* comme un récit qui décrit les « guerres civiles » = l'auto-démembrement de l'État. Finalement, nous essaierons de généraliser les descriptions plutôt figurales à l'égard de l'auto-contradiction. Les deux textes d'*Émile* nous aideront dans ce travail.

### ***Rappel des faits et contradiction en soi-même***

Dans le premier livre du *Manuscrit*, Rousseau présente son origine décrite à travers les scènes suivantes : une histoire qui commence par le développement de l'amour de ses parents, le récit de son enfance heureuse et idyllique et en arrive à sa fuite de Genève (une sorte de chute du paradis). Philippe Lejeune met en parallèle cette origine avec l'âge d'or mythique et, également, avec la fameuse « véritable jeunesse du Monde »<sup>38</sup> décrite dans le second *Discours*<sup>39</sup>. Ainsi, l'auteur représente son enfance comme « l'époque la plus heureuse, et la plus durable » et précise que l'homme « n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour

---

<sup>34</sup> *Ébauches des Confessions*, O. C., t. I, p. 1153 (c'est nous qui soulignons).

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 1150.

<sup>38</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2<sup>e</sup> partie, O. C., t. III, p. 171.

<sup>39</sup> LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, p. 94 ; pp. 104-113.

l'utilité commune eût dû ne jamais arriver »<sup>40</sup> (ce qui fait « sortir » l'enfant Jean-Jacques de cette « époque » est l'exil de Genève de son père).

Cependant, nous pouvons trouver dans cette histoire même idéalisée une souillure ineffaçable : la mort de sa mère. Après avoir décrit une scène idyllique à propos de la rencontre et le mariage de ses parents, il écrit ceci :

Je fus le ~~triste~~ fruit de ce retour [de mon père qui partait pour Constantinople] ; mais je coûtai la vie à la meilleure des mères, et ma naissance fut le premier de mes malheurs.<sup>41</sup>

Le procédé de rappeler et de décrire des événements qui ont eu lieu, oblige l'auteur à avouer ce malheur lié à son passé, de sorte que cet acte de remonter à son origine ne lui permet pas de peindre une enfance complètement idéale. En outre, l'enfant Rousseau est témoin d'un père qui « perdit la moitié de son être » et « passe le reste de sa vie à la pleurer, à parler d'elle »<sup>42</sup>. Il implore à son fils : « Rends-la moi, console-moi d'elle, remplis le vide qu'elle a laissé dans mon âme ». Le parcours que nous venons de voir indique que le rappel d'une naissance qui a coûté la vie à sa mère exhume de mauvais souvenirs qui lui font reconnaître « le mal » lié à son origine et, de la sorte, l'oblige à le décrire. D'ailleurs, dans la préface, Rousseau écrit :

Pour moi je serais peu puni qu'il parut de mon vivant même, et je ne regretterais guères l'estime de quiconque pourrait me mépriser après l'avoir lu. J'y dis de moi des choses très odieuses et dont j'aurais horreur de vouloir m'excuser ; mais aussi c'est l'histoire la plus secrète de mon âme, ce sont mes confessions à toute rigueur. Il est juste que ma réputation expie le mal que le désir de la conserver m'a fait faire.<sup>43</sup>

Nous pouvons voir dans cette citation un rapprochement entre deux actes : (1) le recueillement en tant qu'observation attentive de sa propre « âme » (il permet de décrire les mouvements de l'âme) ; (2) l'acte de remonter à son origine, qui forme une « histoire » en

---

<sup>40</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité, loc. cit.*

<sup>41</sup> *Manuscrit de Neuchâtel*, I, p. 9. Pour le premier livre du *Manuscrit de Neuchâtel*, nous avons consulté à l'édition de P. Thieghem : THIEGHEM, *Jean-Jacques Rousseau Les Confessions : texte définitif du manuscrit de Genève avec les variantes du manuscrit de Neuchâtel* (voir aussi : ROUSSEAU, *Les Confessions : reproduction du manuscrit de Neuchâtel*, Postface de Pierre-Paul Clément). D'abord, Rousseau a écrit le mot « triste » et, après, il l'a biffé, mais il l'a réécrit dans sa version définitive.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ébauches des Confessions, O. C.*, t. I, p. 1155 et s. (c'est nous qui soulignons).

disposant les descriptions des mouvements psychiques. Ces deux éléments composent l'acte de confession « à toute rigueur ». Alors même que l'auteur essaie de décrire une époque idéale (son enfance), l'aveu des événements qui ont eu lieu met en lumière les passés « très odieu[x] et dont [il] aurait horreur de vouloir [s']excuser ». Par conséquent, il est inévitable pour l'auteur d'osciller entre deux types de descriptions à l'égard de son enfance en tant qu'elle est son origine : l'une qui forme un idéal et l'autre qui présente des figures du mal.

Certes, « les *Confessions* sont écrites afin de démontrer l'unité [de l'auteur] et elles se basent sur une forte conviction que la vie de l'écrivain porte une forte constance »<sup>44</sup>, mais le projet de l'auteur de montrer son unité en décrivant « l'histoire de [son] âme » dévoile, en revanche, les mouvements de l'âme « si divers, si contradictoires ». Dans notre analyse, nous ne parlons pas de l'intention de l'auteur ; ce sont ses textes mêmes qui témoignent des aspects contradictoires de l'auteur.

Analysant le début du *Manuscrit*, nous avons vu ci-dessus que le rappel du passé fait pénétrer les deux aspects contradictoires dans l'unité supposée du narrateur ; en conséquence, elle révèle le fait de sa naissance (son origine) maudite. Présupposant ce schéma que nous venons de dégager, nous interpréterons une œuvre intitulée le *Lévite d'Éphraïm*.

### ***La contamination originare qui cause l'auto-démembrement***

Modifiant le récit biblique, les *Juges* (ch. 19-ch. 21), Rousseau a abordé la rédaction du *Lévite d'Éphraïm* en 1762 : l'année autour de laquelle la problématique de l'unité de l'auteur a commencé à émerger. En effet, Rousseau, après qu'il ait été condamné par le Parlement de Paris, a écrit ce récit sur la route de sa fuite afin d'échapper à son arrestation<sup>45</sup>. Nous pouvons interpréter cette œuvre de plusieurs façons : on interprétait souvent, depuis l'étude de Van Laere<sup>46</sup>, ce « poème »<sup>47</sup> en prose comme texte autobiographique ; d'autre part, il peut être

---

<sup>44</sup> KUWASE, « Reconsidération de l'unité chez Rousseau : système, œuvres complètes et autobiographie » dans *Shisoü* 11, p. 52 (en japonais).

<sup>45</sup> Pour le détail concernant la rédaction du *Lévite*, voir : *Le Lévite d'Éphraïm* (éd. Transparence | Philosophie), Introduction, III. L'ANNÉE 1762, pp. 22-27.

<sup>46</sup> Voir VAN LAERE, « Jean-Jacques Rousseau : du phantasme à l'écriture : les révélations du *Lévite d'Éphraïm* » dans *Archives des lettres modernes* 81. L'auteur lui-même insiste sur la liaison étroite entre sa vie et cette œuvre. Voir les deux fragments suivant : « Projet de préface au *Lévite d'Éphraïm* (1763) » dans *Le Lévite d'Éphraïm*

considéré comme une œuvre dans laquelle l'auteur décrit le commencement d'un corps politique (Israël), en se basant sur « la réflexion rousseauiste sur la nature humaine »<sup>48</sup> depuis son second *Discours*. Nous considérons également que le *Lévite* reflète cette « réflexion » anthropologique de l'auteur. D'ailleurs, nous soulignerons notamment la problématique plutôt autobiographique de l'unité de soi qui se situe derrière l'auteur. Il ne s'agit pas d'une anthropologie *historique* qui se trouve dans le second *Discours*, mais la réflexion sur la nature humaine qui se base sur l'*observation* de l'intimité (le travail « dans la chambre obscure »<sup>49</sup>) ; celle-ci dévoile un élément qui cause la dislocation de l'unité de soi.

Le *Lévite* est composé de quatre chants et sa partie liminaire contient des éléments qui déterminent le cadre de ce récit :

Sainte colère de la vertu, viens animer ma voix ; je dirai les crimes de Benjamin, et les vengeances d'Israël ; je dirai des forfaits inouïs, et des châtements encore plus terribles [...] Ô vous, hommes débonnaires, ennemis de toute humanité ; vous qui, de peur d'envisager les crimes de vos frères, aimez mieux les laisser impunis, quel tableau viens-je offrir à vos yeux ? Le corps d'une femme coupé par pièces ; ses membres déchirés et palpitants envoyés aux douze Tribus ; tout le peuple, saisi d'horreur, élevant jusqu'au Ciel une clameur unanime, et s'écriant de concert.<sup>50</sup>

Dans cette partie, nous pouvons observer les quatre étapes suivant : d'abord, Rousseau formule deux points de vue (celui de Dieu et du narrateur) afin de montrer l'unité d'Israël : « [1] Sainte colère de la vertu, viens animer [2] ma voix ; je dirai [...] ». Se situant à l'extérieur d'Israël, ces deux perspectives fait apparaître l'unité de cette société, alors qu'il est un ensemble des douze Tribus. De plus, la perspective divine figurée comme « colère de la vertu » prépare la deuxième étape.

Cet *pathos* de « colère » en tant qu'appel à la punition détermine le mode de relation entre deux groupes qui composent Israël : c'est une relation judiciaire établie par les

---

(éd. Transparence | Philosophie), pp. 55 et s. ; « Fragment relatif au *Lévite d'Éphraïm* (1768 ?) » dans *op. cit.*, pp. 57 et s. Voir également, *Les Confessions*, XI, O. C., t. I, p. 586.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Le Lévite d'Éphraïm* (éd. Transparence | Philosophie), Introduction, p. 17 ; voir notamment sa septième section (VII. ÊTRE SOI, pp. 46-50).

<sup>49</sup> *Ébauches des Confessions*, O. C., t. I, p. 1154.

<sup>50</sup> *Le Lévite d'Éphraïm*, I, O. C., t. II, p. 1208.

« forfaits » des Benjamins<sup>51</sup> et le « châtement » des autres Tribus israélites : « je dirai les crimes de Benjamin, et les vengeances d'Israël ; je dirai des forfaits inouïs, et des châtiments encore plus terribles ». Les « guerres civiles » causées par la Tribu de Benjamin ne sont pas seulement un conflit intestin entre les Tribus, mais ce sont les conséquences du crime commis par leurs « frères », le membre d'Israël. C'est ainsi que le narrateur demande la justice à la « colère » divine, de sorte que l'intrigue du *Lévite* entre dans l'ordre judiciaire.

Le rôle du narrateur consiste donc à observer ce qui se passe à l'intérieur d'Israël et il précise l'élément du mal inscrit dans ce corps social : la Tribu de Benjamin.

Cette observation est en même temps une sorte de quête de la « source » des « guerres civiles » et donc le narrateur propose de remonter à l'origine de ce mal :

[R]emontons à la source des guerres civiles qui firent périr une des Tribus, et coûtèrent tant de sang aux autres. Benjamin, triste enfant de douleur, qui donnas la mort à ta mère, c'est de ton sein qu'est sorti le crime qui t'a perdu, c'est ta race impie qui put le commettre, et qui devait trop l'expier.<sup>52</sup>

Le mot « remontons » indique que le narrateur retrace rétroactivement le continu des faits qui ont eu lieu et cet acte est, en même temps, une sorte de quête de la « source » (l'origine) des « guerres civiles » ; il encadre alors cette histoire du conflit intestin avec des textes dans lesquels l'auteur décrit le processus de l'observation interne en tant que recherche de l'origine. Dans le cadre posé, il explique l'« origine » du conflit en Israël en tant qu'unité : c'est la naissance meurtrière<sup>53</sup> et maudite de Benjamin, un « triste enfant de douleur »<sup>54</sup>, qui aboutit finalement à la guerre causée par ses descendants : nous retrouvons ici le motif du rappel de l'événement (ou du fait) qui démembrer l'unité. Or, c'est le meurtre commis par une bande des Benjamins (les descendants du « triste enfant de douleur ») qui déclenche ce conflit interne : ils ont tué la conjointe du jeune lévite ; après qu'il ait emporté son corps chez

---

<sup>51</sup> Cf. *Le Lévite d'Éphraïm* (éd. Transparence | Philosophie), Introduction, p. 29 : « les brigands de la tribu de Benjamin, en apparence au moins, rendent coupables de tous les crimes possibles : refus de l'hospitalité, homosexualité, tentative de viol sur un Lévite, viol et meurtre de sa concubine ».

<sup>52</sup> *Le Lévite d'Éphraïm*, I, O. C., t. II, p. 1208 (c'est nous qui soulignons).

<sup>53</sup> Selon Jean-François Perrin : « [...] on ne trouve nulle part dans l'œuvre de Rousseau avant le Lévite, ce thème du fils maudit pour avoir tué sa mère en naissant qui ouvre les *Confessions* » (« La régénération de Benjamin » dans *Autobiographie et fiction romanesque* 37, p. 54)

<sup>54</sup> La phrase « triste enfant de douleur » fait allusion à la *Genèse* (ch. 38, § 16-18).

lui, dans « le penchant du mont d'Éphraïm »<sup>55</sup>, il le découpe en douze morceaux ; il les envoie aux douze Tribus d'Israël afin de les supplier de venger la Tribu de Benjamin, de sorte que les « guerres civiles » commencent. Mais, Rousseau explique : « c'est de ton sein qu'est sorti le crime qui t'a perdu, c'est ta race impie qui put le commettre ». Nous pouvons voir, dans ce texte, que l'auteur demande au « sein » ou à la « race » de Benjamin d'être l'origine du « crime » (= les « guerres civiles ») : autrement dit, le fait de la naissance de Benjamin qui devient un des éléments des Tribus indique qu'Israël contenait, d'emblée, dans son intérieur la cause de son démembrement. La citation suivante soutient notre interprétation :

Dans les jours de liberté où nul ne régnait sur le peuple du Seigneur, il fut un temps de licence où chacun, sans reconnaître ni magistrat ni juge, était seul son propre maître et faisait tout ce qui lui semblait bon [...] Mais tous les cœurs n'étaient pas également purs, et les méchants trouvaient l'impunité du vice dans la sécurité de la vertu.<sup>56</sup>

Jean-François Perrin commente la première partie de ce texte : « L'auteur des *Discours* projette ici le mythe central de son anthropologie »<sup>57</sup> ; aussi, nous pouvons regarder, dans la description du premier temps d'Israël, une sorte de l'âge d'or mythique ou ce que l'auteur appelle la « véritable jeunesse du Monde »<sup>58</sup>. Un élément meurtrier se trouve déjà dans cette origine idéale de l'unité et c'est par la recherche de l'origine que la contradiction originiaire sera mise en lumière. Ces deux motifs nous font évoquer la scène qu'on peut voir au début du *Manuscrit de Neuchâtel*<sup>59</sup> ; mais, cette fois, l'auteur accentue la naissance d'un enfant maudit : le père de Jean-Jacques, Issac déplore la mort de sa « moitié »<sup>60</sup>, quant au père de Benjamin, Jacob, il appelle son fils un « loup » : « Benjamin est un loup dévorant ; au matin il déchira sa proie, et le soir il partagera le butin »<sup>61</sup>. Dans la première partie de cette phrase (« Benjamin est [...] sa proie »), employant la figure de « proie » démembrée (une superposition du corps

---

<sup>55</sup> *Le Lévitte d'Éphraïm*, I, O. C., t. II, p. 1213.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 1208 et s. (c'est nous qui soulignons).

<sup>57</sup> PERRIN, *Le Chant de l'origine*, p. 179 (cf. VAN LAERE, *op. cit.*, p. 26).

<sup>58</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2<sup>e</sup> partie, O. C., t. III, p. 171.

<sup>59</sup> Cf. PERRIN, *op. cit.*, p. 186.

<sup>60</sup> *Manuscrit de Neuchâtel*, I, p. 9.

<sup>61</sup> *Le Lévitte d'Éphraïm*, IV, O. C., t. II, p. 1221.

de la conjointe du lévite et du corps politique Israël), l'auteur représente « la déchéance originelle »<sup>62</sup>.

L'auteur décrit la guerre entre Israël et la race du « loup », c'est-à-dire la Tribu benjaminite. Finalement, les Benjaminites sont presque décimé dans la guerre : il ne reste que six cents hommes. Les autres enfants de Jacob décident de leur donner les filles de Silo afin de rétablir la tribu. Rousseau termine le récit par une déclaration prophétique de l'espoir de la « régénération » de la Tribu benjaminite<sup>63</sup> :

Vierges d'Éphraïm<sup>64</sup>, par vous Benjamin va renaître. Béni soit le Dieu de nos pères ! Il est encore des vertus en Israël.<sup>65</sup>

Insistons sur le futur « va renaître » et le remerciement *préalable* au « Dieu » à l'égard de cette « régénération ». Ces deux éléments représentent le pur espoir d'avenir qui n'est pas encore réalisé : la recomposition de l'unité.

### ***Explication métaphysique de dédoublement du soi-même***

Nous venons d'observer comment les deux textes autobiographiques montrent une sorte de contamination originaire dès la naissance d'une unité ; à travers tantôt la scène d'enfance, tantôt celle de la genèse d'une tribu, les descriptions de l'auteur témoignent du mal inscrit, d'emblée, dans l'unité (qu'il s'agisse de l'auteur des *Confessions*, ou d'Israël). En outre, c'est la quête de l'origine qu'on trouve dans les figures de la « véritable jeunesse du Monde », qui déclenche la révélation de cette déchéance.

---

<sup>62</sup> PERRIN, *op. cit.*, p. 184. Perrin interprète la partie « le soir il partagera le butin » comme la prophétie de la réintégration de la Tribu de Benjamin et, aussi :

Le 'triste enfant de douleur' renaîtra donc, parce que la prophétie de Jacob est plus forte que la malédiction maternelle; il a cependant fallu que fût presque exterminée la tribu bénite, pour qu'elle réintègre le corps du peuple saint qui, alors seulement, se partage pour elle. (*ibid.*)

<sup>63</sup> Concernant l'analyse de la genèse d'un monde renouvelé accompagnant inévitablement le sacrifice, voir : *Le Lévitte d'Éphraïm* (éd. Transparence | Philosophie), Introduction, p. 47.

<sup>64</sup> Dans la minute : « Chastes vierges de Seigneur (de Silo) (biffé) » (*O. C.*, t. II, p. 1925).

<sup>65</sup> *Le Lévitte d'Éphraïm*, IV, *O. C.*, t. II, p. 1223.

Il nous semble que ce mode de pensée de l'auteur a été déjà préparé dans un ouvrage qui précède les textes que nous venons d'examiner : il s'agit d'*Émile* qui fut la cause d'exil de son auteur, mais au-delà, la proscription de cet ouvrage et ses conséquences lui permettent l'écriture du *Lévite*. Nous pouvons trouver dans *Émile* des réflexions plutôt métaphysiques (ou ontologiques<sup>66</sup>) qui basent la pensée rousseauiste concernant la contamination originaire dévoilée par la quête de l'origine ; et c'est ainsi que nous examinerons ci-dessous ces réflexions.

Dans le quatrième livre d'*Émile*, le Vicaire savoyard, rappelant sa jeunesse, explique pour son élève (le narrateur) le mal planté préalablement dans le cœur humain. Citons d'abord le texte tiré de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* :

En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais : Non, l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal ; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent ; et mon pire tourment quand je succombe est de sentir que j'ai pu résister.<sup>67</sup>

À travers la voix du Vicaire, l'auteur présente d'abord le moyen par lequel il pratique la recherche de vérité : la méditation sur ce qui se passe dans son propre cœur. Pratiquant le recueillement, il s'aperçoit qu'il y a « deux principes distincts » plantés dans son intimité. Puis il précise ce qu'il appelle « principes », employant les deux verbes « élever » et « ramener » ; l'expression « principes » indique, donc, des sortes de « mouvements » psychiques qui dirigent l'homme (leur propriétaire) vers deux directions contradictoires<sup>68</sup>. Rousseau décrit cette contradiction psychique comme ceci : « l'autre le ramenait [...] aux passions [= les sens] qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier [principe] ». Il y décrit un conflit interne entre (1) le « sentiment », le mouvement actuel du « principe » élevant et (2) les « passions », les « ministres » des

---

<sup>66</sup> Pour le sens du mot « ontologie », voir : *Encyclopédie*, t. XI, pp. 486 b et s., s. v. ONTOLOGIE, notamment, p. 487 a, § 2.

<sup>67</sup> *Émile*, IV, O. C., t. IV, p. 583 (c'est nous qui soulignons).

<sup>68</sup> TOUCHÉFEU, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, p. 300 : « L'exaltation de la conscience, 'principe inné de justice et de vertu', 'instinct divin' conduisait le Vicaire à reconnaître au cœur de la nature humaine une irrémédiable scission ».

« sens » corporels, c'est-à-dire, les mouvements de l'autre « principe ». Le recueillement ou l'observation des « deux mouvements » oblige l'auteur à conclure : « non, l'homme n'est point un ». L'explication ci-dessus montre que la réflexion interne révèle une contradiction principale ou originaire qui se trouve dans le cœur humain et, de la sorte, y introduit le désordre psychique qui dédouble l'unité de soi ; ce dédoublement est représenté comme l'opposition entre deux volontés contradictoires : « je veux et je ne veux pas ». Finalement, l'analyse de ce qui se passe à l'intérieur de soi rejoint l'acte de rappeler des faits qui ont eu lieu : « je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal [...] mon pire tourment [...] est de sentir que j'ai pu résister ». Ici, l'auteur commence par une description des faits successifs (= « fait 1, fait 2, et fait 3 ») ; cette description lui fait reconnaître la contradiction avec lui-même et il renforce l'aspect contradictoire (ou plutôt déchirant, si nous invoquons le lexique augustinien<sup>69</sup>), en employant l'expression « tourment ». En outre, le passé composé employé dans la phrase « de sentir que j'ai pu résister » prouve que c'est l'acte de rappeler des faits qui déclenche l'angoisse du soi déchiré.

Insistons sur ceci : le dédoublement du soi commence dès l'enfance. Dans le texte dans lequel l'auteur analyse le mouvement du cœur lorsqu'un enfant manque à sa promesse, il présente la contradiction interne comme un phénomène fondamental ou originaire :

Au reste, quand ce devoir de tenir ses engagements ne serait pas affermi dans l'esprit de l'enfant par le poids de son utilité, bientôt le sentiment intérieur, commençant à poindre, le lui imposerait comme une loi de la conscience, comme un principe inné qui n'attend pour se développer que les connaissances auxquelles il s'applique. Ce premier trait n'est point marqué par la main des hommes, mais gravé dans nos cœurs par l'auteur de toute justice. Ôtez la loi primitive des conventions et l'obligation qu'elle impose, tout est illusoire et vain dans la société humaine [...] Ce principe est de la dernière importance, et mérite d'être approfondi ; car c'est ici que l'homme commence à se mettre en contradiction avec lui-même.<sup>70</sup>

Rousseau décrit les mouvements psychiques d'un enfant, en employant la figure de deux « poids » qui se contrebalancent dans son cœur<sup>71</sup> : l'un représente une sorte d'inclination de l'« utilité » dirigeant l'enfant dans l'empire du désir ; l'autre indique le

---

<sup>69</sup> Cf. Saint Augustin, *Confessiones*, l. VIII, cap. 5, § 10 : « dissipa[re] animam meam [déchirer mon âme en deux] ».

<sup>70</sup> *Émile*, II, O. C., t. IV, p. 334, note \*.

<sup>71</sup> La figure de deux « poids » nous évoque : Saint Augustin, *op. cit.*, l. XIII, cap. 7, § 8 ; cap. 9, § 10.

« sentiment intérieur » ou la « conscience » qui lui impose l'obligation de l'engagement. Selon Rousseau, la « conscience » en tant que sentiment est un « principe inné qui n'attend pour se développer que les connaissances auxquelles il s'applique » : les « connaissances » acquises *a posteriori* déclenchent le déroulement de « principe », mais cette inclination ou disposition même est « gravé[e] dans nos cœurs par l'Auteur de toute justice ». Invoquant le mythe créateur, Rousseau souligne l'innéité de la « conscience »<sup>72</sup>. À la fin du texte cité, il affirme l'« importance » de la « conscience », aussi le mouvement de ce « sentiment intérieur » doit être développé. L'auteur indique bien la raison de son propos : la « conscience » développée ou renforcée donne à l'homme une occasion de se mettre « en contradiction avec lui-même » : autrement dit, l'« importance » de la « conscience » consiste à déclencher le conflit interne de l'homme. En outre, l'auteur insiste sur le fait qu'une telle « conscience » est « la loi primitive [c'est-à-dire, fondamentale] des conventions et l'obligation » et, sans elle, la relation humaine perd sa base : donc, la « conscience » qui apporte le conflit dans le cœur peut être considérée comme une première condition pour la « société humaine ».

---

<sup>72</sup> Cf. *op. cit.*, IV, O. C., t. IV, p. 600.

## Chapitre 2 – Un seuil de la morale dans le *Contrat social* : l’auto-contradiction et la moralité des actions

### *Introduction*

Dans le chapitre précédent, nous avons identifié le fonctionnement de la « conscience » rousseauiste (que certaines œuvres écrites jusqu’à 1764 montrent<sup>73</sup>) : elle est un « sentiment intérieur » qui précède et domine le jugement pratique de la raison ; son fonctionnement consiste à introduire une lutte interne chez l’individu (c’est-à-dire une « contradiction avec lui-même »). Or, dans notre dernière citation, l’auteur explique également que le dictamen de la « conscience » oblige les hommes à conserver les « conventions » et, ainsi, il fonctionne comme une base de la « société humaine » ; autrement dit, si ce dictamen intérieur ne s’élève pas chez chaque membre de la « société », le lien entre les éléments de cette « société » perd sa force : « Ôtez la loi primitive des conventions et l’obligation qu’elle impose, tout est illusoire et vain dans la société humaine ». Dans le même texte, l’auteur insiste sur ceci : la « conscience » en tant que « loi primitive » ou « principe » de la « société humaine » « est de la dernière importance et mérite d’être approfondi[e] » ; il présente ensuite la raison de cette affirmation : « car c’est ici que l’homme commence à se mettre en contradiction avec lui-même »<sup>74</sup>. La suite du texte nous montre que l’auteur juge que la « conscience » est importante par rapport à la « société humaine », parce que ce « sentiment intérieur » peut déclencher un conflit interne chez l’homme. Qu’est-ce que l’auteur veut précisément dire par ce jugement ? Pouvons-nous trouver un exemple qui l’éclaircisse ? Répondre à cette question exige l’analyse de l’œuvre de Rousseau dans laquelle il explique sa pensée au sujet de la société civile.

Notre objectif ici est donc de dégager, d’abord, la structure du conflit interne de chaque membre de la société civile et, ensuite, le fonctionnement de la « conscience » qu’on peut observer dans le *Contrat social* ; nous pouvons les identifier : dans une note du *Contrat social* (l. II, ch. 3) où Rousseau explique la formation de la « volonté générale » ; et dans son avant dernier chapitre intitulé « De la Religion civile » (l. IV, ch. 8).

---

<sup>73</sup> C’est-à-dire : *Émile*, le *Lévite d’Éphraïm* et le *Manuscrit de Neuchâtel*.

<sup>74</sup> *Émile*, II, O. C., t. IV, p. 334, note\* (c’est nous qui soulignons).

Pour ce faire, nous articulons notre démarche en trois étapes : appliquant ce que nous avons saisi dans le chapitre précédent, nous reprendrons d'abord le texte évoqué d'*Émile*<sup>75</sup>. Cette fois-ci, nous insisterons sur la description du conflit entre deux volontés contradictoires (pour le mettre en relief, nous invoquerons des textes d'Hannah Arendt dans lesquels elle rend compte de la même problématique chez Saint Paul).

Puis, présupposant ce conflit interne, nous analyserons la note du *Contrat social* évoquée ci-dessus et nous dégagerons de cette note la structure de la lutte intérieure : l'opposition entre la « volonté générale » qui devient le fondement de la loi et la « volonté particulière » de chaque membre de l'État. Nous invoquerons ici un commentaire d'Arendt concernant cette note afin de compléter notre interprétation ; son commentaire soutiendra notre proposition selon laquelle l'opposition entre les deux volontés fait intervenir un conflit chez un individu.

Les deux étapes précédentes nous permettront, également, de formuler une hypothèse concernant la raison pour laquelle le chapitre « De la Religion civile » est entré dans le *Contrat social* : le texte même par lequel l'auteur explique la formation de la « volonté générale » exige le fonctionnement de la « conscience » en tant que « sentiment intérieur » qui déclenche le dédoublement du soi et, de la sorte, qui amène chaque membre de l'État à prendre conscience du conflit entre ses deux volontés.

### ***Ce qui fait connaître l'existence de la volonté : l'auto-contradiction***

Reprenons la citation d'*Émile* de la page précédente. Rousseau y présente, d'abord, « deux principes distincts » qui éveillent « deux mouvements contraires » dans le cœur ; cette expérience de la contradiction lui fait mettre en évidence deux volontés opposées et c'est pour cela qu'il écrit : « Non ; l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas ». Il s'agit d'un processus où l'expérience de la contradiction précède la connaissance des volontés ; autrement dit, afin de se rendre compte qu'il y a volonté, il faut qu'un mouvement psychique s'élève contre un autre. Leur confrontation oblige les hommes à choisir entre les deux et c'est cet acte de choix qui permet de s'apercevoir qu'il y a volonté. Or, en analysant l'*Épître aux Romains* de

---

<sup>75</sup> *Op. cit.*, IV, p. 583.

Saint Paul (notamment son septième chapitre<sup>76</sup>), Hannah Arendt explique plus précisément ce processus de la connaissance. La référence aux textes d'Arendt nous permet également : (1) de situer le conflit interne décrit par Rousseau dans l'histoire de la pensée philosophique occidentale ; et (2) d'éclairer le rapport entre l'opposition des deux volontés décrite dans *Émile* et celle qui se trouve dans le *Contrat social*.

Selon Arendt, le conflit intérieur même qui se trouve dans l'*Épître* « n'est pas nouveau » : c'est « la vieille querelle entre raison et appétits »<sup>77</sup> qu'on peut trouver aussi dans les œuvres d'Ovide ou d'Euripide. Cependant, situant ce motif de la « querelle » ou du conflit dans le contexte de l'*Épître* (connaître le commandement de la Loi judaïque et répondre à son impératif), Arendt met en lumière la singularité du conflit interne paulinien : l'opposition entre « *velle* [vouloir] » et « *nolle* [vouloir ne pas] »<sup>78</sup>. Elle développe ainsi :

Si la volonté n'avait pas le choix de dire « non » [autrement dit le choix de contredire], ce ne serait pas une volonté ; et s'il n'y avait pas en moi de contre-volonté provoquée par l'ordre même, Tu-dois [c'est-à-dire l'impératif de la Loi], si, pour reprendre la parole de saint Paul « le péché n'habitait pas en moi » (Épître aux Romains, 7, 20), je n'aurais en rien besoin d'une volonté.<sup>79</sup>

D'après cette citation, la « volonté » même agit à l'intérieur d'un individu et vient à sa connaissance, lorsqu'il répond à l'impératif (« Tu-dois ») ; autrement dit, lorsqu'il choisit une des deux réponses à l'« ordre » ou au commandement : répondre « Oui » (vouloir faire) ou « Non » (vouloir ne pas faire) ; ainsi, une simple connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal n'est pas suffisante pour faire agir la volonté.

L'argument d'Arendt peut être résumé à cette phrase paradoxale : « partout [...] où elle [= la volonté] ne le [= susciter ses propres obstacles] fait pas, elle n'existe pas encore [pour un individu] »<sup>80</sup>. Donc, l'auto-contradiction (Arendt appelle la volonté « paradoxical and

---

<sup>76</sup> L'éditeur d'*Émile* (John S. Spink) commente le passage « l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas » comme ceci (*O. C.*, t. IV, p. 1538 et s., c'est nous qui soulignons) : « L'âme est tension entre deux mouvements que l'on peut appeler élévation et chute, activité et passivité [...] C'est aussi l'expérience de saint Paul : 'Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. » (*Épître aux Romains*, VII, 19) ; voir également l'œuvre d'Henri Gouhier (*Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 74).

<sup>77</sup> ARENDT, *La vie de l'esprit*, II. LE VOULOIR, p. 359.

<sup>78</sup> *Ibid.* Cf. *Oxford a Latin Dictionary*, s. v. NOLO (nous avons traduit "to will not to" par « vouloir ne pas »).

<sup>79</sup> ARENDT, *op. cit.*, p. 358 et s. (c'est nous qui soulignons).

<sup>80</sup> ARENDT, *op. cit.*, p. 360 (c'est nous qui soulignons).

self-contradictory faculty »<sup>81</sup>) est une condition pour l'apparition de la volonté en tant que seuil vers les actes. Dans une telle contradiction, chacun est conduit à choisir une des deux volontés qui se contrebalancent, en jugeant la qualité des deux intérêts qu'elles visent (les intérêts en tant qu'impératifs qui nous acculent à agir). Certes, chacun agit, selon son intérêt (souvent matériel<sup>82</sup>), mais, dans ce cas, celui qui n'est pas obligé de juger et choisir son intérêt n'agit pas volontairement : il agit simplement dirigé ou dominé par son « appétit »<sup>83</sup>. Afin de susciter sa volonté, il doit, d'abord, poser un deuxième intérêt qui contrebalance le premier ; ces deux intérêts déclenchent le conflit interne, en sorte qu'il peut agir volontairement.

### ***La lutte intérieure et l'apparition de la « volonté générale »***

#### **Le motif de l'auto-contradiction dans le Contrat social**

L'argument d'Arendt au sujet de la connaissance de la volonté éclaircit deux textes dans lesquels Rousseau explique l'apparition de la « volonté générale », c'est-à-dire, la volonté de l'État. Il amorce son explication en insistant sur la différence entre celle-ci et la « volonté de tous » :

Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences<sup>84</sup> la volonté générale.<sup>85</sup>

Dans ce texte, l'auteur, en employant le verbe « regarder », décrit clairement le rapport entre la volonté et son objet : l'intérêt ; ainsi celui-ci la précède et la suscite. De la sorte,

---

<sup>81</sup> ARENDT, *The Life of the Mind, One / Thinking*, p. 214 (c'est nous qui soulignons). Elle précise : « every volition, since it speaks to itself in imperatives, produces its own counter-volition » (*ibid.*, c'est-nous qui soulignons)

<sup>82</sup> Cf. *Lettre à M. d'Offreville*, dans *Lettres philosophiques* (éd. Jean-François Perrin, Livre de poche), notamment p. 233 et s. (Lettre 1500, C. C., t. IX, p. 143) : « Il y a un intérêt sensuel et palpable qui se rapporte uniquement à notre bien-être matériel, à la fortune, à la considération, aux biens physiques qui peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui. »

<sup>83</sup> ARENDT, *op. cit.*, p. 395 passim.

<sup>84</sup> La phrase « somme des différences » peut être interprétée comme les termes mathématiques qui indiquent l'intégrale définie. Concernant cette interprétation, voir les études suivantes : PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. 3, notamment, pp. 31-33 ; FERRY et RENAULT, *Philosophie politique 3 : des droits de l'homme à l'idée républicaine*, notamment, p. 78.

<sup>85</sup> *Du contrat social*, II, ch. 3, O. C., t. III, p. 371 (c'est nous qui soulignons).

afin de former la « volonté générale », il faut, d'abord, créer l'« intérêt commun » (c'est pourquoi l'auteur écrit dans le chapitre suivant : « ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit »<sup>86</sup>) ; puis, Rousseau, après la phrase « s'entre-détruisent », ajoute une note concernant cet « intérêt »<sup>87</sup> :

*Chaque intérêt, dit le M. d'A. a des principes différents. L'accord de deux intérêts particuliers se forme par opposition à celui d'un tiers. Il eut pu ajouter que l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle : tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art.*<sup>88</sup>

Rousseau développe la formule du marquis d'Argenson<sup>89</sup>. Cette formule explique que l'« accord de deux intérêts particuliers » se forme lorsque chacun des deux s'oppose « à celui d'un tiers ». Dans les rapports de ces trois intérêts, nous pouvons identifier deux oppositions contre le troisième intérêt. En gardant la structure tissée par ces rapports, Rousseau explique la formation de « l'accord de tous les intérêts », c'est-à-dire, celle de l'« intérêt commun ». Afin de préciser son explication, il faut identifier ce qui s'oppose « à celui [= l'intérêt] de chacun ». Rousseau lui-même présente deux clefs pour le trouver.

D'abord, il fixe la condition sous laquelle la « volonté générale » se forme : « Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les Citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale »<sup>90</sup>. Dans le cadre théorique posé par l'auteur, lorsque chacun présente son opinion conçue comme « volonté générale » dans les « délibérations de l'assemblée du peuple »<sup>91</sup>, il doit le faire en tant qu'il est individu : autrement dit, afin de faire apparaître la

---

<sup>86</sup> *Op. cit.*, II, ch. 4, p. 374 (c'est nous qui soulignons).

<sup>87</sup> Cf. BERNARDI. « Volonté générale, intérêt, bien commun » dans *Cahiers Philosophiques* 77 (1998). pp. 75-106.

<sup>88</sup> *Du contrat social*, II, ch. 3, note\*, *O. C.*, t. III, p. 371 (c'est nous qui soulignons).

<sup>89</sup> Le marquis d'ARGENSON, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, ch. 2 (voir : *O. C.*, t. III, p. 1456).

<sup>90</sup> *Du contrat social*, II, ch. 3, *O. C.*, t. III, p. 371 (c'est nous qui soulignons).

<sup>91</sup> *Du contrat social* (éd. GF), note 74, p. 206. Nous pouvons évoquer ici le fonctionnement des « assemblées juridiques » et « périodiques » dans lesquelles « le Souverain doit se montrer » même après le pacte fondamental (*Du contrat social*, III, ch. 13, *O. C.*, t. III, p. 426).

« volonté générale », « chaque Citoyen n'opine que d'après lui »<sup>92</sup> et il ne doit pas le faire au nom d'une « société partielle » qui représente la volonté particulière d'une certaine groupe. Chacun doit d'abord concevoir en lui la « volonté générale » avant de présenter son avis dans les délibérations publiques. Nous pouvons diviser cette formation de la « volonté générale » en deux éléments : certes (1) la « volonté générale » résulte automatiquement des délibérations (comme dit l'auteur), mais (2) elles présupposent nécessairement la volonté de chacun supposée comme « volonté générale » : selon Bernardi, « avant de s'exprimer la volonté générale doit se former. Or elle ne peut se former ailleurs que dans le 'cœur' des citoyens [...] la volonté générale parle d'abord au cœur de chaque citoyen »<sup>93</sup>. C'est ce dernier élément qui nous présente une sorte de *solitude* dans laquelle chaque citoyen a l'expérience de l'opposition entre ses deux volontés et cette solitude est une condition nécessaire pour faire apparaître la « volonté générale ».

Par ailleurs, Rousseau précise le mot « chacun » : au moment du pacte de l'association où la « volonté générale » apparaît, « il n'y a personne qui ne s'approprie [le] mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous »<sup>94</sup>. Aussi, afin de faire apparaître la « volonté générale », chaque citoyen doit « songe[r] à lui-même » dans la solitude.

Le cadre étant posé, nous pouvons ici identifier ce qui s'oppose à l'intérêt « de chacun » : l'intérêt commun s'oppose à l'intérêt individuel ; en précisant cependant ici que l'« intérêt commun » est seulement *conçu* comme tel par l'individu et qu'il contrebalance intérieurement son intérêt particulier. La « conscience » suscite ainsi en lui un conflit entre deux volontés relatives à l'idée qu'il se fait de son intérêt, de sorte qu'il peut former ou, plus précisément, concevoir la « volonté générale », en tant qu'elle correspond ou non à sa volonté particulière.

### **Le commentaire d'Arendt et l'acte de supposition**

Le commentaire d'Arendt pour cette présente note éclaircit et soutient notre analyse :

---

<sup>92</sup> *Du contrat social*, II, ch. 3, O. C., t. III, p. 373.

<sup>93</sup> *Du contrat social* (éd. GF), Introduction, p. 26 (c'est nous qui soulignons).

<sup>94</sup> *Du contrat social*, *loc. cit.* (c'est nous qui soulignons).

[L]'unité nationale est garantie dans la mesure où chacun des citoyens porte en lui-même l'ennemi commun en même temps que l'intérêt général que cet ennemi commun fait naître ; l'ennemi commun étant l'intérêt particulier ou la volonté particulière de chacun. Si seulement chaque homme en particulier s'élève contre lui-même dans sa « particularité », il suscitera en lui-même l'antagoniste, c'est-à-dire la volonté générale, et, de la sorte, il deviendra un vrai citoyen du corps politique national.<sup>95</sup>

Arendt n'établit pas la distinction entre la volonté et l'intérêt ; même si elle fait cette confusion, elle dégage exactement la structure de la lutte intérieure qui se trouve dans la présente note du *Contrat social*. Selon Rousseau, « [s]'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle » ; en revanche, « [s]i seulement chaque homme en particulier s'élève contre lui-même dans sa 'particularité' », il peut se former son « antagoniste », c'est-à-dire la « volonté générale ».

Mais, précisons notamment le processus de particularisation de l'intérêt que le texte d'Arendt indique. Nous entendons celui-ci comme un acte consistant à supposer ou songer (dans les termes rousseauistes) à un autre intérêt contre le premier. Songeant à son adversaire en tant qu'intérêt commun ou général (ici, le premier intérêt devient relatif ou particulier), chaque citoyen peut s'apercevoir de sa propre particularité, en sorte qu'il peut s'élever « contre lui-même » en reconnaissant sa « particularité ». Aussi, la « volonté générale » est, tout d'abord, une chose songée ou supposée comme telle par chaque contractant.

La supposition est, d'ailleurs, un élément nécessaire pour le « [contrat] de l'association »<sup>96</sup>, c'est-à-dire l'acte d'établir le corps politique avec sa « volonté générale »<sup>97</sup>. Ce « pacte fondamental » est « un engagement réciproque du public [= le souverain] avec les particuliers » ; et « chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le Souverain »<sup>98</sup>. Mais, ce sur quoi il faut insister à l'égard de cet « acte d'association »<sup>99</sup> est, comme Robert Derathé le précise, que : « Chacun s'engage, en réalité, avec un tout ou une collectivité dont il fera partie, mais qui, au moment du pacte,

---

<sup>95</sup> ARENDT, *Essai sur la Révolution*, ch. 2, p. 111 (c'est nous qui soulignons).

<sup>96</sup> *Du contrat social*, III, ch. 11, O. C., t. III, p. 433.

<sup>97</sup> *Du contrat social* (éd. GF), Introduction, p. 19 : « la volonté générale est toujours celle d'un corps politique ».

<sup>98</sup> *Du contrat social*, I, ch. 7, O. C., t. III, p. 362 (c'est nous qui soulignons).

<sup>99</sup> *Ibid.*

n'a encore qu'une existence virtuelle »<sup>100</sup>. Chaque contractant aliène<sup>101</sup> donc ses droits naturels au souverain qui n'existe pas comme quelque chose que les sens physiques peuvent percevoir, mais seulement virtuellement.

Dans l'usage de l'adjectif « virtuel » employé par Derathé, nous pouvons entendre deux sens selon deux points de vue : (1) si on observe la genèse même d'un souverain, le mot « virtuel » signifie un état de puissance suivi du processus d'actualisation ; mais, (2) sous l'angle de chaque contractant s'élevant « contre lui-même » au moment des délibérations, le souverain virtuel est une chose songée ou supposée par ce contractant lui-même, de sorte que le mot « virtuel » indique aussi cet aspect de *supposition* : « Le corps du peuple [= le Souverain] en voie de constitution est l'une des parties contractantes, comme s'il était déjà effectivement constitué »<sup>102</sup>. L'« intérêt commun » et sa visée, la « volonté générale » témoignant de l'existence d'un tel souverain peuvent être considérés également comme une chose virtuelle ou une sorte de « fiction »<sup>103</sup> ainsi que leur possesseur (le souverain)<sup>104</sup>. Ainsi, chaque contractant forme et fige son propre « antagoniste » ou sa « contre-volonté » à travers cet acte de supposition.

Or, comme nous l'avons vu ci-dessus, la volonté exige son « antagoniste » afin d'être connue ; autrement dit, la lutte intérieure est une condition nécessaire pour son apparition dans le cœur. Les textes du *Contrat social* dans lesquels Rousseau explique la formation de l'« intérêt commun » et sa visée, « volonté générale » indique la structure de cette lutte. Ainsi, le conflit interne est un élément fondamental de cette œuvre qui explique la genèse du souverain (c'est-à-dire le « pacte social » à travers l'acte de supposition) ainsi que sa « volonté ».

---

<sup>100</sup> O. C., t. III, p. 1447 (c'est nous qui soulignons). Louis Althusser voit une sorte d'aporie qui se trouve dans l'explication de Rousseau au sujet du « pacte fondamental » : il met en cause le statut ambigu du souverain qui n'existe pas encore dans l'« acte de l'association ». Il nomme ce défaut anachronique qui s'y trouve « premier décalage ». Concernant le détail de son analyse, voir : ALTHUSSER, *Politique et histoire, de Machiavel à Marx : cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972*, p. 341.

<sup>101</sup> Cf. *Du contrat social*, I, ch. 6, O. C., t. III, p. 360 : « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ».

<sup>102</sup> Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 223 (c'est nous qui soulignons).

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> DERATHÉ. *op. cit.*, p. 225 : « la volonté du souverain est la volonté générale ».

## ***Vers la problématique de la « Religion civile »***

### **La « conscience » en tant que sentiment de sociabilité**

Nous avons vérifié que l'auto-contradiction est un élément fondamental pour la théorie politique de Rousseau. Mais, chez lui, par quoi un individu en tant que contractant apprend-il que ce conflit a eu lieu dans son intériorité ? Rousseau explique-t-il comment l'apparition de ce conflit vient à notre connaissance ?

Nous avons observé dans le chapitre précédent que Rousseau emploie l'expression « conscience » ou « sentiment intérieur » afin de décrire la connaissance de l'auto-contradiction : l'appel de la « conscience » donne à l'homme l'occasion de « se mettre en contradiction avec lui-même »<sup>105</sup> et, de la sorte, elle suscite la lutte intérieure, c'est-à-dire, comme nous avons vu ci-dessus, l'élément indispensable pour le « [contrat] de l'association ». Aussi, la « conscience » est un « sentiment » nécessaire afin d'établir la société humaine, notamment civile. L'auteur lui-même se rend compte de ce fonctionnement de la « conscience » :

Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés<sup>106</sup>, relatifs à son espèce ; car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes au lieu de les rapprocher. Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience. Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer : l'homme n'en a pas la connaissance innée, mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné.<sup>107</sup>

À travers long processus historique, l'homme sortant de l'état de sauvage devient « sociable »<sup>108</sup> : il acquiert la capacité d'établir une société. Ce sont les deux « sentiments

---

<sup>105</sup> *Émile*, II, O. C., t. IV, p. 334, note \* (c'est nous qui soulignons).

<sup>106</sup> Cf. « des sentiments convenables à notre nature » qui sont utiles « à notre conservation » : « l'amour de soi, la crainte de la douleur, l'horreur de la mort, le désir du bien-être » (*Émile*, IV, O. C., t. IV, p. 600).

<sup>107</sup> *Ibid.* (c'est nous qui soulignons).

<sup>108</sup> Nous pouvons observer un paradoxe entre la partie « l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés » et un argument dans le premier *Discours*, dans lequel l'auteur dénie l'innéité de la « sociabilité » : celle-ci n'entre pas dans les « principes antérieurs à la raison » (*Sur l'origine de l'inégalité*, Préface, O. C., t. III, p. 126). Derathé propose une solution afin de lire ces deux arguments contradictoires : il qualifie la « sociabilité » comme un principe inné, mais qui existe « en puissance » dans l'« état naturel » et qui s'actualisera lorsque les hommes entreront dans les rapports sociaux (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 148 et s). L'éditeur d'*Émile* propose également sa proposition (O. C., t. IV, p. 1560).

innés » (l'amour de soi et la pitié<sup>109</sup>) qui préparent sa sociabilité. Établissant le « double rapport à soi-même [l'amour de soi] et à ses semblables [la pitié] », ils forment une disposition du cœur ou un arrangement<sup>110</sup> des facultés mentales (le « système moral »), duquel naît le « sentiment intérieur » : la « conscience ». Elle permet aux hommes non seulement de se rapprocher entre eux et, de la sorte, d'établir la société humaine, mais aussi d'« aimer » le bien dès qu'ils apprennent ce qui est bien et mal : elle est alors un mouvement psychique, agissant et directeur<sup>111</sup> (« sa conscience le porte à l'aimer ») qui oblige chacun à choisir un bon comportement dans les relations humaines. Ainsi, le « sentiment intérieur » lui permet d'agir *moralement* dans la société : c'est lui « qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions » ; ce « sentiment » élève l'homme « au-dessus des bêtes » qui suivent seulement ses appétits et, par conséquent, qui n'ont pas la liberté de la volonté<sup>112</sup>.

L'explication anthropologico-historique de l'auteur que nous venons de citer indique que les hommes qui peuvent établir la société civile ont déjà acquis la « conscience », car elle est un sentiment nécessaire afin que les hommes deviennent sociables, se rapprochent et de la sorte établissent la société. Donc nous pouvons qualifier la « conscience » de sentiment de sociabilité.

#### **Ce qui déclenche l'auto-contradiction : la « profession de foi purement civile »**

Certes, la « conscience » est une condition nécessaire afin d'établir la société et, également, d'y agir volontairement ou moralement ; mais elle n'est pas une condition suffisante, car « les hommes, dans leur immense majorité, ne sont pas capables de se conduire selon les vrais préceptes de la conscience et de la raison » et la « sociabilité naturelle » est

---

<sup>109</sup> Cf. *Sur l'origine de l'inégalité*, Préface, O. C., t. III, p. 126.

<sup>110</sup> Nous invoquons l'usage du mot « arrangement », qui se trouve dans le : *Dictionnaire de Trévoux* (6<sup>e</sup> éd.), t. VII, s. v. SYSTÈME (*sic.*), p. 734 a ; voir également, *Encyclopédie*, t. XV, s. v. SYSTÈME, p. 778 a.

<sup>111</sup> Nous invoquons l'adjectif « directrice » employé par Bernardi afin de qualifier le fonctionnement du « sentiment » rousseauiste (*Profession de foi du Vicaire savoyard*, éd. GF, p. 148, note 83).

<sup>112</sup> Rousseau insiste sur le *liberum arbitrium* de l'homme : celui-ci a été créé « libre afin qu'il fit non le mal, mais le bien par choix » (*Profession de foi du Vicaire savoyard*, éd. GF, p. 75, voir également p. 145, note 58). Dans la notion de volonté rousseauiste, nous pouvons observer à la fois celle de choix (l'acte de la liberté) et celle d'amour (l'acte de la « conscience ») : elle « est partagée entre » ces deux notions. Cependant, l'analyse attentive concernant la relation triangulaire tissée de ces trois notions la limite de ce chapitre.

insuffisante pour maintenir la société civile<sup>113</sup> ; c'est ainsi que « la 'manière d'être' politique a dû servir de solution de repli ou de substitution pour introduire une forme certes moins ambitieuse, mais plus réaliste, de règne de la justice parmi les hommes vivant en société »<sup>114</sup>. Il s'agit de donner une forme de loi à la « conscience » afin de conforter<sup>115</sup> son pouvoir<sup>116</sup>. C'est ici qu'on demande à la religion, plus précisément, à la « Religion civile »<sup>117</sup> qu'elle donne au « lien moral » « une force intérieure qui pénètre jusqu'à l'âme »<sup>118</sup> : autrement dit, « il importe bien à l'État que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs »<sup>119</sup>. Le verbe « fasse » témoigne clairement que la « Religion civile » fonctionne comme un commandement soutenant le « sentiment » d'aimer les « devoirs » (cf. « sa

---

<sup>113</sup> BACHOFEN, « La religion civile selon Rousseau : une théologie politique négative » dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 43, p. 49 (voir également : *Du contrat social* (éd. GF), Introduction, p. 29). Afin de soutenir son argument, il invoque le texte suivant tiré du *Manuscrit de Genève* (I, ch. 2, O. C., t. III, p. 285), que nous citons aussi pour montrer que Rousseau lui-même reconnaît « les insuffisances de la sociabilité naturelle » :

Que répondre de solide à de pareils discours si l'on ne veut amener la Religion à l'aide de la morale, et faire intervenir immédiatement la volonté de Dieu pour lier la société des hommes. Mais les notions sublimes du Dieu des sages, les douces lois de la fraternité qu'il nous impose, les vertus sociales des âmes pures, qui sont le vrai culte qu'il veut de nous, échapperont toujours à la multitude. On lui fera toujours des Dieux insensés comme elle, auxquels elle sacrifiera de légères commodités pour se livrer en leur honneur à mille passions horribles et destructives. La terre entière regorgerait de sang et le genre humain périrait bientôt si la Philosophie et les lois ne retenaient les fureurs du fanatisme, et si la voix des hommes n'était plus forte que celle des Dieux.

Rousseau, dès son premier *Discours*, tient compte la force abominable du « fanatisme » (*Sur l'origine de l'inégalité*, 2<sup>e</sup> partie, O. C., t. III, p. 186).

<sup>114</sup> BACHOFEN, *op. cit.*, p. 43.

<sup>115</sup> Sur l'expression « conforter », voir : *Du contrat social* (éd. GF), Introduction, p. 33.

<sup>116</sup> Dans la société humaine, il risque que l'impératif de la « conscience » puisse être ignoré. Voir *Lettre morales*, 6<sup>e</sup> lettre, O. C., t. IV, p. 1112 (c'est nous qui soulignons ; cf. *Émile*, IV, *op. cit.*, p. 601) :

La conscience est timide et craintive, elle cherche la solitude, le monde et le bruit l'épouvantent, les préjugés dont on l'a dit être l'ouvrage sont ses plus mortels ennemis, elle fuit ou se tait devant eux, leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre.

Voir également la version antérieure de la partie soulignée (*op. cit.*, p. 1799) : « l'empêche d'oser s'élever dans nos cœurs (1<sup>er</sup> jet : âmes). »

<sup>117</sup> Nous précisons, dans notre chapitre suivant, la différence entre ce que Rousseau appelle « Religion civile » et les autres types de la religion (notamment entre la religion naturelle ou le théisme).

<sup>118</sup> *Manuscrit de Genève*, II, ch. 2, O. C., t. III, p. 318. Cf. WAKSMAN, « Les difficultés étant dans la nature de la chose » dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 99 : « Rousseau reconnaît la nécessité d'un 'lien moral' auquel la religion donne 'une force intérieure qui pénètre jusqu'à l'âme'. »

<sup>119</sup> *Du contrat social*, IV, ch. 8, O. C., t. III, p. 468 (c'est nous qui soulignons).

conscience le porte à l'aimer »<sup>120</sup>)<sup>121</sup>, de sorte qu'elle oblige un citoyen à se comporter en obéissant à ses « devoirs ».

Mais, avant tout, le fonctionnement propre à la religion dans le système politique consiste à donner certaines formes à ce qui se passe dans le cœur des citoyens afin de le mettre en évidence et de le confirmer. Ces formes sont issues de la « volonté générale » étant s'exprimée après les délibérations publiques, autrement dit, elles doivent être une sorte de loi en tant que « déclaration »<sup>122</sup> concrète de la « volonté » du souverain :

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle.<sup>123</sup>

Rousseau précise que c'est le souverain (le « *moi* commun »<sup>124</sup> ou la « collectivité considérée comme une seule personne »<sup>125</sup> qui s'élève contre chaque contractant) qui institue les « articles » de la « profession de foi purement civile » (la phrase « purement civile » qualifiant le mot « foi » indique que celle-ci relève du souverain<sup>126</sup>). Donc, ces « articles » en tant que contenus concrets de la « foi purement civile » sont des déclarations de la « volonté générale » (l'« antagoniste » de la « volonté particulière »), c'est-à-dire une sorte de loi : « Les dogmes de la 'profession de foi purement civile' s'imposent [...] à une échelle politique et par des moyens politiques, c'est-à-dire par la contrainte des lois. »<sup>127</sup>

Mais, pourquoi Rousseau, à l'égard des présents « articles », insiste-t-il sur l'expression « sentiments de sociabilité » ; pourquoi emploie-t-il le terme « sentiments » au

---

<sup>120</sup> *Émile*, IV, O. C., t. IV, p. 600 (c'est nous qui soulignons).

<sup>121</sup> Cf. BERNARDI, « La Religion civile, institution de tolérance ? » dans *Rousseau and "L'Infâme"*, p. 159 et s. (c'est nous qui soulignons) : « Si le chapitre sur la religion civile est dernier et non le premier de l'ouvrage, c'est qu'il ne s'agit pas d'y fonder l'obligation mais de trouver les moyens de conforter et garantir le sentiment de l'obligation dans la personne de chacun des membres du corps politique. »

<sup>122</sup> *Du contrat social*, IV, ch. 7, O. C., t. III, p. 441.

<sup>123</sup> *Op. cit.*, IV, ch. 8, O. C., t. III, p. 468 (c'est nous qui soulignons).

<sup>124</sup> *Op. cit.*, I, ch. 6, O. C., t. III, p. 361.

<sup>125</sup> DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 225.

<sup>126</sup> Cf. *Dictionnaire de Trévoux* (6<sup>e</sup> éd.), t. II, s. v. CIVIL, ILE, p. 616 b, notamment, § 4.

<sup>127</sup> BACHOFEN, *op. cit.*, p. 47.

lieu d'utiliser, par exemple, le mot « maximes », comme il l'a fait dans la *Lettre à Voltaire sur la providence* (18 août 1756)<sup>128</sup> ?

Le terme peut être entendu de deux façons : soit comme mouvements psychiques issus de la « conscience », soit comme avis ou opinions. Il nous semble qu'il est difficile de réduire cette dualité de sens à l'unité (la façon d'introduire ce terme nous impose cette dualité). Cependant, c'est plutôt ce caractère qui ouvre la notion de « sentiments de sociabilité » vers la problématique du dédoublement en soi-même.

Le point commun partagé par les deux présents sens est celui de la *sincérité*. Invoquons d'abord l'article « SENTIMENT, AVIS, OPINION » (*Encyclopédie*)<sup>129</sup>, écrit par Chevalier de Jaucourt afin de mettre en évidence ce que la notion de sincérité présuppose. Il définit la sincérité comme « conformité avec ce qu'on croit intérieurement » et c'est ce point-là que le sentiment diffère des deux autres : lorsque l'homme manifeste ce qu'il croit, on l'appelle sentiment. Le problème de la sincérité en tant que « conformité » présuppose nécessairement le dédoublement en soi-même ; autrement dit, la quête de la sincérité est celle de l'unité en soi-même (ou la « nostalgie d'unité intérieure »<sup>130</sup>). Si l'on parvenait un jour à cette unité du soi et, qu'ainsi on s'y reposât, on ne pourrait pas parler de sa propre sincérité. En revanche, si un citoyen peut se poser la question au sujet de sa propre sincérité (« est-ce que mon comportement se conforme à ce que je crois qu'il est bon ? »), il se rend compte ici que son comportement peut être contradictoire avec ce qu'il croit. « S'il est vrai que le bien soit bien, il doit être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres, et le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique. »<sup>131</sup> La notion de sentiment en tant que manifestation de ce qu'on

---

<sup>128</sup> En employant l'expression « maximes sociales », Rousseau présente le prototype de la « profession de foi purement civile » dans la *Lettre à Voltaire sur la providence* (*O. C.*, t. IV, p. 1073). À l'égard de cette expression, Bernardi explique (*op. cit.*, p. 156) :

On ne sort pas de la sphère des “devoirs civils.” La *Lettre à Voltaire* reste extrêmement allusive sur les “principes” positifs (le terme dogme n'est employé que pour ceux qui sont à proscrire). Elle se borne à en caractériser le domaine, “la morale et le droit naturel,” et la fonction: ce sont des “maximes sociales.” Le *Contrat social* les appellera “sentiment de sociabilité.”

<sup>129</sup> *Encyclopédie*, t. XV, s. v. SENTIMENT, AVIS, OPINION, p. 57 b ; cf. *Dictionnaire de Trévoux* (6<sup>e</sup> éd.), t. VII, s. v. SENTIMENT, p. 651 a ; il nous semble que Chevalier de Jaucourt a fait usage du même tour dans son travail de compilation.

<sup>130</sup> *O. C.*, t. IV, p. 1539.

<sup>131</sup> *Émile*, IV, *O. C.*, t. IV, p. 595 (c'est nous qui soulignons).

croit se superpose sur celle des mouvements psychiques qui dirigent les citoyens à aimer et à pratiquer le bien, plus précisément, les lois constituant l'État ; ces sentiments peuvent être entendus comme des actes divers de la « conscience »<sup>132</sup> et, également, ils deviennent un moteur spirituel qui contrebalance les intérêts particuliers. Ils sont des éléments indispensables pour la cité rousseauiste formée par un « acte politique instituant »<sup>133</sup> de libres volontés des contractants : le contrat social.

Donc, les « articles » de la « profession de foi purement civile » fixés comme les « sentiments de sociabilité » sont les conditions pour être le membre de l'État. Car, faisant s'élever le « *dictamen* de la conscience », l'acte de « profession de foi » déclenche l'auto-contradiction dans chaque citoyen ; ce qui ne les croit pas serait qualifié d'« insociable » et d'« incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice »<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Voir la section précédente.

<sup>133</sup> *Du contrat social* (éd. GF), Introduction, p. 21.

<sup>134</sup> *Du contrat social*, IV, ch. 8, O. C., t. III, p. 468.

## Chapitre 3 – La « Religion civile » : un dispositif qui déclenche la lutte intérieure

### *Introduction*

Les « articles » de la « profession de foi purement civile » sont établis par le Souverain afin de conforter le mouvement de « conscience » comme étant un *sentiment* naturel. C'est pour cela qu'ils doivent être fixés non pas « comme dogmes de Religion » qui puissent être des œuvres spéculatives de la théologie<sup>135</sup>, mais « comme sentiments de sociabilité ». Ces « sentiments » étant à la fois les avis de croyance et les mouvements psychiques, s'élèvent contre les passions émanant des intérêts particuliers. Dans le chapitre précédent, nous avons saisi ce fonctionnement de la « profession de foi » de la « Religion civile », mais à travers la lecture des chapitres qui ne sont pas consacrés à l'explication de cette « Religion ». À ce point de notre itinéraire, nous mettrons en lumière, par la lecture plutôt interne du chapitre « De la Religion civile », que cette « profession de foi » même est une sorte de dispositif qui déclenche le conflit interne dans chaque membre de l'État : autrement dit, les « sentiments de sociabilité » mêmes sont le déclencheur d'une telle lutte.

Or, la question de conflit interne relève, chez Rousseau, de la problématique de la vertu (nous pouvons citer quelques articles qui analysent sous cet angle la « Religion civile »<sup>136</sup>). Cette notion de vertu présuppose le balancement entre deux forces : la conscience issue de l'esprit et les passions suscitées dans l'âme par les stimulations externes<sup>137</sup>. Le mot

---

<sup>135</sup> Cf. *Lettres écrites de la montagne*, 1<sup>re</sup> Lettre, O. C., t. III, p. 694.

<sup>136</sup> Par exemple : GUÉNARD, « 'Esprit social' et 'choses du ciel' » dans *La théologie politique de Rousseau*, pp. 30-33 ; WATERLOT, « 'Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion' » dans *op. cit.*, pp. 72-75 ; WATERLOT, *Rousseau : Religion et politique*, pp. 7 et s.

<sup>137</sup> Ce sont les « passions haineuses et irascibles » qui « naissent de l'amour-propre » (*Émile*, IV, O. C., t. IV, p. 493). Dans son second *Discours*, Rousseau explique la mutation de la passion par rapport à l'histoire humaine : « [...] les passions humaines s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de Nature » (*Sur l'origine de l'inégalité*, 2<sup>e</sup> partie, O. C., t. III, p. 192). Les présentes « passions » sont « factices » et s'élèvent dans la société civile en se basant sur l'« amour-propre » (cf. *Manuscrit de Genève*, I, ch. 2, O. C., t. III, p. 283). Concernant cette diversité de la passion, voir : GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 356-364, notamment pp. 361 et s. ; TOUCHÉFEU, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 301 et s. ; KOMODA, « La structure de la notion de 'passion' chez Rousseau » dans *Bulletin de Japanese Society for Ethics* 29 (1980), notamment pp. 25 et s. (en japonais).

« vertu » signifie la capacité de réprimer par la force de la conscience celle des passions<sup>138</sup> : « comment réprimer la passion même la plus faible, quand elle est sans contrepoids ? [...] on ne triomphe des passions qu'en les opposant l'une à l'autre »<sup>139</sup>. Rousseau demande à la religion de soutenir la conscience en tant que contrepoids des passions. Tel est l'objectif de la « Religion civile » sur lequel l'auteur insiste. Afin de préciser les éléments que cette religion doit contenir, l'auteur commence son argument par la description et la critique des « faits historiques »<sup>140</sup>. Le propos de cette approche descriptive de la religion consiste à critiquer les défauts des trois religions apparues dans l'histoire humaine<sup>141</sup> (la religion « du Citoyen », celle « de l'homme » ou de « l'Évangile » et enfin celle « du Prêtre »).

L'histoire de la religion s'articule à trois ères par rapport à ces trois religions : l'ère de ce que Rousseau appelle le « polythéisme », puis celle de Jésus et ses disciples (ou du christianisme primitif) et enfin celle du christianisme ecclésiastique (ou romain) depuis que l'Empire romain a assimilé le christianisme primitif comme religion impériale.

---

<sup>138</sup> Voir notamment *Émile*, V, O. C., t. IV, p. 858 :

O Émile ! où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu. Né dans le fond d'un bois, il eût vécu plus heureux et plus libre ; mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchants, il eût été bon sans mérite, il n'eût point été vertueux, et maintenant il sait l'être malgré ses passions. La seule apparence de l'ordre le porte à le connaître, à l'aimer. Le bien public, qui ne sert que de prétexte aux autres, est pour lui seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des lois ; elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants. Il n'est pas vrai qu'elles ne l'ont pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui.

L'homme est bon dans son état naturel, mais il ne peut être vertueux, car la notion de vertu présuppose la contradiction avec soi-même et l'acte de choisir en regardons plusieurs intérêts. Voir également, *Lettre à M. De Franquières*, O. C., t. IV, p. 1143 (c'est nous qui soulignons) : « Ce mot de vertu signifie *force*. Il n'y a point de vertu sans combat, il n'y en point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur. » ; Manuscrit de Genève, I, ch. 2, p. 283 (c'est nous qui soulignons) : « [dans les premiers temps de l'histoire humaine] il n'y aurait ni bonté dans nos cœurs ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'âme, qui est l'amour de la vertu. » Cf. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, pp. 115 et s., notamment p. 116, note 1 ; AUDI, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, notamment pp. 136-139.

<sup>139</sup> *La nouvelle Héloïse*, 4<sup>e</sup> partie, Lettre 12, O. C., t. II, p. 493.

<sup>140</sup> *Du contrat social*, IV, ch. 8, O. C., t. III, p. 464.

<sup>141</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 612 et s. (c'est nous qui soulignons) : « Aussi le 'sage législateur se voit-il placé devant une 'alternative', dont l'établissement de la 'religion civile' est le premier terme (l'autre étant de 'laisser le christianisme [de l'Évangile] tel qu'il est dans son véritable esprit, libre [...]'), mais sans en faire une partie de la Constitution. – On peut remarquer qu'il ne s'agit pas, en l'espèce, d'une alternative véritable. »

Dans cette dernière ère, il y a deux chefs auxquels on doit obéir (le Prince et le Pontife), de sorte que l'État se divise en deux. Un tel risque oblige l'auteur à repousser le christianisme romain. Dans la présentation de la deuxième ère, l'auteur met en relief le risque que la religion inspirée par l'Évangile de Jésus, en introduisant l'idée de « royaume Spirituel » dans l'histoire, puisse causer l'indifférence en matière d'affaires humaines : « loin d'attacher les cœurs des Citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social »<sup>142</sup> ; autrement dit, à la différence du christianisme ainsi compris, la « Religion civile » doit conforter cet « esprit social ». Quant à la description de la première ère, l'auteur critique le problème que cause la cohésion du culte religieuse et l'obligation civile : les problèmes que le fanatisme religieux suscite (notamment l'aveuglement du peuple<sup>143</sup> et l'intolérance comme son effet).

Cette description des « faits historiques » et les critiques contre les trois religions indiquent les conditions dans lesquelles la « Religion civile » s'élabore : elle doit conforter l'amour des citoyens pour les devoirs civils et, en même temps, elle doit éviter de susciter le fanatisme religieux. Ce deuxième rôle se lie avec le problème de l'intolérance alors que le premier relève du problème de la vertu.

Notre travail se situe à la confluence de ces deux problèmes. Certes, nous ne pourrions pas les traiter directement, mais la notion de l'auto-contradiction, le fil conducteur de notre analyse, évoque la problématique concernant la « vertu » rousseauiste ; et, en même temps, elle nous permet de présenter un point de vue afin de préciser le rapport entre l'intolérance et la « Religion civile », car l'auto-contradiction donne à l'homme l'occasion de réfléchir sur la qualité son comportement.

---

<sup>142</sup> *Du contrat social, op. cit.*, p. 465.

<sup>143</sup> Cf. GUÉNARD, « 'Esprit social' et 'choses du ciel' » dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 24 (c'est nous qui soulignons) :

il [= le droit divin positif, c'est-à-dire la religion nationale] doit être condamné parce que le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique y sont confondus, parce que les hommes sont manipulés, parce que le cérémonial l'emporte sur la foi. La profusion des rites tend à l'abrutissement des masses.

La thèse suivante exprime concrètement notre position : la « profession de foi » de la « Religion civile » pourra être considérée comme un élément indispensable pour la cité rousseauiste en deux sens : (1) elle ne conforte pas seulement l'amour des devoirs du citoyen, mais aussi (2) en introduisant la lutte intérieure, elle fonctionne comme le seuil qui fait entrer les citoyens dans l'ordre de la morale.

Or, l'expression « seuil vers l'ordre de la morale » décrit, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'état d'un individu qui peut mettre en cause la qualité de ses comportements et en délibérer. Nous pouvons trouver ce seuil dans la première des deux étapes de la formation de la « volonté générale »<sup>144</sup>. Elles sont dans une relation corrélatrice : s'il n'y pas la première où chaque citoyen suppose sa « volonté générale », il ne pourra pas reconnaître sa particularité : autement dit, la généralité sera pour lui un concept abstrait et indifférent. Également, la discordance entre la « volonté générale » déclarée et celle de l'individu sera vécue par lui comme exclusion de sa communauté. Ici, nous observons un abîme entre cet individu et la dimension politique ; d'ailleurs, ce que Rousseau appelle délibération<sup>145</sup> (une procédure nécessaire afin de déclarer la « volonté générale » au nom du peuple) ne pourra pas avoir lieu. En revanche, sans cette deuxième étape, la « volonté générale » comme telle ne pourra pas avoir de légitimité à travers sa déclaration dans la délibération collective, de sorte qu'elle demeurera dans un état privé (ici, il faut distinguer les deux qualités, le *privé* et le *particulier*)<sup>146</sup>. La « conscience » rousseauiste est une des conditions de la première étape, mais ce sentiment naturel y fonctionne seulement comme une base et la nature est faible dans la société humaine. Donc, la « profession de foi » de la « Religion civile » confortant ce mouvement de l'âme est un élément indispensable pour la théorie développée dans le *Contrat social*.

---

<sup>144</sup> *Du contrat social* (éd. GF), Introduction, p. 26.

<sup>145</sup> Cf. *Du contrat social*, II, ch. 3, p. 371.

<sup>146</sup> Cf. *Op. cit.*, II, ch. 7, p. 383 : « selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale, qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple ».

Notre objectif est de montrer que les « articles » de la « profession de foi » se composent de deux groupes qui se contrebalancent : d'une part, ceux qui confortent l'« esprit social » et, d'autre part, ceux qui confirment l'amour des « choses du ciel ».

### ***La description des « faits historiques »***

#### **L'ère du « polythéisme »**

Commençons par l'analyse de la période du « polythéisme ».

Dans les « sociétés civiles commençantes »<sup>147</sup>, « chaque état [...] ne distinguait point ses Dieux de ses lois »<sup>148</sup> et les « hommes n'eurent point [...] d'autres Rois [= les Souverains] que les Dieux, ni d'autre Gouvernement [= la partie exécutive] que le Théocratique »<sup>149</sup>. Ainsi, l'autorité des commandements juridiques se lie immédiatement à celle de la divinité. Cela signifie que certains comportements dans la vie civile sont, en même temps, regardés comme une expression de la croyance religieuse : il n'y a pas de distinction entre la vie civile et la vie religieuse ; de la sorte, la pratique de l'impératif moral devient immédiatement l'acte d'un citoyen fidèle qui vénère, si nous osons utiliser une expression paradoxale, les lois, en tant qu'elles sont à la fois civiles et sacrées.

« [D]e 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 nomme cette situation le « polythéisme »<sup>150</sup>. Ici, les dieux sont identifiés comme, par exemple, « le Baal des Phéniciens, le Zeus des Grecs et le Jupiter des Latins » ou le « Dieu d'Israël » (du « peuple Hébreu »)<sup>151</sup> : ils sont les dieux d'un certain peuple et, ainsi, ses religions peuvent être considérées comme celle « du Citoyen »<sup>152</sup>.

---

<sup>147</sup> *Du contrat social* (éd. GF), Introduction, p. 32.

<sup>148</sup> *Du contrat social*, IV, ch. 8, *O. C.*, t. III, p. 460.

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> Rousseau emploie le mot « polythéisme » pour décrire un état où plusieurs nations croient leur propre Dieu tutélaire. Il faut distinguer son usage du nôtre qui signifie un type de religion qui adore plusieurs dieux. Les deux usages signifient un état où il y a plusieurs dieux, mais ils diffèrent sur le niveau de pluralité. Or, *Dictionnaire de Trévoux* (6<sup>e</sup> éd.) définit le « polythéisme » simplement la « pluralité des Dieux » et il ajoute : « il [= le mot « polythéisme »] a été introduit depuis peu dans notre Langue » (t. VI, p. 883 a).

<sup>151</sup> *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 460, p. 461 (c'est nous qui soulignons).

<sup>152</sup> *Op. cit.*, p. 464.

Ce système politique dans lequel le concours des lois et de la religion réalise une harmonie politique, n'introduit pas la contradiction psychique à l'intérieur de chaque citoyen, aussi l'État peut maintenir son unité. Prenant l'exemple de la guerre de religion, Rousseau insiste sur cette unité politique : dans l'ère du « polythéisme », « il n'y avait point de guerres de religion », car une « guerre politique était aussi Théologique » et les guerres mêmes possèdent toujours ces deux qualités. C'est ainsi qu'un changement de la constitution de l'État était aussi celui de la croyance même :

[I]l n'y avait point d'autre manière de convertir un peuple que de l'asservir, ni d'autres missionnaires que les conquérants [...] Les Romains avant de prendre une place, sommaient ses Dieux de l'abandonner.<sup>153</sup>

Dans l'ère du « polythéisme » telle que la définit Rousseau<sup>154</sup>, il était théoriquement impossible de se pencher sur le problème du conflit en termes de dilemme : en effet, il s'agissait plutôt de querelles entre les impulsions corporelles et la raison dont il s'agissait.

### **L'ère de Jésus et ses disciples**

« Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume Spirituel. »<sup>155</sup> L'auteur lui-même précise ce qu'il veut dire : les discours de Jésus ont amené dans les sociétés civiles la séparation des deux systèmes, théologique et politique (sous le règne du christianisme romain, cette rupture « causa les divisions intestines » et, de la sorte, « l'État cessa d'être un »<sup>156</sup>). Mais, l'Évangile a également révélé le problème du dilemme qui s'élève par le conflit entre deux mouvements psychiques : l'amour des « choses du Ciel » et l'« esprit social » (ce sont les deux sentiments d'obligation<sup>157</sup> opposés que nous les expliquerons plus tard). En ce sens, ce que Jésus a tranché en deux n'était pas seulement le système politique

---

<sup>153</sup> *Op. cit.*, p. 461.

<sup>154</sup> Sur l'usage du mot « polythéisme » chez Rousseau, voir p. 44, note 150.

<sup>155</sup> *Op. cit.*, p. 462.

<sup>156</sup> *Ibid.* Concernant l'image du christianisme ancien comme cause du démembrement politique, « Jean-Jacques est solidaire du point de vue qui s'exprime en son temps » (TOUCHEFEU, *op. cit.*, p. 244).

<sup>157</sup> Comme Bernadi la définit, « l'obligation est le *sentiment* par lequel le membre du corps politique se reconnaît tenu à respecter les lois » (*Du contrat social* (éd. GF), Introduction, p. 26). Ainsi, elle relève de l'intériorité.

(« sépar[er] le système théologique du système politique »<sup>158</sup>), mais aussi le cœur des citoyens (dans le présent cas, ce sont les citoyens romains).

Or, Rousseau présente l'activité de Jésus comme changement radical de la relation entre l'homme et la divinité. Son activité et ses paroles ont précisé le fonctionnement éminent de la conscience dans cette relation : elle est la seule charnière entre l'individu et Dieu et, par conséquent, elle rend possible ce que l'auteur nomme le « culte purement intérieur » « sans Temples, sans autels, sans rites »<sup>159</sup>. Ce refus des intermédiaires artificiels indique celui de l'échange commercial avec les dieux qui se trouvait dans l'ère du « polithéisme »<sup>160</sup>. La rupture entre ces deux ères est évidente : les comportements des disciples de Jésus apparaissent comme hypocrisie aux yeux des païens qui se situent dans le paradigme polythéiste (« l'ancien système »<sup>161</sup>), car la distinction des deux sentiments d'obligation était hors de leur cadre épistémologique :

[I]ls regardèrent toujours les Chrétiens comme de vrais rebelles qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse.<sup>162</sup>

Cependant, l'intérêt des disciples de Jésus ne consistait pas à nier l'actuelle constitution d'État et à s'approprier la Souveraineté, car « la patrie du Chrétien n'est pas de ce monde [...] Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas »<sup>163</sup>. Certes, les idées que Jésus avait présentées à ses disciples n'étaient pas convenables pour fonder une société civile, mais son activité a rendu possible la nouvelle relation entre l'homme et la divinité que nous avons précisée ci-dessus. L'auteur dégage de cette relation un élément indispensable pour sa « Religion civile » : l'amour pour les « Choses du ciel ».

---

<sup>158</sup> *Du contrat social*, IV, ch. 8, O. C., t. III, p. 462.

<sup>159</sup> *Op. cit.*, p. 464 (c'est nous qui soulignons).

<sup>160</sup> Par exemple, dans le cas de la guerre, « loin que les hommes combattissent pour les Dieux, c'étaient [...] les Dieux qui combattaient pour les hommes ; chacun demandait au sien la victoire, et la payait par de nouveaux autels » (*op. cit.*, p. 460, c'est nous qui soulignons).

<sup>161</sup> *Op. cit.*, p. 462.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Op. cit.*, p. 466.

## L'ère du christianisme romain

La description du christianisme romain qui suit le christianisme primitif et en diffère essentiellement, amplifie l'inadéquation c'est-à-dire la pure spiritualité de celui-ci.

Ce que les payens avaient craint est arrivé ; alors tout a changé de face, les humbles Chrétiens ont changé de langage, et bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci.<sup>164</sup>

Le christianisme romain est plutôt une société civile dirigée par le clergé<sup>165</sup> qu'une religion et ainsi il peut être considéré comme une puissance terrestre qui s'élève contre celle du Prince<sup>166</sup>. Rousseau considère que « la communion et l'excommunication sont le pacte social du clergé » ; aussi présente-t-il l'Église comme un véritable corps politique. En ce sens, « tous les prêtres qui communiquent ensemble sont concitoyens »<sup>167</sup>. Dans cette explication sur l'Église, l'auteur adopte la théorie du pacte d'association. L'objectif de cette application théorique consiste à élaborer un schéma d'opposition institutionnelle causée par l'existence des deux Souverains (c'est pourquoi nous ne devons pas entendre la présente explication comme simple description analogique). Prenant exemple des Princes historiques<sup>168</sup>, l'auteur décrit concrètement cela : ils ont tenté d'assimiler dans leur régime le « culte sacré »<sup>169</sup> du christianisme en tant que système gouvernemental. Il s'agit ici de l'opposition entre « deux puissances »<sup>170</sup> séculières : entre la puissance princière incarnée par un Prince et celle de l'Église par un Pontife.

Ce n'est pas l'opposition institutionnelle, mais psychique qui importe pour la théorie politique de Rousseau. Nous reviendrons sur ce point plus tard.

---

<sup>164</sup> *Op. cit.*, p. 462 (c'est nous qui soulignons).

<sup>165</sup> *Op. cit.*, p. 463 : « Partout où le Clergé fait un corps [politique] il est maître et législateur dans sa partie. »

<sup>166</sup> Cf. *op. cit.*, III, ch. 1, *O. C.*, t. III, p. 396.

<sup>167</sup> *Op. cit.*, IV, ch. 8, *O. C.*, t. III, p. 463, note \*.

<sup>168</sup> C'est-à-dire, Mahomet, les rois d'Angleterre et les Czars (*op. cit.*, pp. 463 et s.).

<sup>169</sup> *Op. cit.*, p. 462.

<sup>170</sup> *Ibid.* Voir, également, l'expression « double puissance » (*op. cit.*, p. 462).

## ***Les trois types de religion***

### **La religion de l'homme**

Il dégage les trois types de religion de la partie descriptive où il a décrit et vérifié les « faits historiques » pour « caractériser la situation présente »<sup>171</sup> de la religion ; il présente d'abord les deux premières qui sont utiles afin de forger la notion de « Religion civile » :

La Religion considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particulière, peut aussi se diviser en deux espèces, savoir, la Religion de l'homme et celle du Citoyen.<sup>172</sup>

Ces deux religions correspondent parallèlement aux deux ères que nous avons vues ci-dessus : « la Religion de l'homme » à l'ère de Jésus, « celle du Citoyen » à l'ère du « polythéisme ». Elles définissent le cadre dans lequel la notion de « Religion civile » doit être formée : elles sont à la fois les deux extrêmes et les deux modèles entre lesquels Rousseau explore la possibilité de sa religion.

Examinons d'abord la « Religion de l'homme ». Elle s'introduit dans la « société générale » du genre humain<sup>173</sup> dans laquelle les hommes sont associés (ou plutôt agrégés)<sup>174</sup> seulement par le sentiment de sociabilité<sup>175</sup>. Ainsi, cette religion antérieure à la société civile, c'est-à-dire « particulière », ne peut pas être un système politique. D'ailleurs, l'emploi même du mot « société générale » indique clairement la pensée de l'auteur : pour lui, la « société générale » du genre humain est une notion chimérique qui n'existe « que dans les systèmes des Philosophes »<sup>176</sup>. Ceux-ci considèrent que l'homme est un animal naturellement sociable

---

<sup>171</sup> *Du contrat social* (éd. GF), note 275, p. 240.

<sup>172</sup> *Du contrat social*, IV, ch. 8, O. C., t. III, p. 464.

<sup>173</sup> *Manuscrit de Genève*, I, ch. 2.

<sup>174</sup> Sur la différence entre la notion d'« association » et celle d'« agrégation », voir l'ouvrage suivant : BERNARDI, *La fabrique des concepts*, notamment son chapitre 1 « Association et agrégation (la médiation chimique) ». Le mot « agrégation » apparaît dans le *Manuscrit de Genève* où l'auteur le discerne de la « liaison qui les [= hommes] unit » (I, ch. 2, O. C., t. III, p. 284).

<sup>175</sup> *Manuscrit de Genève*, p. 282, p. 284. Mais l'auteur y emploie l'expression « sentiment d'existence commune » ou « sentiment commun ». Sur la notion de « sociabilité », voir notre deuxième chapitre, p. 34, note 108.

<sup>176</sup> *Manuscrit de Genève*, loc. cit.

et insistent sur la « sociabilité » naturelle en tant que principe inné qui guide l'humanité<sup>177</sup>. En revanche, Rousseau, depuis son premier *Discours*, met en doute le caractère naturel de la « sociabilité »<sup>178</sup>. Il considère que, avant d'établir la société civile par le pacte social, il n'y a que « des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance » ; ce sont les besoins physiques seuls qui rassemblent les hommes<sup>179</sup>.

L'aspect hypothétique de la « société générale » définit le caractère de la « Religion de l'homme » : le mot « Religion » ne signifie ici autre chose que le « culte intérieur » de l'individu<sup>180</sup> ; Rousseau met en doute la collectivité de cette religion : « je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social » et, également :

On nous dit qu'un peuple de vrais Chrétiens formerait la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté ; c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes.  
Je dis même que cette société supposée ne serait avec toute sa perfection ni la plus forte ni la plus durable<sup>181</sup>

La collectivité de cette religion n'est qu'une idée chimérique<sup>182</sup> ; en réalité, il n'y a que des individus qui ont pu établir une relation avec la divinité. L'expression « Christianisme [...] de

---

<sup>177</sup> La notion de « sociabilité » naturelle inclut « l'idée que l'humanité formerait un tout, une société, qu'elle aurait une unité naturelle, sur laquelle l'individu pourrait se guider pour agir » (RADICA, *L'histoire de la raison*, p. 128, c'est nous qui soulignons). Concernant la critique rousseauiste contre cette notion, voir : RADICA, *op. cit.*, pp. 128-134 ; BERNARDI, *La fabrique des concepts*, pp. 73-75. Cf. ARISTOTE, *Politique*, 1253a 2-3. Voir également l'ouvrage de Derathé dans lequel il présente des usages de cette formule aux dix-septième et dix-huitième siècles (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, pp. 142-144). En lisant des articles des dictionnaires d'autrefois, nous pouvons observer l'évolution du sens du terme « sociabilité » : voir, les articles du mot « sociable » de ces trois dictionnaires : *Dictionnaire universel* (Furetière), t. III, p. 552 a ; *Dictionnaire de l'académie française*, t. II, p. 482 b ; *Encyclopédie*, t. XV, p. 251 B (pour le mot « sociabilité », pp. 250 b et s.). En outre, *Encyclopédie* établit une distinction entre « sociable » et « social » ; concernant cette distinction et l'usage du terme « sociabilité » au dix-huitième siècle, voir : GORDON, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, notamment, pp. 32-39.

<sup>178</sup> Cf. Voir notre deuxième chapitre, p. 34, note 108.

<sup>179</sup> *Manuscrit de Genève, loc. cit.*

<sup>180</sup> Cf. VAUGHAN, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. 1, p. 88 : « Christianity [= Religion de l'homme] [...] is the religion of the individual ».

<sup>181</sup> *Du contrat social*, IV, ch. 8, O. C., t. III, p. 465.

<sup>182</sup> *Op. cit.*, p. 467 : « je me trompe en disant une République Chrétienne ; chacun de ces deux mots exclut l'autre ».

l'Évangile »<sup>183</sup> signifie donc un ensemble des tels individus et c'est pourquoi on peut la qualifier comme « religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel ».

Cependant, si nous regardons la présente religion d'un autre point de vue, nous pouvons accorder qu'elle a permis d'épurer la façon de se mettre en rapport avec Dieu : seule la « conscience » en tant que « sentiment intérieur » peut être intermédiaire entre Dieux et l'homme ; la seule chose que celui-ci peut faire est de croire en la bonté et en la consistance divine. Ces deux points peuvent être résumés dans la notion d'amour des « choses du Ciel ».

### **La religion du Citoyen**

Les défauts observés dans la « Religion de l'homme » obligent Rousseau à chercher les autres éléments nécessaires dans la religion « du Citoyen ». C'est une religion « inscrite dans un seul pays » et elle « lui [= au peuple] donne ses Dieux, ses Patrons propres et tutélaires » :

[E]lle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois ; hors la seule Nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare ; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les Religions des premiers peuples, auxquelles on peut donner le nom de droit divin civile ou positif.<sup>184</sup>

Cette religion étant « uniquement attachée aux lois de l'État qui la prescrivaient », se forme après l'établissement de la société civile.

Or, alors qu'elle se montre comme lien avec la divinité, elle oblige le peuple à obéir aux lois *civiles* en tant que volonté d'un Souverain visible (un Prince) qui fait « le raisonnement de Caligula »<sup>185</sup> : obliger les sujets à l'obéissance en se montrant comme représentant de l'autorité divine. Dans cet usage stratégique de la religion, c'est la partie sensible ou décorative rendant sensible la souveraineté, qui importe. En ce sens, la religion est un dispositif théâtral et trompeur : « étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial ». Il faut des citoyens qui ne retournent guère leur regard vers eux-mêmes, à savoir qui ne réfléchissent guère sur la qualité de leurs propres comportements afin qu'une telle religion puisse fonctionner

---

<sup>183</sup> *Op. cit.*, p. 465.

<sup>184</sup> *Op. cit.*, p. 464.

<sup>185</sup> *Op. cit.*, p. 460.

efficacement ; pour eux, il sera difficile d'agir en écoutant le dictamen de la conscience et en y répondant. Or, cette voix interne « qui punit en secret les crimes cachés [dans certains cas, cachés même pour soi-même] et les met si souvent en évidence »<sup>186</sup> est plutôt une œuvre de la « Religion de l'homme », car, révélant l'existence du Dieu émanant l'idée du bien absolu<sup>187</sup>, elle met en cause le critère moral de chaque comportement humain ; autrement dit, savoir l'existence du bien absolu ébranle la certitude du jugement humain concernant la qualité du comportement : nous pouvons considérer que le dictamen de la conscience est l'occasion de l'expérience même de remise en cause. Ces deux religions, malgré leurs défauts, fournissent deux éléments indispensables pour le cheminement de la pensée de l'auteur : (1) l'idée du dictamen de conscience, issue de la croyance de l'existence du Dieu ; (2) celle de la contrainte législative qui conforte l'« esprit social » de chaque membre.

### **La religion du Prêtre**

La « troisième sorte de Religion plus bizarre » nommée la « religion du Prêtre »<sup>188</sup> amplifie l'importance de ces deux éléments. Elle a les mêmes défauts que la « Religion du Citoyen » et, en tant que système politique, elle est « évidemment mauvaise », car elle cause le démembrement institutionnel dans la société civile. Rousseau le décrit ainsi :

[Elle] donn[e] aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et Citoyens.<sup>189</sup>

L'auteur insiste sur l'idée que c'est le double système politique qui met « l'homme en contradiction avec lui-même »<sup>190</sup> non pas intérieurement, mais *institutionnellement*. Ce qui est mis en question à l'égard de la « Religion du Prêtre » ne consiste pas dans le mouvement interne du citoyen, mais son statut politique sous la double institution : il y doit être tout à la fois citoyens des deux communautés.

---

<sup>186</sup> *Lettres morales*, Lettre 5, O. C., t. IV, p. 1107.

<sup>187</sup> Cf. DESCARTES, *Méditations*, 3<sup>e</sup> méditation, AT VII, p. 45, ll. 9-22. Pour le verbe « émaner (*emanere*) », voir *op. cit.*, p. 39, l. 30.

<sup>188</sup> *Du contrat social*, IV, ch. 8, O. C., t. III, p. 464.

<sup>189</sup> *Op. cit.*, p. 464.

<sup>190</sup> *Ibid.*

Une telle critique contre la « Religion du Prêtre » indique que c'est le dilemme psychique, précisément, le conflit entre deux amours dont il s'agit dans la présente explication sur la religion : chaque citoyen est obligé d'aimer, à la fois, les devoirs du citoyen dans sa patrie<sup>191</sup> (l'amour appelé « esprit social ») et les « choses du Ciel » ou le bien absolu lié avec l'idée du Dieu.

Ces deux amours sont issus des deux religions incompatibles<sup>192</sup> (selon le texte de Rousseau) :

Soit le cérémonial mène à la superstition, le national au fanatisme et à l'intolérance ; soit le cérémonial est épuré au point que la religion s'établit dans un face à face entre la conscience et Dieu, mais alors le risque est de tomber dans l'indifférence. Autrement dit, l'esprit social et les choses du ciel semblent définitivement s'exclure. Si la religion favorise l'esprit social, c'est qu'elle est fautive ; si elle est vraie, elle est pour les liens communautaires une condition d'impossibilité.<sup>193</sup>

La religion en tant que relation avec Dieu à travers la voix de la « conscience », c'est-à-dire qui « s'établit dans un face à face entre la conscience et Dieu », possède structurellement le pouvoir d'éloigner l'homme de la vie sociale formée par les rapports réciproques avec les autres concitoyens ; en revanche, la religion en tant que dispositif politique pour conforter l'« esprit social », par définition, demande nécessairement ces rapports réciproques qu'elle sert.

### ***La « profession de foi purement civile » : un dispositif qui déclenche la lutte intérieure***

#### **Les deux parties du credo civil et leur effet**

Cependant, alors même que les deux éléments (l'« esprit social » et l'amour des « choses du ciel ») posent une sorte de « dilemme »<sup>194</sup>, les « faits historiques » que l'auteur a observés témoignent qu'ils sont indispensables non pas seulement politiquement, mais aussi moralement pour la société civile. C'est ainsi que l'auteur élabore la notion de « Religion civile » avec ces deux éléments ; nous pouvons les observer dans les « dogmes » de la présente religion :

---

<sup>191</sup> Cf. BERNARDI, « La Religion civile, institution de tolérance ? » dans *Rousseau and "L'Infâme"*, pp. 158-160.

<sup>192</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 611-613.

<sup>193</sup> GUÉNARD, *op. cit.*, p. 30.

<sup>194</sup> *Ibid.*

Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contrat social et des Lois, voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.<sup>195</sup>

Les « dogmes positifs »<sup>196</sup> se divisent en deux par rapport aux deux éléments que la « Religion civile » doit porter : d'une part, la description des « choses du ciel » (l'« existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants ») ; d'autre part, la présentation de ce qui conforte l'« esprit social » (« la sainteté du Contrat social et des Lois »). Ce deuxième groupe est un ensemble de dogmes qui soutiennent la vie civile des citoyens et, ainsi, ces dogmes concernent ce qui se forme après l'établissement de la société civile. Quant au premier, ses dogmes sont des références aux « choses du Ciel », c'est-à-dire, ce qui est antérieur à la formation de l'État et, également, transcendent l'ordre humain. Or, la « Religion civile » est un système politique dont le Souverain fixe le contenu et en tant que système elle se situe à l'intérieur de l'État. Cependant, cette religion, à travers le premier groupe de ses « dogmes positifs », révèle aux citoyens un critère de la justice au-delà des droits politiques en tant qu'expressions concrètes de la volonté du Souverain et œuvres humaines. Comme l'écrit Florent Guénard :

En outre, la sainteté du contrat social et des lois ne peut être dérivée de l'existence de la Divinité : il ne s'agit nullement d'affirmer comme les législateurs des premiers temps, que c'est Dieu qui pose les lois. Ce serait évidemment retomber dans la théocratie et l'hétéronomie. Ce qui signifie que la sainteté du contrat social et des lois ne peut nullement se déduire des premiers articles, qui forment eux-mêmes une chaîne de déductions à partir de l'existence de Dieu : la vie à venir, le bonheur des justes et le châtement des méchants se déduisent des attributs de la divinité, mais la

---

<sup>195</sup> *Du contrat social*, IV, ch. 8, O. C., t. III, pp. 498 et s.

<sup>196</sup> Nous ne pouvons pas présenter notre interprétation concernant le « dogme négatif », l'« intolérance ». Cependant, notre lecture du chapitre « De la Religion civile » montra que nous pourrions observer un agent qui empêche l'intolérance en tant qu'effet du fanatisme dans la composition même des « dogmes positifs ». Or, Bernardi définit ainsi le fanatisme chez Rousseau (*op. cit.*, pp. 156 et s) : « le fanatisme n'est pas une croyance déterminée mais une modalité déterminée de la croyance. C'est cette modalité de la croyance que le dogme négatif de la profession de foi civile doit proscrire ». Nous y ajoutons ceci : le fanatisme est une production du manque de capacité réfléchissante ; cette incapacité se lie à la soumission aveugle au commandement d'une puissance. Or, la « Religion civile » créant, à travers ses « dogmes », une sorte d'oscillation mentale dans les citoyens les met en contradiction avec eux-mêmes. Cet état d'auto-contradiction leurs oblige de réfléchir sur les comportements dans la vie civile. C'est dans cet effet de la « Religion civile » que nous observons l'agent qui empêche l'intolérance outre le fanatisme.

sainteté du contrat social et des lois ne s'en déduit pas si l'on veut éviter de retomber dans un régime théocratique.<sup>197</sup>

Par conséquent, il faut distinguer la « sainteté » politique et la « Divinité » et également il y a une sorte de rupture dans la structure de la « Religion civile » même. Guénard a bien démontré que les deux éléments indépendants entre eux composent<sup>198</sup> l'« [é]trange religion, sans rites propres, sans dogmes véritables, presque sans Dieu ». Ils peuvent diriger le mouvement du cœur de chaque citoyen dans deux directions différentes : d'une part, aimer les devoirs terrestres, d'autre part, aimer ce que l'idée de la Divinité suscite dans le cœur. Professer les « articles » de la « Religion civile », c'est donc s'élever à ce qu'ils indiquent, ce qui présuppose de les reconnaître. Ce mouvement psychique est un dilemme entre deux puissances dans l'ordre du cœur.

Nous avons montré que la « Religion civile » peut être entendue comme un dispositif politique qui déclenche le conflit intérieur du citoyen. Ce fonctionnement nous pose deux questions et nous terminerons ce chapitre par deux remarques qui leur correspondent : (1) comment entendons-nous les rapports d'un citoyen portant telle « profession de foi » avec ses concitoyens ? Doit-il faire prévaloir l'amour des « choses du ciel » sur l'« esprit social » ou plutôt au contraire ; (2) tel dispositif politique qui comporte un risque de troubler ou ébranler l'identité du citoyen révèle-t-il une aporie dans la pensée de Rousseau ?

### **Un dispositif aporétique ?**

Répondons d'abord à cette deuxième question : la « Religion civile » n'a rien d'aporétique ; en revanche, elle est fondamentale pour la théorie développée dans le *Contrat social*, car elle conditionne la formation (ou supposition) de la « volonté générale » à travers la délibération privée avant la délibération collective<sup>199</sup>. Il s'agit ici de la lutte intérieure qui rend possible le rapport corrélatif entre la « volonté générale » et « particulière ». Professer

---

<sup>197</sup> *Op. cit.*, p. 34 (c'est nous qui soulignons).

<sup>198</sup> Nous pourrions, peut-être, expliquer, comme Waterlot l'a fait, cette composition des éléments bien différents en employant l'analogie de « syncrèse chimique » qui fait apparaître de « nouvelles mixtions » (*Institutions chimiques* (1747), 2<sup>e</sup> partie, l. IV, ch. 2, p. 312. Cf. p. 295). Voir, WATERLOT, *Rousseau : Religion et politique*, p. 90. Concernant l'importance du modèle chimique dans la pensée rousseauiste, voir : BERNARDI, *La fabrique des concepts*, pp. 44-48, notamment pp. 47 et s.

<sup>199</sup> Concernant les deux délibérations, voir chapitre précédent (p. 31).

les « dogmes positifs » est un acte qui suscite les deux amours essentiellement différents qui précèdent la formation des volontés. Par conséquent, chaque citoyen doit former sa volonté sous les deux regards : d'une part, celui de Dieu et, d'autre part, celui des concitoyens. Ce double regard déclenche le dédoublement en soi-même ; cet effet de la profession conforte le fonctionnement de la « conscience » qui avertit le conflit interne et, de la sorte, déclenche le dédoublement de soi. La profession des dogmes précède la formation même de la « volonté générale », qui présuppose toujours le dédoublement de soi et, ainsi, elle prépare la disposition interne de chaque citoyen. En ce sens, la « Religion civile » est un dispositif important pour l'État qui présuppose le contrat social.

Certes, la « Religion civile » est un dispositif politique, c'est-à-dire un artifice qui soutient le corps politique. Cependant, la « Divinité » indiquée par son dogme peut-elle être entendue comme un instrument politique ? Est-ce que le peuple en tant que Souverain qui peut « fixer les articles », peut croire sincèrement en une « Divinité » qui ne soit qu'un produit de la raison politique ? Observant la relation corrélatrice avec l'article « la vie à venir », nous pourrions à la rigueur accorder cet aspect instrumental de la « Divinité »<sup>200</sup>. Cependant, la notion même de « vie à venir », que « l'existence de la Divinité » semble garantir, ne dérive pas en réalité de la notion de dédommagement pour les bons, mais plutôt de la définition même de Dieu, comme étant la « source » de la justice et le fondateur de l'ordre :

[I]ls [= les bons] ont souffert pourtant dans cette vie, ils seront donc dédommagés dans une autre. Ce sentiment est moins fondé sur le mérite de l'homme que sur la notion de bonté qui me semble

---

<sup>200</sup> Pour l'interprétation de cet article « la vie à venir » voir : WATERLOT, « Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion », dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 65, p. 78 (et la note 66 de la même page). Cf. BACHOFEN, « La religion civile selon Rousseau : une théologie politique négative », dans *op. cit.*, p. 53.

Or, une des plus fortes passions physiques est la crainte de la mort et, par conséquent, l'acte de sacrifier sa vie peut être entendu, dans le cadre de la pensée rousseauiste, comme une expression éminente de la vertu. Le premier groupe des « articles » (notamment « la vie à venir ») est utile pour confirmer le citoyen dans sa décision lors de son sacrifice pour sa patrie (« d'immoler au besoin sa vie à son devoir » ; voir également le cinquième chapitre du livre deux (*O. C.*, t. III, p. 376)). Dans ce cas, le Dieu fonctionne comme *Deus ex machina* qui garantit la « vie à venir » pour les hommes. Alors, pour Rousseau, n'est-il qu'un instrument servant pour leur consolation ? Cf. *Lettre à M. De Franquières*, *O. C.*, t. IV, p. 1144 : « tout dût-il finir pour nous à la mort, ce qui ne peut être si Dieu est juste et par conséquent s'il existe, l'idée seule de cette existence serait encore pour l'homme un encouragement à la vertu et une consolation dans ses misères, dont manque celui qui se croyant isolé dans cet univers ne sent au fond de son cœur aucun confident de ses pensées » ; *Émile*, IV, *op. cit.*, pp. 590 et s.

inséparable de l'essence divine. Je ne fais que supposer les lois de l'ordre observées [par Dieu lui-même] et Dieu constant à lui-même.<sup>201</sup>

D'après le texte, l'absoluité divine est au-delà de l'ordre humain, de sorte que Dieu ne peut pas être soumis à la volonté humaine. Dans un tel cadre rousseauiste, il existe un risque que l'importance de l'article « l'existence de la Divinité » puisse surpasser celle de l'article « la sainteté du Contrat social et des Lois » qui le suit.

C'est ici que nous rejoignons la première question que nous avons posée ci-dessus. Si « la notion de bonté » est « inséparable de l'essence divine » et, également, si Dieu seul est la « source » de la justice<sup>202</sup>, le présent article révèle au peuple ce qui transcende la « sainteté du Contrat social et des Lois », voire l'autorité de la « volonté générale ». Bien sûr, « la religion civile n'institue aucune cérémonie particulière. Autrement dit, il ne s'agit nullement, comme dans les religions nationales, de regrouper les citoyens dans des pratiques rituelles communes »<sup>203</sup> devant un dieu rendu sensible. Alors que Dieu insensible n'aurait pas *prima facie* d'influence considérable sur la vie des citoyens, la profession, c'est-à-dire, l'acte de rappeler chaque article, fait entrer inévitablement « l'existence de la Divinité » dans les relations civiles, outre le cœur d'un citoyen<sup>204</sup>

Dans le cadre de ce chapitre, nous nous contentons de formuler une hypothèse sur ce problème : l'article « l'existence de la Divinité » fonctionne comme critère de la justice qui surpasse et met en cause celui de l'« esprit social » que confirment les articles « sainteté du Contrat social et des Lois ». Ainsi, l'instance divine ébranle ou met en cause la certitude du jugement moral de l'homme, déterminé par sa raison pratique et son « esprit social » en tant qu'amour des devoirs civils ; autrement dit, le critère de la justice inconditionnelle (car, selon Rousseau, Dieu n'est pas seulement la justice elle-même, mais sa « source ») suspend son

---

<sup>201</sup> *Émile*, IV, O. C., t. IV, p. 591 (c'est nous qui soulignons).

<sup>202</sup> *Contrat social*, II, ch. 6, O. C., t. III, p. 378.

<sup>203</sup> GUÉNARD, *op. cit.*, p. 32.

<sup>204</sup> Cf. Nous pouvons évoqué ici l'exemple de « Nicolas Antoine, un pauvre fou qu'à la sollicitation des Ministres le Conseil [de Genève] fit brûler pour le bien de son âme » (*Lettres écrites de la montagne*, 5<sup>e</sup> lettre, O. C., t. III, p. 788). Il a été arrêté pour blasphème contre la religion chrétienne par le gouvernement genevois. Selon Rousseau, avant son exécution, Antoine a « dit qu'il persisterait dans ses sentiments jusqu'à la mort, qu'il était prêt de souffrir pour la gloire *du grand Dieu d'Israël* » (*op. cit.*, p. 789). Il nous semble que, pour Antoine, l'amour et la croyance pour *son* Dieu surpassaient son « esprit social ».

jugement. Nous pouvons considérer cet état de suspension comme une expérience de l'impossibilité. Certes, la profession du premier article de la « Religion civile » fait apercevoir aux hommes l'impossibilité de la justice inconditionnelle, mais cet état de suspension ne signifie pas l'abandon du jugement. C'est plutôt le contraire, car il prépare un nouveau jugement : il rend possible aux citoyens la supposition d'un contradicteur qui oppose son jugement antérieur. Dans les deux dernières étapes de ce processus (profession de l'article  $\Rightarrow$  *expérience de l'impossibilité*  $\Rightarrow$  *supposition du contradicteur*), nous pouvons observer un certain mouvement psychique : c'est une sorte de mouvement dialectique sans fin suscité par la première étape (la profession) et c'est ce mouvement qui oblige les citoyens à la quête de la justice.

## Conclusion

En analysant d'abord les textes autobiographiques nous avons vérifié que l'auto-contradiction est un phénomène constatable par l'exercice du recueillement intérieur. D'autre part, ce fait d'auto-contradiction est saisi, sous l'angle de la métaphysique, comme une collision des « deux principes » qui entraînent l'homme vers deux directions opposées. La « conscience », l'un de ces deux « principes », se met en contradiction avec la passion ; en même temps, à travers cette collision, elle avertit qu'il y a une auto-contradiction. Nous avons mis en évidence ensuite cette structure de la contradiction qui se trouve dans la formation de la « volonté générale » à travers la lecture du troisième chapitre du livre trois du *Contrat social*. Il s'agit ici du fonctionnement de la « conscience » qui fait connaître le conflit moral et c'est à la « Religion civile » de conforter ce fonctionnement.

Ci-dessous, nous présenterons les résumés détaillés de ce que nous avons expliqué dans les trois chapitres précédents et, ensuite, nous concluons.

Les textes qui se trouvent dans l'un des plus anciens brouillons des *Confessions*, dit *Manuscrit de Neuchâtel*, montrent que, malgré la description d'une scène idéale tirée de l'enfance de l'auteur, l'acte de rappeler les événements qui ont eu lieu exhume la mémoire d'une naissance meurtrière : c'est la naissance de Jean-Jacques qui a causé la mort de sa mère. Ainsi, la remémoration oblige l'auteur à reconnaître et à décrire le mal inscrit dans la scène de son enfance. Par conséquent, les deux descriptions contradictoires introduisent une rupture dans l'image unique d'un enfant pur et sans souillure.

Ensuite, nous avons analysé une œuvre basée sur un récit biblique (les *Juges*). Le *Lévite d'Éphraïm* est un récit sur les « guerres civiles » en Israël. Cette histoire est encadrée par des textes dans lesquels l'auteur observe ce qui se passe dans Israël et met en lumière la « source » ou l'origine de ce conflit intestine ; ce style narratif du *Lévite* nous permet de lire cette œuvre de deux façons : d'une part, le *Lévite* nous montre l'« origine des guerres civiles » dans l'histoire d'Israël en tant qu'État unifié ; d'autre part, nous pouvons le lire comme un récit allégorique concernant l'histoire personnelle de l'auteur, de sorte qu'il peut être qualifié de récit autobiographique. D'après le texte, la naissance de Benjamin, un « triste enfant de douleur »,

cause finalement le conflit interne entre les douze Tribus israélites : Israël contenait dès son « origine », un élément qui déclenche l'auto-démembrement. L'auteur, à travers la quête de l'origine, décrit la déchéance originaire qui cause la décomposition de l'unité (nous pouvons considérer cette description comme un énoncé allégorique qui fait référence à un fait : l'auto-contradiction).

Enfin, afin de trouver une explication plus philosophique à l'égard du mal inscrit dans l'unité, nous avons analysé deux textes tirés d'*Émile*. Dans ces deux textes, l'auteur explique le dédoublement de soi en employant les notions de deux « principes [innés et contradictoires] ». Analysant ces explications, nous avons pu généraliser, sous l'angle de la métaphysique, ce que nous venons de tirer des analyses précédentes. En outre, dans l'un des deux textes, nous avons pu observer le rapprochement entre le recueillement et la quête de l'origine. Ces deux actes permettent à l'homme de reconnaître le mouvement de la « conscience » en tant que « sentiment intérieur » ; Rousseau insiste sur le fait que ce « sentiment » est inné, autrement dit, qu'il est un « principe » selon lequel le cœur agit. Les textes évoqués montrent également que l'importance de ce « sentiment » consiste à déclencher un conflit interne chez l'homme : Rousseau nomme « conscience » ce qui suscite ce conflit.

Rousseau, dans *Émile*, démontre que la « dernière importance » de la « conscience » consiste à donner à chaque membre de la « société » l'occasion de « se mettre en contradiction avec lui-même » et il considère que ce fonctionnement de la « conscience » est indispensable pour établir la « société humaine ».

Le but du présent chapitre consistait donc à préciser cet argument en lisant notamment deux textes qui se trouvent dans le Contrat social : une note du *Contrat social* (l. II, ch. 3) où Rousseau explique la formation de la « volonté générale » ; et son avant dernier chapitre intitulé « De la Religion civile » (l. IV, ch. 8).

Afin d'amorcer notre lecture, ayant analysé le texte tiré du quatrième livre d'*Émile*, nous avons éclairé le rapport entre le conflit interne et la volonté même : la reconnaissance de la volonté se forme lorsqu'on a l'expérience de l'auto-contradiction. Cette lutte intérieure accule les hommes à choisir de suivre un des deux mouvements psychiques (le « sentiment »

et la « passion ») qui les oblige à agir. On peut s'apercevoir qu'il y a la volonté à travers cet acte de choix. Cette analyse nous a permis d'identifier trois étapes pour connaître l'existence de la volonté : se confronter aux deux intérêts en tant que deux impératifs qui acculent à choisir l'un des deux ; avoir l'expérience de la lutte intérieure entre deux volontés regardant leur visée (= l'intérêt) ; et enfin savoir qu'il y a la volonté.

Puis, nous avons dégagé le motif de cette lutte intérieure qui se trouve dans le *Contrat social*. Au moment du « [contrat] de l'association », en regardant les deux intérêts (« particulier » et « commun »), chaque citoyen suscite en lui-même la confrontation entre deux volontés : si on évoque les termes d'Arendt, « chaque homme en particulier s'élève contre lui-même dans sa 'particularité' » ; à travers cette auto-contradiction, « il suscitera en lui-même l'antagoniste, c'est-à-dire la volonté générale ». Ce processus de la formation de la « volonté générale » indique que le motif du conflit interne est un élément fondamental pour l'argument du *Contrat social*.

C'est ainsi que cet argument exige une description d'un mouvement psychique qui fait connaître à chaque citoyen la lutte intérieure : il s'agit de la « conscience » en tant que « sentiment intérieur ». Son fonctionnement nous permet de la considérer comme un « sentiment » indispensable pour établir la relation humaine : elle est un sentiment de sociabilité.

La tâche propre à la religion dans le système politique consiste à conforter avec certaines formes politiques ce sentiment de sociabilité : autrement dit, la « Religion civile » est un dispositif qui fait déclencher l'activité de « conscience » (notamment, l'expérience de la lutte intérieure) dans le citoyen. Le fonctionnement de la « profession de foi purement civile » témoigne de cela. Or, l'usage du mot « sentiments » (c'est-à-dire les « articles » de la présente « profession ») indique que c'est la sincérité de chaque citoyen qui importe à l'auteur : il s'agit de « conformité [de chaque comportement] avec ce qu'on croit intérieurement ». Ce problème de la « conformité » présuppose toujours le dédoublement en soi-même : l'homme doit avoir la possibilité de contredire ce qu'il veut faire (c'est-à-dire son présent intérêt et, par conséquent, sa volonté) afin de mettre en question la qualité de son propre comportement. L'acte de « profession de foi » donne à chaque citoyen l'occasion de se

mettre contradiction avec lui-même. C'est ainsi que nous pouvons considérer que cet acte est un seuil qui le fait entrer dans l'ordre de la morale où il est obligé de juger et choisir son propre comportement. Donc, l'argument qui se trouve dans le *Contrat social* exige à la fois le motif de l'auto-contradiction et le fonctionnement de la « conscience ».

Le but du troisième chapitre a consisté à vérifier les deux points suivants à travers la lecture interne du chapitre « De la Religion civile » : (1) elle ne conforte pas seulement l'amour des devoirs du citoyen, mais aussi (2) elle-même, déclenchant le conflit interne, fonctionne comme le seuil qui fait entrer les citoyens dans l'ordre de la morale. La critique de Rousseau dirigée contre la « Religion de l'homme » (ou le christianisme « de l'Évangile ») atteste le premier point. Il se concrétise comme un des « dogmes positifs » de la « Religion civile » : la « sainteté du Contrat social et des Lois ». L'acte de professer ce dogme suscite l'amour du citoyen pour ses devoirs civils dans le cœur de chaque citoyen ; et, par ce mouvement du cœur, la « Religion civile » conforte l'esprit social.

D'ailleurs, nous avons pu remarquer un autre type de dogme positif : l'« existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants ». Il nous semble que ces dogmes (notamment « la vie à venir ») relèvent plutôt de la « Religion de l'homme » qui était condamnée en tant que source d'insociabilité dans la critique précédente. La « Religion civile » doit posséder un élément qui détache les citoyens de l'« esprit social » et qui confirme la croyance au bien absolu issu de l'idée de la divinité. La nécessité de cet élément se dérive de la critique contre les défauts des religions de l'antiquité (la « Religion du Citoyen ») : le fanatisme et son effet, l'intolérance. Non pas par une cérémonie théâtrale, mais par la « conscience », le seul intermédiaire par lequel l'homme doit établir la relation avec Dieu : juger la qualité de son propre comportement sous le regard de Dieu en tant que bien absolu qui ébranle la certitude du jugement humain. Une telle relation avec Dieu détache les hommes du rapport social ; c'est ainsi qu'elle est incompatible avec l'« esprit social ».

Faire la « profession de foi purement civile » est donc un acte qui suscite deux mouvements psychiques incompatibles entre eux. Il coupe en deux l'identité du citoyen, de sorte que le soi dédouble. La « Religion civile » est une disposition politique qui déclenche le

dédoublément du soi et, donc, elle fonctionne comme le seuil qui fait entrer les citoyens dans l'ordre de la morale.

L'itinéraire que nous venons de décrire nous permet de conclure que l'établissement du corps politique décrit par Rousseau présuppose le dédoublement du soi ; celui-ci est l'effet de l'auto-contradiction mise en lumière à travers l'observation du cœur (le recueillement) et la découverte de l'élément du mal qui y demeure. La « Religion civile » est nécessaire pour cet État contractuel, car non seulement elle oblige chaque citoyen à retourner son regard vers son intimité, mais aussi elle est la cause même de l'auto-contradiction.

Le *Contrat social* n'est pas seulement un livre de théorie politique : la lecture de cet ouvrage nous permet de problématiser le point où la théorie politique rousseauiste conflue avec son éthique, voire son anthropologie.

Dans notre présent travail, nous nous sommes borné à préciser ce point de confluence, mais cette limite ouvre en outre une nouvelle perspective de recherche. Nous avons insisté sur le fonctionnement de la « conscience » rousseauiste (l'avertissement du conflit interne), mais nous n'avons pas mesuré exactement sa portée philosophique. Pour ce faire, nous devons préciser ce que Rousseau appelle « sentiment » en situant cette notion dans l'histoire de la philosophie occidentale, car la « conscience », chez lui, n'est autre chose que « sentiment intérieur ». Certes, Malebranche présente ce mouvement psychique comme un « sentiment intérieur » (plutôt une *Selbstbewußtsein*<sup>205</sup>), mais, selon la tradition philosophique depuis la scolastique, la conscience a été définie comme un jugement prédicatif de la raison pratique ; c'était aussi le cas des juriconsultes comme Pufendorf qui a fortement influencé Rousseau. Rousseau qui pensait que les « lumières sont inutiles à un homme passionné »<sup>206</sup> nous questionne : « comment réprimer la passion même la plus faible quand elle est sans contrepoids »<sup>207</sup>. Ainsi, Rousseau donne à la conscience ce rôle de « contrepoids », c'est-à-dire, la passion ou l'amour du bon, un sentiment qui met en « contradiction avec lui-même ». En soulignant ce rôle de la « conscience », notre étude la situera dans la

---

<sup>205</sup> LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, s. v. CONSCIENCE, pp. 173 et s.

<sup>206</sup> DERATHÉ, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, p. 91.

<sup>207</sup> *Nouvelle Héloïse*, IV, Lettre XII, O. C., t. II, p. 493.

généalogie philosophique de cette notion depuis Saint Paul, Saint Augustin, à travers la scolastique, jusqu'à Malebranche. Dans ce travail, nous tenterons de montrer que la singularité de la « conscience » chez Rousseau consiste à mettre quelqu'un en « contradiction avec lui-même », plutôt qu'aider à déterminer ce qu'est une bonne action.

## **Bibliographie**

I. Œuvres de Rousseau

II. Sources primaires

III. Sources secondaires

IV. Dictionnaires

### **I. ŒUVRES DE ROUSSEAU**

#### **I-1. Œuvres de référence**

*Œuvres complètes*. 5 vols. Publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

*Correspondance complète de Rousseau*. édition critique établie et annotée par Ralph Alexander Leigh. 52 vols. Genève : Institut et Musée Voltaire, 1965-1998.

*Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau*. collationnée sur les originaux, annotée par Théophile Dufour. 20 vols. Paris : Armand Colin, 1924-1934.

#### **I-2. Éditions séparées**

*Du contrat social*. présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi. Paris : GF-Flammarion, 2001.

*Les Confessions : reproduction du manuscrit de Neuchâtel*. postface de Pierre-Paul Clément. Lausanne : Bibliothèque Romande, 1973.

*Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques suivis du Léviite d'Éphraïm*. présentation, notes et dossier documentaire par Érik Leborgne. Paris : GF-Frammarion, 1999.

*Discours sur l'économie politique*. édition, introduction et commentaire sous la direction de Bruno Bernardi. Paris : Vrin, 2001.

*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. introduction, notes, bibliographie et chronologie par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris : GF-Frammarion, 2008.

*Institutions chimiques*. édition critique par Christophe van Staen. Paris : Honoré Champion, 2010.

*Lettres philosophiques : Anthologie*. édition établie, présentée et annotée par Jean-François Perrin. Paris : Le Livre de Poche, 2003.

*Le Lévitte d'Éphraïm*. édition critique par Frédéric S. Eigeldinger. Paris : Honoré Champion, 1999.

*Le Lévitte d'Éphraïm suivi du Livre des Juges (Chapitres XIX-XXI)*. introduction, notes et bibliographie par Sébastien Labrusse. Paris : Les Éditions de la Transparence | Philosophie, 2010.

*Profession de foi du vicaire savoyard*. présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi. Paris : GF-Flammarion, 1996.

## II. SOURCES PRIMAIRES

ARISTOTE. *La politique*. introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot. Paris : Vrin, 1982.

— *Rhétorique*. introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Pierre Chiron. Paris : GF-Flammarion, 2007.

AUGUSTIN, Saint. *Confessions*. Collection des universités de France publiée sous le patronage de L'association Guillaume Budé. 2 vols. texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. Paris : Société d'édition « Les Belles Lettres », 1969.

CONDILLAC, Étienne Bonnot, Abbé de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Œuvres complètes t. I. éd. Georges Leroy. Paris : Presses Universitaires de France, 1947.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. 12 vols. publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris : Léopold Cerf, 1897-1913.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. 2 vols. éd. G. A. J. Rogers and Karl Schumann. London : Continuum International Publishing Group, 2005.

PUFENDORF, Samuel von. *Le droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*. 2 vols. trad. Jean Barbeyrac. Amsterdam : Chez la veuve de Pierre de Coup, 1734.

## III. SOURCES SECONDAIRES

### III-1. Commentaire

ALTHUSSER, Louis. *Politique et histoire, de Machiavel à Marx : cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972*. texte établi, annoté et présenté par François Matheron. Paris : Seuil, 2006.

AUDI, Paul. *Rousseau : une philosophie de l'âme*. Paris : Verdier, 2008.

- BEINER, Ronald. *Civil Religion*. Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
- BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts*. Paris : Honoré Champion, 2006.
- « Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau » dans *Dix-huitième siècle* 42 (2010), pp. 423-433.
- « La Religion civile, institution de tolérance ? » in *Rousseau and "L'Infâme"*. Amsterdam, New York : Rodopi, 2009. pp. 153-172.
- « Rousseau et la généalogie du concept d'opinion publique » in *Jean-Jacques Rousseau en 2012 : Puisqu'enfin mon nom doit vivre*. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century vol. 2012 : 01. Oxford : Voltaire Foundation, pp. 95-127.
- « Volonté générale, intérêt, bien commun » dans *Cahiers Philosophiques* 77 (1998). pp. 75-106.
- CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. trad. Marc-Buhot de Launay. Paris : Hachette, 2006.
- CULOMA, Michaël. *La religion civile de Rousseau à Robespierre*. Paris : L'Harmattan, 2010.
- DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris : Presses Universitaires de France, 1948.
- *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris : Vrin, 1950.
- « La religion civile selon Rousseau » dans *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau* 35 (1963). pp. 161-180.
- « La problématique du sentiment chez Rousseau » dans *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau* 37 (1966). pp.7-18.
- FUCHIDA, Masashi. « Sur le concept d'origine dans l'idées historiques de Rousseau » dans *Revue des sciences sociales de l'Université d'Hitotsubashi* 2 (2010), pp. 7-19.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*. Paris : Vrin, 1983.
- *Écrit – Tome 2*. Paris : Vrin, 1984.
- GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, 1970.
- GOULEMOT, Jean-Marie. « Pourquoi écrire ? Devoir et plaisir dans l'écriture de Jean-Jacques Rousseau » in *Romantistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* IV (1980). pp. 212-227.
- GRCETHUYSEN, Bernard. *J.-J. Rousseau*. Paris : Gallimard, 1949.

- KOMODA, Hiroshi. « La structure de la notion de 'passion' chez Rousseau » dans *Bulletin de Japanese Society for Ethics* 29 (1980). pp. 15-24. (en japonais)
- KOSHI, Morihiko. *Les images de soi chez Jean-Jacques Rousseau : autobiographie et politique*. Thèse de doctorat en langue et littérature française (Université de Grenoble, 2007).
- *Les images de soi chez Jean-Jacques Rousseau : l'autobiographie comme politique*. Paris : Garnier, 2011.
- KUWASE, Shôjirô. « Reconsidération de l'unité chez Rousseau : système, œuvres complètes et autobiographie » dans *Shisoü* 11 (2009). Tokyo : Iwanami-Shoten. (en japonais)
- LANJUINAIS, Jean-Denis. *Examen du huitième chapitre du Contrat social de J.-J. Rousseau intitulé De la religion civile*. Paris : L'imprimerie de Rignoux, 1825.
- LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris : Seuil, 1975.
- MASSON, Pierre-Maurice. *La religion de J.-J. Rousseau*. Paris : Hachette, 1916.
- Master, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton : Princeton University Press, 1968 (*La philosophie politique de Rousseau*. trad. Génard Colonna d'Istria et Jean-Pierre Guillot. Lyon : ENS Éditions, 2002).
- MORNET, Daniel. *La pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Librairie Armand Colin, 1947.
- PERRIN, Jean-François. *Le Chant de l'origine : la mémoire et le temps dans les Confessions de Jean-Jacques Rousseau*. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 339. Oxford : Voltaire Foundation, 1996.
- « La régénération de Benjamin : du Léviste d'Éphraïm aux Confessions » dans *Autobiographie et fiction romanesque* 37 (1997). pp. 45-57.
- *Politique du renonçant : le dernier Rousseau des Dialogues aux Réveries*. Paris : Kimé, 2011.
- PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. 3 vols. Paris : Vrin, 1984.
- RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison : Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris : Honoré Champion, 2008.
- SCHINZ, Albert. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Félix Alcan, 1929.
- STAROBINSKI, Jean. « Du Discours de l'inégalité au Contrat social » dans *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Société les belles lettres, 1964. pp. 97-109.
- *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1971.
- TERRASSE, Jean. *Jean-Jacques Rousseau et la Quête de l'âge d'or*. Bruxelles : Palais des Académies, 1970.

- THIEGHEM, Philippe van. *Jean-Jacques Rousseau les Confessions : texte définitif du manuscrit de Genève avec les variantes du manuscrit de Neuchâtel*. Les cours de Sorbonne. Paris : Centre de documentation universitaire, 1963.
- TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 372. Oxford : Voltaire Foundation, 1999.
- VAN LAERE, François. « Jean-Jacques Rousseau : du phantasme à l'écriture : les révélations du Lévi d'Éphraïm » dans *Archives des lettres modernes* 81. Paris : Lettres modernes, 1967.
- VAUGHAN, Charles Edwyn. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. 2 vols. Cambridge : Cambridge University Press, 1915.
- WATERLOT, Ghislain. *Rousseau : Religion et politique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004.
- WATERLOT, Ghislain *et al.* *La théologie politique de Rousseau*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010.

### III-2. Autres ouvrages consultés

- ARENDR, Hannah. *On Revolution*. London : Penguin Books, 1990 (*Essai sur la révolution*. trad. Michel Chrestien. Paris : Gallimard, 1967).
- *The Life of the Mind*. London, New York, San Diego : Harcourt Inc., 1978 (*La vie de l'esprit*. trad. Lucienne Lotringer. Paris : Presses Universitaires de France, 2005).
- GORDON, Daniel. *Citizens without Sovereignty : Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*. Princeton : Princeton University Press, 1994.

### IV. DICTIONNAIRES

- Dictionnaire de l'Académie française* (1<sup>er</sup> éd.) 2 vols. Paris : Coignard, 1694.
- DARMESTER, Arsène et HATZFELD, Adolphe. *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours*. 2 vols. Paris : Delagrave, 1964.
- Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (4<sup>e</sup> éd.). 8 vols. Paris : Compagnie des Libraires Associés, 1752.
- Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (6<sup>e</sup> éd.). 8 vols. Paris : Compagnie des Libraires Associés, 1771.

*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers, par une société de gens de lettres.* 17 vols. Paris : Briasson et Neuchâtel ; Samuel Faulche, 1751-1765.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français.* 2 vols. Haye, Rotterdam : Arnout & Reinier Leers, 1690.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (9<sup>e</sup> éd.). Paris : Presses Universitaires de France, 1962.

LEWIS, Charlton T. and Short, Charles. *A Latin Dictionary* (imp.). Oxford : The Clarendon Press, 1975.

LIDDELL, Henry George and Scott, Robert. *Greek-English Lexicon* (9<sup>th</sup> ed.). Oxford : The Clarendon Press, 1997.

## **Abréviations utilisés**

- O. C. : Toutes nos citations renvoient aux *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau* publiées en cinq volumes dans la bibliothèque de la Pléiade aux éditions Gallimard, sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond.
- C. C. : *Correspondance complète de Rousseau*. édition critique établie et annotée par Ralph Alexander Leigh. 52 vols. Genève : Institut et Musée Voltaire, 1965-1998.
- Citations J'ai pris la liberté de moderniser l'orthographe de Rousseau sans toucher la ponctuation.

**MOTS-CLÉS** : auto-contradiction, conscience, religion civile, volonté

## RÉSUMÉ

L'auto-contradiction peut être entendue comme la première condition qui rend possible les deux actes suivants : juger si un comportement est bon ou mauvais ; et choisir un certain comportement, en se basant sur le jugement antérieur. Ainsi, nous pouvons regarder cette auto-contradiction comme un seuil qui nous fait entrer dans l'ordre de la morale. Notre but consiste, donc, à mettre en lumière ce seuil qui se trouve dans le *Contrat social* (1762). Pour ce faire, notre travail s'articulera en trois étapes. Tout d'abord il s'agira de préciser la structure de l'auto-contradiction, en prenant exemple de l'opposition entre deux volontés, qui s'élève à l'intérieur de l'homme (*Émile*, l. IV) ; et également, d'éclaircir comment la « conscience » en tant que sentiment intérieur—nous fait connaître cette contradiction. Puis, nous analyserons une note du *Contrat social* (l. II, ch. 3) où Rousseau explique la formation de la « volonté générale » et nous en dégagerons la structure de la lutte intérieure. Les deux étapes précédentes montreront que la formation de la « volonté générale » présuppose le fonctionnement de la « conscience » qui déclenche le dédoublement du soi. Elles nous permettront, également, de formuler l'hypothèse suivante : Rousseau a créé un dispositif politique afin de conforter ce pouvoir de « conscience » affaibli dans la société civile. Il s'agira ici de la « Religion civile » présentée dans l'avant-dernier chapitre du *Contra social* (l. IV, ch. 8).

**KEYWORDS** : self-contradiction, conscience, civile religion, will

## ABSTRACT

The contradiction with oneself is the primary condition which makes possible these two actions: the judgement of goodness and badness and the choice of a behavior, based on this judgement; then, we can see this condition as a threshold to the dimension of moral. In this article, we try to bring out this primary-moral premise from one of the most famous political writing of Rousseau, the *Social Contract* (1762). We can find this condition (the contradiction with oneself) in the two places of the *Social Contract*: one, in a note of the third chapter of the second book; the other, in the eighth chapter of the fourth book entitled “On the Civil Religion”. In the former, the condition will be found in a text in which Rousseau explains the relation between the “general will” and the “particular will”. In the latter, the expression “sentiment de sociabilité” used in the chapter will show us the condition.