

Rousseau and *l'Infâme*
Religion, Toleration, and Fanaticism
in the Age of Enlightenment



Edited by
Ourida Mostefai and John T. Scott

FAUX
TITRE

Rousseau and *l'Infâme*

FAUX TITRE

326

Etudes de langue et littérature françaises
publiées sous la direction de

Keith Busby, M.J. Freeman,
Sjef Houppermans et Paul Pelckmans

Rousseau and *l'Infâme*
Religion, Toleration, and Fanaticism
in the Age of Enlightenment

Edited by
Ourida Mostefai
and
John T. Scott



AMSTERDAM - NEW YORK, NY 2009

Illustration cover / Illustration couverture:

Justice and Liberty Hanged, while Voltaire Rides Monster Humanity and Rousseau Takes his Measure. Frontispiece to Henry Fuseli's *Remarks on the Writings and Conduct of Jean-Jacques Rousseau*, 1767.

© General Research Division, The New York Public Library, Astor, Lenox, and Tilden Foundations.

Cover design / Maquette couverture:

Pier Post.

The paper on which this book is printed meets the requirements of 'ISO 9706: 1994, Information and documentation - Paper for documents - Requirements for permanence'.

Le papier sur lequel le présent ouvrage est imprimé remplit les prescriptions de 'ISO 9706: 1994, Information et documentation - Papier pour documents - Prescriptions pour la permanence'.

ISBN: 978-90-420-2505-9

© Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York, NY 2009

Printed in The Netherlands

·❧] TABLE OF CONTENTS [❧·

Acknowledgments7
Editors' Preface9
Notice on citations and abbreviations19

————— ∞ VOLTAIRE, ROUSSEAU, AND L'INFÂME ∞ —————

Raymond Trousson

Tolérance et fanatisme selon Voltaire et Rousseau23

————— ∞ THE VICTIMS OF FANATICISM ∞ —————

J. Patrick Lee

The Condemnation of Fanaticism in
Voltaire's *Sermon du rabbin Akib*67

Anne-Marie Mercier-Faivre

Du *Traité sur la tolérance* de Voltaire aux
Lettres écrites de la montagne de Rousseau:
Variations sur la victime du fanatisme77

Ourida Mostefai

Singularité et exemplarité du cas "Jean-Jacques":
théorie et expérience du fanatisme chez Rousseau97

————— ∞ RELIGION AGAINST INTOLERANCE ∞ —————

John T. Scott

Pride and providence: Religion in Rousseau's
Lettre à Voltaire sur la providence115

Christopher Bertram

Toleration and pluralism in Rousseau's civil religion137

Bruno Bernardi

La religion civile, institution de tolérance?153

 ∞ *FANATICISM, CRUELTY, AND PITY* ∞

Christopher Kelly
 Pious cruelty: Rousseau on Voltaire's *Mahomet*175

Jeremiah L. Alberg
 Preventing fanaticism through transcendental violence:
 The second part of the "Profession de foi"187

Zev Trachtenberg
 Civic fanaticism and the dynamics of pity203

 ∞ *ATHEISM AND TOLERATION* ∞

Philip Stewart
 Are atheists fanatics? Variations on
 a theme of Locke and Bayle227

John Hope Mason
 At the limits of toleration: Rousseau and atheism239

 ∞ *ROUSSEAU AND L'INFÂME REVISITED* ∞

Jean-François Perrin
 Penser l'hégémonie: intolérance et Lumières
 dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*259

Michel Schmouchkovitch
 Portrait d'un fanatique? Jean-Jacques en Diogène285

Note on contributors299

Index303

·~·] ACKNOWLEDGMENTS [~·

The editors of this volume wish to express their gratitude to the Rousseau Association, under whose auspices this project was first conceived. We thank Daniel Brunstetter and Elissa Alzate for their help in editing the manuscript and gratefully acknowledge the support of the Office of the Vice Provost for Research at Boston College.



EDITORS' PREFACE

Ourida Mostefai & John T. Scott

RECENT EVENTS AROUND THE WORLD HAVE REAWAKENED the painful memories of the violent religious struggles that tore early modern Europe apart, bringing to the fore issues once perhaps considered obsolete. New forms of violence and extremisms are giving rise to a desire to understand and confront the phenomenon of fanaticism in the contemporary world. In this context, the legend of Voltaire being unable to find sleep on the anniversary of the infamous St. Bartholomew's Day no longer conveys a quaint image of the *philosophe*, but has instead acquired a new urgency.

Écrasez l'Infâme! Voltaire's rallying cry against fanaticism resonates with new force today. As the motto of the French Enlightenment, *Écrasez l'Infâme!* stands for the rejection of authority and obscurantism, the ground clearing sparked by the intellectual audacity that is the mark of the *Siècle des lumières*, the *Sapere aude*. Those indebted to the Enlightenment may have had the luxury of criticizing the supposed hegemony of instrumental rationality, or of pointing to ways in which the fight against established power and unreason was itself imbued with the desire to discipline and punish. But recent events have made it impossible to be complacent about the Enlightenment inheritance—it can no longer be a matter of simply accepting or rejecting it. Nothing suggests the complex legacy of the Enlightenment more today than the struggle against fanaticism and the denunciation of superstition, prejudice, and intolerance that occupied most of the Enlightenment philosophers, regardless of their ideological differences. The aim of this volume is to undertake a timely reconsideration of the controversies surrounding the questions of religion, toleration, and fanaticism in the eighteenth century.

Rousseau has been relegated to a marginal figure within studies of the Enlightenment's various attempts to grapple with the related problems of religion, toleration, and fanaticism grouped together by Voltaire under the heading *l'Infâme* and most prominently associated with the crusader in the Calas affair and author of the *Traité sur la tolérance*. Despite his significant contribution to the debate over these issues, Rousseau is not usually mentioned in conventional histories of the question of toleration. When he does appear in such accounts, he is simply named among the many proponents of tolerance fighting against the rigidity of dogmas, the blindness of superstition, and the cruelty of persecution. Absent are recognition of Rousseau's originality and a full and precise assessment of his ideas about *l'Infâme*.

This volume presents an examination of Rousseau's ideas on religion, toleration, and fanaticism, and does so in part through a reconsideration of his often polemical dialogue with Voltaire on these questions over the course of more than two decades. Both Voltaire and Rousseau were much engaged in the philosophical and political debates of their time over religion, and as public figures they helped shape public opinion in Europe concerning the need for a new theory and practice of tolerance and for a struggle against fanaticism. Voltaire himself recognized the Citizen of Geneva's contribution to this effort by reprinting excerpts from Rousseau's works in the collected volumes he published as part of his campaign against intolerance.

Indeed, as the contributions to this volume show, a close reading of the works of Voltaire and Rousseau and their correspondence reveals much common ground, as well as some major differences, in the ways the two authors theorize the questions of religion, toleration, and fanaticism. For both, the reflection on tolerance has a connection to real life, both of them having experienced exile and hardship as the result of the condemnation of their works. Well-versed in the European intellectual tradition of Biblical criticism and legal argumentation, they both renewed the reflection by Bayle, Locke, and others that emerged in the wake of the revocation of the Edict of Nantes toward the end of the previous century. In their individual struggles against fanaticism, however, Voltaire and Rousseau deploy different and even contradictory strategies. What come to light from the confrontations between Voltaire and Rousseau on tolerance are two leading and at times competing world views and conceptions of the place of the engaged writer in society.

Rousseau's own analyses of the questions of religion, toleration, and fanaticism developed through a critical dialogue with Voltaire and the other *philosophes* and therefore cannot be fully understood apart from this context. The general thrust of Rousseau's views on these questions and his intentions in putting them forward as an alternative to Voltaire and the other members of the "philosophical sect" are evident in his most important contribution to the debate, the "Profession de foi du Vicaire savoyard" in *Émile*, and his defenses of this work after its condemnation at the hands of the religious and political authorities. A brief examination of Rousseau's statements concerning religion, toleration, and fanaticism in the "Profession de foi" and his defenses of it will serve to introduce his important contribution to the debate over *l'Infâme* and his critical dialogue with Voltaire.

Defending the "Profession de foi" against its condemnation by Christophe de Beaumont, Archbishop of Paris, Rousseau makes an audacious claim: "Je vous dirai, de plus, pourquoi j'ai publié la profession de foi du vicaire, et pourquoi, malgré tant de clameurs, je la tiendrai toujours pour l'écrit le meilleur et le plus utile dans le siècle où je l'ai publié."¹ While Voltaire did not agree that the "Profession de foi" was the best and most useful writing of the eighteenth century—a title he perhaps would have accorded to his own *Traité sur la tolérance*, which appeared in the year following the publication of the "Profession de foi"—he did have a high opinion of Rousseau's own contribution to the campaign against *l'Infâme*, singling it out uniquely among his rival's writings for praise.² Voltaire's appreciation of Rousseau's position nonetheless had its limits.

Rousseau's own reasons for so praising his work reveal an important difference with the substance as well as strategy of Voltaire's own war against fanaticism. What makes the "Profession de foi" superlatively

1 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 960. See "Notice on citations and abbreviations" for the style used in this volume.

2 For Voltaire, the "Profession de foi" contained "cinquante pages que je veux faire relier en maroquin," which he published in 1765 in his *Recueil nécessaire* as part of an anti-Christian anthology. See his letter of 15 September 1762 (D10705), cited in Henri Gouhier, *Rousseau et Voltaire: Portrait dans deux miroirs* (Paris: Vrin, 1983), p. 188-89. For Voltaire's annotations on Rousseau's text, see Bernard Bouvier, "Notes inédites de Voltaire sur la Profession de foi du Vicaire savoyard," *Annales Jean-Jacques Rousseau*, vol. 1 (1905), p. 272-84, and George Remington Havens, *Voltaire's Marginalia on the pages of Rousseau: A Comparative study of ideas* (Columbus: The Ohio State University, 1933).

good and useful, Rousseau explains to Beaumont, is that he provides a middle way between the theologians and the philosophers. “Les bûchers ni les décrets ne me feront point changer de langage, les théologiens en m’ordonnant d’être humble ne me feront point être faux, et les philosophes en me taxant d’hypocrisie ne me feront point professer l’incrédulité.”³ Attempting to mediate in the dispute, Rousseau found that he brought upon himself a pox from both houses.

Rousseau takes up the “cause de Dieu” both for and against the theologians and the philosophers. On the one hand, he joins forces with those who argue for the necessity of religion to morals and politics (and perhaps even the truth of religion, although here his views are more difficult to assess) against philosophers like Voltaire who, in his view, debase the names of fatherland and religion to the detriment of the morality and happiness of their fellow human beings. On the other hand, however, he agrees with the philosophers that reason has a role, even the principal role, to play in analyzing matters of religion, both in theory and practice, and joins with them against the combination of power and unreason that produces fanaticism.

La charité n’est point meurtrière. L’amour du prochain ne porte point à le massacrer. Ainsi le zèle du salut des hommes n’est point la cause des persécutions; c’est l’amour-propre et l’orgueil qui en est la cause. [...] De cela seul, il suit que c’est un grand bien à faire aux peuples dans ce délire, que de leur apprendre à raisonner sur la religion, car c’est les rapprocher des devoirs de l’homme, c’est ôter le poignard à l’intolérance, c’est rendre à l’humanité tous ses droits.⁴

The uneasy position Rousseau stakes out between the theologians and the philosophers evolved through an engagement with the *philosophes*, including Voltaire, in which he both appropriated and rejected their own approach to religion, toleration, and fanaticism. This engagement is particularly clear at the very end of the “Profession de foi.” In the penultimate paragraph of the Vicar’s speech regarding the problems of intolerance and fanaticism that attend man’s prideful and vain search for particular dogmas beyond what is available to the eyes and reason of everyone, it becomes clear that Rousseau’s target is not the theologians but the philosophers:

3 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 960.

4 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 971.

Fuyez ceux qui sous prétexte d'expliquer la nature sèment dans les cœurs des hommes de désolantes doctrines et dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leur adversaires. Sous le hautain prétexte qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne-foi, ils nous soumettent impérieusement à leurs décisions tranchantes et prétendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination. Du reste, renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions, ils arrachent du fond des cœurs le remords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humain. Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes: je le crois comme eux, et c'est à mon avis une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité.⁵

To this powerful statement, Rousseau adds a long footnote, apparently in his own name as “editor” of the work, that amplifies the Vicar’s sentiments and reads like a commentary on Voltaire’s crusade against *l’Infâme*. “Les deux partis s’attaquent réciproquement par tant de sophismes que ce serait une entreprise immense et téméraire de vouloir les relever tous.” While the “parti philosophique” may argue that a people of true philosophers would be better than a people of bad Christians, the question is rather the abuses that attend both philosophy and religion. Bayle may have proved that fanaticism is more pernicious than atheism, and Rousseau’s philosophical contemporaries agree.

[M]ais ce qu’il [Bayle] n’a eu garde de dire, et qui n’est pas moins vrai, c’est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte, qui élève le cœur de l’homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu’il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus.⁶

Such a praise of fanaticism is impossible to imagine coming from Voltaire’s pen. Yet Rousseau has worse to say against the philosopher’s fight against fanaticism. “[A]u lieu que l’irréligion et en général l’esprit raisonneur et philosophique attache à la vie, effémine, avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l’intérêt particulier, dans l’abjection du *moi* humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondements de toute société.”⁷ Fanaticism has its uses, then, and

5 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 632.

6 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 632-33n.

7 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 632-33n.

philosophy its abuses. “Par les principes, la philosophie ne peut faire aucun bien que la religion ne le fasse encore mieux, et la religion en fait beaucoup que la philosophie ne saurait faire.”⁸

Rousseau’s praise of religion against philosophy on the basis of a philosophical argument failed to win him friends either among the devout or the advocates of reason. The best and most useful writing of the century was greeted by being condemned to the flames by the religious authorities, and the *philosophes*, far from welcoming their persecuted former friend, joined in excoriating him, albeit from different motives. As David Hume remarked, the *philosophes* rejected Rousseau “because they think he overbounds in religion; and it is indeed remarkable that the philosopher of this age, who has been the most persecuted, is by far the most devout.”⁹ Voltaire led the attack against the apostate, for philosophical as well as personal reasons, and remarkably his most fierce sallies occurred precisely at the same time he was engaged in his most important battle against *l’Infâme*, the Calas affair.

Rousseau’s own contribution to the Enlightenment debate over religion, toleration, and fanaticism provided a critical counterpoint to the undoubtedly caricatured picture of the soldiers in the service of reason, and thus reveals the depth and multiplicity of his age’s treatment of issues that have once again come to the fore in our own age.



The first part of this volume, “Voltaire, Rousseau, and *l’Infâme*,” contains an overview by Raymond Trousson of the centrality of the question of toleration and fanaticism in Voltaire’s and Rousseau’s careers that provides the biographical and intellectual context that makes it possible to assess Rousseau’s own contribution to the fight against *l’Infâme*, as well as the development of his thought in a critical dialogue with Voltaire. Trousson traces Voltaire’s obsession with the question of religion, especially the question of religious fanaticism, throughout his works and his conclusion that fanaticism is a contagious disease spreading throughout the history of the world. Turning to Rousseau,

8 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 633n.

9 David Hume to Hugh Blair, 11 February 1766, *Letters of David Hume*, ed.. J.Y.T. Grieg, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1932), vol. 2, p. 11-13.

Trousseau shows that, in contrast to Voltaire's focus on the victims of intolerance and fanaticism, the Citizen of Geneva tackles the issue theoretically, focusing on theological and philosophical principles. While he joins Voltaire as a champion of toleration, Rousseau's different approach also leads him to denounce the fanaticism of philosophy itself and to rehabilitate fanaticism as a strong and powerful passion that can be better directed in the service of patriotism.

The second part, "The victims of fanaticism," is devoted to the experience of the victims of fanaticism, a prominent theme in Voltaire's analyses of *l'Infâme* but also an important aspect of Rousseau's understanding of fanaticism, and of his personal experience of intolerance. J. Patrick Lee analyzes Voltaire's "philosophical sermon" of 1761, the *Sermon du Rabbin Akib*, arguing that the work marks a pivotal point in the *philosophe's* growing concern with fanaticism and his decision to enter the fray in the Calas Affair. The occasion for the *Sermon*, Lee notes, was an auto-da-fé held in Lisbon, an event that ties the work to Voltaire's earlier preoccupation with the Lisbon earthquake and his exchanges with Rousseau on the issue. In her contribution, Anne-Marie Mercier-Faivre compares the strategies adopted by Voltaire and Rousseau in their struggle against religious intolerance as seen in Voltaire's *Traité sur la tolérance* and Rousseau's *Lettres écrites de la montagne*. Focusing on the image of the confrontation between the prosecutor and his victim, Mercier-Faivre shows that, very much like Voltaire, Rousseau sees fanaticism as the violent manifestation of superstition. More importantly, however, she shows that unlike Voltaire's strategy of chronicling the stories of the victims of fanaticism, as with the exemplary case of Calas, Rousseau places the question on a theoretical plane and seeks general truths that can be embodied in the single voice of the persecuted that speaks to all. Finally, Ourida Mostefai proposes a reexamination of Rousseau's place in the debate on tolerance and of the centrality of the question in his works. His originality, she argues, lies in the fusion between the individual and the theory: in the ways the theoretical dimension of his engagement is redoubled by the personal dimension of his struggle, and the personal meditation imbues the theoretical reflection. Thus does Jean-Jacques the individual become a theoretical case, a unique case that is both singular and exemplary, and a model that can be used to reflect on religion in general and to uncover the fundamentally political nature of intolerance.

The third part of this volume, “Religion against intolerance,” examines the positive role Rousseau saw for religion in combating intolerance, and in morality and politics generally. In his analysis of Rousseau’s response to Voltaire’s poem on the Lisbon Earthquake, John T. Scott analyzes Rousseau’s theological and religious teaching as it grows out of his earlier *Discours sur l’inégalité* and develops through his dialogue with Voltaire over the problems of theodicy and providence raised by the disaster. Rousseau closes his *Lettre à Voltaire sur la providence* by suggesting to Voltaire that he write a civic profession of faith, and Rousseau’s own treatment of civil religion in the *Contrat social* is the focus of the next two contributions. Examining the role of Rousseau’s civil religion, Christopher Bertram finds that, instead of evidence for an illiberal and intolerant doctrine, Rousseau’s examination of civil religion contains surprising concessions to pluralism that reveal his concern with religious intolerance and suggest his continuing relevance to contemporary politics and political theory. Unlike many contemporary liberal thinkers, Bertram argues, Rousseau is willing to confront the tensions between the necessity for a sense of commonality and the reality of pluralism in modern politics, and his analysis thus remains relevant today for assessing issues of religious pluralism, tolerance, and the demands of the state. In a similar vein, Bruno Bernardi reevaluates Rousseau’s concept of civil religion in the context of contemporary debates on religion and politics, arguing that Rousseau’s originality consists in refusing the classic distinction between civil and ecclesiastical tolerance and in positing theological tolerance as the necessary condition for political tolerance. For Bernardi, then, Rousseau’s concept of civil religion as the logical consequence of the establishment of the “negative dogma” of toleration. Civil religion in Rousseau is fundamentally an institution of tolerance, according to Bernardi and is both a negative and positive formulation of tolerance, a tolerance by principle and not simply by default.

Among the critics of fanaticism, Rousseau is arguably the strongest proponent of the continuing and essential position of religion in morality and politics, but the role he crafts for religion is not without its problems—problems which those engaged in battling *l’Infâme* were acutely aware. The chapters comprising the fourth part of this volume, “Fanaticism, cruelty, and pity,” engage these problematic aspects of Rousseau’s treatment of religion and his attempt to put the passions of fanaticism to political use. Christopher Kelly examines Voltaire’s play *Le*

fanatisme, ou Mahomet le prophète, beginning with an analysis of Voltaire's intentions in the play but focusing in particular on Rousseau's competing analysis of his rival's play in the *Lettre à d'Alembert*. According to Kelly, Rousseau suggests that Voltaire misunderstands, and even underestimates, fanaticism because he does not appreciate that the persuasive force of fanaticism is immune to the convincing light of reason and also does not glimpse the positive uses of the passion underlying fanaticism, especially in politics. In his chapter, Jeremiah Alberg examines the analysis of fanaticism in the "Profession de foi" and suggests that it is far more than the skeptical critique of revelation in order to combat fanaticism that it is usually interpreted to be. Alberg sees a further and deeper purpose, arguing that the doctrine of a vengeful divinity advanced by the Savoyard Vicar is meant to disallow human testimony or witness from having any weight in the establishment of the truth of religion, and especially of Christianity, and concluding that the Vicar thereby undermines his own personal testimony in the "Profession de foi." Returning to Rousseau's discussion of civil religion in the *Contrat social* with these questions about the roots and effects of fanaticism in mind, Zev Trachtenberg argues that Rousseau goes to great lengths in his treatment of civic religion to obscure the fanatical potential of the patriotism he would instill in the citizens, focusing in particular on changes Rousseau made from the original version of his political treatise, the so-called *Manuscrit de Genève*, when writing the final version of *Du contrat social*. The project of creating "civic fanatics" is nonetheless a necessary one for Rousseau's thought, suggests Trachtenberg, who focuses on the problematic aspects of Rousseau's account of pity in relation to civic identity.

The fifth part of this volume, "Atheism and toleration," takes up a vexed issue in discussions of toleration during the seventeenth and eighteenth centuries, namely whether atheists should be tolerated. This question raises more generally the issue of the potential moral, political, or other limitations to the arguments for toleration in the Enlightenment. This subject arose most prominently at the end of the seventeenth century in the writings of John Locke, who argued that toleration should not be extended to atheists, and Pierre Bayle, who famously argued for the possibility of a society of atheists. In his contribution, Philip Stewart takes up the question of atheism in Locke and Bayle and their problematic inheritance for the Enlightenment, especially as seen in the *Encyclopédie*. Picking up from this analysis of the context in which

Rousseau himself addressed questions of toleration and fanaticism, John Hope Mason examines the Citizen of Geneva's argument in the *Contrat social* against the toleration of atheists. While Rousseau generally limits the reach of civil religion to the citizens' actions and allowing freedom of belief and individual conscience, he makes a surprising exception for atheists, Hope Mason notes, and argues that Rousseau's stricture against disbelief is grounded on what he sees as the atheist's violation of the sanctity of the social contract and the laws, and therefore an attack the foundation of the political community itself.

Finally, the sixth and last part of this volume, "Rousseau and *l'Infâme* revisited," returns to the broad question of Rousseau's position as a thinker in the battle against *l'Infâme*, as well as the personal cost he bore in taking a position on the issues of religion, toleration, and fanaticism that was at odds with Voltaire and many of the other *philosophes*. Jean-François Perrin begins this reconsideration with an analysis of Rousseau's discussion of intolerance and fanaticism in his *Dialogues*, focusing on the work as it functions as "fictional" judicial brief in response to the persecution of an innocent Jean-Jacques, presumed guilty and condemned without a hearing. Perrin shows how this device is used by Rousseau as a means to illustrate the ways intolerance functions as a mode of exclusion whose goal is to reach hegemony in public opinion and in political matters. Rousseau is thus seen as struggling against the manipulation of public opinion by fanatics on both sides: by the *philosophes* and their enemies. Finally, Michel Schmouchkovitch returns us to Rousseau's interlocutor in his own contribution to the question of *l'Infâme*, Voltaire, and especially to Voltaire's portrait of Rousseau as a modern Diogenes. Voltaire sees Rousseau as an enemy, a traitor to the cause of philosophy, and even as a fanatic. Voltaire's repeated attacks on Rousseau as "Le bâtard du chien de Diogène" shed light on the historical and political importance of Rousseau's questioning of genealogical order, an importance Schmouchkovitch argues was largely misunderstood by Voltaire. ☞

·:~] NOTICE ON CITATIONS & ABBREVIATIONS [~:·

Note: spelling has been modernized.

WORKS BY ROUSSEAU

<i>CC</i>	<i>Correspondance complète</i> , ed. R. A. Leigh, 52 vols. (Geneva, Madison, Banbury, Oxford 1965-89)
<i>OC</i>	<i>Œuvres complètes</i> , eds. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond, 5 vols. (Paris: Gallimard [Pléiade], 1959-95).
<i>Dialogues</i>	<i>Rousseau juge de Jean-Jacques: Dialogues</i>
<i>Discours sur l'inégalité</i>	<i>Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes</i>
<i>Économie politique</i>	<i>Discours sur l'économie politique</i>
<i>Émile</i>	<i>Émile, ou de l'éducation</i>
<i>Julie</i>	<i>Julie, ou la Nouvelle Héloïse</i>
<i>Lettre à Beaumont</i>	<i>Lettre à M. Christophe de Beaumont</i>
<i>Lettre à Voltaire</i>	<i>Lettre à Voltaire sur la providence</i>
<i>Manuscrit de Genève</i>	<i>Du contrat social, première version</i>
<i>Narcisse</i>	<i>Narcisse, ou l'Amant de lui-même</i>
<i>Rêveries</i>	<i>Rêveries du promeneur solitaire</i>

WORKS BY VOLTAIRE

<i>OCM</i>	<i>Œuvres complètes</i> , ed. Louis Moland, 52 vols. (Paris: Garnier Frères, 1877-85)
<i>OCB</i>	<i>Œuvres complètes</i> , ed. Theodore Besterman (Geneva, Banbury, Oxford, 1968-)
<i>D</i>	<i>Correspondence and related documents</i> , ed. Theodore Besterman, in <i>Œuvres complètes de Voltaire</i> , vols. 85-135 (Geneva, Banbury, Oxford, 1968-77).
<i>Candide</i>	<i>Candide, ou l'optimisme</i>
<i>Mahomet</i>	<i>Le fanatisme, ou Mahomet le prophète</i>



VOLTAIRE, ROUSSEAU, AND *L'INFÂME*





TOLÉRANCE ET FANATISME SELON VOLTAIRE ET ROUSSEAU

Raymond Trousson



Voltaire, on le sait, fut le champion le plus fameux de la tolérance au siècle des Lumières. Dès le début de sa carrière, il est hanté par les méfaits du fanatisme et de la superstition, qu'il décrit comme de véritables maladies. Les événements devaient lui fournir ample matière à livrer un combat incessant: les affaires Calas, Sirven, La Barre et d'autres témoignent de son engagement inconditionnel et de sa volonté de rompre avec une histoire des hommes qui est aussi, à ses yeux, "celle du fanatisme." Pour le désarmer, il prêche "l'indifférence" en matière de religion—toutes les Églises étant d' "institution humaine"—qui peut seule mener à la tolérance et à l'acceptation des différences dans un culte naturel et unique, comme l'illustre le souper de Zadig. Toutefois, sa conception de la tolérance ne le conduit pas jusqu'à accepter l'athéisme, autre fléau et péril social.

Rousseau, lui aussi, se déclare partisan de la tolérance et en fait l'éloge, tout en dénonçant une intolérance "philosophique" et en renvoyant dos à dos fanatisme athée et fanatisme dévot, qui, dit-il, se touchent "par leur commune intolérance." L'apologie du fanatisme dans la Profession de foi du Vicaire savoyard, qui indignait Voltaire, désigne chez lui, non pas une passion sanguinaire et furieuse, mais une énergie à récupérer à bonne fin, à "mieux diriger" pour élever l'homme au-dessus de lui-même. A la différence de Voltaire, il veut croire que le christianisme bien entendu a adouci les mœurs, même s'il ne saurait constituer la "religion civile" de la société du Contrat social. Entre les deux hommes, un parallélisme apparent de la pensée, qui pouvait mener à bien des malentendus.

ON SAIT À QUEL POINT LE PROBLÈME RELIGIEUX A OBSÉDÉ Voltaire, dont la pensée s'élabore dès sa prime jeunesse par réaction, à la fois contre l'étouffant jansénisme familial qui lui a présenté le premier visage du fanatisme, et contre l'enseignement des jésuites de Louis-le-Grand. L'abbé Gedoyn, qui tenait *Le Paradis perdu* de Milton pour "un poème barbare et d'un fanatisme sombre et dégoûtant,"¹ l'abbé de Châteauneuf, qui lui avait fait connaître une peu conformiste *Moïsade*, enfin l'abbé de Chaulieu et son déisme antichrétien ont fait le reste.² Rien de surprenant si l'écrivain le plus combatif du siècle devait mener un infatigable assaut contre le monstre protéiforme qu'il baptisera "*l'Infâme*."

C'est peu de dire que le fanatisme le hante depuis toujours, lui qui en dénonce la trace indélébile dans l'histoire lointaine ou récente, depuis *La Ligue* qui en détaille les horreurs jusqu'aux *Stances pour le 24 août 1772*, bicentenaire de l'abominable Saint-Barthélemy. Ses enquêtes d'historien, dans *l'Essai sur les mœurs*, lui fournissent cent exemples de "ce fanatisme composé de superstition et d'ignorance, qui a été la maladie de presque tous les siècles"³: pêle-mêle, anabaptistes d'Allemagne, Camisards des Cévennes, furieux catholiques ou protestants, Albigeois et Hussites, hérétiques et schismatiques de tous bords, assassins d'Irlande ou du Piémont justifient par la défense de la foi meurtres et massacres, l'impitoyable "fureur dogmatique" arme le bras des Jacques Clément et des Jean Châtel, des Ravaillac et des Damiens. Un respect superstitieux de croyances et de rites absurdes a fait couler le sang dans des querelles qui seraient grotesques si elles n'étaient atroces. Faut-il franchir le seuil du temple de Mithra du pied gauche ou du pied droit? La Babylone de *Zadig* en est déchirée depuis quinze cents années. La rage s'empare du philosophe, dans *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*, au souvenir des atrocités commises au nom de la foi: "J'ose vous assurer que depuis le concile de Nicée jusqu'à la sédition des Cévennes, il ne s'est pas écoulé une seule année où le christianisme n'ait versé le sang. [...] Relisez seulement l'histoire ecclésiastique. [...] Regardez cette suite épouvantable de massacres..."⁴

1 Voltaire, *Écrivains français du siècle de Louis XIV*, OCM, vol. 14, p. 76.

2 Sur ce problème, voir l'ouvrage essentiel de René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, nouv. éd. (Paris: Nizet, 1974).

3 Voltaire, *Essai sur les mœurs*, chapitre lxxx, OCM, vol. 12, p. 50.

4 Voltaire, *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*, OCB, vol. 63A, p. 381-82.

Plus près de lui, les disciples frénétiques du diacre Pâris ont renouvelé les aberrations des anciens temps. La foule a pris au sérieux les miracles et les simagrées des convulsionnaires: “Et nous osons après cela nous moquer des Lapons, des Samoyèdes et des Nègres[...]!”⁵ Mais qu’on y prenne garde, c’est avec ces fous qu’on fait des assassins, parce que “[l]a religion mal entendue est une fièvre que la moindre occasion fait tourner en rage.”⁶ La moindre contradiction est insupportable au fanatique: “J’ai vu des convulsionnaires, qui en parlant des miracles de saint Pâris, s’échauffaient par degrés malgré eux; leurs yeux s’enflammaient, tout leur corps tremblait, la fureur défigurait leur visage, et ils auraient tué quiconque les eût contredits.”⁷

Car le fanatisme est une maladie, comme le haut-mal, contagieuse comme la peste, synonyme d’horreurs et de persécutions, qui fait des “énergumènes” et à laquelle peut seule s’opposer la philosophie:

Il n’y a d’autre remède à cette maladie épidémique que l’esprit philosophique, qui répandu de proche en proche, adoucit enfin les mœurs des hommes, et qui prévient les accès du mal; car dès que ce mal a fait des progrès, il faut fuir, et attendre que l’air soit purifié. [...] Lorsqu’une fois le fanatisme a gangrené un cerveau, la maladie est presque incurable.⁸

Sous tous les cieux, au fil des siècles, bûchers, roues et gibets pour les martyrs de l’intolérance et de la superstition à front de taureau, ces martyrs qu’il a même cru pouvoir compter, dans *Dieu et les hommes*, en évaluant à 9, 468, 800 le nombre des victimes “ou égorgées, ou noyées, ou brûlées, ou rouées ou pendues pour l’amour de Dieu”⁹ depuis l’apparition de l’exécrable christianisme. Comment ne pas en tirer la conséquence et lutter pour la tolérance? En 1773, dans sa *Politique naturelle*, le baron d’Holbach écrira: “Une saine politique ordonne de tolérer dans un État toutes les religions et toutes les sectes adoptées par les citoyens, de tenir une juste balance entre elles, de ne jamais souffrir

5 Voltaire, [*Questions sur l’Encyclopédie*], art. “Convulsions,” *OCM*, vol. 18, p. 269.

6 Voltaire, [*Questions sur l’Encyclopédie*], art. “Ana, anecdotes,” *OCM*, vol. 17, p. 203.

7 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. “Fanatisme,” *OCB*, vol. 36, p. 108. Plus loin, il écrit: “Oui, je les ai vus, ces convulsionnaires, je les ai vus tordre leurs membres et écumer. Ils criaient: *Il faut du sang*” (p. 81).

8 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. “Fanatisme,” *OCB*, vol. 36, p. 109. Voir aussi le *Traité sur la tolérance*, *OCB*, vol. 56C, p. 155: “Le grand moyen de diminuer le nombre des maniaques, s’il en reste, est d’abandonner cette maladie de l’esprit au régime de la raison, qui éclaire lentement, mais infailliblement, les hommes.”

9 Voltaire, *Dieu et les hommes*, *OCB*, vol. 69, p. 485.

qu'aucune opprime les autres ou trouble leur tranquillité. Le gouvernement perd le droit de juger entre elles, dès qu'il se rend partie."¹⁰

Mais qu'était-ce au juste que la tolérance? L'article "Intolérance" de l'*Encyclopédie* faisait la distinction classique,¹¹ en même temps qu'il avertissait qu'elle pourrait un jour se retourner contre les persécuteurs:

L'intolérance ecclésiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l'on professe, et à le démontrer sur les toits, sans être arrêté par aucune terreur, par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie. [...] L'intolérance civile consiste à rompre tout commerce et à poursuivre, par toutes sortes de moyens violents, ceux qui ont une façon de penser sur Dieu et sur son culte, autre que la nôtre. [...] L'intolérant pris en ce dernier sens, est un méchant homme, un mauvais chrétien, un sujet dangereux, un mauvais politique, et un mauvais citoyen. [...] Si le prince dit que le sujet mécréant est indigne de vivre, n'est-il pas à craindre que le sujet ne dise que le prince infidèle est indigne de régner?¹²

Pourtant, même si la tolérance est l'une des idées-force du siècle des Lumières, elle n'imprègne pas sans peine des esprits accoutumés à l'alliance du trône et de l'autel et à considérer la liberté de pensée comme un péché contre la loi divine. Le principe même de l'unité monolithique de la croyance et du politique rend compte au XVI^e siècle de l'acharnement contre les réformés, tout à la fois hérétiques et séditeux: Baïf ou Belleau, Dorat ou Jodelle ont pu, la conscience en paix, applaudir à la tuerie de la Saint-Barthélemy, Touchard chanter l'*Allégresse chrétienne* à la pensée des cadavres huguenots flottant sur les fleuves de France et Jean Dorat, le maître de Ronsard, consacrer la nuit du 24 au 25 août 1572, en vers latins, glorieuse comme la nuit de Noël. Quant à l'Édit de Nantes, il n'est qu'une concession à la faiblesse de l'État, et Louis XIV, mieux assuré de son pouvoir, l'a révoqué pour restaurer enfin l'unité religieuse: officiellement, à dater du 18 octobre 1685, il n'y a plus de huguenots dans le royaume de France. Le coup de force du souverain soutien de la vraie foi est applaudi. La Bruyère ou La Fontaine approuvent. Dans son oraison funèbre du chancelier Michel Le Tellier,

10 Paul Henri Thiry d'Holbach, *La Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement* (London, 1773), vol. 2, p. 79.

11 Dans ses *Avertissements aux protestants, sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*, Bossuet définissait la tolérance civile comme "l'impunité accordée par le magistrat à toutes les sectes," la tolérance ecclésiastique comme la reconnaissance de "tous les hérétiques pour vrais membres et vrais enfants de l'Église" (Liège, 1710), vol. 2, p. 524.

12 *Encyclopédie*, art. "Intolérance" (Diderot), vol. 8, p. 843.

Bossuet compare Louis à Constantin, à Théodose, à Charlemagne, et dans une lettre du 28 octobre 1685, M^{me} de Sévigné commente l'édit en ces termes: "Rien n'est si beau que tout ce qu'il contient, et jamais aucun roi n'a fait et ne fera rien de plus mémorable."¹³

Rien de plus naturel si l'on songe que la tolérance, au XVII^e siècle, n'a rien d'une vertu.¹⁴ Admettre, lorsqu'on est convaincu de détenir la vérité, que son voisin professe un autre credo que le sien, n'est-ce pas indifférence coupable, compromission avec le mal et l'erreur? Peut-on lui dire: allez à votre gré et soyez damné? Le vrai croyant est intolérant pour le bien même de son prochain, d'autant plus que la tolérance mène à un dangereux pluralisme, lui-même menant au déisme, voire à l'athéisme. Bossuet enseignait que le catholicisme est "la plus sévère et la moins tolérante de toutes les religions" et le *Dictionnaire de Trévoux*, en 1743, l'enseigne toujours: "Il n'y a, à proprement parler, que les catholiques dont les principes sont intolérants, parce qu'il n'y a qu'eux qui ont les vrais principes."¹⁵ Voltaire s'en souvient avec une ironie féroce lorsque, dans le chapitre xxii de son *Traité sur la tolérance*, il imagine le Jugement dernier où les païens vertueux seront impitoyablement damnés et sauvés les criminels en règle avec l'Église: "Allez, monstres! allez subir des châtiments infinis en intensité et en durée; que votre supplice soit éternel comme moi! Et vous, mes bien-aimés, Jean Châtel, Ravailac, Damiens, Cartouche, etc. qui êtes morts avec les formules prescrites, partagez à jamais à ma droite mon empire et la félicité?"¹⁶

Ne se trouvera-t-il pas encore, en 1758, un abbé Novi de Caveirac pour composer une Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la révocation de l'édit de Nantes, avec une dissertation sur la journée de la Saint-Barthélemy?¹⁷ Le moins qu'on puisse dire, c'est que le principe

13 Sur ces questions: Raymond Trousson, *Histoire de la libre pensée des origines à 1789* (Bruxelles: Espace de liberté, 1993).

14 Monique Cottret, "La Tolérance état des lieux," dans *Lectures de Voltaire: Le Traité sur la tolérance*, ed. Isabelle Brouard-Arends (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2000), p. 19-22.

15 Voir *Encyclopédie*, vol. 8, art. "Intolérance." Voir Elisabeth Labrousse, "Note à propos de la conception de la tolérance au XVIII^e siècle," *SVEC* 56 (1967), p. 802.

16 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 250.

17 Il y avait aussi, de l'abbé de Malvaux, *L'Accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance* (1762), qui montrait le danger représenté par les huguenots. Voir Christiane Mervaud, "Tolérance religieuse et pouvoir politique dans le *Traité sur la tolérance*," dans *Lectures d'une œuvre*: ed. François Bessire, Sylvain Menant et Marie-Hélène Cotroni (Paris: Edition du Temps, 2000), p. 57.

de la tolérance n'allait pas de soi. Les fameuses *Erreurs de Voltaire* de Nonnotte—elles seront publiées jusqu'en 1823—rassurent le dévot sur l'infaillibilité de l'Église: "L'intolérance est [...] une suite nécessaire de la sainteté et de la certitude où elle est qu'elle n'enseigne que la vérité. Cette intolérance devient donc la preuve la plus convaincante de la vérité et de la sainteté de tout ce qu'elle nous enseigne."¹⁸ De la pétition de principes considérée comme l'un des beaux-arts! Dans *Le Déisme réfuté par lui-même*, l'abbé Bergier s'en prend à Rousseau:

Si la France eût professé la religion du Vicaire savoyard, nous serions aujourd'hui sans religion. Avec le beau système de la tolérance, la France serait devenue le refuge de tous les visionnaires et de tous les libertins de l'univers, toujours prêts à s'y introduire. Nous serions réduits à tolérer l'athéisme et à vivre en société avec les monstres.¹⁹

La tolérance n'était décidément pas un bien. Ses défenseurs n'en ont que davantage de mérite. Le chapitre xx du *Traité sur la tolérance* se nourrira de Locke et de Bayle.²⁰ En 1689, le philosophe anglais entend soumettre les Églises à l'État et le recommande dans sa *Lettre sur la tolérance*, avec des réserves cependant, puisqu'il en exclut les catholiques, coupables de reconnaître un autre souverain—le pape—et les athées qui, récusant toute loi transcendante, ne sauraient être fidèles à leurs serments. Bayle était allé plus loin en posant, dans ses *Pensées diverses sur la comète*, en 1683, le paradoxe de la viabilité d'une société d'athées et en admettant, dans son *Commentaire philosophique*, en 1687, le droit de la conscience errante: le principe de la tolérance s'impose parce qu'il repose sur l'inaptitude de l'homme à s'assurer rationnellement de la vérité religieuse.²¹ Voltaire, comme on sait, procédera de l'un et de l'autre et les dépassera en reprochant au christianisme une intolérance fondée sur sa tradition dogmatique.²² Calas, Sirven, La Barre lui offriront l'oc-

18 Claude-François Nonnotte, *Erreurs de Voltaire*, nouv. éd., 2 vols. (Lyon, Reguilliat, 1770), vol. 2, p. 273-74.

19 Nicolas-Sylvestre Bergier, *Le Déisme réfuté par lui-même*, 2 vols. (Paris, Humblot, 1768), vol. 1, p. 249-50.

20 Même si Voltaire n'y emprunte guère à leur argumentation. Voir Haydn T. Mason, "La Tolérance chez Locke, Bayle et Voltaire: fausses influences?," dans *Études sur le "Traité sur la tolérance" de Voltaire*, ed. Nicholas Cronk (Oxford: Voltaire Foundation, 2000), p. 7-11.

21 Michael Heyd, "Origines chrétiennes de la tolérance: le point de vue protestant," dans *Qu'est-ce que la tolérance? Perspectives sur Voltaire*, sous la direction de Jürgen Siess (Ferney-Voltaire: Centre international d'études du XVIIIe siècle, 2002), p. 13-19.

22 Lorenzo Bianchi, "Religion et superstition dans le *Traité sur la tolérance*," dans *Voltaire et ses combats*, sous la direction de Ulla Kölving et Christiane Mervaud, 2 vols. (Oxford: Voltaire Foundation, 1997), vol. 1, p. 525.

casation de secouer sur ce dogmatisme le flambeau des Lumières.

Si le hasard des circonstances devait jeter Voltaire dans l'action et le combat corps à corps, il ne l'avait pas attendu pour entamer la lutte. Déjà son *Œdipe*, sous le manteau commode de la fable antique, accusait le fanatisme religieux dans un Dieu cruel et capricieux associé à un clergé imposteur: "Les prêtres ne sont point ce qu'un vain peuple pense, / Notre crédulité fait toute leur science."²³ Et ce Dieu inhumain, "qui nous forma pour être misérables," revient en 1722 dans l'*Épître à Uranie*.²⁴ Le fanatisme reparaît sous des visages divers dans *La Henriade*: celui qui se nourrit de perversité et de frayeurs chez Catherine de Médicis, celui de Mayenne, dont la Ligue sert les ambitions, celui de la canaille exaspérée, celui du moine Clément obéissant à ses visions sanglantes. Des images terribles et pathétiques expriment la répulsion viscérale d'un Voltaire horrifié par la tuerie:

Je ne vous peindrai point le tumulte et les cris,
Le sang de tous côtés ruisselant dans Paris,
Le fils assassiné sur le corps de son père,
Le frère avec la sœur, la fille avec la mère, [...]
Les enfants au berceau sur la pierre écrasés. [...]
Ces monstres furieux, de carnage altérés,
Excités par les voix des prêtres sanguinaires,
Invoquaient le Seigneur en égorgeant leurs frères;
Et, le bras tout souillé du sang des innocents,
Osaient offrir à Dieu cet exécration encens.²⁵

Le Moloch du christianisme est, dit-il, "Le plus cruel tyran de l'empire des ombres" qui dévore ceux qui l'accueillent: "Il vient, le Fanatisme est son horrible nom. / Enfant dénaturé de la Religion, / Armé pour la défendre, il cherche à la détruire, / Et, reçu dans son sein, l'embrasse et le déchire."²⁶ On comprend pourquoi Voltaire s'acharnera à extirper le christianisme, pourquoi il poursuit d'une haine farouche ces prêtres sanguinaires que, dit-il, "j'ai haïs, que je hais, et que je haïrai jusqu'au Jugement dernier."²⁷ Le christianisme est néfaste parce qu'il engendre la superstition, qui produit le fanatisme qui mène au meurtre.

23 Voltaire, *Œdipe*, Act IV, Scene i, *OCB*, vol. 1A, p. 224.

24 Voltaire, *Épître à Uranie*, *OCB*, vol. 1B, p. 488.

25 Voltaire, *La Henriade*, Chant II, v. 259-72, *OCB*, vol. 2, p. 259-72.

26 Voltaire, *La Henriade*, Chant V, v. 82-86, *OCB*, vol. 2, p. 472-73.

27 Voltaire à Fawkener, 28 novembre 1752 (D5086): "priests whom I have hated, I hate, and I shall hate till doomsday."

Chez ce passionné, le souvenir des atrocités d'autrefois demeure vivant au point de le rendre malade, comme s'il les éprouvait dans sa chair. Il écrit le 30 août 1769: "J'ai toujours la fièvre le 24 du mois d'auguste. [...] Vous savez que c'est le jour de la Saint-Barthélemy, mais je tombe en défaillance le 14 Mai où l'esprit de la Ligue catholique qui dominait encor dans la moitié de la France assassina Henri IV par la main d'un révérend père feuillant."²⁸ Que penser d'une religion qui pousse au crime?

À son tour, l'ode *Sur le fanatisme* (1732) dénonce la fureur du "dévot atrabilaire / Nourri de superstition" dont "[l]a rage immolerait le monde / À son Dieu, qu'il ne connaît pas."²⁹ Et le poète de rappeler inlassablement l'Inquisition qui jeta Galilée en prison, l'obsessionnelle Saint-Barthélemy et, plus proches, les querelles des jansénistes et des molinistes. Les fanatiques reparâtront dans les tragédies. Le discours préliminaire d'*Alzire* enseigne que le devoir du chrétien est d'aimer tous les hommes comme ses frères, mais Gusman prêche une autre loi: "Commandons aux cœurs même, et forçons les esprits. / [...] Je veux que ces mortels, esclaves de ma loi, / Tremblent sous un seul Dieu, comme sous un seul roi."³⁰ Dans *Mahomet*, histoire d'un imposteur qui façonne un fanatique, le misérable Séide, instrument d'une religion totalitaire, devient un monstre. Si le sujet n'était pas neuf sous sa plume, du moins—Voltaire y insistait auprès de Frédéric—apparaissait-il pour la première fois au théâtre³¹ et l'auteur expliquait sans détours au prince comment il avait prétendu stigmatiser "l'infiniment détestable fanatisme" et qui il fallait découvrir sous les oripeaux musulmans:

Le malheureux Said, qui croit servir dieu en égorgeant son père, n'est point un portrait chimérique. Les Jean Châtel, les Clément, les Ravaillac, étaient dans ce cas et ce qu'il y a de plus horrible c'est qu'ils étaient tous dans la bonne foi. N'est-ce donc pas rendre service à l'humanité de distinguer toujours, comme j'ay fait, la religion de la superstition; et méritais-je d'être persécuté pour avoir toujours dit en cent façons différentes, qu'on ne fait jamais de bien à dieu en faisant du mal aux hommes?³²

28 Voltaire à d'Argental, 30 août 1769 (D15855).

29 Voltaire, *Ode VII. Sur le fanatisme*, OCM, vol. 8, p. 428-29.

30 Voltaire, *Alzire, ou les Américains*, Acte I, Scene i, OCM, vol. 3, p. 389.

31 Voltaire à Frédéric II, c. 20 juillet 1739 (D2048).

32 Voltaire à Frédéric II, septembre 1739 (D2074). Il n'était pas moins explicite auprès de César de Missy: "Ma pièce représente, sous le nom de Mahomet, le prieur des jacobins mettant le poignard à la main de Jacques Clément, encouragé de plus par sa maîtresse, au parricide. On reconnaît là, l'auteur de *la Henriade*" (D2648).

C'est enfin parce qu'il croyait au recul du fanatisme après le succès de la campagne de *Bélisaire*, que le vieux lutteur s'obstinera en vain, en 1768, à faire représenter *Les Guèbres ou la tolérance* qui résume les arguments du *Traité* composé à l'occasion de l'affaire Calas et défend les droits d'une minorité religieuse. Un *Discours historique et critique* dénonçait le fanatisme de Joad dans *Athalie* et celui de Polyeucte dans la tragédie de Corneille. Confiance prématurée: le temps n'était pas venu où l'empereur Gallien *alias* Louis XV écouterait la voix d'Arzémon *alias* Voltaire, dépouillerait les prêtres de leur pouvoir et autoriserait le culte des Guèbres. Fréron exprima l'opinion conservatrice:

Je doute que le tolérantisme, tel que l'auteur l'entend, puisse produire de si admirables effets. Vouloir qu'on admette indifféremment toutes sortes de religions dans un État, n'est-ce pas travailler à proscrire celle qui s'y trouve établie? [...] la multiplicité des cultes me paraît avoir de grands dangers, et je ne sais ce que c'est que cette extravagance prétendue philosophique qui semble appeler et vouloir naturaliser parmi nous les sectes les plus ridicules et les plus absurdes.³³

Le patriarche eût pu dire, parodiant l'Apocalypse: "Il est encore fécond, le ventre d'où est sortie la bête immonde."

"L'histoire du monde, dit la deuxième des *Homélies prononcées à Londres en 1765*, est celle du fanatisme."³⁴ Aux yeux de Voltaire comme à ceux de Jean-Jacques, pour rompre avec cette histoire qui est celle de tous les crimes et de toutes les persécutions, il suffirait de s'en tenir à la religion naturelle, celle de *Zadig*, qui unit au lieu de diviser. Ainsi conclut en 1766 l'*Examen important de Milord Bolingbroke*:

[...] tout homme sensé, tout homme de bien, doit avoir la secte chrétienne en horreur. *Le grand nom de théiste qu'on ne révère pas assez*, est le seul nom qu'on doit prendre. Le seul Évangile qu'on doit lire, c'est le grand livre de la nature écrit de la main de Dieu et scellé de son cachet. La seule religion qu'on doit professer est celle d'*adorer Dieu et d'être honnête homme*. Il est aussi impossible que cette religion pure et éternelle produise du mal, qu'il était impossible que le fanatisme chrétien n'en fit pas.³⁵

33 Élie-Catherine Fréron, cité par John Renwick, ed. Voltaire, *Les Guèbres*, OCB, vol. 66, p. 475.

34 *Homélies prononcées à Londres en 1765 dans une assemblée particulière. Deuxième Homélie. Sur la superstition*. OCB, vol. 62, p. 449.

35 Voltaire, *Examen important de Milord Bolingbroke*, OCB, vol. 62, p. 350.

Cette foi, c'est celle qu'il convient d'opposer à l'*Infâme*, ce mélange de superstition et de fanatisme, de passion religieuse des foules et d'esprit partisan, de persécution et de dogmatisme aveugle.³⁶

Que ne renonce-t-on à l'esprit de système pour cultiver la vertu du doute? La sagesse serait d'éliminer toute croyance qui prétend aller au-delà de la reconnaissance d'un Être suprême et d'accepter la pluralité des sectes. Il ne s'agit pas seulement de *tolérer* les autres, c'est-à-dire de souffrir qu'ils pensent autrement que nous, mais de reconnaître que l'intolérance n'est ni de droit naturel ni de droit humain et que l'unité de foi n'est pas indispensable. Ce n'est pas pour sombrer dans l'athéisme, mais pour chercher la loi naturelle et substituer au Dieu despote un Dieu d'amour. L'erreur étant humaine, la coexistence pacifique des religions paraît à Voltaire la seule solution acceptable. Il le disait déjà dans les *Lettres philosophiques*, où il se réjouissait de voir, en Angleterre, les sectes cohabiter paisiblement en dépit de l'officielle Église anglicane: "Un Anglais, comme homme libre, va au ciel par le chemin qui lui plaît." La multiplicité des sectes, loin de nuire à la paix, crée dans l'état un équilibre: "S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge; mais il y en a trente, et elles vivent en paix et heureuses."³⁷ Sont-elles toutes également respectables? Qui en décidera et d'ailleurs qu'importe, pourvu qu'elles se modèrent mutuellement. Il en découlera, dira le *Traité sur la tolérance*, que le fanatisme seul est intolérable.³⁸ Chez Voltaire, l'exigence de tolérance est soutenue par son mépris pour la métaphysique, génératrice de questions insolubles sur la nature et les attributs de la divinité, la nature de l'âme ou les origines de la vie. En 1766, son *Philosophe ignorant* dira, par son titre même, son scepticisme sur les vérités absolues au nom desquelles on s'entretue depuis des siècles. Quand l'esprit honnête se voit, après bien des réflexions, "possesseur de quatre ou cinq vérités, dégagé d'une centaine d'erreurs, et chargé

36 Voir René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, p. 314-15; Agnès Raymond, "L'Infâme: superstition ou calomnie?," *SVEC* 57 (1967), p. 1291-1306.

37 Voltaire, *Lettres philosophiques*, *OCM*, vol. 22, p. 95, 99-100.

38 "Pour qu'un gouvernement ne soit pas en droit de punir les erreurs des hommes, il est nécessaire que ces erreurs ne soient pas des crimes; elles ne sont des crimes que quand elles troublent la société: elles troublent cette société, dès qu'elles inspirent le fanatisme; il faut donc que les hommes commencent par n'être pas fanatiques pour mériter la tolérance" (*Traité sur la tolérance*, *OCB*, vol. 56C, p. 236).

d'une immense quantité de doutes,"³⁹ comment pourrait-il s'abandonner à une intransigeance aveugle?

Le secret de la tolérance, c'est l'indifférence en matière de religion, puisque toutes sont d'institution humaine, donc faillibles. Le 9 janvier 1763, Voltaire écrit au pasteur Moultoy: "Je me dis toujours [...] tâche de faire naître l'indifférence, alors tu obtiendras sûrement la tolérance."⁴⁰ Il le répétera souvent, à d'Argental par exemple, le 5 novembre 1764: "Le fanatisme qui a tant désolé le monde ne peut être adouci que par la tolérance, et la tolérance ne peut être amenée que par l'indifférence."⁴¹ Accepter la différence: le thème est présent dès le Chant II de *La Henriade*:

Je ne décide point entre Genève et Rome.
De quelque nom divin que leur parti les nomme,
J'ai vu des deux côtés le fourbe et la fureur. [...]
Et périsse à jamais l'affreuse politique
Qui prétend sur les cœurs un pouvoir despotique,
Qui veut, le fer en main, convertir les mortels,
Qui du sang hérétique arrose les autels,
Et, suivant un faux zèle ou l'intérêt pour guides,
Ne sert un Dieu de paix que par des homicides!⁴²

Le relativisme s'impose. La foi de chacun, Montaigne le disait déjà, est le fait du hasard de la naissance et Voltaire le répétera dans *Zaïre*: "J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux, / Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux."⁴³ Le déisme, il l'explique dans le souper de *Zadig*, est donc le commun dénominateur de toutes les religions et par conséquent le seul culte qui exclut l'esprit de secte et de mystère fatal à la liberté.

Curieusement, la perspective s'inverse. Pour Bossuet, c'est le croyant dogmatique qui s'interroge sur ce qu'il est permis de tolérer, c'est-à-dire de "souffrir." Ici, c'est le déiste qui s'inquiète de la quantité de dogme tolérable au-delà du degré zéro du déisme. Voltaire, on le sait, a tenu parfois sur les Juifs des propos terribles. Ce peuple élu lui paraît en

39 Voltaire, *Le philosophe ignorant*, OCB, vol. 62, p. 75.

40 Voltaire à Moultoy, 9 janvier 1763 (D10897).

41 Ou encore, Voltaire à d'Alembert, le 13 février 1764 (D11695): "On n'obtiendra jamais des hommes qu'ils soient indulgents dans le fanatisme, et [...] il faut leur apprendre à mépriser, à regarder même avec horreur les opinions pour lesquelles ils combattent."

42 Voltaire, *La Henriade*, Chant II, v. 5-22, OCB, vol. 2, p. 391-92. Voir John Renwick, "Theory becomes action: Toleration from Calas (1762) to *Les Guèbres* (1768)," dans *Voltaire et ses combats*, ed. Ulla Kölving et Christine Mervaud, 2 vols. (Oxford: Voltaire Foundation, 1997), vol. 1, p. 582.

43 Voltaire, *Zaïre*, OCB, vol. 8, p. 435.

1771, dans les *Lettres de Memmius à Cicéron*, au cœur même du fanatisme: “Tous les autres peuples ont rage du fanatisme dans le cœur, comme les Bretons et les Germains naissent avec des cheveux blonds. Je ne serais point étonné que cette nation ne fût un jour funeste au genre humain.”⁴⁴ Mais dans les *Questions sur l’Encyclopédie*, si Voltaire ne dissimule pas son antipathie à l’égard de “cette nation [...] la plus détestable qui ait jamais souillé la terre,” il concède qu’elle a donné parfois des exemples de tolérance: Élisée refuse-t-il à Naaman d’adorer Jéhovah sans cesser de rendre hommage à son propre dieu et Jacob a-t-il hésité à épouser les filles d’un idolâtre? “Voilà des exemples de tolérance chez le peuple le plus intolérant et le plus cruel de toute l’antiquité: nous l’avons imité dans ses fureurs absurdes, et non dans son indulgence.”⁴⁵ Le *Traité sur la tolérance* lui accorde même “la plus grande tolérance au milieu des horreurs les plus barbares.”⁴⁶ La démarche était identique, en 1756, dans l’article *Juifs*. Si le philosophe condamne brutalement un “peuple ignorant et barbare, qui joint depuis longtemps la plus sordide avarice à la plus détestable superstition, et la plus invincible haine pour tous les peuples qui les tolèrent et qui les enrichissent,” c’est cependant pour conclure: “*Il ne faut pourtant pas les brûler.*”⁴⁷ On a dit parfois que cette dernière phrase autorisait tous les tourments, hormis le bûcher. Ce serait plutôt une revendication de tolérance, même pour ceux qu’on estime le moins, car Voltaire a toujours refusé la violence envers les Juifs, et il n’acceptait pas qu’on les fût pour déicides, puisque Jésus a été condamné par les Romains.⁴⁸ En 1761, le *Sermon du rabbin Akib* fustige la barbarie de l’Inquisition portugaise, reproche aux chrétiens leur acharnement: “Enfants dénaturés, nous sommes vos pères, nous sommes les pères des musulmans. [...] Vous nous faites un crime de notre infortune, vous nous en punissez.” Il est vrai que ce peuple fut autrefois “barbare, superstitieux, ignorant, absurde,” mais ces fautes justifient-elles aujourd’hui la persécution? Ici encore, il s’agit de substituer la tolérance au fanatisme: “Que chacun serve Dieu dans la religion où il est né, sans vouloir arracher le cœur à

44 Voltaire, *Lettres de Memmius à Cicéron*, Lettre II, OCM, vol. 28, p. 440.

45 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. “Tolérance,” OCB, vol. 36, p. 556-557.

46 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 218.

47 Voltaire, [*Questions sur l’Encyclopédie*], art. “Juifs,” OCM, vol. 19, p. 521.

48 Dominique Bourel, “Voltaire, les Juifs et l’Europe,” dans *Qu’est-ce que la tolérance?* p. 52.

son voisin par des disputes où personne ne s'entend."⁴⁹ Si l'antijudaïsme voltairien est réel, il faut relativiser son antisémitisme: le rapprocher de celui de Drumont ou de Céline est aussi absurde qu'anachronique."⁵⁰

Dans la réalité quotidienne comme dans les mentalités, les protestants occupent d'ailleurs une place plus importante. C'est que le schisme protestant avait laissé dans la mémoire collective et politique de redoutables souvenirs. On se rappelait la France déchirée, au XVI^e siècle par les guerres de religion, où les huguenots rebelles avaient mis en péril l'unité du royaume, on songeait aux théories politiques de Jurieu, à la fin du XVII^e siècle partisan d'une coalition des puissances protestantes contre la France catholique, et il y avait aussi des faits plus proches. Dans les dernières années du règne de Louis XIV, de 1702 à 1710, un vaste mouvement de rébellion avait inquiété le pouvoir. Exaspérés par l'oppression, échauffés par des "prophètes" et des fanatiques, les Camisards des Cévennes avaient pris les armes, se donnant pour les instruments de Dieu dans une guerre sainte, menant tantôt une guérilla de harcèlement, tantôt livrant de véritables batailles aux troupes royales et soutenus par des fonds anglais et hollandais, faisant figures de séditeux alliés avec les ennemis extérieurs de la France.⁵¹ Le protestantisme s'associait ainsi à l'idée de révolte, voire de trahison.

Les réformés ne sont pas moins que les catholiques susceptibles d'intolérance et de fanatisme: quand Pierre Bayle prêchait la tolérance, son coreligionnaire Jurieu ne l'accusait-il pas de professer "un déisme tout pur et tout net?" Voltaire a parlé de "l'âme atroce" de Calvin condamnant aux flammes l'antitrinitaire Michel Servet,⁵² il l'a donné pour "le plus malhonnête fanatique qui fût en Europe"⁵³ et il écrit à d'Alembert en décembre 1757: "Fanatiques papistes, fanatiques calvinistes, tous sont pétris de la même merde détrempée de sang

49 Voltaire, *Sermon du rabbin Akib*, OCM, vol. 24, p. 282, 284. Voir l'article de J. Patrick Lee dans ce volume.

50 Sur ce sujet, voir surtout la mise au point définitive de Bertram E. Schwarzbach, "Voltaire et les Juifs: bilan et plaidoyer," *SVEC* 358, 1997, p. 27-91, et Roland Mortier, "Les 'philosophes' français du XVIII^e siècle devant le judaïsme et la judéité," dans *Les Combats des Lumières: recueil d'études sur le dix-huitième siècle* (Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2000), p. 287-312.

51 Voir Agnès de La Gorce, *Camisards et dragons du roi* (Paris: Albin Michel, 1950). Voltaire rappelle ces faits dans le chapitre xxxvi du *Siècle de Louis XIV*, OCM, vol. 15.

52 Voltaire à Thiériot, 26 mars 1757 (D7213).

53 Voltaire à Charles Jean François Hénault, 14 mars 1768 (D14832).

corrompu.”⁵⁴ Il est vrai que le patriarche n’apprécie guère qu’on l’empêche de faire du théâtre à Genève. Cependant, *Le Siècle de Louis XIV* observe que si des protestants ont pu verser dans le fanatisme, c’est qu’ils étaient sans cesse tourmentés par le souverain:

Ses ministres semblaient choisir les moyens les plus sûrs pour forcer les protestants à la révolte: on joignait l’insulte à la violence, on outrageait les femmes, on enlevait les enfants à leurs pères. On semblait se plaire à les irriter, à les plonger dans le désespoir par des lois souvent opposées, mais toujours oppressives, qu’on faisait succéder de mois en mois. Il n’est donc pas étonnant qu’il y ait eu parmi les protestants des fanatiques, et que ce fanatisme ait à la fin produit des révoltes. [...] Nous devons espérer que la raison, qui à la longue triomphera du fanatisme, et la politique, qui dans tous les temps l’emporte sur la superstition, détruiront enfin ces lois.⁵⁵

Mais à l’époque même où il s’engage intrépidement dans la défense des victimes du fanatisme catholique, Voltaire ne dit-il pas:

Qu’on ne dise donc point qu’il ne reste plus de traces du fanatisme affreux de l’intolérantisme: elles sont encore partout, elles sont dans les pays mêmes qui passent pour les plus humains. Les prédicants luthériens et calvinistes, s’ils étaient les maîtres, seraient peut-être aussi impitoyables, aussi durs, aussi insolents, qu’ils reprochent à leurs antagonistes de l’être.⁵⁶

Il l’avait dit déjà, en vers, dans le *Poème sur la loi naturelle*:

Calvin et ses suppôts, guettés par la justice,
 Dans Paris, en peinture, allèrent au supplice.
 Servet fut en personne immolé par Calvin.
 Si Servet dans Genève eût été souverain,
 Il eût, pour argument contre ses adversaires,
 Fait serrer d’un lacet le cou des trinitaires.⁵⁷

Du protestantisme, Voltaire ignore d’ailleurs la dimension proprement religieuse. Esprit positif, il comprend mal qu’on puisse aller au martyre pour des questions métaphysiques, “pour la transsubstantiation, la prédestination, le surplis et l’eau bénite.” Qu’est-ce après tout que la

54 Voltaire à d’Alembert, 12 décembre 1757 (D7512).

55 Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, chapitre xxxvi: “Du calvinisme au temps de Louis XIV,” *OCM*, vol. 15, p. 31n-32n.

56 Voltaire, *Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven*, *OCM*, vol. 26, p. 558.

57 Voltaire, *Poème sur la loi naturelle*, 3e partie, *OCM*, vol. 9, p. 453. Sur l’attitude de Voltaire à l’égard du protestantisme, on ne peut que renvoyer à l’ouvrage essentiel de Graham Gargett, *Voltaire and Protestantism*, *SVEC* 188 (1980).

Réforme, sinon l'aboutissement d'une longue série d'hérésies? Enfin, Voltaire n'est pas favorable aux vastes assemblées protestantes *au désert*, dont il redoute toujours l'éventuel ferment politique. Ne traîne-t-il pas dans le protestantisme de vieilles aspirations républicaines—Jean-Jacques Rousseau lui en offrait un bel exemple—susceptibles de nuire au gouvernement et à l'ordre? Est-il d'ailleurs si important de s'attrouper pour chanter des psaumes "en mauvais vers?" Aussi lui semble-t-il plus urgent d'intervenir dans le domaine des droits civils, comme il le dit dans le *Pot-pourri*: "Je trouve très mauvais que vos mariages, l'état de vos enfants, le droit d'héritage, souffrent la moindre difficulté. Il n'est pas juste de vous saigner et de vous purger, parce que vos pères ont été malades."⁵⁸ A maintes reprises, Voltaire attirera l'attention sur leur sort par ses interventions courageuses, mais il requiert surtout un programme de tolérance encore timide mais pragmatique⁵⁹ et n'a guère de tendresse pour la doctrine ni aucun penchant personnel.⁶⁰ Il n'en eut que plus de mérite à consacrer tant d'efforts, non au triomphe d'un parti, mais à celui de la justice et de la tolérance. Celui que Hugo appellera "le rieur plein de larmes" subit l'injustice comme une souffrance qui lui déchire le cœur et sa conviction est profonde lorsqu'il écrit: "Ne persécutez jamais personne pour ses sentiments sur la religion; cela est horrible devant Dieu et devant les hommes."⁶¹

58 Voltaire, *Pot-pourri*, §VI, *OCM*, vol. 25, p. 266-67. Voir là-dessus Gargett, *Voltaire and Protestantism*, p. 314-27, et Gargett, "Voltaire, Richelieu and the problem of Huguenot emancipation in the reign of Louis XV," *SVEC* 176 (1979), p. 98-99, 120. Dans le *Traité sur la tolérance* (*OCB*, vol. 56C, p. 149), Voltaire marque d'ailleurs les limites de ses revendications en leur faveur: "Je ne dis pas que tous ceux qui ne sont point de la religion du prince doivent partager les places et les honneurs de ceux qui sont de la religion dominante. En Angleterre, les catholiques, regardés comme attachés au parti du prétendant, ne peuvent parvenir aux emplois: ils payent même double taxe; mais ils jouissent d'ailleurs de tous les droits des citoyens" (p. 49)

59 Reconnaissance de leurs mariages, la légitimité de leurs enfants, droit de transmettre leurs biens par héritage, liberté de pratiquer leur religion en privé. Il ne demande ni la séparation de l'Église et de l'État, ni la pleine liberté de religion. Voir René Pomeau, "Voltaire et Rousseau devant l'affaire Calas," dans *Voltaire, Rousseau et la tolérance* (Lille: Presses universitaires, 1980), p. 72. Voir aussi Gargett, "Voltaire, les protestants et le protestantisme," dans *Études sur le "Traité sur la tolérance" de Voltaire*, p. 31.

60 Christiane Mervaud, "Voltaire, la tolérance et l'intolérable," dans *Voltaire* (Actes du Colloque "Voltaire," Nice, février 1995, Association des publications de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de Nice, s.d.), p. 25; Monique Cottret, "La Tolérance état des lieux," dans *Lectures de Voltaire. Le Traité sur la tolérance*, p. 23.

61 Voltaire, *Fragment des instructions pour le prince royal de **** (1767), § III, *OCM*, vol. 26, p. 443.

À quoi bon s'attarder? Chacun a en mémoire ses réactions, assez tièdes encore, aux appels à l'aide de Jean Ribotte en faveur du pasteur Rochette, puis ses combats acharnés pour les autres victimes de l'intolérance et du fanatisme, de quelque couleur qu'ils fussent, huguenots ou papistes, Calas et Sirven ou La Barre. Ces grandes affaires ont fait tant de bruit qu'on en oublie un peu les autres cas pour lesquels Voltaire mena sa croisade: en 1764, libération du cordonnier Chaumont condamné aux galères pour avoir assisté à une assemblée; un an plus tard, intervention en faveur du galérien Espinas, coupable d'avoir donné asile à un prédicant; en 1771, défense de Marthe Camp, victime des menées du vicomte de Bombelles.... C'est une vraie pitié et l'esprit de justice qui animent le vieillard, non l'opportunisme ou le souci de faire parler de lui.

Des années durant, Voltaire a donc combattu *l'Infâme* et le fanatisme, exigé la tolérance. Mais tandis qu'il combattait encore l'Église se levait à ses yeux un autre péril, celui de l'athéisme, à la fois erreur philosophique et danger social. S'il n'y avait pas de superstition, sans doute n'y aurait-il pas d'athées, car ceux-ci, dit le *Traité sur la tolérance*, sont des hommes écœurés de "tous ces faux miracles, [...] de toutes ces légendes absurdes [ajoutées] aux vérités de l'Évangile." En un mot, dira l'article "Athéisme": "S'il y a des athées, à qui doit-on s'en prendre, sinon aux tyrans mercenaires des âmes, qui, en nous révoltant contre leurs fourberies, forcent quelques esprits faibles à nier le Dieu que ces monstres déshonorent?"⁶² Et encore, dans l'*Examen important de Milord Bolingbroke*: "parce qu'ils ont senti l'horrible absurdité du christianisme ils se sont imaginé qu'il n'y a point de Dieu. [...] prenons-y garde, c'est l'absurdité des dogmes chrétiens qui fait les athées."⁶³ Mais l'athéisme n'est-il pas préférable au fanatisme? L'*Histoire de Jenni* est catégorique: "L'athéisme et le fanatisme sont les deux pôles d'un univers de confusion et d'horreur. La petite zone de la vertu est entre ces deux pôles: marchez d'un pas ferme dans ce sentier; croyez un dieu bon, et soyez bons."⁶⁴ Ce n'est pas qu'il n'y ait eu, ici et là, quelques athées vertueux: "On a vu souvent," disait l'*Ode sur le fanatisme*, "des athées / Estimables dans leurs erreurs"⁶⁵ et Spinoza était un honnête homme, mais on ne peut les tolérer que s'ils demeurent peu nombreux car, d'abord victimes et produits du fanatisme, ils peuvent devenir fanatiques à leur

62 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. "Athéisme," OCB, vol. 35, p. 391.

63 Voltaire, *Examen important de Milord Bolingbroke*, OCB, vol. 62, p. 349.

64 Voltaire, *L'Histoire de Jenni*, chapitre xi, OCM, vol. 21, p. 574.

65 Voltaire, *Ode VII. Sur le fanatisme*, OCM, vol. 8, p. 428.

tour et sont alors ces “énergumènes athées” dénoncés en 1772 dans la *Lettre sur un écrit anonyme*.⁶⁶ Quelques exceptions mises à part, l’athée est socialement pernicieux parce qu’il se permettra tout s’il est sûr de l’impunité ici-bas, puisqu’à ses yeux l’au-delà n’existe pas: “Car s’il n’y a point de Dieu, ce monstre est son Dieu à lui-même; il s’immole tout ce qu’il désire, ou tout ce qui lui fait obstacle.” Et il conclut: “En un mot, des athées qui ont en main le pouvoir seraient aussi funestes au genre humain que des superstitieux. Entre ces deux monstres la raison nous tend les bras.”⁶⁷ C’est un point de vue dont il ne démordra pas dans les *Questions sur l’Encyclopédie*:

L’athée de cabinet est presque toujours un philosophe tranquille, le fanatique est toujours turbulent; mais l’athée de cour, le prince athée pourrait être le fléau du genre humain. Borgia et ses semblables ont fait presque autant de mal que les fanatiques de Munster et des Cévennes. [...]

Dieu nous garde d’un abominable prêtre qui hache un roi en morceaux avec son couperet sacré. [...]

Mais que Dieu nous préserve aussi d’un despote colère et barbare qui, ne croyant point un Dieu, serait son dieu à lui-même.⁶⁸

L’athéisme est la philosophie qui sert aux puissants à justifier leurs crimes.⁶⁹

S’il est vrai que des athées comme Épicure ou La Mettrie sauraient composer une morale sociale, la foule en sera toujours bien incapable. Le grand nombre a besoin du Dieu rémunérateur et vengeur. Le paradoxe de Bayle n’est pas convaincant: “Partout où il y a une société établie, dit le *Traité sur la tolérance*⁷⁰ une religion est nécessaire; les lois veillent sur les crimes connus, et la religion sur les crimes secrets.” Il dit de même dans l’article “Athée”:

66 Voltaire, *Lettre sur un écrit anonyme*, OCM, vol. 28, p. 494. Voir Roland Mortier, “Ce maudit *Système de la nature*,” dans *Voltaire et ses combats*, vol. 1, p. 698-99.

67 Voltaire, *Homélies prononcées à Londres en 1765. Seconde homélie. Sur la superstition*, OCB, vol. 62, p. 439, 447.

68 Voltaire, [*Questions sur l’Encyclopédie*], art. “Dieu, Dieux” OCM, vol. 18, p. 380.

68 Voltaire, [*Questions sur l’Encyclopédie*], art. “Dieu, Dieux” OCM, vol. 18, p. 380.

69 Il dit encore dans les *Homélies*: “Il est très vraisemblable que l’athéisme a été la philosophie de tous les hommes puissants qui ont passé leur vie dans ce cercle de crimes que les imbéciles appellent *politique, coup d’État, art de gouverner*,” OCB, vol. 62, p. 439. Il dira encore à d’Argental en 1775: “J’ai toujours regardé les athées comme des sophistes impudents” (D19590).

70 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, chapitre xx, p. 242.

En quoi une société d'athées paraît-elle impossible? C'est qu'on juge que des hommes qui n'auraient pas de frein, ne pourraient jamais vivre ensemble, que les lois ne peuvent rien contre les crimes secrets, qu'il faut un Dieu vengeur qui punisse dans ce monde-ci ou dans l'autre les méchants échappés la justice humaine.⁷¹

Il peut donc conclure que, tous comptes faits, "il est infiniment plus utile d'avoir une religion (même mauvaise) que de n'en avoir point du tout."⁷² La vraie question, que Bayle n'a pas abordée, est de savoir s'il faut préférer l'athéisme au fanatisme et Voltaire, songeant au peuple, versatile et influençable, tranche sans hésiter: "Le fanatisme est certainement mille fois plus funeste; car l'athéisme n'inspire point de passion sanguinaire, mais le fanatisme en inspire; l'athéisme ne s'oppose pas aux crimes, mais le fanatisme les fait commettre." Reste qu'il rappellera toujours le péril social que constitue l'athéisme. Passe pour l'athée riche, qui se suffit égoïstement à lui-même, mais, dit en 1775 l'*Histoire de Jenni*, "l'athée pauvre et violent, sûr de l'impunité, sera un sot s'il ne vous assassine pas pour vous voler votre argent. Dès lors tous les liens de la société sont rompus, [...] le bas peuple ne sera qu'une horde de brigands."⁷³ Si Dieu n'existait pas, ne faudrait-il pas l'inventer? L'athéisme est donc bien "un monstre très pernicieux," dans ceux qui gouvernent comme dans ceux qui obéissent, et même l'athée de cabinet est redoutable, parce qu'il risque de fournir des arguments aux gens en place. Cet athéisme que prône la coterie holbachique, "s'il n'est pas si funeste que le fanatisme, est presque toujours fatal à la vertu."⁷⁴ Le 26 août 1768, il écrivait fermement au marquis de Villevielle:

Mon cher marquis, il n'y a rien de bon dans l'athéisme. Ce système est fort mauvais dans le physique et dans le moral. Un honnête homme peut fort bien s'élever

71 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. "Athéisme," OCB, vol. 35, p. 386.

72 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. "Athéisme," OCB, vol. 35, p. 388. C'était déjà la réponse de Montesquieu (*De l'esprit des lois*, XXIV, ch. 2) au paradoxe de Bayle quand il soulignait aussi l'importance sociologique de la religion: "Monsieur Bayle a prétendu prouver qu'il valait mieux être athée qu'idolâtre; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il est moins dangereux de n'avoir point du tout de religion, que d'en avoir une mauvaise. [...] Ce n'est qu'un sophisme. [...] Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent point les lois humaines puissent avoir." Voir Lorenzo Bianchi, "Religion et superstition dans le *Traité sur la tolérance*," dans *Voltaire et ses combats*, p. 520-22.

73 Voltaire, *Histoire de Jenni*, chapitre xi, OCM, vol. 21, p. 573.

74 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. "Athéisme," OCB, vol. 35, p. 391.

contre la superstition et contre le fanatisme: il peut détester la persécution; il rend service au genre humain s'il répand les principes humains de la tolérance; mais quel service peut-il rendre s'il répand l'athéisme? les hommes en seront-ils plus vertueux, pour ne pas reconnaître un Dieu qui ordonne la vertu?⁷⁵

Fanatisme et athéisme constituent pour Voltaire les bornes que ne sauraient franchir la tolérance, parce que l'un et l'autre représentent un danger, tant au plan humain qu'au plan social, et qu'ils finiraient inmanquablement par ruiner la tolérance qui les auraient laissé subsister. Le *Traité sur la tolérance* a en fait éludé le problème des athées que Locke excluait de la tolérance civile,⁷⁶ tout comme l'article "Tolérance" de Jean-Edmé Romilly dans l'*Encyclopédie*,⁷⁷ mais est-il si loin de bannir les matérialistes athées avec lesquels il est entré en conflit ouvert, lorsqu'il écrit en 1769 dans *Dieu et les hommes*:

Quoique je me pique d'être très tolérant, j'inclinerais plutôt à punir celui qui nous dirait aujourd'hui, Messieurs et dames, il n'y a point de Dieu; calomniez, parjurez-vous, friponnez, volez, assassinez, empoisonnez, tout cela est égal, pourvu que vous soyez les plus forts ou les plus habiles. Il est clair que cet homme serait très pernicieux à la société [...].⁷⁸

Après tant d'années de lutte, l'hydre du fanatisme est-elle abattue? Voltaire connaît des moments de confiance. À l'époque de Cirey, il a pu croire à l'évolution spontanée d'un christianisme épuré vers le déisme et a pensé devoir adopter une attitude de non-belligérance sans essayer de hâter le mouvement.⁷⁹ Dans *Le Siècle de Louis XIV*,⁸⁰ il observe des

75 Voltaire à Villevielle, 26 août 1768 (D15189).

76 Christiane Mervaud, "Tolérance religieuse et pouvoir politique dans le *Traité sur la tolérance*," dans *Traité sur la tolérance de Voltaire: Lectures d'une œuvre*, p. 69.

77 Jean-Edmé Romilly, art. "Tolérance": "Les souverains ne doivent point tolérer les dogmes qui sont opposés à la société civile; ils n'ont point, il est vrai, d'inspection sur les consciences, mais ils doivent réprimer ces discours téméraires qui pourraient porter dans les cœurs la licence et le dégoût des devoirs. Les athées en particulier, qui enlèvent aux puissants le seul frein qui les retienne, et aux faibles leur unique espoir, qui énerve toutes les lois humaines en leur ôtant la force qu'elles tirent d'une sanction divine, qui ne laissent entre le juste et l'injuste qu'une distinction politique et frivole, qui ne voient l'opprobre du crime que dans la peine du criminel: les athées, dis-je, ne doivent pas réclamer la *tolérance* en leur faveur; qu'on les instruisse d'abord, qu'on les exhorte avec bonté; s'ils persistent, qu'on les réprime, enfin rompez avec eux, bannissez-les de la société, eux-mêmes en ont brisé les liens," *Encyclopédie*, vol 16, p. 394.

78 Voltaire, *Dieu et les hommes*, OCB, vol. 69, p. 282.

79 René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, p. 145.

80 Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, chapitre xxxi, OCM, vol. 14, p. 539.

changements de bon augure. Certes, des temps peu éloignés ont vu les fureurs des Cévennes et les convulsionnaires, “mais, avant ce siècle, ces disputes eussent causé des troubles dans l’État; les miracles de Saint-Médard eussent été accrédités par les plus considérables citoyens, et le fanatisme, renfermé dans les montagnes des Cévennes, se fût répandu dans les villes.” Dans le *Traité sur la tolérance*, il note le même adoucissement des mœurs chez les protestants:

Les huguenots, sans doute, ont été enivrés de fanatisme et souillés de sang comme nous; mais la génération présente est-elle aussi barbare que leurs pères? Le temps, la raison qui fait tant de progrès, les bons livres, la douceur de la société, n’ont-ils point pénétré chez ceux qui conduisent l’esprit de ces peuples? et ne nous apercevons-nous pas que presque toute l’Europe a changé de face depuis environ cinquante années?⁸¹

Le succès de Voltaire dans l’affaire Calas a pour effet de le rendre confiant dans l’avenir. Il écrit à Damilaville, le 1^{er} mars 1765:

Quelques personnes qu’on appelle dévotes se sont élevées contre les Calas; mais pour la première fois, depuis l’établissement du fanatisme, la voix des sages les a fait taire. La raison remporte donc de grandes victoires parmi nous! [...] Je sais avec quelle fureur le fanatisme s’élève contre la philosophie. Elle a deux filles qu’il voudrait faire périr comme Calas, ce sont la vérité et la tolérance, tandis que la philosophie ne veut que désarmer les enfants du fanatisme, le mensonge et la persécution.⁸²

Le progrès est en marche, disait-il un an plus tôt à d’Alembert: “Cette tolérance est une affaire d’État, et il est certain que ceux qui sont à la tête du royaume sont plus tolérants qu’on ne l’a jamais été; il s’élève une génération nouvelle qui a le fanatisme en horreur. Les premières places seront un jour occupées par des philosophes; le règne de la raison se prépare.”⁸³

Ces philosophes seront les artisans du progrès: “Ils empêcheront les prêtres de corrompre la raison et les mœurs. Ils rendront les fanatiques abominables, et les superstitieux ridicules.”⁸⁴ La confiance n’exclut pas cependant les instants de découragement ni surtout, au fil d’interminables années, l’appel à la vigilance. En 1733, dans *Le Siècle de Louis XIV*, il s’inquiète:

81 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 146.

82 Voltaire à Damilaville, 1er mars 1765 (D12425).

83 Voltaire à d’Alembert, 1er mars 1764 (D11738).

84 Voltaire à d’Alembert, 13 février 1764 (D11694).

La religion peut encore aiguïser les poignards. Il y a toujours, dans la nation, un peuple qui n'a nul commerce avec les honnêtes gens, qui n'est pas du siècle, qui est inaccessible aux progrès de la raison, et sur qui l'atrocité du fanatisme conserve son empire comme certaines maladies qui n'attaquent que la plus vile populace.⁸⁵

Le 20 décembre 1740, il dit au roi de Prusse: "Ceux qui diront que les temps de ces crimes sont passés, [...] que les flammes des guerres de religion sont éteintes, font, ce me semble, trop d'honneur à la nature humaine. Le même poison subsiste encore."⁸⁶ Ne l'oublions pas, dit-il à d'Argental huit ans plus tard, "le siècle de la philosophie est aussi le siècle du fanatisme."⁸⁷ Rappelant le supplice de Calas, le 24 février 1764: "La raison a beau élever son trône parmi nous, le fanatisme dresse encore ses échafauds, et il faut bien du temps pour que la philosophie triomphe entièrement de ce monstre."⁸⁸ En 1766, dans *Le Philosophe ignorant*, le vieux lutteur n'a pas désarmé:

Je vois qu'aujourd'hui, dans ce siècle qui est l'aurore de la raison, quelques têtes de cette hydre du fanatisme renaissent encore. Il paraît que leur poison est moins mortel, et leurs gueules moins dévorantes. Le sang n'a pas coulé pour la grâce versatile, comme il coula si longtemps pour les indulgences plénières qu'on vendait au marché; mais le monstre subsiste encore; quiconque recherchera la vérité risquera d'être persécuté. Faut-il rester oisif dans les ténèbres? ou faut-il allumer un flambeau auquel l'envie et la calomnie rallumeront leurs torches? Pour moi, je crois que la vérité ne doit pas plus se cacher devant ces monstres que l'on ne doit s'abstenir de prendre de la nourriture dans la crainte d'être empoisonné.⁸⁹



Si l'on passe de Voltaire à Rousseau, du vengeur de Calas à l'apologiste de la Profession de foi du Vicaire savoyard, que deviennent les notions de tolérance et de fanatisme?

Rousseau tient la tolérance pour une valeur essentielle. Dans *l'Émile, ou de l'éducation*, il reproche aux chrétiens de condamner les Juifs sans prendre la peine d'examiner "ce que le judaïsme allègue contre eux." Triomphe facile, puisque les Juifs vivent dans la crainte, mais

85 Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, chapitre xxxvii, OCM, vol. 15, p. 62.

86 Voltaire à Frédéric, roi de Prusse, 20 décembre 1740 (D2386).

87 Voltaire à d'Argental, 3 octobre 1752 (D5029).

88 Voltaire à Frédéric, roi de Prusse, 24 février 1764 (D11722).

89 Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, OCB, vol. 62, p. 104-105.

attendons qu'ils aient des docteurs et des universités où ils puissent enfin "disputer sans risque." À Constantinople, la situation est inversée et ce sont les chrétiens qui se voient réduits au silence. Or, "si les Turcs exigent de nous pour Mahomet auquel nous ne croyons point le même respect que nous exigeons pour Jésus-Christ des Juifs qui n'y croient pas davantage, les Turcs ont-ils tort, avons-nous raison?" L'intolérance conduit à l'absurde, enseigne le Vicaire: "Voyez, mon fils, à quelle absurdité mènent l'orgueil et l'intolérance, quand chacun veut abonder dans son sens et avoir raison exclusivement au reste du genre humain."⁹⁰ Cette revendication de tolérance, elle est déjà en toutes lettres, le 18 août 1756, dans la grande lettre sur la Providence, où Jean-Jacques marquait avec Voltaire son plein accord:

Je suis indigné, comme vous, que la foi de chacun ne soit pas dans la plus parfaite liberté, et que l'homme ose contrôler l'intérieur des consciences où il ne saurait pénétrer. [...] Les rois de ce monde ont-ils donc quelque inspection dans l'autre? et sont-ils en droit de tourmenter leurs sujets ici-bas, pour les forcer d'aller en Paradis? Non; tout gouvernement humain se borne par nature aux devoirs civils.⁹¹

Comme pour Voltaire, seules comptent les œuvres et l'incrédule de bonne foi sera sauvé par Rousseau ni plus ni moins que le jeune Mexicain dans la parabole contée par Diderot dans *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale*. Si les lois peuvent imposer une profession de foi, celle-ci ne saurait concerner que les principes de la morale et du droit naturel, maximes sociales nécessaires à la survie de l'état, non les croyances particulières. Seule serait impitoyablement proscrite l'intolérance, religieuse ou philosophique:

J'appelle intolérant par principes, tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit, et damne impitoyablement tous ceux qui ne pensent pas comme lui. [...] Que s'il y avait des incrédules intolérants, qui voulussent forcer le peuple à ne rien croire, je ne les bannirais pas moins sévèrement, que ceux qui le veulent forcer à croire tout ce qui leur plaît.⁹²

Pourquoi Voltaire, concluait alors Jean-Jacques, ne donnerait-il pas ce "catéchisme du citoyen?" On le sait, le grand homme, dans sa réponse du 12 septembre, éluda la proposition, peut-être parce qu'il ne lui

90 Rousseau, *Émile, OC*, vol. 4, p. 624, 620.

91 Rousseau, *Lettre à Voltaire, OC*, vol. 4, p. 1072.

92 Rousseau, *Lettre à Voltaire, OC*, vol. 4, p. 1073.

convenait guère d'argumenter sur la théorie. Ne devait-il pas écrire un jour à Jacob Vernes: "Jean-Jacques n'écrit que pour écrire et moi j'écris pour agir."⁹³ Aussi énoncera-t-il bien les principes de Rousseau, non à la sollicitation de son correspondant, mais sous la pression de l'actualité, dans son *Traité sur la tolérance*.⁹⁴ Quant à Rousseau, il pensera, comme Voltaire et à la suite de Montesquieu, que quelques degrés de latitude de plus ou de moins conditionnent la nature des cultes et que, par conséquent, l'indifférence à l'égard des religions instituées est le chemin la tolérance: "Je les crois toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement."⁹⁵ Aussi Jean-Jacques refuse-t-il comme "puérile et vaine"⁹⁶ la distinction de l'*Encyclopédie* entre intolérance civile et intolérance religieuse. Parce que l'honnête homme peut être sauvé "dans quelque religion qu'il vive de bonne foi,"⁹⁷ l'intolérance théologique est inacceptable, d'autant plus qu'elle entraîne inévitablement l'intolérance civile: "Ces deux intolérances," précise le *Contrat social*,⁹⁸ "sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés; les aimer serait haïr Dieu qui les punit; il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente."

Rousseau affecte donc de se présenter, non moins que Voltaire, en champion de la tolérance, et même, dans une de ces formules paradoxales qu'il affectionne, en fanatique de la tolérance: "Chacun a son fanatisme. Je tiens que j'ai aussi le mien, mais qui (malheureusement) ne sera jamais goûté c'est celui de la tolérance."⁹⁹ Son Vicaire savoyard se

93 Voltaire à Jacob Vernes, 12 septembre 1756 (D14117).

94 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 186: "Mais quoi! sera-t-il permis à chaque citoyen de ne croire que sa raison, et de penser ce que cette raison éclairée ou trompée lui dictera? Il le faut bien, pourvu qu'il ne trouble point l'ordre; car il ne dépend pas de l'homme de croire ou de ne pas croire; mais il dépend de lui de respecter les usages de sa patrie; et si vous disiez que c'est un crime de ne pas croire à la religion dominante, vous accuseriez donc vous-même les premiers chrétiens vos pères, et vous justifieriez ceux que vous accusez de les avoir livrés aux supplices."

95 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 627. Il le dit aussi dans les *Confessions*: "la philosophie en m'attachant à l'essentiel de la religion m'avait détaché de ce fatras de petites formules dont les hommes l'ont offusquée. Jugeant qu'il n'y avait pas pour un homme raisonnable deux manières d'être chrétien, je jugeais aussi que tout ce qui est forme et discipline était dans chaque pays du ressort des lois" (OC, vol. 1, p. 392).

96 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 628.

97 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 978.

98 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 469.

99 Rousseau, variante de *Julie*, OC, vol. 2, p. 1782.

refuse avec horreur à prêcher ce “dogme horrible” de l’intolérance et lui-même se définira à l’archevêque de Paris comme “n’aimant ni l’impiété ni le fanatisme; mais haïssant les intolérants encore plus que les esprits forts.”¹⁰⁰ Ce sont des chrétiens infiniment tolérants que Jean-Jacques suppose un moment, dans les *Lettres écrites de la montagne*, prêchant les principes de son Vicaire et n’excluant que les persécuteurs: “Le vrai tolérant [...] ne tolère aucun dogme qui rende les hommes méchants.”¹⁰¹ Le même élan lui fait écrire à Moulou, le 17 février 1763: “Je tolère tout, hors l’intolérance.”¹⁰² Mais Voltaire ne se fût pas rangé à ses côtés lorsque Rousseau dénonce une intolérance philosophique non moins intolérable que l’autre. Dans *Rousseau juge de Jean-Jacques: Dialogues*, ces “Messieurs” ne sont-ils pas les dignes continuateurs des jésuites qu’ils ont tant combattus, au point que “les passionnés destructeurs de toute religion [...] substituant peu à peu l’intolérance philosophique à l’autre, deviennent sans qu’on s’en aperçoive aussi dangereux que leurs prédécesseurs.” Ces hommes-là, “nourris dès l’enfance dans une intolérante impiété poussée jusqu’au fanatisme,”¹⁰³ ne valent pas mieux que les dévots les plus intransigeants. Il est bien revenu, dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, de sa confiance en ses anciens amis, “ardents missionnaires d’athéisme et très impérieux dogmatiques [...] qui n’endureraient point sans colère que sur quelque point que ce put être on osât penser autrement qu’eux.”¹⁰⁴ “La véritable tolérance n’a pour but que la paix du genre humain,” affirmait-il dans les *Lettres écrites de la montagne*,¹⁰⁵ mais hélas, dans l’un et l’autre parti, “l’intolérance la plus cruelle” pousse à l’exclusion, alors que Jean-Jacques a tenté, dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, de lancer aux partisans comme aux adversaires de la religion, un appel à la tolérance réciproque en alliant une chrétienne fervente à un athée vertueux, quitte à constater amèrement, dans les *Confessions*, l’échec de “ce projet peu sensé,” “puisque le fanatisme athée et le fanatisme dévot se touchant par leur commune intolérance, peuvent même se réunir” pour accabler le juste épris de concorde et de paix.¹⁰⁶

100 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 929.

101 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 701.

102 Rousseau à Moulou, 17 février 1763, CC, vol. 15, p. 196.

103 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 889-90, 971.

104 Rousseau, *Rêveries*, OC, vol. 1, p. 1016.

105 Rousseau, *Confessions*, OC, vol. 1, p. 701.

106 Rousseau, *Confessions*, OC, vol. 1, p. 436, 567.

Des propos aussi décidés sur la nécessité de la tolérance sembleraient rendre superflu tout examen de l'opinion de Rousseau sur le fanatisme. Dans sa profession de foi, le Vicaire savoyard n'a-t-il pas parlé en "philosophe" des religions révélées qui apportent "le fer et le feu," au point que Voltaire trouvait là cinquante pages dignes d'être reliées en maroquin, qu'il reproduisit du moins en 1765 comme texte antichrétien dans son *Recueil nécessaire*. Dans l'*Émile*, Jean-Jacques semblait bien aussi préférer l'athéisme même au fanatisme et à la superstition: "Il vaudrait mieux n'avoir aucune idée de la divinité, que d'en avoir des idées basses, fantastiques, injurieuses, indignes d'elle."¹⁰⁷ Mais c'est alors que surgit, inattendu, un éloge vibrant de ce même fanatisme qui, "quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme." On conçoit la surprise indignée de Voltaire, qui note: "Jacques, pourquoi insultes-tu tes frères et toi-même?" Mais Rousseau poursuit son apologie d'une passion qui, exaltant l'homme, "lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus." Entendait-il braver les philosophes? De nouveau, Voltaire s'emporte dans ses *marginalia*: "Quoi! tu fais l'hypocrite! Tu oublies les guerres contre les Ariens, contre les Albigeois, Luthériens, Calvinistes, Anabaptistes, etc., le meurtre de Charles I^{er}, de Henri III, de Henri IV, la conspiration des poudres, la Saint-Barthélemy, les massacres d'Irlande, les Cévennes, les Calas!"¹⁰⁸ Poursuivant sur sa lancée, Rousseau se lance dans un long réquisitoire contre les "philosophes" trop portés à identifier religion et fanatisme. En effet, Alexandre Deleyre, radical, écrivait dans l'*Encyclopédie*: "Le fanatisme a fait beaucoup plus de mal au monde que l'impiété. Que prétendent les impies? Se délivrer d'un joug, au lieu que les fanatiques veulent étendre leurs fers sur toute la terre."¹⁰⁹ Le bref article "Superstition" disait aussi clairement, avec référence à

107 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 607, 556.

108 Voir "Notes inédites de Voltaire sur la *Profession de foi du Vicaire savoyard*," *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, I (1905), p. 281.

109 Alexandre Deleyre, art. "Fanatisme," où il écrivait: "C'est un zèle aveugle et passionné, qui naît des opinions superstitieuses, et fait commettre des actions ridicules, injustes, et cruelles; non seulement sans honte et sans remords, mais encore avec une sorte de joie et de consolation. [...] Le fanatisme n'est donc que la superstition mise en action," *Encyclopédie*, vol. 6, p. 393. Il décrivait aussi les dévots fanatiques comme des malades mentaux. Voir Roland Mortier, "À propos de l'art. 'Fanatisme,'" dans *Les Combats des Lumières*, (Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2000), p. 243-51.

La Henriade, la préférence à accorder à l'athéisme, qui ne trouble pas la société, sur la "superstition fanatique [qui] renverse les empires." Dans une tirade incendiaire Rousseau osait se dire d'un autre avis:

L'irréligion et en général l'esprit raisonneur et philosophique attache à la vie, effémine, avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du *moi* humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondements de toute société, car ce que les intérêts particuliers ont de commun est si peu de chose qu'il ne balancera jamais ce qu'ils ont d'opposé.

Si l'athéisme ne fait pas verser le sang des hommes c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien; comme que tout aille, peu importe au prétendu sage, pourvu qu'il reste en repos dans son cabinet. Ses principes ne font pas tuer les hommes; mais ils les empêchent de naître en détruisant les mœurs qui les multiplient, en les détachant de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoïsme aussi funeste à la population qu'à la vertu. L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'État sous le despotisme; c'est la tranquillité de la mort; elle est plus destructive que la guerre même.

Ainsi le fanatisme, quoique plus funeste dans ses effets immédiats que ce qu'on appelle aujourd'hui l'esprit philosophique, l'est beaucoup moins dans ses conséquences. D'ailleurs il est aisé d'étaler de belles maximes dans des livres, mais la question est de savoir si elles tiennent bien à la doctrine, si elles en découlent nécessairement, et c'est ce qui n'a point paru clair jusqu'ici. Reste à savoir encore si la philosophie à son aise et sur le trône commanderait bien à la gloriole, à l'intérêt, à l'ambition, aux petites passions de l'homme, et si elle pratiquerait cette humanité si douce qu'elle nous vante la plume à la main.

Par ses principes, la philosophie ne peut faire aucun bien que la religion ne le fasse encore mieux, et la religion en fait beaucoup plus que la philosophie ne saurait faire.¹¹⁰

Une telle sortie avait de quoi surprendre et scandaliser, d'autant que ses anciens amis pouvaient se souvenir que Jean-Jacques n'avait pas toujours été de cet avis. En 1756, au temps où il était encore lui-même un "philosophe," n'avait-il pas, dans *La Reine fantasque*—publiée deux ans plus tard comme "conte cacouac"—évoqué "les lois de la géographie, qui règlent toutes les religions du monde" et en relativisent la vérité et surtout dénoncé "tous les honnêtes cafards qui suivent l'intolérance du Prophète de la Mecque, toujours prêts à massacrer saintement le genre humain pour la gloire du Créateur?"¹¹¹ À la même époque, dans la *Fic-*

110 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 633n.

111 Rousseau, *La Reine fantasque*, OC, vol. 2, p. 1187.

tion ou *Morceau allégorique sur la révélation*, un sage dévoile une horrible statue, personnification du fanatisme: “On voyait peintes sur son visage l’extase avec la fureur; sous ses pieds elle étouffait l’humanité personnifiée, mais ses yeux étaient tendrement tournés vers le ciel.”¹¹² Dans la *Lettre à d’Alembert*, où il met en question l’utilité morale du *Mahomet* de Voltaire, dénonciateur des “forfaits du fanatisme,” il n’est pas moins catégorique. Si, à la différence de Voltaire, il ne croit guère à l’efficacité de la philosophie pour combattre cette peste de l’âme, du moins croit-il à la nécessité d’une lutte sans merci contre le mal:

Le fanatisme n’est pas une erreur, mais une fureur aveugle et stupide que la raison ne retient jamais. [...] Que si le fanatisme existe une fois, je ne vois encore qu’un seul moyen d’arrêter son progrès; c’est d’employer contre lui ses propres armes. Il ne s’agit ni de raisonner ni de convaincre; il faut laisser là la philosophie, fermer les Livres, prendre le glaive et punir les fourbes.¹¹³

Rousseau n’est pas moins sévère dans *Julie*, où Saint-Preux met Julie en garde contre l’excès de dévotion qui peut passer le but en produisant “l’égarement.” À s’abîmer dans la prière, à verser dans les extases des “ascétiques”—sans doute pense-t-il ici aux convulsionnaires—, “l’imagination s’allume et donne des visions, on devient inspiré, prophète, et il n’y a plus ni sens ni génie qui garantisse du fanatisme.”¹¹⁴ Moins pessimiste que dans la *Lettre à d’Alembert*, il admet cependant que “la raison [...] est le préservatif de l’intolérance et du fanatisme,”¹¹⁵ et il dira encore dans la première version du *Contrat social*: “La terre entière regorgerait de sang et le genre humain périrait bientôt si la philosophie et les lois ne retenaient les fureurs du fanatisme.”¹¹⁶ Enfin, dans les *Lettres écrites de la montagne*, défendant ses positions de la Profession de foi et parlant de lui-même à la troisième personne, il trouve pour stigmatiser le fanatisme et la superstition un ton que n’eût pas désavoué Voltaire:

112 Rousseau, *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation*, OC, vol. 4, p. 1052.

113 Rousseau, *Lettre à d’Alembert*, OC, vol. 5, p. 28-29.

114 Rousseau, *Julie*, OC, vol. 2, p. 685.

115 Rousseau, *Lettre à d’Alembert*, OC, vol. 5, p. 259.

116 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 285.

La religion est utile et même nécessaire aux peuples. [...] [C]e qu'il attaque, ce qu'il combat, ce qu'il doit combattre, c'est le fanatisme aveugle, la superstition cruelle, le stupide préjugé. [...] La superstition est le plus terrible fléau du genre humain; elle abrutit les simples, elle persécute les sages, elle enchaîne les nations, elle fait par tout cent maux effroyables: quel bien fait-elle? Aucun; si elle en fait, c'est aux tyrans; elle est leur arme la plus terrible, et cela même est le plus grand mal qu'elle ait jamais fait. [...] [L]a religion n'a point d'ennemis plus terribles que les défenseurs de la superstition.¹¹⁷

Un adjectif vient ici corriger le substantif: Jean-Jacques oppose un *fanatisme aveugle* à ce fanatisme qui, dans l'*Émile*, était susceptible d'être *une passion grande et forte*. La distinction remonte loin et ne relève pas, dans les *Lettres écrites de la montagne*, de l'opportuniste. Dix ans auparavant, dans l'*Essai sur l'origine des langues*, Rousseau avait montré que les langues du Midi possèdent à un bien plus haut degré que celles du Nord, la mélodie, l'énergie et l'éloquence. Il voyait cette fois en Mahomet un législateur, salué encore dans le *Contrat social* contre "l'orgueilleuse philosophie ou l'aveugle esprit de parti" qui ne veut voir en lui qu'un imposteur.¹¹⁸ Il montrait en lui l'homme dont la parole ardente et passionnée avait le pouvoir d'élever les âmes et d'enflammer les esprits pour une grande cause, et dont l'enthousiasme authentique faisait des prosélytes, en déplorant que nulle voix semblable ne pût se faire entendre encore dans les temps modernes où ne s'agitent plus, sur la tombe du diacre Pâris, que de pauvres hères à la cervelle dérangée:

Tel pour savoir lire un peu d'arabe sourit en feuilletant l'Alcoran, qui, s'il eut entendu Mahomet l'annoncer en personne, dans cette langue éloquente et cadencée, avec cette voix sonore et persuasive qui séduisait l'oreille avant le cœur, et sans cesse animant ses sentences de l'accent de l'enthousiasme, se fut prosterné contre terre en criant, grand Prophète, Envoyé de Dieu, menez-nous à la gloire, au martyre; nous voulons vaincre ou mourir pour vous. Le fanatisme nous paraît toujours risible, parce qu'il n'a point de voix parmi nous pour se faire entendre. Nos fanatiques mêmes ne sont pas de vrais fanatiques, ce ne sont que des fripons ou des fous. Nos langues, au lieu d'inflexions pour des inspirés n'ont que des cris pour des possédés du diable.¹¹⁹

Sans doute comprend-on mieux, à la lumière de ces déclarations, l'apologie du fanatisme dans la Profession de foi. Ce fanatisme n'est pas la passion sanguinaire et furieuse dénoncée par les philosophes et par Rousseau lui-même, mais une énergie à récupérer à bonne fin—à "mieux

117 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 695-96.

118 Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, OC, vol. 5, p. 384.

119 Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, OC, vol. 5, p. 409-10.

diriger”—pour élever l’homme au-dessus de lui-même et le rendre capable des plus hauts sacrifices, une passion positive comparable, en quelque sorte, à la ferveur patriotique des anciens Romains, au terrible courage de Brutus l’ancien immolant ses propres fils, à la *virtù* de la Renaissance italienne, au sacrifice d’Horace ou au martyr de Polyeucte chez Corneille.¹²⁰ Cet enthousiasme, Diderot le verra engendrer parfois “une affreuse mais belle poésie.” Dans le *Salon de 1763*, s’il admet que “depuis le meurtre d’Abel jusqu’au supplice de Calas,” le christianisme s’est couvert de sang, il n’en reconnaît pas moins la grandeur qu’il peut atteindre dans l’horreur de la représentation picturale: “Les passions que le fanatisme inspire et que l’enthousiasme accompagne sont ce qu’il y a de plus digne d’un pinceau sublime.” Le journaliste Linguet, dans *Le Fanatisme des philosophes*, dira qu’on peut voir “des fanatiques dans tous les hommes vivement agités d’un désir quel qu’il soit” et les propos de Rousseau dans la *Profession de foi* se retrouveront encore dans *Le Génie du christianisme*.¹²¹ Dans le *Salon de 1765*, distinguant à la vérité entre passion religieuse et passion morale, Diderot encore exalte cet enthousiasme en prenant précisément pour exemple son ancien ami:

J’aime les fanatiques, non pas ceux qui vous présentent une formule absurde de croyance, et qui, vous portant le poignard à la gorge, vous crient: “Signe, ou meurs”; mais bien ceux qui fortement épris de quelque goût particulier et innocent, ne voient plus rien qui lui soit comparable, le défendent de toute leur force. [...] Quand par hasard ils ont rencontré la vérité, ils l’exposent avec une énergie qui brise et renverse tout. Dans le paradoxe, [...] le spectacle de leurs efforts est encore beau. Tel est Jean-Jacques Rousseau, lorsqu’il se déchaîne contre les lettres qu’il a cultivées toute sa vie, la philosophie qu’il professa, la société de nos villes corrompues au milieu desquelles il brûle d’habiter, et où il serait désespéré d’être ignoré, méconnu, oublié.¹²²

On conçoit qu’une telle dimension échappe à Voltaire, défiant à l’égard de l’irrationnel, de l’incontrôlable présents dans toute forme de frénésie, fût-elle esthétique. Fidèle à l’idéal classique, l’article “Enthousiasme” du *Dictionnaire philosophique* se montre réfractaire à l’intem-

120 Selon Dominique Colas, *Le Glaive et le Fléau: Généalogie du fanatisme et de la société civile* (Paris: B. Grasset, 1992), p. 230, ce fanatisme manifeste, à travers les vertus civiques, la persistance de la nature pervertie par la société civile.

121 Voir Michel Delon, *L’Idée d’énergie au tournant des Lumières (1770-1820)* (Paris: Presses universitaires de France, 1988), p. 375-77. Voir aussi Patrick Graille, art. “Fanatisme” et Roland Mortier, art. “Enthousiasme,” dans Michel Delon, *Dictionnaire européen des Lumières* (Paris: Presses universitaires de France, 1997).

122 Diderot, *Salon de 1765, Œuvres complètes* (Paris: Hermann, 1974), vol. 14, p. 277-78.

pérance et tient “l’enthousiasme raisonnable”—significatif oxymore—pour le partage des grands poètes. Sur le plan de la passion religieuse, rien d’étonnant s’il en condamne toutes les manifestations: “L’esprit de parti dispose merveilleusement à l’enthousiasme; il n’est point de faction qui n’ait ses énergumènes. L’enthousiasme est surtout le partage de la dévotion mal entendue.” Chez Jean-Jacques au contraire, le fanatisme conçu comme un “ressort prodigieux,” comme un dynamisme entraînant à l’héroïsme et dont est dépourvu l’athéisme raisonneur, peut être récupéré au bénéfice de la société civile pour peu qu’on sache orienter cette énergie dans l’intérêt de la patrie, comme il l’explique dans la première version du *Contrat social*, lorsqu’il écrit:

Dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou; mais on ne sait que trop à quel point l’espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci. Ôtez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu, vous en ferez un vrai citoyen.¹²³

La tirade de la *Profession de foi* est peut-être moins un véritable éloge du fanatisme qu’un réquisitoire contre les philosophes athées, destructeurs d’une religion nécessaire, et n’empêche pas Rousseau, lorsqu’il part en guerre contre les religions positives, de leur reprocher à son tour leur fanatisme, tant il est vrai que certaines de ses apparentes contradictions s’expliquent par les polémiques dans lesquelles il s’engage. C’est ce que confirmeront maints propos de la *Lettre à Christophe de Beaumont*, où le fanatisme n’est pas moins vivement pris à partie que par Voltaire. Rousseau n’y met-il pas en garde contre l’emprise du clergé, toujours prêt à exercer sans partage une autorité despotique? Les religions dominantes ont fait à l’humanité “des plaies cruelles,” elles ont toujours intimidé les hommes pour assurer leur pouvoir. Apprendre aux peuples “à raisonner sur la religion, c’est ôter le poignard à l’intolérance, c’est rendre à l’humanité tous ses droits. Mais il faut remonter à des principes généraux et communs à tous les hommes; car si, voulant raisonner, vous laissez quelque prise à l’autorité des Prêtres, vous rendez au fanatisme son arme, et vous lui fournissez de quoi devenir plus cruel. Par la même raison, il faudra se défier des missionnaires, “guère plus sages que les conquérants.” Surtout, comme Voltaire, Rousseau juge scandaleuse l’apologie de la Saint-Barthélemy

123 Rousseau, *Manuscrit de Genève, OC*, vol. 3, p. 336.

par Caveirac et rappelle que si la France avait adopté la religion du Vicaire, elle n'aurait pas connu les massacres de Mérindol et de Cabrières ni le meurtre juridique de "l'innocent Calas": "Les doctrines abominables sont celles qui mènent au crime, au meurtre, et qui font des fanatiques." Enfin, pour convaincre un homme raisonnable de croire des choses absurdes, "il faut commencer par le rendre fou. C'est le cas du fanatisme." Certes, "le fanatisme est un état de crise chez un peuple ou dans une secte; il ne saurait durer toujours, il a des accès mais il se calme et la raison reprend ses droits," mais il faut prendre garde à ne pas le laisser s'installer: une fois introduit chez une nation, il est trop tard et c'est en vain que l'on recouvre la raison: "L'on se soumet donc en apparence, on feint de croire ce que disent croire les citoyens, pour l'être. On professe la religion de son père pour hériter de son bien."¹²⁴

Rousseau n'en continuera pourtant pas moins de penser, à la différence de Voltaire et contre la philosophie, que le christianisme a rendu les gouvernements "moins sanguinaires" et adouci les mœurs: "Ce changement n'est point l'ouvrage des lettres, car partout où elles ont brillé l'humanité n'en a pas été plus respectée."¹²⁵ Mais il recommande de veiller aussi à ne pas enseigner des vérités obscures ou incompréhensibles qui conduisent à l'aberration dans un sens ou dans l'autre: "Je ne sais à quoi nos catéchismes portent le plus, d'être impie ou fanatique, mais je sais bien qu'ils font nécessairement l'un ou l'autre."¹²⁶ Or l'athéisme demeure inacceptable, car, dit l'*Émile*, "l'oubli de toute religion conduit à l'oubli des devoirs de l'homme."¹²⁷ L'athée est celui qui ne se sent pas sous l'œil de Dieu. "Quel spectateur," demande Julie, "anime les bonnes actions qu'il fait en secret? Quelle voix peut parler au fond de son âme?"¹²⁸ À nouveau, il renvoie dos à dos les adversaires: "L'abus du savoir produit l'incrédulité. Tout savant dédaigne le sentiment vulgaire, chacun en veut avoir un à soi. L'orgueilleuse philosophie mène à l'esprit fort comme l'aveugle dévotion mène au fanatisme."¹²⁹ Les athées se font-ils plus nombreux? Peu importe, disent les *Dialogues*, puisqu'on ne tardera pas à constater les ravages d'une philosophie

124 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 970-71, 976, 985, 1024.

125 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 634.

126 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 721. Voir Judith N. Shklar, *Men and citizens: A study of Rousseau's social theory* (London: Cambridge University Press, 1985), p. 118.

127 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 561.

128 Rousseau, *Julie*, OC, vol. 2, p. 700.

129 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 633-34.

impie.¹³⁰ Sans compter—ici encore ses propos eussent hérissé Voltaire—que la philosophie, dont les meilleures maximes sont du reste tirées de l'Évangile,¹³¹ n'est pas moins capable de fanatisme que la religion:

Son intolérance plus cachée et non moins cruelle ne paraît pas exercer la même rigueur parce qu'elle n'éprouve plus de rebelles; mais s'il renaissait quelques vrais défenseurs du théisme, de la tolérance et de la morale, on verrait bientôt s'élever contre eux les plus terribles persécutions; bientôt une inquisition philosophique plus cauteleuse et non moins sanguinaire que l'autre ferait brûler sans miséricorde quiconque oserait croire en Dieu.¹³²

Comme celle de Voltaire, la réflexion de Rousseau sur la tolérance devait le conduire à se pencher sur le sort des protestants. En septembre 1761, Jean Ribotte, négociant protestant de Montauban, a fait part aux deux vedettes de l'actualité littéraire et philosophique de l'arrestation du pasteur François Rochette, que des paysans et trois gentilshommes ont, le lendemain, tenté d'enlever.¹³³ À vrai dire, les deux paladins sont importunés par cette requête, Voltaire parce qu'il garde rancune au Consistoire de Genève pour l'interdiction des représentations théâtrales, Jean-Jacques parce que, répond-il à son coreligionnaire, il s'est fait "une loi de s'en tenir toujours aux vérités générales,"¹³⁴ sans tenir compte des cas particuliers, mais aussi parce qu'on lui demande d'agir et que l'action n'est pas son fait. On sait la suite. Voltaire se démènera—plutôt mollement—pour Rochette, mais s'engagera à fond pour Calas; Rousseau se tiendra coi pour Rochette et ce n'est qu'après deux lettres de Ribotte qui l'a aussi informé de l'affaire Calas¹³⁵ et l'insistance de Marc-Michel Rey¹³⁶ qu'il se décide à demander à Ribotte une documentation envoyée le 19 mai 1762,¹³⁷ mais dont il n'aura jamais l'occasion

130 "Cet engouement d'Athéisme est un fanatisme éphémère ouvrage de la mode. [...] Une jeunesse sans discipline, des femmes sans mœurs, des peuples sans foi, des rois sans loi, sans supérieur qu'ils craignent et délivrés de toute espèce de frein, tous les devoirs de la conscience anéantis, l'amour de la patrie et l'attachement au prince éteints dans tous les cœurs, enfin nul autre lien social que la force; on peut prévoir aisément, ce me semble, ce qui doit bientôt résulter de tout cela" (Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 971).

131 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 728.

132 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 968.

133 Ribotte à Rousseau, 30 septembre 1761, CC, vol. 9, p. 138.

134 Rousseau à Ribotte, 24 octobre 1761, CC, vol. 9, p. 200-201.

135 Ribotte à Rousseau, 9 décembre 1761, CC, vol. 9, p. 304-307; 26 mars 1762, CC, vol. 10, p. 150.

136 Marc-Michel Rey à Rousseau, 17 mars 1762, CC, vol. 10, p. 158.

137 Ribotte à Rousseau, 19 mai 1762, CC, vol. 10, p. 256-66.

de faire usage: la condamnation de l'*Émile* et le décret de prise de corps lancé contre lui le contraindront à l'exil, puis à défendre sa propre cause.

Le “célèbre auteur de la divine *Julie*”—c’est ainsi que Ribotte s’adresse à Jean-Jacques—a bien versé une larme sur les persécutions essuyées par “nos malheureux frères,” mais n’a donc rien fait pour Rochette, cas particulier. C’était peut-être oublier un peu vite qu’il était pourtant intervenu auprès de M^{me} de Luxembourg, deux ans auparavant, pour faire élargir l’abbé Morellet, lui aussi cas particulier, responsable d’une assez scandaleuse *Vision de Charles Palissot*. Il se bornait donc maintenant à assurer son correspondant que “tout chrétien doit apprendre à souffrir” et que—*dura lex, sed lex*—rien ne dispense “d’obéir aux lois des princes.”¹³⁸ Sans doute estime-t-il aussi qu’il ne lui appartient pas, comme étranger, de s’immiscer dans les règles intérieures du pays qui lui donne asile.¹³⁹ N’a-t-il pas écrit dans cette Profession de foi du Vicaire savoyard alors sous presse: “En attendant de plus grandes lumières gardons l’ordre public; dans tout pays, respectons les lois, ne troublons point le culte qu’elles prescrivent, ne portons point les citoyens à la désobéissance; car [...] nous savons très certainement que c’est un mal de désobéir aux lois.”¹⁴⁰ Jean-Jacques est légaliste, il en fait assez la preuve dans le *Contrat social*. Nulle part n’apparaît plus nette la différence entre les deux écrivains: le vieillard de Ferney est un homme d’action, qui vit la liberté de conscience comme un combat, le solitaire de Montlouis spéculé, théorise et se tient au plan des principes. Quand il se retourne et fait front, toutes griffes dehors, comme dans la *Lettre à Beaumont* ou les *Lettres écrites de la montagne*, c’est qu’il a été attaqué personnellement, forcé dans sa tanière et acculé. Mais le hasard réserve des surprises. Le 7 juin 1762, à la veille d’être lui-même victime d’une ces lois et du fanatisme, il s’est souvenu de Calas et écrit à Moulto: “Il

138 Rousseau à Ribotte, 24 octobre 1761, *CC*, vol. 9, p. 200-201.

139 Monique Cottret, “La Tolérance état des lieux,” dans *Lectures de Voltaire. Le Traité sur la tolérance*, p. 24

140 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 629. Cette attitude n’était pas neuve. Socrate disait déjà en 1756 dans la *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation*, vol. 4: “Si toutes les manières de servir la divinité lui sont indifférentes, c’est l’obéissance aux lois qu’il faut préférer” (p. 1053). Ribotte ne fut pas trop convaincu par ce légalisme: “Devons-nous obéir en tout aux lois des princes? Ont-ils une autorité légitime sur nos consciences? Les lois qu’ils font sur elles sont-elles justes? Les apôtres ont-ils mal fait d’aller contre les lois des empereurs païens, les premiers réformateurs contre celles de leurs princes? Les Chrétiens qui sont dans l’empire du Turc font-ils mal de ne pas embrasser le Mahométisme si l’on le leur ordonne?” (Ribotte à Rousseau, 9 décembre 1761, *CC*, vol. 9, p. 304-307).

n'y a pas plus d'inconvénient à brûler un innocent au Parlement de Paris, qu'à en rouer un autre au Parlement de Toulouse."¹⁴¹

Le cas l'avait frappé puisqu'il a abordé, dans le *Contrat social*, le problème du mariage des protestants, à vrai dire indirectement, dans une note dont il a d'ailleurs demandé à Rey la suppression en cours de tirage.¹⁴² Le mariage étant un acte civil, il suffit que le clergé s'attribue le droit de passer seul cet acte: du même coup il usurpe l'autorité du prince et sera "maître de marier ou de ne pas marier les gens selon qu'ils auront ou n'auront pas telle ou telle doctrine," disposant ainsi des héritages et des charges.¹⁴³ Dans la *Lettre à Beaumont*, en décembre 1762, l'histoire du Parnis de Surate illustrera ces inadmissibles injustices.¹⁴⁴

Intolérance et fanatisme expliquent, dans la même lettre, la sortie contre "les doctrines abominables" qui font les fanatiques. Si la Profession de foi du Vicaire savoyard avait été adoptée en France, le pays n'eût pas connu la Saint-Barthélemy, l'exécution du conseiller Anne du Bourg, les tueries de Mérindol et de Cabrières ou les dragonnades et aujourd'hui même, "l'innocent Calas torturé par les bourreaux n'eut point péri sur la roue."¹⁴⁵ Mais il n'était pas si simple de prendre ouvertement fait et cause pour les protestants de France si Jean-Jacques souhaitait ne pas s'aliéner Genève. En effet, dans la cité de Calvin, le droit de citoyenneté était lié à la profession de foi calviniste¹⁴⁶ et Rousseau en savait quelque chose puisqu'il n'avait pu, en 1754, regagner l'un sans réintégrer l'autre. Comment

141 Rousseau à Moultoy, 7 juin 1762, *CC*, vol. 11, p. 36.

142 Elle figure à la fin de la première version (*Manuscrit de Genève, OC*, vol. 3, p. 343-44) et, abrégée, dans la seconde, avant l'ultime chapitre ix (*Du contrat social, OC*, vol. 3, p. 469). Rousseau a un moment envisagé un travail de plus d'ampleur. Il écrit à Rey le 25 mars 1762: "La matière est si belle et si tentante pour le zèle de l'humanité que, si j'avais le moindre espoir de rassembler les papiers nécessaires, je rêverais quelquefois à cela; et mon intention ne serait pas en pareil cas de m'en tenir à un simple narré" (*CC*, vol. 10, p. 164-65).

143 Rousseau, *Du contrat social, OC*, vol. 3, p. 121. Le texte était plus âpre dans la première version: "Ainsi l'on tolère et l'on proscrit à la fois le peuple protestant; on veut à la fois qu'il vive et qu'il meure" (*Manuscrit de Genève, OC*, vol. 3, p. 344). Ces réflexions se retrouvent dans la *Lettre à Beaumont* (*OC*, vol. 4, p. 979), où de telles persécutions sont censées avoir réduit au désespoir les Camisards des Cévennes et les avoir acculés à la révolte.

144 Rousseau, *Lettre à Beaumont, OC*, vol. 4, p. 980-82.

145 Rousseau, *Lettre à Beaumont, OC*, vol. 4, p. 985.

146 Rousseau y fait allusion dans les *Lettres écrites de la montagne*: "La loi ne souffrant dans l'État qu'une seule religion, celui qui s'obstine à vouloir en professer et enseigner une autre, doit être retranché de l'État" (*OC*, vol. 3, p. 760).

condamner les Français sans condamner en même temps les Genevois? Il s'en tire par un raisonnement sans doute un peu boiteux. Je crois fermement, dit-il, que l'homme de bonne foi peut se sauver dans n'importe quelle confession, mais il ajoute: "Mais je crois pas pour cela qu'on puisse légitimement introduire en un pays des religions étrangères sans la permission du souverain."¹⁴⁷ La doctrine genevoise se trouve ainsi justifiée comme l'existence du protestantisme en France le sera par un habile distinguo: on ne peut introduire dans un pays une religion nouvelle, mais on ne peut davantage interdire par la violence une religion déjà enracinée:

Il est bien différent d'embrasser une religion nouvelle, ou de vivre dans celle où l'on est né; le premier cas seul est punissable. On ne doit ni laisser établir une diversité de culte, ni proscrire ceux qui sont une fois établis; car un fils n'a jamais tort de suivre la religion de son père. La raison de la tranquillité publique est toute contre les persécuteurs. [...] Je conviens sans détour qu'à sa naissance la religion réformée n'avait pas droit de s'établir en France, malgré les lois. Mais lorsque, transmise des pères aux enfants, cette religion fut devenue celle d'une partie de la nation française, et que le prince eut solennellement traité avec cette partie par l'Édit de Nantes; cet édit devint un contrat inviolable, qui ne pouvait plus être annulé que du commun consentement des deux parties, et depuis ce temps, l'exercice de la religion protestante est, selon moi, légitime en France.¹⁴⁸

Toujours legaliste, Rousseau attaquait Louis XIV pour rupture unilatérale d'un contrat synallagmatique et s'efforçait ainsi de concilier la nécessité politique, pour Genève, de se préserver de toute infiltration catholique et son devoir d'homme et de protestant d'aider les réformés de France.¹⁴⁹ Peut-être pouvait-on s'interroger sur la rigueur de son raisonnement et, après Jean Ribotte, ce fut le cas d'un autre protestant, Antoine Audoyer, qui le pressa de lui expliquer si les premiers chrétiens n'étaient pas alors dans leur tort lorsque la religion officielle était le

147 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 978.

148 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 978-79. Il termine en soulignant la cruauté et l'injustice du sort fait aux protestants: "Quand il ne le serait pas, il resterait toujours aux sujets l'alternative de sortir du royaume avec leurs biens, ou d'y rester soumis au culte dominant. Mais les contraindre à rester sans les vouloir tolérer, vouloir à la fois qu'ils soient et qu'ils ne soient pas, les priver même du droit de la nature, annuler leurs mariages, déclarer leurs enfants bâtards [...] en ne disant que ce qui est, j'en dirais trop; il faut me taire" (OC, vol. 4, p. 979).

149 Voir Ralph A. Leigh, *Rousseau and the problem of tolerance in the eighteenth century* (Oxford: Clarendon Press, 1979), p. 18-21.

judaïsme ou le paganisme, et Jean-Jacques se tira d'affaire comme il put.¹⁵⁰ Ces plaidoyers pour la tolérance et contre le fanatisme n'ont pas manqué enfin d'être mis en question dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social* consacré à la religion civile où semblait soudain s'imposer une exigence totalitaire. Dénonçant une fois de plus l'intolérance des religions positives, pourquoi Rousseau impose-t-il aux citoyens la reconnaissance d'une profession de foi officielle? L'exigence se comprend: pas plus que Voltaire, il ne croit à la viabilité d'une société d'athées. Tout État doit avoir une religion qui non seulement serve de ciment civil entre les citoyens, mais qui garantisse aussi, par une référence transcendante, l'authenticité des engagements et des serments. Envisagée sous l'angle politique, cette profession de foi n'a d'autre objet que d'imposer des "sentiments de sociabilité"¹⁵¹ rappelés dans les *Lettres écrites de la montagne*,¹⁵² elle se réduit à un credo acceptable par tout honnête homme et se compose de cinq "dogmes," quatre positifs—l'existence de Dieu, la croyance dans la vie future, la récompense des bons et le châtement des méchants, la sainteté d'un contrat social élevé au rang d'un dogme, ce qui consacre l'hypostase de la cité—, et un négatif: l'intolérance. Parmi les religions, en effet, "on doit tolérer toutes

150 "1. Le Christianisme n'est que le Judaïsme expliqué et accompli. Donc les Apôtres ne transgressaient point les lois des Juifs quand ils leur enseignaient l'Évangile. [...] 2. On n'est obligé de se conformer à la religion particulière de l'État, et il n'est même permis de la suivre, que lorsque la religion essentielle s'y trouve. [...] Mais dans le paganisme, c'était autre chose: comme très évidemment la religion essentielle ne s'y trouvait pas, il était permis aux Apôtres de prêcher contre le paganisme, même parmi les païens, et même malgré eux. 3. [...] Bien qu'il ne soit pas permis aux membres de l'État d'attaquer de leur chef les lois du pays, il ne s'ensuit point que cela ne soit pas permis à ceux à qui Dieu l'ordonne expressément. [...] Parlant humainement j'ai dit le devoir commun des hommes: mais je n'ai point dit qu'ils ne dussent pas obéir quand Dieu a parlé. Sa loi peut dispenser d'obéir aux lois humaines. [...] Donc en introduisant une religion étrangère sans la permission du souverain, les Apôtres n'étaient point coupables" (28 mai 1763, *CC*, 2730, vol. 16, p. 261-62). Sauf à savoir qui décidera qui a entendu la voix de Dieu....

151 Pierre-Maurice Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 vols. (Genève: Slatkine, 1970), vol. 2, p. 191.

152 "Quant à la partie de la Religion qui regarde la morale, c'est-à-dire, la justice, le bien public, l'obéissance aux Lois naturelles et positives, les vertus sociales et tous les devoirs de l'homme et du citoyen, il appartient au gouvernement d'en connaître: c'est en ce point seul que la religion rentre directement sous sa juridiction, et qu'il doit banir, non l'erreur, dont il n'est pas juge, mais tout sentiment nuisible qui tend à couper le nœud social" (Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, *OC*, vol. 3, p. 694).

celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire, *hors de l'Église point de salut*, doit être chassé de l'État."¹⁵³ La non-ingérence théologique de l'État apparaît clairement dans le fait que les dogmes essentiels sont énoncés "sans explications ni commentaires."

Rousseau y insiste, l'État juste respecte les consciences et agréé toute croyance personnelle complémentaire sans incidence sociale. Il a inspection sur la morale, qui détermine le comportement dans la cité et doit avoir une caution transcendante, non sur les options métaphysiques de l'individu. Pour peu qu'il remplisse ses devoirs, "chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître: Car comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci." Dès lors, précise la première version, "nul apôtre ou missionnaire" ne sera autorisé à venir "prêcher son horrible intolérance."¹⁵⁴ C'est précisément ce que penseront, dans les *Lettres écrites de la montagne*, les prosélytes du Vicaire savoyard qui ont banni "les mots de *dévo*t et d'*orthodoxe*" et institué "une forme de culte aussi simple que leur croyance." Rien au-delà:

Cette institution une fois faite, tous seront obligés par les lois de s'y soumettre, parce qu'elle n'est point fondée sur l'autorité des hommes, qu'elle n'a rien qui ne soit dans l'ordre des lumières naturelles, qu'elle ne contient aucun article qui ne se rapporte au bien de la société, et qu'elle n'est mêlée d'aucun dogme inutile à la morale, d'aucun point de pure spéculation.¹⁵⁵

Pourtant, en dépit de ces protestations de tolérance, un passage bien connu a inquiété nombre de commentateurs:

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. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes

153 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 469.

154 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468, 342. C'était déjà la position de Thomas More, en 1516, dans l'*Utopie*, où celui qui prêche une religion contraignante est frappé d'exil et accusé, "non pas d'outrage à la religion mais d'excitation au tumulte."

155 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 701.

dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois.¹⁵⁶

Non pas, si l'on veut, intolérance civile qui punit les opinions contraires aux dogmes d'une religion, ni intolérance théologique qui s'abstient d'intervenir dans le temporel mais voue l'hérétique à la damnation, mais intolérance sociale qui permet bien à chacun de *penser* comme il l'entend, non d'*agir* à l'encontre des principes qu'il a juré de respecter. L'État rejette, au nom d'un principe de conservation sociale, ceux qui se placent en dehors de la religion essentielle¹⁵⁷: quiconque prétend résider dans la Cité se soumet au pacte social—"Habiter le territoire c'est se soumettre à la souveraineté."¹⁵⁸ La situation de celui qui s'est parjuré devant les lois devient ainsi comparable à celle de celui qui, par ses crimes, s'est révélé un danger pour la société et peut à bon droit être puni de mort, la peine constituant moins une sanction qu'un acte de légitime défense à l'égard de qui s'est fait ennemi public.¹⁵⁹ Faut-il charitablement penser qu'il s'agit seulement d'une de ces formules abruptes dont Jean-Jacques a le secret?¹⁶⁰ S'agit-il, comme on l'a dit souvent,¹⁶¹ des athées, tenus pour insociables par Pufendorf, Barbeyrac ou Locke? Ce serait singulier pour celui qui disait dans *Julie*: "Si j'étais magistrat, et que la loi portât peine de mort contre les athées, je commencerais par faire brûler comme tel quiconque en viendrait dénoncer un autre,"¹⁶² et qui disait aussi en février 1761 à M^{me} de Créqui: "Je blâme l'intolérance et je veux qu'on laisse en paix les incroyants."¹⁶³

156 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468.

157 Masson, *Religion de Rousseau*, vol. 2, p. 191.

158 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 440.

159 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 376-77. Voir Sébastien Labrusse, "Le Droit de vie et de mort selon Jean-Jacques Rousseau," *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 43 (2001), p. 109-23.

160 Pomeau, "Voltaire et Rousseau devant l'affaire Calas," p. 69.

161 Robert Derathé, "La Religion civile selon Rousseau," *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 35 (1959-1962), p. 167-68; *Du contrat social*, ed. Ronald Grimsley (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 52; Robert F. Beerling, "Lumières et ténèbres," dans *Voltaire, Rousseau et la tolérance, Colloque franco-néerlandais* (Lille: Presses universitaires, 1980), p. 46-47; *Du contrat social*, ed. Jean-Louis Lecercle (Paris: Éditions Sociales, 1987), p. 283; Gisela Schlüter, *Die französische Toleranzdebatte im Zeitalter der Aufklärung: materiale und formale Aspekte* (Tübingen: Niemeyer, 1992), p. 93.

162 Rousseau, *Julie*, OC, vol. 2, p. 589.

163 Rousseau à Mme de Créqui, février 1761, CC, vol. 8, p. 60-61.

La cité du *Contrat social*, R.A. Leigh l'a bien montré, "ne peut ordonner de croire,"¹⁶⁴ comme dit Rousseau dans les *Lettres de la montagne*. Ce qui est sanctionné ici, ce n'est pas une croyance déviante, une hérésie, mais un comportement antisocial qui a démontré qu'en n'agissant pas conformément à la profession de foi civile acceptée, on n'est pas ce que l'on a prétendu être. En outre, Rousseau ne rejette de sa cité ni les catholiques qui ont le droit de penser, à part eux, ce qu'ils veulent mais pas de le prêcher, ni les athées. Julie disait: "jugeons les actions et non pas les hommes. [...] Est-on maître de croire ou de ne pas croire?"¹⁶⁵ L'athée est à plaindre, non à persécuter et Wolmar pourrait vivre dans la société parfaite selon Jean-Jacques. D'une part, sa responsabilité n'est pas engagée: c'est l'absurdité du culte orthodoxe, puis les "simagrées" du catholicisme qui ont fait de lui un athée, dont au surplus l'incroyance n'a rien d'agressif. De l'autre, qui, sauf ses familiers, soupçonnerait ses opinions? "Il ne dogmatise jamais, il vient au temple avec nous, il se conforme aux usages établis; sans professer de bouche une foi qu'il n'a pas, il évite le scandale, et fait sur le culte réglé par les lois tout ce que l'État peut exiger d'un citoyen."¹⁶⁶ C'est précisément ce qui est exigé dans le traité politique. Le *Contrat social* condamne, non pas celui qui ne croit pas les dogmes, mais celui qui se *conduit* comme s'il n'y croyait pas et met la société en péril.¹⁶⁷ Voltaire devait avoir lu hâtivement le passage sur la "profession de foi purement civile" lorsqu'il commentait en marge: "Tout dogme est ridicule, funeste, toute contrainte sur le dogme est abominable. Ordonner de croire est absurde. Bornez-vous à ordonner de bien vivre."¹⁶⁸ C'est précisément ce que dit Rousseau, qui le répète

164 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 787.

165 Rousseau, *Julie*, OC, vol. 2, p. 698.

166 Rousseau, *Julie*, OC, vol. 2, p. 592-93.

167 Voir R.A. Leigh, *Rousseau and the problem of tolerance*, p. 13-17; Felicity Baker, "La Peine de mort dans le *Contrat social*," dans *Rousseau and the eighteenth century: Essays in memory of R.A. Leigh* (Oxford: Voltaire Foundation, 1992), p. 165. Au contraire, Charles E. Vaughan (*Rousseau, Political Writings* [2 vols.; Cambridge: Cambridge University Press, 1915], vol. 1, p. 85-93), considérait que Rousseau sanctionnait, non des actes, mais une opinion. Voir aussi Lester G. Crocker, *Rousseau's Social Contract: An interpretive essay* (Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1968), p. 100. Leigh fait observer que Romilly, dans l'article "Tolérance," exclut les athées, mais cite le passage du *Contrat social* comme illustration d'une doctrine de la tolérance.

168 George Remington Havens, *Voltaire's marginalia in the pages of Rousseau: A Comparative study of ideas* (Columbus: The Ohio State University, 1933), p. 68.

dans les *Lettres écrites de la montagne*: “La religion ne peut jamais faire partie de la législation qu’en ce qui concerne les actions des hommes.”¹⁶⁹

Au total, le patriarche de Ferney et le solitaire d’Ermenonville ont-ils fait, jusqu’à un certain point, cause commune? Tous deux ont proclamé leur exigence de tolérance et détesté hautement le fanatisme. Voltaire a dit que la tolérance “est l’apanage de l’humanité.”¹⁷⁰ Belle formule, mais Rousseau ne disait-il pas qu’il n’aimait “ni l’impiété ni le fanatisme?”¹⁷¹ Tous deux, l’un dans la *Lettre à Beaumont*, l’autre dans le *Traité sur la tolérance*, textes contemporains, ont dénoncé comme persécutrices les religions dominantes et prêché l’accord sur une religion minimale.¹⁷² Peut-être dira-t-on que, d’accord sur la théorie, ils n’en ont pas eu le même sens dans la pratique, comme l’ont montré leurs réactions lors de l’affaire Calas? Même s’il est vrai que Jean-Jacques est alors souffrant et qu’il lui faut bientôt faire face à de graves difficultés personnelles, cela ne suffit pas à expliquer les différences. C’est plutôt que, chez Voltaire, la tolérance ne procède pas de la théorie mais du contact avec les réalités.¹⁷³ Est-ce l’occasion de retourner contre Jean-Jacques la formule empruntée à Montaigne qui clôt le *Discours sur les sciences et les arts*, et de dire “que l’un savait bien dire, et l’autre, bien faire?”¹⁷⁴ Dira-t-on aussi que, d’accord sur une religion naturelle, un credo minimum qui rend dissidentes toutes les religions instituées, l’un pratique une tolérance rationnelle et négative en tolérant ce qu’il ne peut admettre, l’autre une tolérance du cœur, chacun portant en soi la trace du divin, qui n’interdit pas cependant à l’État de proscrire telle ou telle confession incompatible avec l’ordre social? Leur tolérance a peut-être aussi ses limites. Voltaire n’apprécie pas trop les Juifs, même s’il ne faut pas les brûler. Rousseau ne tolère pas un théâtre à Genève afin de conserver intact un particularisme politique et moral qui agace Voltaire.¹⁷⁵ Dans le *Dictionnaire philosophique*, le patriarche a parfois la tolérance expéditive. Le moyen d’avoir la paix religieuse en Turquie où cohabitent

169 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 787.

170 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. “Tolérance,” OCB, vol. 36, p. 552.

171 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 929.

172 Jean Dagen, “Rousseau, Voltaire et la composition du *Traité sur la tolérance*,” dans *Études sur le “Traité sur la tolérance” de Voltaire*, p. 93-94.

173 Mervaud, *Voltaire, la tolérance et l’intolérable*, p. 17.

174 Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, OC, vol. 3, p. 30.

175 Jean Sgard, “Les Spectacles ou des limites de la tolérance,” dans *Voltaire, Rousseau et la tolérance*, p. 85-87.

guèbres, banians, chrétiens de toutes sortes? “Le premier qui veut exciter du tumulte est empalé, et tout le monde est tranquille.”¹⁷⁶ Faut-il le féliciter de se réjouir que Catherine II ait envoyé en Pologne “quarante mille Russes prêcher la tolérance la baïonnette au bout du fusil?”¹⁷⁷ Répondant à Ribotte, Rousseau était du moins conséquent, puisqu’il avait dit dans l’*Émile*:

[...] dans tout pays respectons les lois, ne troublons point le culte qu’elles prescrivent, ne portons point les citoyens à la désobéissance; car nous ne savons point certainement si c’est un bien pour eux de quitter leurs opinions pour d’autres, et nous savons très certainement que c’est un mal de désobéir aux lois.¹⁷⁸

Ni l’un ni l’autre enfin ne tolèrent vraiment l’athéisme....

Peut-être n’ont-ils pas non plus toujours exercé l’un envers l’autre cette vertu de tolérance qui leur était si chère. Voltaire traite le Genevois de fou, de chien enragé, se réjouit de l’annonce de sa mort en 1776. Rousseau admire en Voltaire l’incomparable écrivain, mais il déteste et méprise l’homme et ne se prive pas de l’écrire à ses correspondants. Si Jean-Jacques, dans les *Lettres écrites de la montagne*, demande ironiquement à Voltaire d’agir selon “cet esprit de tolérance qu’il prêche sans cesse, et dont il a quelquefois besoin,”¹⁷⁹ il ne s’interdit pas de dénoncer comme l’auteur du *Sermon des cinquante*—une délation dont Voltaire saura se souvenir—, et de pasticher son style. Mais Voltaire, en décembre 1764, lancera contre Rousseau son ignoble *Sentiment des citoyens* où, non content de révéler à l’Europe les turpitudes d’une vie privée, il suggérerait de “puni[r] capitalement un vil séditieux.” Le champion de Calas n’y dit-il pas qu’à l’égard de ce fou dangereux de Rousseau, “la tolérance qui est une vertu serait alors un vice?”¹⁸⁰ Ne fait-il pas mieux ou pire encore, au même moment, en adressant au conseiller François Tronchin une note traçant au Petit Conseil une ligne de conduite et en dressant la liste des principaux passages des *Lettres écrites de la montagne* susceptibles de paraître impies, blasphématoires? Et s’ils ne le paraissent pas, qu’à cela ne tienne. Il taille, arrange, tronque les textes,

176 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. “Tolérance,” OCB, vol. 36, p. 558.

177 Voltaire à d’Alembert, 4 mai 1767 (D14157).

178 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 629.

179 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 799.

180 Voltaire, *Sentiment des citoyens*, Ed. Frédéric Eigeldinger (Paris: Honoré Champion, 1997), p. 66, 59.

leur fait dire au besoin le contraire de ce qu'ils disent.¹⁸¹ Impitoyable Voltaire, qui déployait au même moment toute son énergie pour défendre la tolérance et la mémoire de Calas! Et, des *Lettres sur La Nouvelle Héloïse* à la *Lettre au docteur Jean-Jacques Pansophe*, il ne cessera d'accabler son ennemi de brocards parfois cruels. Du moins se sont-ils parfois rejoints dans l'épreuve. Le fanatisme des paroissiens protestants de Montmollin a lapidé Rousseau à Môtiers, celui de l'Église catholique a fait interdire Voltaire de sépulture chrétienne à Paris.

La tolérance, expliquait le dictionnaire de Furetière, est "la patience avec laquelle on souffre quelque chose." Les combats menés par Voltaire et Rousseau ont conduit à revoir cette définition. S'ils n'ont pas été toujours à la hauteur de leurs principes, c'est qu'ils étaient des hommes et non des anges, mais c'est à la lumière de leurs principes que l'on commencera à récrire les dictionnaires. ☒

181 Voltaire à François Tronchin, vers le 27 décembre 1764 (D12275).



THE VICTIMS OF FANATICISM





THE CONDEMNATION OF
FANATICISM IN VOLTAIRE'S
SERMON DU RABBIN AKIB

J. Patrick Lee



*We generally associate Voltaire's battle against fanaticism and the campaign for toleration with the Calas Affair and the publication of the *Traité sur la tolérance*, but the *Sermon du rabbin Akib* (1761) marked a pivotal point in Voltaire's decision to wage the campaign against *l'Infâme*. Originating as an indignant response to the auto-da-fé held by the Holy Inquisition in Lisbon in September 1761, the *Sermon* begins Voltaire's analysis of fanaticism and fanatics even before he learned of the miscarriage of justice in the Calas case. In many respects, the *Sermon* reads like a draft for his later, better known works on fanaticism and toleration.*

IN LATE DECEMBER 1761, AS A CHRISTMAS GIFT, VOLTAIRE sent to family members and to his faithful and sure friends a little 15-page brochure entitled *Sermon du Rabin Akib, Prononcé à Smyrne le 20 Novembre 1761. Traduit de l'hébreu*. From Voltaire's correspondence and other contemporary documents, we know that copies went to his niece, Mme de Fontaine, to fellow *philosophes* such as d'Alembert and Helvétius, to friends such as Jacob Vernes, and to trusted members of the nobility such as the Duchess of Saxe-Gotha. While the first to be published, it was not the first of Voltaire's philosophical sermons to be written. The *Sermon des cinquante* had been written around 1752 while Voltaire was at the court of Frederick, but it remained in manuscript form until published in April/May 1762, about six months after the *Sermon du rabbin Akib*.¹

We generally associate Voltaire's battle against fanaticism and the campaign for toleration with the Calas Affair and the publication of the *Traité sur la tolérance* (1763). Prior to that date, it was "an abstract combat" as Geoffrey Adams phrased it in the title of a chapter of a recent book.² It is my contention that the *Sermon du rabbin Akib* was in many ways a "texte charnière" which marked a pivotal point in Voltaire's decision to campaign so vociferously and effectively in the Calas Affair. While we see glimpses of his preoccupation with fanaticism and toleration in *La Henriade* which has been called "l'épopée de la tolérance" (1723, 1728), his ode "Sur le fanatisme" (1738), his play *Le Fanatisme ou Mahomet le prophète* (1741), le *Poème sur la loi naturelle* (1756), the *Sermon du rabbin Akib* is an impassioned and eloquent appeal against fanaticism and for toleration.

The origin of the *Sermon du rabbin Akib* was the *auto da fe* held by the Holy Inquisition in Lisbon on September 21, 1761.³ The most famous

1 See J. Patrick Lee, "The textual history of Voltaire's *Sermon des cinquante*," *SVEC* 304 (1992), p. 1080-83, and "Le *Sermon des cinquante* de Voltaire: manuscrit clandestin," in *La philosophie clandestine à l'Age classique* (Oxford: Voltaire Foundation, 1997), p. 143-51.

2 Geoffrey Adams, *The Huguenots and French opinion 1685-1787: The Enlightenment debate on toleration* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1991). See chapter iv, "An abstract combat: Voltaire's first battles against intolerance, 1713-1750."

3 To place the Malagrida execution in the context of the other "affairs" which were occupying Voltaire during this period, let us remember that Pasteur Rochette was arrested on September 14, 1761 and hanged on February 19, 1762; Jean Calas was arrested on October 13, 1761 and executed on March 9, 1762; Malagrida was burned at the stake on September 21, 1761.

person tried in this Inquisition was the Jesuit priest, Father Gabriel Malagrida, of whom Voltaire had long been aware. Malagrida had been accused in a plot on the life of the King of Portugal three years earlier, in September 1758, and his name occurs often in the intervening years in Voltaire's lists of regicides. Let us look briefly at the story of Malagrida.⁴

Gabriel Malagrida was born in 1689 in Menaggio, Italy, and entered the Jesuit order at Genoa in 1711. He went to the Jesuit missions in Brazil in 1721 and labored there for twenty-eight years. He developed a reputation for his great holiness and powerful preaching. In 1748, he was sent to Lisbon, where he was received with great honors by the aged King John V. In 1751, he returned to Brazil, but was recalled to Lisbon in February 1754, upon the request of the Queen Dowager, Marianna of Austria, the mother of the new King, Joseph I, who had succeeded to the throne upon the death of his father, John V.

The great influence which Malagrida exerted at the Court of Lisbon was a thorn in the side of the prime minister, Carvalho (later known as the Marquis de Pombal), who was jealous of this influence and who was also angered by Malagrida's explanation of the 1755 Lisbon Earthquake as the "wrath of God" against the Portuguese. Pombal wanted the Earthquake explained purely as a natural phenomenon. In late autumn of 1756, Malagrida published a pamphlet entitled *Juizo da verdadeira causa de terremoto* (*An Opinion on the True Cause of the Earthquake*) which was a printed version of a sermon he had been preaching again and again in the first months after the earthquake occurred, exactly the sort of sermon that Pombal considered to be most harmful.

By intrigues and calumnies Pombal induced the young King, Joseph I, to banish Malagrida to Sétubal, in November 1756, and to remove all the Jesuits from the Court. There then was an attempt on the life of the young King on September 3, 1758, probably organized by the jealous husband of the King's mistress, the Marquess of Tavora. Pombal decided there had been a conspiracy headed by Malagrida and other Jesuits. Without proof, Malagrida was declared guilty of high treason, however since he was a priest, he could not be executed without the consent of the Inquisition. Pombal petitioned Rome for permission to allow

4 See J. Patrick Lee, "The genesis and publication of Voltaire's *Sermon du rabbin Akib*," *SVEC* 347 (1996), p. 627-31; Thomas Downing Kendrick, *The Lisbon Earthquake* (London: Methuen, 1956); Paul Mury, *Histoire de Gabriel Malagrida* (Paris: Charles Douniol, 1865).

the civil sentence to stand, but the Pope decreed that Malagrida had to be tried by the Inquisition.

The Inquisition panel examined the case and could find no proof of guilt. So Pombal replaced the chief Inquisitor with his own brother. Still unable to prove any complicity in the attack against the King, the Inquisition found Malagrida guilty of heresy, on charges that he had recently written certain blasphemous and disgusting books, full of details about the uterine life of St. Anne, the Virgin Mary, and Jesus, that he had uttered false prophecies and had pretended to converse with spirits, and that he had behaved with gross indecency in prison.

The accusation of heresy was based on two visionary treatises which he was said to have written while in prison. Malagrida's authorship of these treatises has never been proved, indeed no copies have ever been found, and as reported in the accounts of the trial, they contain such ridiculous statements that if Malagrida did write them, he must previously have lost his mind in the horrors of his two and a half years' imprisonment. Nonetheless, on September 21, 1761, Malagrida, at the age of seventy-two, was strangled, his body was burned at the stake, and his ashes cast into the sea. That he was not guilty of any conspiracy against the King is admitted even by the enemies of the Jesuits.

News of the first arrest of the Jesuits back in September 1758, and of their implication in the attempt on the life of Joseph I reached Voltaire within a few weeks. Thus "Poignardini Malagrida," as he referred to him, took his place in the litany of Jesuit criminals in the correspondence of Voltaire and in his satirical pieces such as the *Relation de la maladie, de la confession, de la mort et de l'apparition du Jésuite Berthier*. The eighteenth-century rumor mill was working as usual and Voltaire related several times in his correspondence in 1759 and 1760 reports, all untrue, that Malagrida had been executed. Indeed Barbier, in his manuscript *Journal*, reports the rumor that Malagrida had been an accomplice of Damians in the attempted assassination of Louis XV in 1757.

Voltaire probably learned of the actual execution of Malagrida from the *Gazette de France* of October 17, 1761, where we read:

On mande de Lisbonne, que, dans l'autodafé du 20 de ce mois, [i.e., September] le Père Malagrida, Jésuite, a été étranglé, et son corps jeté dans le feu, l'Inquisition l'ayant condamné comme hérétique et comme s'étant attribué faussement le don de prophétie. Le nombre de personnes, contre lesquelles ce Tribunal a prononcé différentes peines, était de soixante-deux, savoir, quarante-deux hommes et vingt femmes. Il y avait parmi les hommes six Juifs, un Dominicain, et un Religieux de l'Observance.

Voltaire must have received his copy of the *Gazette* within the week, because on October 24, 1761, he wrote to the d'Argental: "Je ne suis pas fâché qu'on ait brûlé frère Malagrida, mais je plains fort une demi-douzaine de juifs qui ont été grillés. Encore [un] autodafé! dans ce siècle! et que dira Candide? Abominables chrétiens, les nègres que vous achetez douze cent francs valent douze cent fois mieux que vous!"⁵ In his *Correspondance littéraire* of November 15, 1761, Baron Grimm noted:

Des lettres particulières de Lisbonne disent que pendant l'exécution de ce malheureux jésuite tout le peuple était à genoux, bien convaincu qu'on verrait un archange descendre du ciel pour recueillir l'âme de ce malheureux martyr. Un homme qui se serait avisé de lâcher en ce moment un pigeon blanc en l'air aurait peut-être occasionné une révolution à renverser le trône du royaume.⁶

Voltaire continued to ask his friends in Paris for news of Malagrida. D'Alembert wrote on October 31 with additional details such as the accusation that "Malagrida se souvenait encore, dans l'oisiveté de la prison, de son ancien métier de Jésuite; qu'on l'a surpris quatre fois s'amusant tout seul, pour donner, disait-il, du soulagement à son corps. Notez qu'il a 73 ans; cela serait en vérité fort beau à cet âge-là; mais je crois que les jansénistes n'en parlent que par envie."⁷ The piquancy of this salacious charge was, of course, seized upon by Voltaire and repeated frequently.

Finally in early November, Voltaire obtained a copy of the official report of the *auto da fé*, the *Arrest des inquisiteurs, ordinaires, et députés de la ste inquisition contre le père Gabriel Malagrida*. The French text is followed by the Portuguese original. The volume is still in Voltaire's private library in St. Petersburg. Upon reading this account, Voltaire realized fully that Malagrida had not been executed for attempted regicide but for heresy based on the alleged bizarre treatises and visions in prison. Thus on November 13, 1761, he wrote to Jean-Robert Tronchin: "Malagrida a payé pour les jésuites, ce n'était qu'un fou, un pauvre fou. Je n'aime ni les jésuites ni les gens qui brûlent. [...]"⁸ It was at this time, I believe, that Voltaire decided to write the *Sermon du rabbin Akib*, which would mean that for once the date given in the text, November 20, 1761,

5 Voltaire aux d'Argental, 24 octobre 1761 (D10090).

6 Grimm, *Correspondance littéraire* (Paris, 1878), vol. 4, p. 487. This is an excellent example of Grimm's humor which often goes unnoticed.

7 D'Alembert à Voltaire, 31 octobre 1761 (D10116).

8 Voltaire à Jean-Robert Tronchin, 13 novembre 1761 (D10151).

would be more or less accurate dating—a true rarity in Voltaire’s works.

On November 27, 1761, Voltaire wrote to the duc de Richelieu with regard to Malagrida:

Il ne commit point tout à fait le péché d’Onan, mais dieu lui donnait la grâce de l’érection; et c’est la première fois qu’on a fait brûler un homme pour avoir eu ce talent. On l’a accusé de parricide, et son procès porte qu’il a cru qu’Anne, mère de Marie, était née impolluée, et qu’il prétendait que Marie avait reçu plus d’une visite de Gabriel. Tout cela fait pitié, et fait horreur. L’inquisition a trouvé le secret d’inspirer de la compassion pour les jésuites. J’aimerais mieux être nègre que portugais. Eh misérables, si Malagrida a trempé dans l’assassinat du roi, pourquoi n’avez vous pas osé l’interroger, le confronter, le juger, le condamner? Si vous êtes assez lâches, assez imbéciles pour n’oser juger un parricide, pourquoi vous déshonorez-vous en le faisant condamner par l’inquisition pour des fariboles?⁹

From an old man’s nervous jokes about impotence, to sly jibes at the virgin birth, to a prosecutor’s impassioned address to the jury, this letter reaches the rhetorical heights of the *Sermon* itself.

The *Sermon* begins as Rabbi Akib describes the circumstances of the auto-da-fé:

Mes chers frères: Nous avons appris le sacrifice de quarante-deux victimes humaines, que les sauvages de Lisbonne ont fait publiquement au mois d’*étanim*, l’an 1691 depuis la ruine de Jérusalem. Ces sauvages appellent de telles exécutions des *actes de foi*. Mes frères, ce ne sont pas des actes de charité. Élevons nos cœurs à l’éternel.¹⁰

The last phrase is a refrain utilized throughout the sermon in imitation of a rabbinical style. Note that the Rabbi states categorically that there were forty-two victimes sacrificed. (Voltaire was perhaps thinking of the forty-two men mentioned in the *Gazette*.) He goes on to elaborate, on we know not what authority, that this included three monks, two Muslims, and thirty-seven Jews. He cites the Portuguese version of the *Arrest des inquisiteurs* and private letters as sources for his information. The Rabbi points out the blatant absurdity of Malagrida being executed for heresy and not for attempted regicide, that Malagrida had to be tried by the Inquisition and not by civil authorities. He points out that the Jesuits were well known throughout Europe for promoting assassinations. He attacks auricular confession as the source of these evils since, he

9 Voltaire au duc de Richelieu, 27 novembre 1761 (D10178).

10 Voltaire, *Sermon du Rabbin Akib*, OCM, vol. 24, p. 277.

says, penitents were ordered to kill kings and princes by their confessors. The Rabbi praises the toleration practiced by the Muslims:

Vous savez que quand les musulmans eurent conquis toute l'Espagne par leur cime-terre, ils ne molestèrent personne, ne contraignirent personne à changer de religion, et qu'ils traitèrent les vaincus avec humanité aussi bien que nous autres israélites. [...] Cet exemple d'humanité n'a pu attendrir les cœurs des sauvages qui habitent cette petite langue de terre du Portugal. Deux musulmans ont été livrés aux tourments les plus cruels, parce que leurs pères et leurs grands-pères avaient un peu moins de prépuce que les Portugais, qu'ils se lavaient trois fois par jour, tandis que les Portugais ne se lavent qu'une fois par semaine, qu'ils nomment *Allah* l'Être éternel, que les Portugais appellent *Dios*, et qu'ils mettent le pouce auprès de leurs oreilles quand ils récitent leurs prières. Ah! Mes frères, quelle raison pour brûler des hommes!¹¹

We see quite vividly Voltaire's talent for reducing theological differences to the most ridiculous points of religious practice. And what was the crime of the thirty-seven Jews consumed by the flames in the auto-da-fé? "Point d'autre que celui d'être nés."¹² Let me state parenthetically here that in point of fact, as I have demonstrated elsewhere, no one other than Malagrida was actually executed at this auto-da-fé.¹³ No other monks, no Muslims, no children, and no Jews. It is ironic that the only work in which Voltaire dons a Jewish disguise, in which he adopts a Jewish point of view to preach most forcefully for toleration of the Jews was based on misinformation. It is doubly ironic that the last victim burned at the stake by the Lisbon Inquisition was a Jesuit. As documents of the period show all the other accused were condemned to prison, the galleys, or banishment.

The Rabbi points out the contradiction in the singing of Psalms written by the Jewish King David during this abominable ceremony. He goes on to make the following assertions: (1) Jesus was Jewish and never abrogated the Jewish religion. (2) The Jewish religion is the mother of both the Christian religion and the Muslim religion and has been persecuted by both. This same point is made most effectively by Voltaire the next year in the *Traité sur la tolérance*. (3) The Jews did not condemn Jesus, "Il ne fut condamné que par les Romains." (4) The Jews are accused of

11 Voltaire, *Sermon du Rabbin Akib*, OCM, vol. 24, p. 280.

12 Voltaire, *Sermon du Rabbin Akib*, OCM, vol. 24, p. 281.

13 Lee, "The genesis and publication of Voltaire's *Sermon du rabbin Akib*," p. 630.

not recognizing the divinity of Jesus, but nowhere in the Gospels does Jesus call himself “God.” He calls himself “Son of God” and “son of Man” (common expressions in Judaism), but never “God.” Jesus was divinized three centuries later at the Council of Nicea. (5) Jesus did not establish sacraments such as auricular confession, extreme unction, and holy orders. “Il n’institua ni cardinaux, ni pape, ni dominicains, ni curés, ni inquisiteurs; ni ne fit brûler personne; il ne recommanda que l’observation de la loi, l’amour de Dieu et du prochain, à l’exemple de nos prophètes.”¹⁴

The sermon’s final peroration contains an impassioned plea to end religious persecution which rings true even today:

Que les prévaricateurs, qui dans leur propre loi ont besoin de tant d’indulgence, cessent donc de persécuter, d’exterminer ceux qui comme hommes sont leurs frères, et qui comme Juifs sont leurs pères. [...] Que chacun serve Dieu dans la religion où il est né, sans vouloir arracher le cœur à son voisin par des disputes où personne ne s’entend.¹⁵

This powerful prayer prefigures the famous “Prière à Dieu” which ends the *Traité sur la tolérance*. From *La Henriade* forward, fanaticism was always a major preoccupation of Voltaire. The words “fanatisme,” “fanatique” and “fanatiques” occur no fewer than twenty times in the poem and recur frequently under his pen throughout his life. According to the *Voltaire électronique* data base, the words occur some 1055 times in Voltaire’s printed works. The new search engine on the *Electronic Enlightenment*¹⁶ has permitted us to check the frequency of the occurrences of the words “fanatisme,” “fanatique” and “fanatiques” in Voltaire’s *Correspondence*. In the twenty-nine years between 1732 and 1761, the words appear one hundred and twenty-three times or about three times per year. In the year 1762 alone, they appear a total of forty-eight times. This gives statistical evidence of Voltaire’s growing preoccupation with fanaticism in the period leading up to the *Traité sur la tolérance*.¹⁷

The word “fanatiques” appears four times in the *Sermon*, a rather remarkable frequency in a pamphlet of fifteen pages. The first time is in reference to the Jesuits:

14 Voltaire, *Sermon du Rabbin Akib*, OCM, vol. 24, p. 284.

15 Voltaire, *Sermon du Rabbin Akib*, OCM, vol. 24, p. 284.

16 <http://www.e-enlightenment.org/>

17 See the appendix to this article.

S'il n'y avait eu que Malagrida jesuita de condamné aux flammes, nous ne vous en parlerions pas dans cette sainte synagogue: peu nous importe que des kalenders aient tué un kalender jésuite. Nous savons assez que ces thérapeutes d'Europe ont souvent mérité ce supplice; c'est un des malheurs attachés aux sectes de ces barbares: leurs histoires sont remplies des crimes de leurs derviches, et nous savons assez combien leurs disputes fanatiques ont ensanglanté de trônes. Toutes les fois qu'on a vu des princes assassinés en Europe, la superstition de ces peuples a toujours aiguisé le poignard.¹⁸

Let us remember that for Voltaire only treason and regicide were worthy of the death penalty, never matters of religious belief.¹⁹

Secondly, invoking the *Mandement* (1757), or pastoral letter, of Berwick Fitz-James, bishop of Soissons, which called for greater toleration among different religions, the Rabbi prayed: "Puissent tous les enfants d'Adam, blancs, rouges, noirs, gris, basanés, barbus ou sans barbe, entiers ou châtrés, penser à jamais comme lui! Et que les fanatiques, les superstitieux, les persécuteurs, deviennent hommes!" In the *Traité sur la tolérance*, Voltaire will write: "il faut donc que les hommes commencent par n'être pas fanatiques pour mériter la tolérance."²⁰ To the oft posed question of whether Voltaire was himself intolerant, the answer is: yes, Voltaire was intolerant, intolerant of fanatics who condemned people to death for their religious beliefs.

The third is found in the opening statement of the second point: "O tigres dévots! Panthères fanatiques! Qui avez un si grand mépris pour votre secte que vous pensez ne la pouvoir soutenir que par des bourreaux, si vous étiez capables de raison je vous interogerais je vous demanderais pourquoi vous nous immolez, nous qui sommes les pères de vos pères."²¹

In *Un Chrétien contre six juifs*, it is the Jews who are called "panthères" and "loups" for their fanatic massacres in the Old Testament.²² Voltaire often reminds the readers of his biblical criticism that the Jewish religion is the mother of the Christian. The final occurrence is in the closing prayer at the end of the *Sermon*:

18 Voltaire, *Sermon du Rabbin Akib*, OCM, vol. 24, p. 279.

19 See, generally, Voltaire, *Traité sur la tolérance* and *Commentaire sur le livre "Des délits et des peines."*

20 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, ed. John Renwick, in OCB, vol. 56C, p. 236.

21 Voltaire, *Sermon du Rabbin Akib*, OCM, vol. 24, p. 281.

22 Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, OCM, vol. 29, p. 526.

Que chacun serve son prince et sa patrie, sans jamais employer le prétexte d'obéir à Dieu pour désobéir aux lois. *O Adonai*, qui nous as créés tous, qui ne veux pas le malheur de tes créatures! Dieu, père commun, Dieu de miséricorde, fais qu'il n'y ait plus sur ce petit globe, sur ce moindre de tes mondes, ni fanatiques, ni persécuteurs! Élevons nos cœurs à l'Éternel! *Amen*.²³

With examples of fanaticism and intolerance all around us and seeming to increase daily, this heartfelt plea from the *philosophe* rings as true today as it did almost 250 years ago. The role played by the *Sermon du Rabbin Akib* in the evolution of Voltaire's ideas on fanaticism and toleration deserves to be reevaluated. As we have seen, several passages could be seen as *ébauches* of later developments in the *Traité sur la tolérance*. Its appearance in December 1761, three months before Voltaire knew the truth of the injustice of the Calas Affair, marks an important step in the eventual definition of fanaticism given by Voltaire in the *Questions sur l'Encyclopédie* in 1771: "On entend aujourd'hui par fanatisme une folie religieuse, sombre et cruelle. C'est une maladie de l'esprit qui se gagne comme la petite vérole." Only an enlightened toleration such as that preached by Rabbi Akib could inoculate against the sickness of fanaticism. ☒

APPENDIX

*Fanatisme and Tolérance in Voltaire's Correspondence*²⁴

Year	1759	1760	1761	1762	1763	1764
Total Letters	487	603	573	483	609	556
Fanatisme (297)	2	6	5	33	12	18
Fanatique (276)	10	18	23	15	13	24
Total (573)	12	24	28	48	25	42
Tolérance (310)	1	1	1	8	79	60
Tolérant (69)	0	0	1	2	11	8
Total (379)	1	1	2	10	90	68

²³ Voltaire, *Sermon du Rabbin Akib*, OCM, vol. 24, p. 284.

²⁴ From the Electronic Enlightenment (www.e-enlightenment.com).



DU *TRAITÉ SUR LA TOLÉRANCE*
DE VOLTAIRE AUX *LETTRES ÉCRITES*
DE LA MONTAGNE DE ROUSSEAU:
VARIATIONS SUR LA VICTIME DU
FANATISME

Anne-Marie Mercier-Faivre



Le Traité sur la tolérance de Voltaire et les Lettres écrites de la montagne de Rousseau tournent autour de la même question: comment lutter contre le fanatisme? Tous deux choisissent parmi leurs stratégies de mettre au centre de leurs écrits la personne de la victime de l'intolérance face à son persécuteur. Il s'agira de montrer comment Rousseau a repris certains thèmes utilisés par Voltaire et les a transformés; comment, enfin, il s'érige lui-même en victime pour transfigurer cette image et proposer un autre dialogue entre le fanatisme et le christianisme.

DANS LA LUTTE CONTRE LE FANATISME, LA PUBLICATION du *Traité sur la tolérance* de Voltaire fait figure de moment clé.¹ En effet, c'est cette œuvre qui met sur le devant de la scène le problème de la tolérance des Protestants en France, même si auparavant les écrits ne manquaient pas, tant du côté catholique que du côté protestant.² On sait que, comme Voltaire, Rousseau avait été sollicité pour la défense des Protestants, Rochette et les frères Grenier tout d'abord, Calas ensuite,³ et qu'il n'avait pas voulu ou pas pu satisfaire cette demande, renvoyant son correspondant à Voltaire.⁴ La situation de Rousseau, protestant, étranger, puis proscrit explique en grande partie cela. Mais il n'a pas été absent du combat pour la tolérance, bien au contraire. Pendant la même période, c'est-à-dire les années 1761-64, Rousseau lui-même traite de la tolérance et est victime de l'intolérance—disons, pour aller vite, qu'il est à la fois Calas et Voltaire: Les *Lettres écrites de la montagne* le montrent à la fois comme victime et comme défenseur. J'aimerais donc tenter une comparaison pour définir les stratégies adoptées par l'un et par l'autre dans la lutte contre l'intolérance religieuse (dont la forme extrême et individuelle est le fanatisme). Cette comparaison entre ces deux œuvres s'orientera autour de la présentation de la confrontation entre la victime et son persécuteur. Il

1 Graham Gargett a montré la modification radicale de Voltaire quant à son jugement sur les huguenots. Voir *Études sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*, ed. Nicholas Cronk (Oxford: Voltaire Foundation, 2000), p. 29-30.

2 Voir Claude Lauriol, "La Beaumelle, P. Rabaut, Court de Gébelin et l'affaire Calas," *La Tolérance, république de l'esprit : Actes du colloque "Liberté de conscience, conscience des libertés" tenu à Toulouse du 26 au 28 novembre 1987* (Paris: Les Bergers et les mages, 1988), p. 83-95, et Anne-Marie Mercier-Faivre, "Le *Traité sur la tolérance*, tolérance et réécriture," in *Études sur le Traité sur la tolérance*, p. 34-55.

3 Ribotte (qui a aussi sollicité Voltaire) à Rousseau, 30 septembre 1761, *CC*, 1498, vol. 9, p. 137-39; Ribotte à Rousseau, 9 décembre 1761, *CC*, 1581, vol. 9, p. 304-7. Ribotte l'informe du début de l'affaire Calas, et reproduit des extraits de deux lettres de Voltaire. Voir aussi René Pomeau, "Voltaire et Rousseau devant l'affaire Calas," in *Voltaire, Rousseau et la tolérance, Colloque franco-néerlandais* (Lille: Presses Universitaires, 1980), p. 59-76.

4 Sa réponse à Ribotte évoque la culpabilité pénale de Rochette et des Grenier, son éloignement du duc de Richelieu et ajoute: "du reste, je me suis fait une loi de m'en tenir aux vérités générales. [...] Vous avez pris un meilleur expédient en écrivant à M. de Voltaire [...] mais je doute qu'il mette un grand zèle à sa recommandation. Mon cher Monsieur, la volonté lui manque, à moi le pouvoir, et cependant le juste pâtit." (Rousseau à Ribotte, 24 octobre 1761, *CC*, 1521, vol. 9, p. 201). Un autre argument apparaît, celui de sa santé, dans sa lettre à Ribotte du 28 décembre 1761, *CC*, 1615, vol. 9, p. 363; plus tard, c'est celui de sa proscription.

s'agira de montrer comment Rousseau a repris certains thèmes—souvent des lieux communs—et les a transformés; comment, enfin, il s'érige lui-même en victime pour transfigurer cette image et proposer un autre dialogue entre le fanatisme et le christianisme.

✻ CONTEXTE ✻

Les *Lettres écrites de la montagne* ont été écrites dans un contexte très particulier, à l'issue d'une période où l'affaire Calas et l'affaire Rousseau ont progressé simultanément, par une suite de coïncidences. On peut résumer ainsi la chronologie, très serrée.⁵ Le 10 mars 1762, Calas est exécuté; le 11 et le 14, Rousseau écrit à Rey pour supprimer les notes du *Contrat social* qui concernent le mariage des Protestants; en juin, *Émile* est brûlé à Paris puis à Genève (avec le *Contrat social*); en juillet, Voltaire commence à publier ses premiers textes pour la défense des Calas, textes écrits à la première personne: des lettres signées fictivement de la veuve Calas et de son fils Donat, puis un mémoire signé de Donat. En août, Christophe de Beaumont publie son mandement contre *Émile*; la réponse de Rousseau (lettre écrite elle aussi à la première personne mais signée vraiment par celui-là même qui demande justice), est publiée en mars 1763; au même moment, l'appel des Calas contre le jugement du Parlement de Toulouse est autorisé. C'est durant ce mois de mars qu'un rapprochement semble possible entre Voltaire et Rousseau, si l'on en croit le témoignage de Moultoy.⁶

La *Lettre à Christophe de Beaumont* est interdite de réimpression à Genève en avril, date à laquelle est publié le *Traité sur la tolérance* (avec une diffusion restreinte). Le 12 mai, Rousseau renonce à son droit de bourgeoisie. De juin à septembre, des "Représentations" sont portées devant le Petit Conseil de Genève, au sujet de la condamnation de Rousseau (et d'autres affaires qui ont un rapport étroit avec celle-ci). Le 27 septembre, ces Représentations trouvent une contradiction dans les *Lettres écrites de la campagne* du procureur Jean-Robert Tronchin. À

5 Pour une vue plus complète, ajouter des écrits de Voltaire de 1763: parmi elles, le *Catéchisme de l'honnête homme*, dont Rousseau est désigné par Voltaire comme le traducteur—donc l'auteur—à travers des initiales peu mystérieuses; voir Henri Gouhier, *Rousseau et Voltaire: Portrait dans deux miroirs* (Paris: Vrin, 1983), p. 173-233.

6 Moultoy à Rousseau, 19 mars 1763, *CC*, 2548, vol. 15, p. 297.

7 Je suis ici l'analyse de Jean-Daniel Candaux in Rousseau, *OC*, vol. 3, p. clxxi.

8 Rousseau y attaque à plusieurs reprises Voltaire et le dénonce comme l'auteur du *Sermon des cinquante*.

partir de ce moment,⁷ Rousseau se lance dans le plus grand secret dans l'entreprise des *Lettres écrites de la montagne*. Il les achève en mai 1764 et celles-ci sont diffusées à partir du mois de décembre de la même année. Ce texte rend tout accommodement avec Voltaire impossible;⁸ il est à l'origine du *Sentiment des citoyens*. Ainsi, la période qui aurait pu les rapprocher est celle où, paradoxalement, la rupture se manifeste: c'est sur le même objet—la lutte contre le fanatisme—que les divergences apparaissent le plus fortement.⁹ Aussi verra-t-on, dans les lignes qui suivent, beaucoup de convergences qui aboutissent à une différence radicale.

✿ LE FANATISME ET SA VICTIME ✿

Le Traité sur la tolérance et les *Lettres écrites de la montagne* sont deux œuvres de circonstance, donc obéissent toutes deux à une impulsion extérieure, visent toutes deux à une action immédiate, et de ce fait sont toutes deux soumises à des stratégies et à des impératifs de temps: le *Traité sur la tolérance* ne peut paraître qu'après le jugement du conseil du roi; les *Lettres* doivent paraître avant Noël.¹⁰ La hâte de Rousseau est liée à des élections prochaines à Genève, sur lesquelles, avec son commanditaire, Deluc, il espère influencer.¹¹ Les *Lettres écrites de la montagne* ont donc ceci de différent a priori, par rapport au *Traité sur la tolérance*, qu'elles ne concernent pas, dans l'immédiat, la réhabilitation d'un accusé. Cependant, les Représentations et la querelle des bourgeois contre le Petit Conseil sont liées à la condamnation de Rousseau par ce même conseil: la question de sa réhabilitation—ou du moins de sa défense—est donc centrale. Ce sont aussi des œuvres très documentées, construites à partir de matériaux fournis par d'autres: les renseignements envoyés par les protestants à Voltaire, et les pièces envoyées par Deluc à Rousseau. Enfin, le cas particulier de l'innocent qu'elles défendent permet d'attaquer des institutions religieuses et judiciaires qui n'ont pas fait rempart contre le fanatisme, et l'ont au contraire servi.

Ces deux œuvres participent ainsi du mouvement, décrit par Sarah

9 *Le Catéchisme de l'honnête homme* n'est pas attribué par Voltaire à Rousseau sans raison: les propos sur les miracles sont proches de ceux de la profession de foi et des *Lettres écrites de la montagne*; mais ce texte invente un Jean-Jacques théiste.

10 Voir Rousseau à Rey, 9 juin 1764, CC, 3333, vol. 20, p. 169, et 17 septembre 1764, CC, 3510, vol. 21, p. 153: "Si je croyais que l'ouvrage ne pût être public à Genève avant Noël, j'aimerais beaucoup mieux qu'il ne le fût point du tout; car publié après il peut faire du mal et ne peut faire aucun bien."

11 Rousseau à Deluc, 16 janvier 1764, CC, 3111, vol. 19, p. 35.

Maza dans un de ses ouvrages, *Vies privées affaires publiques*, celui de la montée de l'influence de mémoires judiciaires qui permettent de soulever des questions de politique à partir d'affaires civiles ou criminelles. S. Maza présente les mémoires et lettres de Voltaire sur l'affaire Calas comme le point de départ d'une vaste production de textes à grande diffusion (qui se développera de façon massive à partir de 1770) mettant en cause le pouvoir royal et les fondements du système judiciaire.

Les écrits de Voltaire pour la veuve Calas et ses enfants sont le premier exemple largement diffusé d'une stratégie rhétorique particulièrement efficace: Voltaire implique ses lecteurs en favorisant leur identification avec les protagonistes de l'affaire tout en leur rappelant constamment la signification générale, voire universelle, de celle-ci.¹²

Les mémoires judiciaires des années 1770-80 ont souvent une forme de lettre faisant appel à l'opinion publique. Rédigés fictivement par un accusé qui aurait écrit à la première personne, ils rompent le secret habituel des procès et les portent devant le tribunal des lecteurs, qui préfigurent ainsi les futurs jurys populaires. Dans les deux œuvres, celle de Voltaire et celle de Rousseau, on trouve ce mélange de dramatisation, d'examen techniques de cas et de raisonnements théoriques sur le droit et la liberté de conscience.

Au-delà de ces entrelacements, apparaissent de façon claire des différences fondamentales: Rousseau parle pour lui-même alors que Voltaire défend la famille Calas. Calas est mort sur la roue, alors que Rousseau est bien en vie, même s'il craint pour sa sécurité. Calas—et les malheureux que Voltaire évoque—ont été les victimes du fanatisme catholique, alors que dans les *Lettres écrites de la montagne* Rousseau évoque seulement sa condamnation par les instances de la république de Genève. Le rapport de ces deux œuvres au fanatisme peut sembler se réduire à la question de la tolérance. Pourtant, la même ombre rageuse est présente dans les deux œuvres.

Le fanatisme est, dans l'article qui lui est consacré dans l'*Encyclopédie*, "un zèle aveugle et passionné, qui naît des opinions superstitieuses et fait commettre des actions ridicules, injustes et cruelles; non seulement sans honte et sans remords, mais encore avec une sorte de joie et de consolation. Le fanatisme n'est donc que la *superstition mise en action*."¹³ Cette définition, surtout à travers les termes de "superstition

12 Sarah Maza, *Vies privées, affaires publiques: les causes célèbres de la France révolutionnaire* (Paris: Fayard, 1997), p. 26.

13 *Encyclopédie*, art. "Fanatisme" (Deleyre), vol. 6, p. 1756; souligné par moi.

mise en action,” correspond assez bien à ce qui apparaît sur cette notion dans les deux œuvres.

Chez Voltaire, le fanatisme est une maladie de l’esprit qui se manifeste par des comportements aberrants (les convulsionnaires) ou violents à l’excès. Je ne traiterai que de ce dernier cas, celui où il y a dommage à autrui (je n’évoquerai pas non plus la théorie d’un fanatisme qui serait un moindre mal selon Rousseau, absente des *Lettres écrites de la montagne*). Chez Voltaire, la victime du fanatisme est innocente sur le plan pénal (c’est le cas de Calas, ou des morts de la Saint-Barthélemy) ou subit un châtement d’une excessive sévérité, sans procès, sans débat. Le *Traité sur la tolérance* fait le procès des errances de l’humanité. Chez Rousseau, la victime (lui) est totalement innocente sur le plan pénal (c’est ce qu’il prouve dans les *Lettres écrites de la montagne* qui étudient son cas sur le plan juridique, refusant de le situer sur le plan théologique) et n’a pas eu de procès, n’a pas été entendue: le livre est là pour parler à sa place (de même que *Émile* a été brûlé à sa place, selon lui); ce que le mémoire de Voltaire écrit sous le nom de Donat Calas fait de façon fictive et détournée, les *Lettres écrites de la Montagne* le font de manière immédiate.

Rousseau attend des effets de son livre: espérant que son livre sera diffusé en France (et même imprimé), il ne veut pas se déclarer explicitement victime du fanatisme des Catholiques: son œuvre a pour projet d’attaquer les ministres, le Petit Conseil, et seulement eux.¹⁴ A cause de ce choix stratégique, il ne peut évoquer directement le décret de prise de corps prononcé contre lui, sa fuite, sa situation d’exilé mais, il évoque pourtant sa condamnation. Il se présente comme celui qui a pris les armes contre le fanatisme:

[...] loin d’exciter des querelles, c’était couper la racine à celles qui germent encore, et qui renaîtront infailliblement d’un jour à l’autre, lorsque le zèle du fanatisme qui n’est qu’assoupi se réveillera: c’était, en un mot, dans ce siècle pacifique par indifférence, donner à chacun des raisons très fortes, d’être toujours ce qu’il est maintenant sans savoir pourquoi.¹⁵

14 Dans ses lettres à Rey, il insiste sur le fait qu’il n’y aura rien dans ce texte qui puisse fâcher les Catholiques. Dans une lettre à Malesherbes du 11 novembre 1764, il présente son livre comme une simple réfutation des *Lettres écrites de la campagne*: “Le mien n’a trait absolument qu’à la procédure faite à Genève contre moi et à ses suites. Je n’y parle des Français qu’avec éloge. [...] Il n’y a pas un mot contre les catholiques ni leur clergé; les rieurs y sont toujours pour lui contre nos ministres. Enfin, cet ouvrage aurait pu s’imprimer à Paris avec privilège du roi, et le gouvernement aurait dû en être bien aise,” CC, 3638, vol. 22, p. 44.

15 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 802.

Il se présente aussi comme celui qui en a été puni (le détour par les métaphores ne masque rien): Le Parlement de Paris a “remis dans la main de la superstition le poignard que j’en faisais tomber.”¹⁶

Défini ainsi, le fanatisme est bien l’expression violente de la superstition, comme dans l’article de Deleyre. Voltaire avait utilisé la même métaphore dans son *Traité sur la tolérance*: “La philosophie [...], a désarmé des mains que la superstition avait si longtemps ensanglantées.”¹⁷ Selon Voltaire, le peuple de Toulouse est “superstitieux et emporté; il regarde comme des monstres ses frères qui ne sont pas de la même religion que lui”: le fanatisme “rompt tous les liens de la société.”¹⁸ Rousseau, dans les *Lettres*, reprend les mêmes termes: le gouvernement “doit bannir, non l’erreur, dont il n’est pas juge, mais tout sentiment nuisible qui tend à couper le nœud social.” Ce que combat l’auteur d’*Émile*, c’est “le fanatisme aveugle, la superstition cruelle, le stupide préjugé.”¹⁹ En somme, chez ces deux auteurs, les notions attachées au terme “fanatisme” sont très proches (Voltaire a lu le *Contrat social* avant de composer le *Traité sur la tolérance*²⁰ ... et Rousseau a lu les textes sur les Calas).

On aurait pu penser pourtant que les ministres de la religion réformée qui persécutent Rousseau à travers son œuvre n’auraient pas pu être concernés par ce que recouvrent les termes *fanatisme*, *superstition*, *préjugé*, mais les *Lettres écrites de la montagne* les y associent: “avec leur ton risiblement arrogant, avec leur rage de chicane et d’intolérance, ils ne savent plus ce qu’ils croient ni ce qu’ils veulent ni ce qu’ils disent. Je ne les vois plus que comme de mauvais valets des Prêtres, qui les servent moins par amour pour eux que par haine contre moi.” L’“aveuglement” n’est plus ici lié à la superstition mais à la haine qui leur fait embrasser le parti des superstitieux et en prendre les défauts: amour de la dispute, rage et intolérance, alors que “la religion protestante est tolérante par principe.”²¹ Les deux religions sont ainsi à l’origine de

16 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 803.

17 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 148-49.

18 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 131, 130.

19 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 695.

20 C’est ce que souligne Jean Dagen dans son article “Rousseau, Voltaire et la composition du traité,” in *Études sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*, p. 85-101 (p. 86).

21 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 716.

l'intolérance dans les deux œuvres avec cette différence: pour Voltaire, du moins dans le *Traité sur la tolérance*,²² les deux religions sont essentiellement sources de préjugés et de fanatisme, pour Rousseau, l'une d'entre elles est "tolérante par principe" mais a été détournée par la haine et la tyrannie.

✿ LA POSITION DE ROUSSEAU EN VICTIME ✿

Le livre de Voltaire se présente comme l'expression du "cri public": devant le supplice de Calas, écrit-il, "alors le cri public s'élève, chacun craint pour soi-même, on voit que personne n'est en sûreté de sa vie devant un tribunal érigé pour veiller sur la vie des citoyens, et toutes les voix se réunissent pour demander vengeance."²³ Il parle pour autrui, son discours se fait l'écho de celui d'une foule, celle des citoyens indignés, et il s'adresse à tous ses concitoyens, ("chacun" étant menacé par ce déni de droit, "personne" n'étant plus protégé par les lois). C'est une position d'écriture facile, celle de celui qui vole au secours de l'innocent et qui tente d'éviter une catastrophe collective. En revanche, écrire pour soi-même pose problème, surtout lorsqu'on n'a pas écrit pour autrui alors que c'était nécessaire.

Dans sa correspondance, Rousseau s'est justifié de n'avoir pas écrit pour les protestants. Par exemple, dans une lettre à Jean Foulquier, du 18 octobre 1764, à propos d'un mémoire sur la défense des Protestants:

Il me paraît que depuis quelques temps le gouvernement de France, éclairé par quelques bons écrits, se rapproche assez d'une tolérance tacite en faveur des protestants. [...] Pour moi, je n'écrirai point, cela ne m'est pas possible, mais partout où mes soins et mes conseils pourront être utiles aux opprimés, ils trouveront toujours en moi, dans leurs malheurs, l'intérêt et le zèle que dans les miens je n'ai trouvé chez personne.²⁴

On peut supposer une allusion au *Traité sur la tolérance* qui aurait fait partie de ces "bons écrits," mais voir aussi dans l'affirmation de cette solitude ("l'intérêt et le zèle que dans les miens je n'ai trouvé chez per-

22 Sur ce point, le *Catéchisme de l'honnête homme*, qui déclare la religion protestante la meilleure de toutes, et la plus proche de la religion naturelle, est plus nuancé, sans doute pour des raisons stratégiques: la défense de la cause de Calas ne pouvait passer par une apologie du protestantisme.

23 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 129.

24 Rousseau à Jean Foulquier, 18 octobre 1764, CC, 3583, vol. 21, p. 276.

sonne”) la justification de celui qui est contraint d’assurer sa propre défense.

Dans l’avertissement des *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau relève ce paradoxe et semble encore une fois s’excuser de n’avoir pas écrit un *Traité sur la tolérance*, tout en promettant autre chose: “L’honneur de défendre un opprimé eût enflammé mon cœur si j’avais parlé pour un autre. Réduit au triste emploi de me défendre moi-même, j’ai dû me borner à raisonner; m’échauffer eût été m’avilir.” Tristesse et abattement qui sont repris à la fin de la première lettre: “A quels tristes essais me vois-je réduit à mon âge? Devais-je apprendre si tard à faire mon apologie? Etait-ce la peine de commencer?”²⁵ Cette réticence le met déjà en position de victime: il est contraint. L’affirmation de sa faiblesse complète cet effet.

La faiblesse et l’innocence de la victime soulignent la cruauté du supplice qu’on lui inflige, qui rappelle les temps de la barbarie et de l’inquisition. Voltaire évoque des victimes “spectaculaires”: le supplice de Jean Calas ouvre son traité, dont le premier chapitre est intitulé sobrement “histoire abrégée de la mort de Jean Calas”:

Le meurtre de Calas, commis dans Toulouse avec le glaive de la justice, le 9^{ème} mars 1762, est un des plus singuliers événements qui méritent l’attention de notre âge et de la postérité. [...] si un père de famille innocent est livré aux mains de l’erreur, ou de la passion, ou du fanatisme, si l’accusé n’a de défense que sa vertu, alors, le cri public s’élève [...].²⁶

Le topos de la faible victime est très présent chez Voltaire: Calas est un vieillard, son fils, banni, est un “jeune homme pauvre et sans appui”; sa veuve, “mourante de l’excès de son malheur,” offre à plusieurs reprises dans le *Traité sur la tolérance* un tableau pathétique. Ces caractéristiques se retrouvent dans le chapitre xvi (dialogue entre un mourant et un homme qui se porte bien): le mourant, à peine conscient au début, tente de répondre au prêtre, nommé ici le “barbare” qui lui demande d’abjurer. A la fin de la scène, il meurt en implorant la clémence divine pour celui-ci (comme Jean Calas lors de son supplice). Le prêtre l’insulte (“misérable,” “insolent,” “impertinent”); la pitié et la charité lui sont étrangères: “ta famille mendiera du pain que mes pareils ne lui

25 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 685, 710.

26 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 129.

donneront pas.”²⁷ Calas est le représentant de tous ceux qui ont été injustement condamnés par l’aveuglement du fanatisme; le mourant représente ceux qui tentent de rester fidèles à leur foi et dont la famille est de ce fait réduite à la misère. En revanche, lorsque la victime se défend, elle peut elle-même rejoindre la catégorie des fanatiques (c’est le cas des Camisards, dans le *Traité sur la tolérance*).

Dans les *Lettres écrites de la montagne*, la faiblesse apparente de l’argumentation de Rousseau est que l’apitoiement et l’indignation ne peuvent qu’être moindres, puisqu’il n’y a pas de supplice, pas de mort, pas de famille condamnée à la mendicité et que, pour les raisons citées plus haut, il ne peut évoquer le décret de prise de corps. Mais la grande force de ce texte est que ces thèmes sont pourtant présents et qu’une figure similaire naît, à partir d’effets textuels récurrents et d’affirmations réitérées. Rousseau lui-même est faible et sans appui: une santé qui “ne lui permet plus aucun travail suivi,” une voix réticente, et qui faiblit à la fin de la première lettre (“laissez-moi reprendre un instant haleine”),²⁸ mais qui prend de l’assurance au fur et à mesure, comme celle du mourant de Voltaire: dans la première partie, les quatre premières lettres font une dizaine de pages,²⁹ la cinquième enfle jusqu’à compter 34 pages, et la sixième marque une chute avec ses 8 pages, chute justifiée par avance par son début: “Encore une lettre, Monsieur, et vous êtes délivré de moi. Mais je me trouve en la commençant dans une situation bien bizarre; obligé de l’écrire et ne sachant de quoi la remplir. Concevez-vous qu’on ait à se justifier d’un crime qu’on ignore, et qu’il faille se défendre sans savoir de quoi l’on est accusé?”³⁰

La fin justifie aussi cette chute: elle est une première prise de congé: la conduite du Petit Conseil de Genève a rompu, dit-il “des nœuds qui [lui] étaient si chers.”³¹ Dans la deuxième partie, la voix s’est affermie (les réticences et craintes d’être trop long sont cette fois absentes des débuts et fins de lettres), les lettres sont plus longues, à peu près équilibrées entre elles (passant de vingt-quatre à trente-deux puis à vingt-huit pages) pour finir encore une fois par un congé.

27 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 136, 229.

28 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 685, 710.

29 Plus exactement, dans l’édition de référence, la première lettre couvre 13 p. et les suivantes, respectivement: 15 p., 17 p., 13 p., 34 p., et 8 p.

30 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 804.

31 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 812.

Ce dernier congé ressemble à un adieu au monde après que l'auteur a affirmé avoir rempli "son dernier devoir envers la patrie": "Maintenant je prends congé de ceux qui l'habitent; il ne leur reste aucun mal à me faire, et je ne puis plus leur faire aucun bien."³² Cet adieu ressemble à un départ vers un autre monde, il consomme la mort civique que Rousseau s'était lui-même donnée en abdiquant ses droits de bourgeoisie.³³ Clôture de cette œuvre, il semble annoncer le début des *Rêveries du promeneur solitaire* ("Me voici donc seul sur la terre..."). Ainsi, la victime qu'il est meurt avec un dernier adieu après avoir parlé, comme Calas, ou comme le "mourant," mais sans pardonner à ses ennemis: la prise de congé serait un substitut du pardon; l'oubli, le détachement, porte non sur l'offense, mais sur ceux qui l'ont causée—directement ou indirectement. Ainsi, Rousseau a condensé sur sa personne les lieux communs que le *Traité sur la tolérance* de Voltaire répandait sur des victimes qu'il offrait à l'attendrissement de ses lecteurs.

✻ L'INQUISITION ✻

A l'attendrissement, au pathétique, il faut joindre l'indignation qui naît de la barbarie des procédés. Les événements sont rapportés avec émotion, et Voltaire rapporte avec indignation le discours fanatique comme un discours d'un autre âge, celui qu'il avait raillé dans *Candide, ou l'optimisme*: "On disait que la Providence amenait elle-même ces victimes pour être sacrifiées à notre sainte religion. [...] Et c'est de nos jours! et c'est dans un temps où la philosophie a fait tant de progrès! [...] Il semble que le fanatisme indigné depuis peu des succès de la raison, se débatte sous elle avec plus de rage."³⁴

Voltaire, dans le *Traité sur la tolérance*, fait un rappel des massacres antérieurs: le long supplice des hérétiques du XVI^e siècle, brûlés avec lenteur ("le plus affreux supplice que jamais ait inventé la barbarie"), celui des Vaudois ("leur vie pastorale et tranquille retraçait l'innocence attribuée aux premiers âges du monde [...] ils ne se défendirent pas; on les égorga comme des animaux fugitifs qu'on tue dans une enceinte"),³⁵

32 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 897.

33 Candaux cite une lettre à Lenieps datée du 15 juillet 1764 qui fait écho à cette déclaration: "Il s'est fait en moi une révolution que je n'aurais jamais imaginée. La plus profonde indifférence a succédé à mon ancien zèle pour la patrie, Genève est pour moi comme n'existant plus," Rousseau, OC, vol. 3, p. 1720-21.

34 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 133.

etc. Le contraste entre la sauvagerie des moyens employés contre la victime et sa douceur crée la différence qu'il y a entre la simple intolérance et le fanatisme, celui-ci se caractérisant par sa cruauté inutile. On retrouve là le topos du pathétique et la mise en scène classique de l'injustice.

La mort de Calas rappelle à la fois les horreurs des anciens supplices et la fin du Christ. Les juges sont persuadés "qu'il avouerait, sous les coups des bourreaux son crime et celui de ses complices. Ils furent confondus, quand ce vieillard, en mourant sur la roue, prit Dieu à témoin de son innocence, et le conjura de pardonner à ses juges." De même, dans le dialogue entre un mourant et un homme qui se porte bien, où la torture est morale par les menaces qui sont proférées contre sa famille (elles "rendent ma mort affreuse. Au nom de Dieu, ayez pitié de moi"³⁶), le mourant meurt sans avoir cédé. Dans la neuvième lettre, Rousseau évoque lui aussi la torture, non pour la décrire mais pour la définir: "Je définis la torture un moyen presque infaillible employé par le fort pour charger le faible des crimes dont il le veut punir."³⁷ La torture est donc l'intrusion du rapport faible/fort dans le traitement de la justice. Là où Voltaire appelle à la sensibilité du lecteur, Rousseau le place sur le plan de la philosophie politique—on y reviendra.

Contrairement à Voltaire, Rousseau évoque peu d'autres victimes, et essentiellement des individus et non des groupes entiers; cela est en partie dû au fait qu'il se place sur le plan de la justice (et non de l'histoire) et traite de précédents judiciaires. Autre différence: les traits pathétiques sont réservés à son propre cas. Il montre presque toujours qu'il est le plus innocent de tous, et que son sort est au moins égal à celui des autres, ou pire. Le livre de Morelli a été brûlé, mais Morelli a eu un vrai procès. Sidney a été exécuté, mais parce qu'on le soupçonnait de comploter.³⁸ La seule évocation de victime qui amène une comparaison en termes de complète similitude est celle de Socrate: "c'est avec ces *mêmes* façons de penser que les Athéniens applaudissaient aux impiétés d'Aristophane et firent mourir Socrate."³⁹ L'évocation de Socrate dans le contexte de

35 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 143-44.

36 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 135, 229.

37 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 877n..

38 Rousseau écrit: "l'infortuné Sidney pensait comme moi; mais il agissait; c'est pour son fait et non pour son livre qu'il eut l'honneur de verser son sang," *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 812.

39 Rousseau *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 797 (souligné par moi).

l'intolérance est un lieu commun du temps⁴⁰ et Voltaire l'évoque lui aussi dans son *Traité sur la tolérance*.⁴¹ Ici, plus qu'un simple exemple, Socrate est une figure d'identification.

Cette assimilation de Jean-Jacques à Socrate n'est pas nouvelle chez Rousseau et est bien connue.⁴² Déjà, dans une note de la *Dernière réponse* (aux critiques contre le premier discours, 1752), Rousseau présentait le cas de Socrate comme semblable au sien:

Il en a coûté la vie à Socrate pour avoir dit précisément les mêmes choses que moi. Dans le procès qui lui fut intenté, l'un de ses accusateurs plaidait pour les artistes, l'autre pour les orateurs, le troisième pour les poètes, tous pour la prétendue cause des Dieux. Les poètes, les artistes, les fanatiques, les rhéteurs triomphèrent; et Socrate périt. J'ai bien peur d'avoir fait trop d'honneur à mon siècle en y avançant que Socrate n'y eût point bu la ciguë.⁴³

Le parallélisme Rousseau/Socrate, est très actif après la condamnation d'*Émile*, aussi bien chez Rousseau que chez ses correspondants et Yves Touchefeu signale que cela s'étendait jusqu'à une opinion publique large.⁴⁴ Enfin, si c'est Socrate plus que Caton qui cette fois est mis en avant, ce changement n'est pas sans importance, si l'on se réfère à la comparaison qu'établit le *Discours sur l'économie politique*: "Osons opposer Socrate même à Caton: l'un était plus philosophe, et l'autre plus citoyen. [...] La vertu du premier [un élève de Socrate] ferait son bonheur, le second [un émule de Caton] chercherait son bonheur dans celui de tous."⁴⁵ Chassé par les siens, celui qui était "le citoyen de Genève" est réduit à la condition d'individu. Jean-Jacques, ou Socrate, ce sont des

40 Voir Raymond Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe* (Paris: Lettres modernes Minard, 1967); Yves Touchefeu la relève à maintes reprises dans *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de J. J. Rousseau* (Oxford: Voltaire Foundation, 1999).

41 Voir Catherine Volpillac-Augier, "Saint Socrate ou la tolérance selon les Grecs," in *Études sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*, p. 12-22.

42 Candaux indique une note manuscrite sur la première édition: "on remarquera que je disais cela dès 1752" (in Rousseau, vol. 3, p. 1272. Ms R. 89).

43 Rousseau, *Dernière réponse*, OC, vol. 3, p. 73n. Ce passage est évoqué par Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, p. 120.

44 Les *Mémoires secrets* s'en font l'écho (évoquant le fait que les représentations de la pièce de Sauvigny, *La Mort de Socrate*, qui devaient avoir lieu en juin 1762, ont été repoussées "à cause de la circonstance de l'affaire de Jean-Jacques"), Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, p. 338 et suiv.; voir aussi p. 415-24.

45 Rousseau, *Économie politique*, OC, vol. 3, p. 255, analysé par Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, p. 420.

figures de la solitude, celle du philosophe haï de tous (“les Poètes, les Artistes, les Fanatiques, les Rhéteurs”).

Cette solitude est inscrite dans le texte et par le texte: la figure de Rousseau est la seule qui émerge, se superposant à celle de Socrate; l’image de la victime, loin de s’émietter en vignettes historiques, en une collection qu’on parcourt, comme dans le *Traité sur la tolérance*, se concentre en une seule voix. D’autres voix, plus spiritualisées, lui font écho: la voix du vicaire à travers les citations de son œuvre, les doubles de l’auteur à travers les “chrétiens paisibles” de la première lettre: en arrière plan, d’autres figures, mais qui ne sont pas des victimes; ce sont au contraire les voix affirmatives que l’on a voulu faire taire et qui continueront à parler quand l’auteur se sera tu: “Mes livres, quoi qu’on fasse, porteront toujours témoignage d’eux-mêmes.”⁴⁶

Le parallèle entre Socrate et lui évoque la crainte d’une mort prochaine. En effet, le sort de son livre est aussi le sien et Rousseau a lui-même été symboliquement lacéré et brûlé par la main du bourreau. La cinquième lettre effectue cette union entre le sort du livre et le sort de son auteur: “Quand on brûle un livre, que fait là le bourreau? Déshonore-t-il les feuillets du livre? qui jamais ouït dire qu’un livre eût de l’honneur?”⁴⁷ L’honneur de l’auteur est donc attaqué. Mais il s’agit de plus que de l’honneur. A l’argument du Petit Conseil selon lequel l’auteur n’a pas été personnellement condamné, mais seulement son livre, il répond:

Il est vrai que le jugement qui qualifie et flétrit le livre n’a pas encore attaqué la vie de l’auteur, mais il a déjà tué son honneur. [...] Il est déjà flétri et déshonoré, autant qu’il dépend de ses juges: La seule chose qu’il leur reste à décider, c’est s’il sera brûlé ou non [...] condamner un livre qui porte le nom de l’auteur, c’est condamner l’auteur même, et quand on ne l’a point mis à portée de répondre, c’est le juger sans l’avoir entendu.⁴⁸

La proximité ainsi établie entre le livre et l’auteur rapproche celui-ci du bûcher et du bourreau. Les flammes de l’inquisition sont très présentes, malgré le lieu (Genève): “[I]e Conseil a [...] pour modèle les formes judiciaires de l’inquisition [note: voyez le manuel des inquisiteurs].” Ses membres semblent nostalgiques des autodafés, relève Rousseau en évoquant le cas d’une autre victime, plus punissable que

46 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 812.

47 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 791.

48 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 791-93.

lui: “Nicolas Antoine, un pauvre fou qu’à la sollicitation des Ministres le Conseil fit brûler pour le bien de son âme. Ces autodafés n’étaient pas rares jadis à Genève, et il paraît par ce qui me regarde que ces Messieurs ne manquent pas de goût pour les renouveler.” Plus haut, dans la troisième lettre, Rousseau faisait parler ses accusateurs et réglait lui-même son sort: “je rejette, dit-on la prière; je suis un impie à brûler. Me voilà jugé.” Dans le manuscrit de Neuchâtel, il évoque toute sa carrière comme “la triste carrière, qu’on m’a fait parcourir entre les bûchers et les feux.”⁴⁹ Ce “on” se rapporte à plusieurs instances et renvoie dos-à-dos catholiques et protestants mais peut aussi évoquer la figure de Voltaire, qu’il appelle dans des lettres de la même période “l’inquisiteur.”⁵⁰

Cette image de Voltaire en inquisiteur rappelle les griefs de Rousseau contre celui-ci depuis la *Lettre à d’Alembert* (il aurait perverti la république de Genève) et indique—de façon paradoxale—l’agent de la contamination du protestantisme par la haine. Mais elle associe également philosophie et intolérance religieuse dans l’acharnement contre une seule et même victime. Dans une lettre à Malesherbes datée du 11 novembre 1764, peu antérieure donc à la diffusion de son ouvrage, il définit ce qui le met en danger: “Il ne me vient jamais une idée vertueuse et utile que je ne voie à côté de moi la potence ou l’échafaud: avec un Linaeus dans la poche et du foin dans la tête, j’espère qu’on ne me pendra pas.”⁵¹ Dans les *Lettres écrites de la Montagne* comme dans la correspondance, la mort guette l’homme vertueux, justement parce qu’il se veut utile: le fanatisme—philosophique ou religieux—s’attaque à celui qui le combat. L’image de l’inquisition rassemble catholiques et protestants, philosophes et orthodoxes et permet de dépasser les cas particuliers et les circonstances historiques pour mettre en valeur ce que Rousseau appelle les “germes du fanatisme”: ce qu’il dénonce dans ses ouvrages, non seulement la superstition, mais aussi la rage d’avoir raison—qu’il reproche aussi aux philosophes: Socrate a été condamné par des fanatiques, des poètes, des rhéteurs.... La victime Rousseau n’est donc pas une victime d’un fanatisme si “aveugle” que cela. Au contraire, la victime est choisie à bon escient. Elle est donc proche du martyr.

49 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 781, 788, 752, 1654, note (c).

50 Voir Rousseau à Vieusseux, 7 février 1765, CC, 3994, vol. 23, p. 315, et à Moulto, 7 février 1765, CC, 3992, vol. 23, p. 314.

51 Rousseau à Malesherbes, 11 novembre 1764, CC, 3638, vol. 22, p. 44.

Chez Voltaire, la victime du fanatisme n'est pas un martyr. Calas est victime d'une erreur judiciaire. Ceux que les Chrétiens honorent comme martyrs sont eux-mêmes des fanatiques, et ont été exécutés non pour leur foi, mais pour avoir troublé l'ordre public par leur "zèle inconsidéré."⁵² Les Camisards des Cévennes, tout massacrés qu'ils aient été, sont eux aussi du côté du fanatisme. Quant aux huguenots, ils ne luttèrent pas contre le fanatisme en lui-même mais contre les abus de l'Église romaine, dans le domaine de la morale et dans celui des finances. Au contraire, dans les *Lettres écrites de la montagne*, la victime par excellence, Rousseau, est condamnée pour avoir tenté de désarmer la superstition. Aussi se présente-t-il comme un champion de la cause: le martyr est aussi celui qui triomphera un jour. La persécution l'"élève et [le] met au rang de ceux qui ont souffert pour la liberté."⁵³

✿ LE DIALOGUE ✿

La victime du fanatisme est l'objet d'une tentative de persuasion qui a recours à la violence. Il est frappant que dans ces deux œuvres on ait deux dialogues entre chrétiens véritables et chrétiens intolérants. Les ressemblances sont grandes, même si les écarts sont nombreux: dialogue qui se rapproche d'un dialogue de théâtre chez Voltaire, bref, excessif et bouffon. Dialogue inséré dans un récit chez Rousseau, sans excès, et reprenant les termes de son accusation, plus proche du dialogue philosophique que du théâtre. Ces dialogues mettent en évidence les points que les fanatiques veulent faire accepter à toute force aux autres.

Chez Voltaire, l'insistance est mise essentiellement sur les dogmes:

Misérable! pense comme moi tout à l'heure: signe cet écrit, confesse que cinq propositions sont dans un livre que ni toi ni moi n'avons jamais lu; sois tout à l'heure du sentiment de Lamfran contre Béranger [...] embrasse le second concile de Nicée contre le concile de Francfort [...] Dis-moi comment le Père communique tout au Fils, excepté la paternité [...].⁵⁴

Celui qui apostrophe montre ensuite qu'il ne se soucie ni de vérité ni de charité. Cette situation est exactement la caricature de celle que décrit Rousseau dans sa présentation des "chrétiens paisibles" et des chrétiens disputeurs, bien qu'ils disputent plus sérieusement, non sur des dogmes

52 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 169, et chapitres viii et ix.

53 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 812.

54 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 229.

mais sur l'Évangile: ils disputent tout de même et le mal est là: "Toute la différence qu'il y aura d'eux aux autres chrétiens est que ceux-ci sont des gens qui disputent beaucoup sur l'Évangile sans se soucier de le pratiquer, au lieu que nos gens s'attacheront beaucoup à la pratique, et ne disputeront point."⁵⁵ Voltaire développe la même idée dans le *Traité sur la tolérance* et ailleurs.⁵⁶ Le mourant qui demande "suis-je en état de disputer" évoque les notions de foi, sincérité et charité. Face à lui, le disputeur intime de répondre et ordonne. Les disputeurs de Rousseau ressemblent à celui de Voltaire par leurs questions en cascade ("reconnaissez-vous la révélation? ne la reconnaissez-vous pas? Admettez-vous l'évangile en entier?").⁵⁷ Les chrétiens paisibles, par contraste, utilisent essentiellement la première personne du pluriel, se contentent de définir leurs certitudes, reconnaissent les limites de leur raison tout en tenant des propos beaucoup plus construits et plus liés. Ils sont "hommes sans être savants." Enfin, ils appellent les autres leurs "frères" (comme le fait le mourant).

S'ils ne disputent pas, ils raisonnent, et on voit ici une des différences fondamentales dans le traitement de la victime: celle de Voltaire est faible, mourante ou morte déjà. Celle de Rousseau incarnée par lui-même a la même faiblesse physique et le même dénuement, mais une volonté de raisonner toujours présente. Ce dialogue reprend celui que l'on trouve dans l'*Émile*, entre le raisonneur et l'inspiré⁵⁸ (dialogue qui a pu faire naître celui de Voltaire) mais il affaiblit la parole du raisonneur, l'adoucit, tout en la démultipliant. Dans ce dialogue, il se démultiplie en un peuple entier, utopique.⁵⁹

A l'opposé, dans les *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau fait parler Voltaire et lui fait dire "si je ne raisonne pas, je fais mieux: je fais raisonner mes lecteurs."⁶⁰ Cette remarque, assez vraie en un sens, n'est pas exacte à propos de l'intégralité du *Traité sur la tolérance* où Voltaire raisonne beaucoup. En revanche, elle est vraie pour ses victimes: celles-ci sont des objets de contemplation—horrifiée, certes—mais, si elles ont

55 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 697.

56 Dans le *Dîner du comte de Boulainvilliers*, les *Questions sur l'Encyclopédie*: voir R. F. Beerling, "Lumières et ténèbres, remarques sur deux protagonistes antagonistes, Rousseau et Voltaire," in *Voltaire, Rousseau et la tolérance*, p. 39-57 (p. 45).

57 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 698.

58 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 614-17.

59 Il est dit dans le *Contrat social* qu'un peuple de vrais chrétiens ne peut survivre (OC, vol. 3, p. 465-67).

60 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 799.

une parole pathétique, comme Calas ou le mourant, elles ne produisent pas de discours de raisonnement, contrairement aux chrétiens paisibles de Rousseau et à lui-même.

On pourrait y voir une différence fondamentale: Rousseau demande moins d'apitoiement à son lecteur. La victime n'a pas besoin de défenseurs qui ramèneraient tout à l'insignifiance et à l'indifférence, comme Voltaire dans ces pages des *Lettres écrites de la montagne* où Rousseau lui donne la parole: "J'ai tant prêché la tolérance! Il ne faut pas toujours l'exiger des autres et n'en jamais user avec eux. Ce pauvre homme croit en Dieu? Passons-lui cela, il ne fera pas secte."⁶¹ Cette prédiction qui devrait amener l'indulgence, la forme passive de la tolérance, est démentie en maints endroits: la victoire finale est aux prosélytes, dans le dialogue de la première lettre, même si Rousseau évoque d'autres situations, où ils seraient en situation de faiblesse.⁶² C'est aussi la position du mourant de Voltaire: "comment puis-je me parjurer pour vous plaire?," mais son raisonnement est bref, le style choisi le veut ("si vous croyez en Dieu, vous devez user envers moi de charité"),⁶³ et inutile. Les chrétiens du dialogue de Rousseau ne sont pas des victimes. Comme dans le *Contrat social*,⁶⁴ il évoque leur attitude dans différents types de religion: soumission à l'avis du plus grand nombre, ou bien affirmation de leur refus.⁶⁵ Mais la réaction du pouvoir n'est pas évoquée: on est ici sur le plan des principes, non sur celui de l'histoire.

C'est peut-être ici que se situe le plus grand point de rupture entre les deux œuvres: Voltaire parcourt les pays et les âges, Rousseau se limite dans un premier temps, comme il le dit dans son Avertissement ("mes sujets sont petits"). Il récuse l'Histoire.⁶⁶ Si Rousseau se situe dans un espace restreint (la république de Genève, avec quelques exemples d'écrivains ayant lutté contre l'intolérance dans d'autres pays) et un temps restreint (l'histoire de cette république), c'est que cet exemple

61 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 799.

62 "Quand ils seront appelés à exprimer expressément leur croyance, ils le feront, parce qu'il ne faut point mentir; ils diront au besoin leur sentiment avec fermeté et même avec force; ils se défendront par la raison si on les attaque," *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 702.

63 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 230.

64 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468.

65 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 702.

66 "Les anciens peuples ne sont plus un modèle pour les modernes; ils leur sont trop étrangers à tous égards," *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 881.

propose une réflexion sur un vaste objet: “Laissons Genève à sa place et Rousseau dans sa dépression; mais la religion, mais la liberté, la justice!”⁶⁷ Il traite lui aussi du genre humain, lorsqu’il s’interroge sur l’utilité relative des religions. Son livre brûlé est l’image de tous les livres qui le seront, et donc de tout le combat qui reste à faire: la conduite du Conseil à son égard l’ “élève et [le] met au rang de ceux qui ont souffert pour la liberté” et ouvre une échappée vers la postérité: “Mes livres, quoi qu’on fasse, porteront toujours témoignage d’eux-mêmes, et le traitement qu’ils ont reçu ne fera que sauver de l’opprobre ceux qui auront l’honneur d’être brûlés après eux.”⁶⁸ Le passé et le futur sont ainsi réunis, non sur le plan des faits, mais dans leur essence.

Pour Voltaire, la victoire est en marche depuis cinquante ans dans l’ensemble de l’Europe, elle est déjà presque acquise.⁶⁹ *Le Traité sur la tolérance* est globalement optimiste: Voltaire parle de là où il est (au lendemain de la victoire sur le Parlement de Toulouse) et veut convaincre. Le texte de Rousseau est beaucoup plus sombre quant à l’avenir. Question de circonstances, sans doute, de tempérament, peut-être. Mais ces considérations n’ont qu’un intérêt limité et on peut en ajouter d’autres: la vision du fanatisme, dans l’œuvre de Voltaire, est une vision d’historien⁷⁰: le fanatisme est un moment dans l’histoire de l’humanité. Si Rousseau fait lui aussi œuvre d’historien dans les *Lettres*, ce n’est pas sur ce sujet. Le fanatisme n’est pas un phénomène historique, ni une épidémie: il est inscrit dans la nature de l’homme: les germes du fanatisme sont toujours là: “le zèle du fanatisme [...] n’est qu’assoupi.” Puisqu’on ne peut empêcher l’homme de haïr qui pense autrement que lui, la seule entreprise possible est de “désarmer” le bras de la superstition (puisque le Parlement de Paris a “remis dans la main de la supersti-

67 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 685.

68 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 812.

69 “Le grand moyen de diminuer le nombre des maniaques, s’il en reste, est d’abandonner cette maladie de l’esprit au régime de la raison, qui éclaire lentement, mais infailliblement, les hommes. Cette raison est douce, elle est humaine, elle inspire l’indulgence, elle étouffe la discorde, elle affermit la vertu, elle rend aimable l’obéissance aux lois, plus encore que la force ne les maintient. Et comptera-t-on pour rien le ridicule attaché aujourd’hui à l’enthousiasme par tous les honnêtes gens? [...] Les temps passés sont comme s’ils n’avaient jamais été,” *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 155.

70 Sur cette opposition entre Rousseau et Voltaire, voir Henri Durant, “La tolérance au péril de l’histoire: Voltaire lecteur de l’histoire universelle,” in *La Tolérance au risque de l’histoire. De Voltaire à nos jours*, ed. Michel Cornaton (Lyon: Aléas, 1995), p. 187-98 (p. 188).

tion le poignard que j'en faisais tomber"⁷¹), donc de légiférer en se fondant sur ses écrits.

Le lecteur de Voltaire est associé dans un "nous"⁷² qui est celui des Français persécuteurs et désormais revenus de leurs erreurs grâce à la philosophie. Le lecteur de Rousseau est ce genevois désarmé qui le sollicite, puis la communauté tout entière, invitée à rester unie pour sauver la patrie d'une tyrannie grandissante, et sans doute au-delà tout citoyen qui s'interroge sur les rapports de la justice et de l'intolérance. Voltaire fait le compte rendu d'un procès, intente un procès, il est dans l'application. Rousseau est dans l'essence de la loi. La victime que présente Voltaire apitoie; lui même constate, commente. Rousseau raisonne.

Les deux dialogues offrent une image assez parlante des différences de stratégie—et de pensée—des deux auteurs: Voltaire particularise la question du fanatisme, en donnant de nombreux exemples. Il exemplifie ce qui pourrait être de l'ordre de la réflexion sur les lois et l'intrusion du religieux dans le judiciaire à travers la scène du barbare et du mourant. Cette scène grotesque illustre son emploi de l'irrespect mis au service de l'humanité: "la bouffonnerie voltairienne, une leçon de tolérance."⁷³ C'est l'opposé de la stratégie de Rousseau: "J'ai prêché l'humanité, la douceur, la tolérance autant qu'il a dépendu de moi [...] je me suis fait une loi de m'en tenir aux vérités générales; je ne fais ni libelles ni satires, je n'attaque point un homme mais les hommes, ni une action, mais un vice."⁷⁴

Rousseau ne propose pas une histoire ni une satire, mais une utopie, et dans cette utopie une voix plurielle, un "nous" qui est sa propre voix solitaire, déjà hors du monde. Cette voix propose une réflexion sur la dimension politique du traitement du fanatisme. Ce qu'il écrit dans l'Avertissement des *Lettres écrites de la montagne* est donc pleinement vérifié: "si mes sujets sont petits, mes objets sont grands, et dignes de l'attention de tout honnête homme."⁷⁵ ☒

71 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 802-803.

72 Voltaire écrit: "c'est nous qui avons été persécuteurs, bourreaux, assassins! [...] nous envoyons encore à la potence de pauvres gens. [...] Serons-nous toujours les derniers à embrasser les opinions saines des autres nations?" Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 182-83.

73 Pierre Rézat, "la bouffonnerie voltairienne: une leçon de tolérance?" in *La Tolérance au risque de l'histoire*, p. 199-204.

74 Rousseau à Ribotte, 24 octobre 1761, CC, 1521, vol. 9, p. 201.

75 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 685.



SINGULARITÉ ET EXEMPLARITÉ
DU CAS “JEAN-JACQUES” :
THÉORIE ET EXPÉRIENCE DU
FANATISME CHEZ ROUSSEAU

Ourida Mostefai



Cet article se propose de réévaluer la place et la fonction de la tolérance dans l'œuvre de Rousseau, une question essentielle et centrale à son projet intellectuel. L'examen de la crise provoquée par la condamnation des œuvres, puis l'exil, met au jour une fusion tout à fait remarquable entre la dimension personnelle et la réflexion théorique, qui donne lieu à une pensée profonde et originale. En réponse aux condamnations de ses œuvres, Rousseau formule une manière nouvelle de penser l'intolérance religieuse, politique et civile, qui révèle la véritable nature d'un fanatisme se masquant sous un vernis de tolérance. C'est à partir de l'analyse de sa situation particulière, littéralement “sans exemple,” que Rousseau élabore une théorie générale. Le particulier s'étend sur l'universel, et la singularité se mue en exemplarité. Ainsi l'étrange citoyen devient-il un véritable modèle théorique, et le cas “J. J.” un cas théorique.

“J’ENTENDS TOUT LE MONDE PARLER DE TOLÉRANCE, mais je n’ai connu de vrai tolérant que lui seul.” C’est ainsi que le personnage “Rousseau” décrit dans *Rousseau Juge de Jean-Jacques* le “J. J.” qu’il a vu, et chez lequel il a trouvé “la tolérance la plus parfaite en fait de sentiments et d’opinions.”¹ Présentant “J. J.” comme l’exemple unique de tolérance dans un siècle qui se targue d’être philosophique, “Rousseau” expose le véritable scandale d’un fanatisme se dissimulant sous un vernis de tolérance. Entre les philosophes qui parlent de tolérance et celui qui la pratique, le dire des uns et le faire de l’autre, se trouve le véritable scandale: celui d’un fanatisme qui doit être démasqué et dénoncé. À travers ce portrait corrigé de “J. J.,” qui le présente comme le véritable modèle de tolérance, les *Dialogues* marquent l’aboutissement d’une préoccupation fondamentale dans l’œuvre de Rousseau. Car la question de la tolérance, loin d’être accidentelle, est centrale au projet intellectuel de Rousseau, et ceci du début jusqu’à la fin de sa carrière.

Déjà, en 1756, dans sa *Lettre à Voltaire sur la providence*, Rousseau concluait son examen de la question de l’optimisme par une méditation sur la nécessité de lutter contre l’intolérance, qu’il qualifiait du plus odieux des “dogmes à proscrire.” Or, Rousseau soulignait également la nécessité de bien définir l’intolérance, car “les Fanatiques les plus sanguinaires changent de langage selon la fortune, et ne prêchent que patience et douceur, quand ils ne sont pas les plus forts.”² Pour Rousseau, fanatisme et tolérance ne forment pas nécessairement un couple antagoniste. C’est d’ailleurs ce qu’avait souligné Bayle dans un texte polémique et provocateur de 1690: *l’Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*. Donnant fictivement la parole à un Catholique tolérant, Bayle s’adressait aux Protestants en s’étonnant que “Les mêmes qui réclament le libre exercice de leur religion en France approuvent l’existence des lois du Test en Angleterre.”³ Bayle soulignait la

1 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 811. Rappelons que les *Dialogues* se présentent comme un entretien entre deux personnages: “Rousseau” et “Un Français” au sujet de “J. J.”

2 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1073.

3 Pierre Bayle, “Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France” (1690) dans Yves-Charles Zarka, Franck Lessay, G. A. J. Rogers, et Martine Pécharman, eds. *Les fondements philosophiques de la tolérance: en France et en Angleterre au XVIIIe siècle*, 3 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 2002), vol. 2, p. 341. Les lois du Test exigeaient de tous ceux qui voulaient exercer une charge un serment rejetant l’autorité du Pape et répudiant les dogmes catholiques.

contradiction des Protestants qui s'insurgent contre la "tyrannie diabolique"⁴ de l'intolérance lorsqu'elle est dirigée contre eux mais n'hésitent pas à la préconiser lorsqu'elle s'exerce aux dépens de leurs adversaires, protestant ainsi contre la révocation de l'édit de Nantes mais non contre la rupture du contrat entre la couronne et les Catholiques d'Angleterre. Or, ceux qui estiment—fort justement—que la révocation est un acte illégal, puisqu'il rompt unilatéralement une promesse faite par le Souverain, ne devraient-ils pas considérer le contrat de Jacques II comme étant aussi sacré que celui d'Henri IV? Les Catholiques Anglais n'ont-ils pas droit à la même reconnaissance de leurs droits que les Protestants Français? Comment des critiques si farouches de l'intolérance peuvent-ils si aisément en devenir les apologues?

Se pourrait-il que leur adhésion proclamée au principe de tolérance religieuse ne serve en réalité qu'à dissimuler un enjeu politique secret? Les Protestants ne font-ils que déguiser leurs intentions secrètes contre le Royaume de France sous le couvert d'une prétendue libre-pensée qu'ils ne sont pas prêts à accorder aux Catholiques? En d'autres termes: la revendication d'une tolérance civile n'est-elle que le masque que se donne une intolérance théologique non déclarée? Il semble que Rousseau se soit souvenu de la double leçon de Bayle⁵: le fanatisme est une tentation réelle dont ne sont pas exempts ceux-là mêmes qui en ont le plus souffert, et la persécution que les Protestants ont subie ne les empêchera peut-être pas de se transformer à leur tour en fanatiques. Pour Bayle, la véritable tolérance consiste nécessairement en la revendication d'un "régime de liberté de conscience pour tous."⁶

C'est également la conception de Rousseau: "Ainsi j'appelle intolérant par principes tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit, et damne impitoyablement tous ceux qui ne pensent pas comme lui." Imaginant la création d' "un code moral, ou une espèce de profession de foi civile, qui contînt positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on serait tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditieuses," Rousseau en proposait l'exécution à Voltaire, l'exhortant ainsi: "Vous nous avez donné dans votre

4 Pierre Bayle, "Avis important aux réfugiés," p. 342.

5 On sait que Rousseau lit Bayle très tôt, demandant par exemple à son libraire, au moment de la publication du premier *Discours*, un exemplaire du *Dictionnaire* de Bayle. Voir *OC*, vol. 3, p. 1255 et *CC*, vol. 1, p. 37.

6 Pierre Bayle, "Avis important aux réfugiés," p. 344.

Poème sur la religion naturelle le Catéchisme de l'homme: donnez-nous maintenant, dans celui que je vous propose, le Catéchisme du Citoyen.”⁷ Au-delà de l'admiration témoignée au grand poète et dramaturge, il est clair que cette invitation à Voltaire fait également état de l'importance donnée par Rousseau à la question de la tolérance.

De fait, la conception anthropologique de Rousseau est inconcevable sans le concept de tolérance fondamentale qui la sous-tend. Ayant, comme il l'a fait dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, imaginé la condition primitive de l'homme “tel qu'il a dû sortir des mains de la nature,”⁸ c'est-à-dire, seul et sans les lumières de Dieu, Rousseau est inévitablement conduit à l'absoudre de toute culpabilité. Ni l'enfant ni l'homme naturel n'est coupable de ne savoir s'élever vers la divinité: cette incapacité est le résultat d'une faiblesse involontaire, et ne saurait par conséquent faire l'objet d'une quelconque condamnation. C'est ainsi que le narrateur d'*Émile* justifie l'absence d'éducation religieuse chez l'enfant, et réfute le dogme selon lequel “*Il faut croire en Dieu pour être sauvé*” qu'il juge être “le principe de la sanguinaire intolérance”: “La raison nous dit qu'un homme n'est punissable que par les fautes de sa volonté, et qu'une ignorance invincible ne lui saurait être imputée à crime.”⁹ Et c'est aussi ce que l'auteur d'*Émile* rappellera à l'Archevêque de Paris en réponse à la condamnation de son livre: “Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits, [...] est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; [et] qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain.”¹⁰

La question de la tolérance est donc essentielle pour Rousseau, et elle le touche de très près. De fait, son œuvre témoigne d'une connaissance étendue et approfondie du débat philosophique sur la tolérance, ainsi que des auteurs et des textes qui en constituent le fond.¹¹ D'autre part, et cela est d'importance, son statut de Calviniste exilé en pays catholique le rapproche de la problématique des penseurs du refuge hollandais. Il consacre ainsi la dernière note de son *Contrat social* à la dénonciation du “traitement inoui” infligé aux protestants de France

7 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1073-74.

8 Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, OC, vol. 3, p. 134.

9 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 555-56.

10 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 935.

11 Sur les connaissances et les lectures de Rousseau dans ce domaine, voir l'introduction de Jean-Daniel Candaux aux *Lettres de la montagne*, OC, vol. 3, p. clxxxv-cxc.

depuis la révocation de l'édit de Nantes: "ces infortunés réduits à la plus horrible situation où jamais peuple se soit vu depuis que le monde existe" et souligne la violence d'une persécution qui, leur interdisant à la fois de rester (protestants) et de fuir (la France), les condamne à une situation absurde: "Il leur est permis d'être ni étrangers ni citoyens, ni hommes. Les droits mêmes de la nature leur sont ôtés, le mariage leur est interdit et dépouillés à la fois de la patrie, de la famille et des biens, ils sont réduits à l'état des bêtes."¹²

Dans un tel contexte, les condamnations prononcées contre *Émile* et *Du contrat social* à partir de 1762 vont déclencher une véritable crise, qui modifiera de manière considérable le rapport de Rousseau à la question de la tolérance, et du fanatisme. Le scandale est immédiat, dès la parution d'*Émile* en mai 1762.¹³ Dénoncé le 7 juin par la Faculté de Théologie de la Sorbonne, *Émile* est condamné le 9 juin par un arrêt du parlement de Paris qui ordonne le livre, selon la formule consacrée, à être "lacéré et brûlé en la cour du palais, au pied du grand escalier d'icelui, par l'exécuteur de la Haute-Justice" et son auteur "le nommé J.-J. Rousseau, dénommé au frontispice dudit livre, sera pris et appréhendé au corps, et amené ès prisons de la conciergerie du palais."¹⁴ Le même jour, sur la recommandation de ses amis et protecteurs, Rousseau quitte son domicile à Montmorency, évitant de justesse le mandat d'arrestation. Le 11 juin, le livre est brûlé à Paris, puis en rapide succession, par le Petit Conseil de Genève (qui condamne également

12 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, Fragment: "Le mariage des Protestants," *OC*, vol. 3, p. 343. Cette note fut supprimée par Rousseau, qui craignait qu'elle ne fasse obstacle à l'entrée de son ouvrage en France, mais elle subsiste dans les premiers exemplaires, qui furent mis en vente avant qu'un carton ne la supprime. Voir les lettres de Rousseau à Marc-Michel Rey du 11 et du 14 mars 1762, *CC*, 1707 et 1711, vol. 10, p. 147-49 et p. 153-54. Rousseau reviendra sur cette question dans la *Lettre à Beaumont*, *OC*, vol. 4, p. 979.

13 Simultanément à son édition en Hollande, *Émile* est publié clandestinement à Paris par le libraire Duchesne avec de fausses marques d'impression, qui indiquent respectivement: à Amsterdam pour l'édition in-12, à La Haye pour l'édition in-8. Voir Raymond Birn, "Publishing *Émile*," in *Forging Rousseau: Print, Commerce, and Cultural Manipulation in the Late Enlightenment*, *SVEC* 2001:08 (Oxford: Voltaire Foundation, 2001), p. 35-39, et Monique & Bernard Cottret, "L'Odyssée du sujet," in *Jean-Jacques Rousseau en son temps* (Paris: Perrin, 2005), p. 321-40.

14 *Arrêt de parlement qui condamne un imprimé ayant pour titre "Émile, ou de l'éducation"; par J.-J. Rousseau, imprimé à la Haye... MCCCLXII, à être lacéré et brûlé par l'exécuteur de la Haute-Justice* (Paris, P. Simon, 1762), cité dans Cottret, *Jean-Jacques Rousseau en son temps*, p. 621.

Du contrat social), les pays de Hollande et les gouvernements de Berne et de Neuchâtel.¹⁵

La polémique continue durant le reste de l'année. Le 20 août auront lieu deux événements majeurs, et qui feront couler beaucoup d'encre: la censure d'*Émile* par la faculté de théologie de la Sorbonne, et le mandement de Christophe de Beaumont, l'illustre Archevêque de Paris, contre l'auteur d'*Émile*.¹⁶ Ces condamnations seront suivies par d'autres: poursuivi, et menacé d'arrestation, le Citoyen de Genève se voit contraint à une série d'exils à travers l'Europe. Dénoncé par des instances civiles et religieuses, au nom de la religion catholique ainsi que du culte réformé, Rousseau renonce à sa citoyenneté genevoise le 13 mai 1763.¹⁷ Ces événements de la vie de Rousseau vont être immédiatement diffusés à travers l'Europe, les gazettes se chargeant de relayer à leurs lecteurs toutes les informations sur l'affaire.¹⁸ Disséminant les textes de censure, ainsi que leurs abondants commentaires, elles alimenteront la publicité autour de cette polémique, lui assurant un succès de librairie. Scandale politique et religieux, le cas Jean-Jacques Rousseau devient un phénomène littéraire, sur lequel se construira l'œuvre autobiographique.¹⁹

Les événements dramatiques que furent l'expérience de l'exil, et la perte de son titre de citoyen, vont mener Rousseau à proposer une redé-

15 Sur la chronologie de ces événements, voir l'article "Condamnations" de Tanguy l'Aminot, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, ed. Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger (Paris: Honoré Champion, 2006), p. 151-52, et *Jean-Jacques Rousseau au jour le jour: Chronologie*, eds. Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger (Paris: Honoré Champion, 1998).

16 Pour une analyse des conflits et rivalités entre les diverses instances de censure, voir Jean-Robert Armogathe, "Émile et la Sorbonne," in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience: Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Chantilly, 5-8 septembre 1978*, ed. Jean-Louis Leuba (Paris: Beauchesne, 1980), p. 53-76, et Barbara de Negroni, *Lectures interdites: le travail des censeurs au XVIIIe siècle, 1723-1774* (Paris: Albin Michel, 1995).

17 Sur l'importance et les suites de cette affaire, voir Frédéric Eigeldinger, "Des Pierres dans mon jardin": les années neuchâteloises de Jean-Jacques Rousseau et la crise de 1765 (Paris: Champion; Genève: Slatkine, 1992).

18 Voir Pierre Paul Plan, *J.-J. Rousseau raconté par les gazettes de son temps, d'un décret à l'autre: 9 juin 1762-21 décembre 1790*. (Paris: Mercure de France, 1912).

19 Sur cette question, voir Jean-Marie Goulemot, "Les Confessions: une autobiographie d'écrivain," *Littérature* 33 (Février 1979), p. 58-74, et Ourida Mostefai, "Les infortunes de la célébrité: diffamation et défiguration dans *Rousseau Juge de Jean-Jacques*," *Lectures de Rousseau Juge de Jean-Jacques, Dialogues*, ed. Isabelle Brouard-Arends (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003), p. 129-39.

finition du concept de tolérance, une manière originale et moderne de penser et d'établir la liberté d'expression religieuse, civile et politique. Le travail d'écriture et de réflexion qui va occuper Rousseau à partir de 1762 est crucial à l'élaboration de l'œuvre autobiographique mais également à la mise en place d'une conception originale de la fusion entre la religion et la politique, et à la redéfinition du concept de citoyenneté. Certes, dès le début de sa carrière, avec la publication du *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau s'était vu taxé de mauvaise foi, les critiques lui reprochant de soutenir des idées singulières par pur goût du paradoxe. De manière répétée, il avait été contraint de justifier de sa sincérité.²⁰ Or, à présent, ce sont ses croyances religieuses qui font l'objet d'un soupçon de mauvaise foi, ce qui constitue une accusation hautement plus grave.

Victime de l'intolérance civile et religieuse, et forcé de fuir, Rousseau va immédiatement s'identifier à l'histoire de la persécution, et se rattacher à ceux qui, de tous temps et en tous lieux, ont été injustement persécutés. Il n'oubliera pas non plus que sa propre condamnation intervient au moment du supplice de Calas, mais aussi de l'expulsion des Jésuites.²¹ Et il tentera d'établir un lien logique entre ces diverses formes d'intolérance. Cette situation personnelle fort douloureuse, "une des situations les plus difficiles de ma vie,"²² va occasionner une véritable réflexion théorique. Car, si la crise est provoquée par des circonstances particulières, la réflexion ne se limite pas pour autant à une méditation personnelle. C'est cette fusion tout à fait singulière entre l'individu et la théorie qui donne lieu à une pensée particulièrement profonde et originale. L'expérience étant ici au cœur de la réflexion, l'examen de sa situation personnelle conduit Rousseau à une réflexion générale et théorique dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* et dans les *Lettres écrites de la montagne*, les textes de justification issus de la crise.

De prime abord, le cas Jean-Jacques Rousseau est présenté comme la réunion de la singularité et de l'exemplarité: "J'aurai dans mes malheurs le triste honneur d'être à tous égards un exemple unique." L'analyse de cet "exemple unique," du seul homme jamais condamné "en deux pays à la fois pour le même fait,"²³ va conduire Rousseau à dresser un bilan

20 Voir en particulier les réponses de Rousseau à son premier *Discours*, *OC*, vol. 3, p. 31-107, ainsi que la préface à *Narcisse*, *OC*, vol. 2, p. 959-74.

21 Sur ces rapprochements, voir l'article d'Anne-Marie Mercier-Faivre dans ce volume.

22 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, *OC*, vol. 4, p. 932.

23 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, *OC*, vol. 3, p. 765.

général de l'état de la religion en Europe. La *Lettre à Beaumont* réunit ainsi l'écriture personnelle de l'autoportrait et l'analyse générale de la dégradation de la religion chrétienne en Europe: "Quand la Religion en est là, quel bien fait-elle à la société, de quel avantage est-elle aux hommes?"²⁴ Le sort et la religion d'un "petit particulier" doit nécessairement intéresser le genre humain, qui y trouvera l'exemple et l'illustration. On retrouve ici un écho de l'argument maintes fois réitéré par les Protestants Français selon lequel "l'oppression illégale d'un seul citoyen intéresse essentiellement tous les ordres de l'État."²⁵ La solidarité sociale exige que le sort d'un particulier intéresse toute la communauté, et qu'un seul exemple d'injustice se répande sur toute la société. De cas particulier, le cas Jean-Jacques est devenu un cas théorique.

Condamné pour avoir construit un système dangereux, prêchant scepticisme et tolérance, ainsi que le formule l'Arrêt du Parlement: "Que seraient d'ailleurs des sujets élevés dans de pareilles maximes, sinon des hommes préoccupés du scepticisme et de la tolérance [...]?"²⁶ Rousseau nous invite à redéfinir ces mots dans un contexte politique. Accusé d'avoir écrit un livre, selon les termes du Mandement de l'Archevêque de Paris,

[...] contenant une doctrine abominable, propre à renverser la loi naturelle et à détruire les fondements de la religion chrétienne; établissant des maximes contraires à la morale évangélique, tendant à troubler la paix des États, à révolter les sujets contre l'autorité de leur souverain; comme contenant un très grand nombre de propositions respectivement fausses, scandaleuses, pleines de haine contre l'Église et ses ministres, dérogeantes au respect dû à l'Écriture sainte et à la tradition de l'Église, erronées, impies, blasphématoires et hérétiques [...].²⁷

Rousseau va poursuivre une réflexion déjà amorcée et, tout en débattant du danger supposé de ses œuvres, définir la tolérance comme une liberté essentielle et un droit inaliénable pour tous. Ainsi la *Lettre à Beaumont*, puis les *Lettres écrites de la montagne*, vont-elles inviter le public à s'interroger sur la véritable nature de l'intolérance et à exa-

24 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 974.

25 *Essai sur l'état actuel des protestants de France*, Amsterdam, s.d., p. ii-iii. Cité par Barbara de Negroni, *Intolérances: Catholiques et protestants en France, 1560-1787* (Paris: Hachette, 1996), p. 194.

26 *Arrêt de parlement qui condamne un imprimé ayant pour titre "Émile,"* cité dans Cottret, *Jean-Jacques Rousseau en son temps*, p. 620.

27 *Mandement de Mgr. l'Archevêque de Paris*, reproduit dans l'édition de la *Lettre à Christophe de Beaumont* (Lausanne: L'Age d'homme, 1993), p. 42.

miner les cas dans lesquels l'intolérance peut se justifier, afin de proposer une définition positive de la véritable tolérance. L'innovation de Rousseau consiste à porter sur la scène publique un débat de personnes, qui repose sur une réclamation précise—l'outrage et la diffamation d'un citoyen—et d'engager le public à y prendre part. Il ne s'agit pas de présenter une démonstration close mais au contraire d'inviter les lecteurs à débattre d'un ensemble de questions. Ce qui est en cause ici, c'est l'usage actif de la citoyenneté: Rousseau fournit l'occasion de repenser le débat afin d'agir.

La *Lettre à Beaumont* va s'efforcer de dissiper les ombres jetées sur la personne de Rousseau afin d'informer un public auquel on masque la vérité. Ainsi, pour rétorquer à l'Archevêque de Paris et au portrait qu'il a donné de Rousseau dans son Mandement, Rousseau parodie ce portrait, qu'il qualifie de diffamatoire. En réponse aux contradictions présumées dénoncées par le prélat dans sa lettre pastorale, l'auteur clame sa cohérence comme preuve de son innocence et de sa bonne foi, posant l'harmonie fondamentale entre ses écrits et ses actions: "J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes: toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l'on veut, les mêmes opinions." La réfutation du discours de l'Archevêque passe par une présentation de l'absurdité de la situation de Rousseau: protestant excommunié par un membre de l'Église catholique: "Il lance, lui Prélat catholique, un Mandement contre un Auteur protestant."²⁸ On y trouve une légèreté de ton assez peu typique du style de Rousseau, et certainement surprenante dans le contexte dramatique dans lequel elle fut produite. Grimm lui-même avait remarqué ce trait inhabituel dans le compte-rendu qu'il fit du texte pour la *Correspondance littéraire* en mai 1763:

Il y a en effet dans cet écrit des choses d'une grande éloquence, des raisonnements d'une grande force, et, ce qu'il y a de plus singulier, une légèreté de plaisanterie qui n'appartient pas au Citoyen de Genève, car il a toujours été lourd quand il a voulu plaisanter. La conversation de l'Archevêque avec le janséniste de la rue Saint-Jacques est faite dans un si bon goût de plaisanterie qu'on la croirait de M. de Voltaire.²⁹

28 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 1004-1005, 928, 931.

29 Grimm, Friedrich Melchior, *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.*, ed. Maurice Tourneux, 16 vols. (Paris: Garnier frères, 1877-82), vol. 5, p. 290.

Cette veine comique ne disparaît pas des *Lettres écrites de la montagne*. Elle reste évidente à travers tout le texte, notamment dans deux passages symétriques: la “calomnieuse analyse” qu’une “âme infernale” pourrait faire de l’Évangile et le pastiche du discours de Voltaire.³⁰ Mais, si les *Lettres écrites de la montagne* poursuivent la même stratégie que la *Lettre à Beaumont*, elles proposent un argument beaucoup plus complexe contre l’intolérance. La lettre à l’Archevêque reposait sur la présentation symétrique de la défense de l’œuvre et de la personne: “Après avoir prouvé que vous avez mal raisonné dans vos censures, il me reste à prouver que vous m’avez calomnié dans vos injures.”³¹ Avec le changement de destinataire, dans les *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau passe à la réfutation systématique de la procédure de censure et du droit que s’arrogent les autorités politiques et religieuses de juger la conscience d’un auteur, à la dénonciation et au rejet de l’intolérance. Il s’agit d’établir l’illégitimité de la procédure judiciaire intentée contre l’auteur, et d’argumenter que le Petit Conseil n’est pas habilité à prononcer un tel jugement.

C’est le fait que le Petit Conseil de Genève ait condamné à la fois *Émile* et *Du contrat social* qui oblige Rousseau à redéfinir son rapport à la religion et à la politique. La décision du Petit Conseil est présentée comme un geste politique dont l’enjeu dépasse la simple personne de Jean-Jacques Rousseau. On sait que certains des compatriotes de Rousseau protestèrent contre cette procédure, et en contestèrent la légitimité juridique et morale. Du 18 juin au 29 septembre 1763, dans une série de “très humbles et très respectueuses représentations,” les partisans de la cause de Rousseau tentèrent, en vain, de protester contre le jugement rendu et de s’opposer au “droit négatif” du Petit Conseil.³² L’affaire centrée autour de la personne de Rousseau présente de sérieux enjeux pour la République de Genève: la légitimité du gouvernement, et la question de la distribution des pouvoirs entre les instances législatives et exécutives du gouvernement.

Le projet de Rousseau dans les *Lettres écrites de la montagne* est ainsi nécessairement double: il s’agit d’une part de se disculper de l’accusation d’hérésie, mais également d’établir l’illégitimité de la procédure

30 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 709, 799-800.

31 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 1003.

32 Sur ces représentations, voir Jean-Daniel Candaux, OC, vol. 3, p. clxv- clxvii.

intentée contre lui et de dénoncer le danger qu'elle représente pour l'intégrité de la république de Genève tout entière. La plaidoirie de Rousseau opère une fusion intéressante entre la question du bien public et celle de l'intérêt d'un particulier, entre l'examen du cas particulier qui est le sien, et l'analyse politique de la tolérance dans la cité de Genève. Les *Lettres écrites de la montagne* réunissent de manière remarquable l'apologie personnelle et la réflexion sur les institutions politiques. Comme le souligne Jean Terrasse, "deux questions sont indissolublement liées: celle de la légitimité du décret de prise de corps, et celle de la répartition des pouvoirs entre les différentes instances de l'État."³³ Ainsi l'expérience personnelle s'allie-t-elle à la réflexion théorique: "Rousseau n'a pas pu songer à écrire son apologie indépendamment d'une analyse d'ordre politique puisque l'une passe nécessairement par l'autre."³⁴

Cette fusion du personnel et du politique, du particulier et du général dans ce "cas unique" met en évidence le paradoxe de la position de Rousseau qui parle au nom de la communauté alors même qu'il n'en fait plus partie, qui entreprend d'accomplir son devoir civique après avoir publiquement abdiqué ses droits, qui s'engage dans un débat dans lequel il n'est plus partie prenante. Et pourtant, ne déclare-t-il pas "Quoiqu'il ne s'agisse plus de mes intérêts, mon honneur me rend toujours partie dans cette affaire; vous le savez, et vous me consultez toutefois comme un homme neutre."³⁵ C'est bel et bien un nouveau contrat proposé par Rousseau: la défense des droits des citoyens au nom d'un idéal civique. Rousseau s'adresse à un lecteur fictif, et qui reste anonyme, mais qui représente le corps des citoyens, ou plus précisément cette partie de la cité qui ne s'est pas encore prononcée dans cette controverse et qui se tourne vers Rousseau pour lui demander conseil: "Sur ce qui a été fait vous demandez ce que vous devez faire."³⁶

C'est ainsi que le lien s'établit entre l'apologie personnelle et la critique des institutions: l'exemple de Rousseau victime de l'intolérance genevoise est à la fois la preuve de la corruption de Genève et le dernier

33 Jean Terrasse, "Rousseau, Tronchin et les Représentants: Aspects du débat politique à Genève en 1763-1764." *Swiss-French Studies. Études romandes*, vol. 2 (1981), p. 58-72, (p. 59).

34 Terrasse, "Rousseau, Tronchin et les Représentants," p. 66.

35 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 687.

36 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 687.

espoir pour la République, car c'est à travers la défense de Rousseau que Genève pourra sauvegarder ses principes. Selon les *Lettres de la montagne*, Genève est coupable d'avoir oublié l'esprit de la Réforme, le principe selon lequel l'interprétation des écritures n'est soumise qu'à l'autorité de l'individu et que nul n'est contraint d'admettre d'autre interprétation que la sienne propre: "La Religion Protestante est tolérante par principe, elle est tolérante essentiellement, elle l'est autant qu'il est possible de l'être, puisque le seul dogme qu'elle ne tolère pas est celui de l'intolérance." Posant la tolérance religieuse comme étant fondamentale et centrale au projet de la Réforme, Rousseau présente la condamnation prononcée contre lui comme la preuve que Genève s'est éloignée des principes de tolérance du protestantisme: "L'Église de Genève n'a donc et ne doit avoir comme Réformée aucune profession de foi précise, articulée, et commune à tous ses membres."³⁷

Contrairement à ce que prétendent les textes de censure, la profession de foi du Vicaire savoyard ne saurait constituer un fondement légitime pour l'examen de la foi religieuse de Jean-Jacques Rousseau, un tel examen étant contraire à l'esprit de la Réforme, et une perversion du credo protestant:

Si ce qui vous paraît clair me paraît obscur, si ce que vous jugez démontré ne me semble pas l'être, de quel droit prétendez-vous soumettre ma raison à la vôtre, et me donner votre autorité pour Loi, comme si vous prétendiez à l'infailibilité du Pape? N'est-il pas plaisant qu'il faille raisonner en Catholique pour m'accuser d'attaquer les Protestants?³⁸

Très vite, ce qui avait commencé comme une défense se transforme en attaque:

Les réformés de nos jours, du moins les ministres, ne connaissent ou n'aiment plus leur religion. S'ils l'avaient connue et aimée, à la publication de mon livre ils auraient poussé de concert un cri de joie, ils se seraient tous unis avec moi qui n'attaquais que leurs adversaires; mais ils aiment mieux abandonner leur propre cause que de soutenir la mienne: avec leur ton risiblement arrogant, avec leur rage de chicane et d'intolérance, ils ne savent plus ce qu'ils croient ni ce qu'ils veulent ni ce qu'ils disent.³⁹

37 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 716, 717.

38 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 721.

39 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 716.

Qualifiant d’“amphigouri”⁴⁰ la doctrine des pasteurs religieux, les *Lettres écrites de la montagne* reviennent ici de manière polémique sur la controverse provoquée par l’article “Genève” publié en 1757 dans le septième volume de l’*Encyclopédie*. Rappelons qu’en clôture de son article, dans lequel la République était présentée comme un modèle de philosophie et de tolérance, d’Alembert avait déclaré: “Pour tout dire en un mot, plusieurs pasteurs de *Genève* n’ont d’autre religion qu’un socinisme parfait, rejetant tout ce qu’on appelle *mystères*, & s’imaginant que le premier principe d’une religion véritable, est de ne rien proposer à croire qui heurte la raison.”⁴¹ Pour l’Encyclopédiste, le refus de croire aux dogmes contraires à la raison, et leur esprit de tolérance, faisait des pasteurs un véritable modèle pour l’Europe.

Or, à travers cet éloge des ministres protestants pour leur tolérance théologique et leur indifférence en matière de dogmes, d’Alembert révélait simultanément leur hérésie: “le respect pour J. C. & pour les Écritures, sont peut-être la seule chose qui distingue d’un pur déisme le christianisme de *Genève*.” En faisant l’éloge de leur religion douce et tolérante, et de leurs mœurs exemplaires, il marquait leur distance d’avec la stricte orthodoxie calviniste:

Plusieurs ne croient plus la divinité de Jésus-Christ, dont Calvin leur chef était si zélé défenseur, & pour laquelle il fit brûler Servet. Quand on leur parle de ce supplice, qui fait quelque tort à la charité & à la modération de leur patriarche, ils n’entreprennent point de le justifier; ils avouent que Calvin fit une action très blâmable, & ils se contentent (si c’est un Catholique qui leur parle) d’opposer au supplice de Servet cette abominable journée de la St. Barthélémy, que tout bon Français désirerait d’effacer de notre histoire avec son sang, & ce supplice de Jean Hus, que les Catholiques mêmes, disent-ils, n’entreprennent plus de justifier, où l’humanité & la bonne foi furent également violées, & qui doit couvrir la mémoire de l’empereur Sigismond d’un opprobre éternel.⁴²

Si d’Alembert voyait dans cette évolution de la religion de Genève le signe éloquent du progrès, Rousseau soulignait au contraire que cet éloge équivalait en fait en “une accusation très grave” et que d’Alembert risquait de nuire précisément à ceux qu’il avait “prétendu louer.” Car, en révélant publiquement dans l’*Encyclopédie* que: “[L]es sentiments qu’un

40 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 718.

41 *Encyclopédie*, art. “Genève,” vol. 7, 1757, p. 578.

42 *Encyclopédie*, art. “Genève,” p. 578.

corps professe et sur lesquels il se conduit, ne sont pas les siens” et que leur doctrine véritable “ne ressemble à rien à celle dont ils nous instruisent,⁴³ d’Alembert jetait le discrédit sur les Pasteurs Genevois en mettant en doute leur foi et leur sincérité. Ainsi l’éloge pouvait-il être considéré comme proprement diffamatoire,⁴⁴ puisque la tolérance même pour laquelle les Pasteurs étaient loués trouvait son fondement dans une doctrine condamnée par l’Église réformée.

De fait, en donnant la Profession de foi des Pasteurs Genevois dans son article “Genève,” d’Alembert ne faisait-il pas preuve de la même intolérance que celle dont les philosophes étaient la cible: “Le philosophe,” mettait en garde Rousseau, “imitera-t-il des raisonnements captieux, dont il fut si souvent la victime?” Dans sa *Lettre à d’Alembert*, Rousseau s’insurgeait contre cet “examen téméraire” des consciences et concluait: “Monsieur, jugeons les actions des hommes, et laissons Dieu juger de leur foi.”⁴⁵ Ce faisant, il rappelait le principe qu’il énonçait déjà dans sa *Lettre à Voltaire*, selon lequel “quand un homme sert bien l’État, il ne doit compte à personne de la manière dont il sert Dieu,”⁴⁶ principe qu’il réitérerait dans la “Profession de foi du Vicaire savoyard.” Dans un passage qui allait se révéler prophétique pour Rousseau, celui-ci écrivait: “Pourquoi me chargerais-je de la profession de foi d’autrui? N’ai-je pas trop appris à craindre ces imputations téméraires? Combien de gens se sont chargés de la mienne en m’accusant de manquer de religion, qui sûrement ont fort mal lu dans mon cœur?”⁴⁷ Rousseau percevait clairement le danger de la démarche de d’Alembert, l’examen de la conscience d’autrui—même sous le couvert d’une intention philosophique—constituant une menace à la liberté et à l’honneur de l’individu. À l’intérêt enthousiaste de d’Alembert pour l’examen de la croyance d’autrui, Rousseau opposait une réticence affirmée comme position de principe: le respect du secret des consciences.

Car, selon Rousseau, la question philosophique essentielle n’est pas de s’interroger sur la véritable croyance des Pasteurs Genevois—celle-

43 Rousseau, *Lettre à d’Alembert*, OC, vol. 5, p. 13, 10-11.

44 Voir Jean Sgard, “Les Spectacles ou des limites de la tolérance,” dans *Voltaire, Rousseau et la tolérance, Colloque franco-néerlandais* (Lille: Presses universitaires, 1980), p. 85-87.

45 Rousseau, *Lettre à d’Alembert*, OC, vol. 5, p. 10, 13.

46 Rousseau, Fragment de la *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1078.

47 Rousseau, *Lettre à d’Alembert*, OC, vol. 5, p. 13.

ci devant demeurer de leur seul ressort: la seule investigation légitime doit porter sur la notion même de tolérance. Or, pour lui, il est clair que l'argument général de d'Alembert en faveur de la tolérance se trouve contredit par un acte d'intolérance, qui consiste à mal lire dans le cœur d'autrui. D'autre part, l'argument du philosophe souffre de la contradiction entre une intolérance théologique dont il ne lui est pas permis de s'extraire et la revendication d'une tolérance civile, ainsi que l'exprime la conclusion de l'article "Genève": "Si la religion ne nous permet pas de penser que les Genevois aient efficacement travaillé à leur bonheur dans l'autre monde, la raison nous oblige à croire qu'ils sont à peu près aussi heureux qu'on le peut être dans celui-ci."⁴⁸

Or si elle se veut effective et réelle, la tolérance civile doit obligatoirement s'accompagner d'une tolérance ecclésiastique, comme l'expose le Vicaire savoyard: "La distinction entre la tolérance civile et la tolérance théologique est puérite et vaine. Ces deux intolérances sont inséparables et l'on ne peut admettre l'une sans l'autre. Des anges mêmes ne vivraient pas en paix avec des hommes qu'ils regarderaient comme les ennemis de Dieu."⁴⁹ Le lien entre la tolérance religieuse et la tolérance civile est fondamental, comme le souligne le chapitre sur la Religion civile du *Contrat social* qui clôt l'ouvrage par une "des recherches sur la manière dont la religion peut et doit entrer comme partie constitutive dans la composition du corps politique:"⁵⁰

Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés; les aimer serait haïr Dieu qui les punit; il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil, et sitôt qu'elle en a, le Souverain n'est plus Souverain, même au temporel: dès lors les Prêtres sont les vrais maîtres; les Rois ne sont plus que leurs officiers.⁵¹

Si Rousseau insiste sur l'inséparabilité des deux formes de tolérance, c'est qu'il est conscient, comme le souligne Barbara de Negroni, que "le théologique s'inscrit nécessairement dans des enjeux de pouvoir,

48 *Encyclopédie*, art. "Genève," p. 578.

49 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 628n.

50 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 809.

51 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 469. Sur les deux tolérances, voir l'article de Bruno Bernardi dans ce volume.

qu'il a toujours des conséquences sur le comportement social et politique des hommes."⁵² Ainsi en est-il de la question du mariage des Protestants français: sans la garantie de tolérance religieuse, il ne peut véritablement pas exister de tolérance civile pour les Protestants. De fait, des deux formes de tolérance, c'est la tolérance religieuse qui est primordiale: "J'entends dire sans cesse qu'il faut admettre la tolérance civile, non la religieuse; je pense tout le contraire. Je crois qu'un homme de bien, dans quelque Religion qu'il vive de bonne foi, peut être sauvé."⁵³

Les *Lettres écrites de la montagne* abordent avec audace et sans réserves la question religieuse que Rousseau avait traitée avec tant de réticence dans la *Lettre à d'Alembert*. Ce changement s'explique par la crise de 1762, qui a rendu nécessaire la reformulation de la question de la tolérance chez Rousseau. La religion est à présent inséparable de la politique, la véritable tolérance devant allier les domaines religieux et civils. Mais, s'il revient sur la polémique autour de la religion des Pasteurs genevois, Rousseau n'en a pas pour autant adopté les vues de d'Alembert, qui concluait son article par le décalage entre la raison et la religion. Alors que l'Encyclopédiste contrastait dans son article la tolérance d'une religion débarassée de ses dogmes rigides et l'intolérance des lois civiles interdisant le théâtre,⁵⁴ Rousseau dénonce dans *Les Lettres écrites de la montagne* l'intolérance qui sévit à Genève dans les domaines civil et religieux. C'est ainsi que, à partir de l'examen de son cas particulier, l'exemple unique, Rousseau rejette l'examen téméraire que constitue l'intolérance—l'usurpation d'une autorité et une atteinte à la liberté de l'individu—pour proposer une redéfinition de la tolérance fondée sur la reconnaissance du droit à l'erreur, et le refus du jugement d'autrui en matière de foi. ☒

52 Negroni, *Intolérances*, p. 193.

53 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 978.

54 Sur cette question, voir Ourida Mostefai, *Le Citoyen de Genève et la République des Lettres: étude de la controverse autour de la "Lettre à d'Alembert" de Jean-Jacques Rousseau*, p. 28-42.



RELIGION AGAINST INTOLERANCE





PRIDE AND PROVIDENCE:
ROUSSEAU'S DIALOGUE WITH
VOLTAIRE IN THE *LETTRE À
VOLTAIRE SUR LA PROVIDENCE*

John T. Scott



The Lettre à Voltaire is Rousseau's response to Voltaire concerning the theological and philosophical implications of the Lisbon earthquake. Rousseau offers a double teaching concerning providence in the letter that reflects his double aim of explaining evil and offering consolation for it. In the first teaching, he reaffirms the general providence of nature presented in the Discours sur l'inégalité, and hence the Lettre is a defense of his "system" of the natural goodness of man. Yet, such a teaching fails to offer consolation to the victims of evil, and so Rousseau passes in the second half of his letter to a second, parallel teaching in which he encourages belief in a beneficent God with particular, moral providence for the individual. This supplementary teaching, Rousseau indicates, is necessary given the pride of perfected human beings but is not essentially true.

ON ALL SAINT'S DAY, NOVEMBER 1, 1755, AN EARTHQUAKE struck Lisbon and shook the century of optimism, the "Siècle des Lumières." Nearly half the population of Lisbon, about 100,000 souls, lost their lives in the earthquake, and in the resulting tsunami and fires that destroyed the city.¹ As the survivors cleared the rubble, burned some heretics, and rebuilt the city, philosophers across the continent contemplated what the natural disaster—or, in the terms of the day, the "natural evil"—said about the problem of evil and the question of theodicy, of divine justice.

During the intellectual aftershock of the Lisbon earthquake, Voltaire took a break from his battle against *l'Infâme*, the intolerance and fanaticism of his fellow men toward one another, to interrogate God's attitude toward his creation and his creatures. These issues were not unrelated for Voltaire, since human beings' beliefs about their relationship with the divinity, and especially their beliefs concerning their individual relationship to God, are, for Voltaire, one important source of the claim that religion authorized their actions toward their fellow human beings, including their intolerance toward them. Voltaire had long battled the belief in particular providence, both because of its philosophical insufficiency and even more so because of its inimical consequences, but in his *Poème sur le désastre de Lisbonne* he seems to question the deism, including the argument for general providence, he had long espoused, whether sincerely or not. As the subtitle to the poem announces, his verses are an examination of the maxim "Tout est bien," the central claim of axiom of Alexander Pope's "Essay on Man" as well as the central tenet of Leibniz's philosophical optimism in his *Théodicée*. All is not well after all, it seemed, and Voltaire appears to have been deeply shaken by the Lisbon earthquake.²

Rousseau received Voltaire's *Poème sur le désastre de Lisbonne* along with his *Poème sur la loi naturelle*, in the Spring of 1756. He assumed that the poems had been sent by the author (in fact, they were sent by Charles Duclos), and in response he wrote a letter dated August

1 See Theodore E. D. Braun and John B. Radner, eds. *The Lisbon Earthquake of 1755: Representations and Reactions*, SVEC 2005:02.

2 See Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951), p. 147-48; Paul Hazard, *European thought in the eighteenth century: from Montesquieu to Lessing*, trans. J. Lewis May (New York: Meridian Books, 1963), p. 316-24; Theodore Besterman, "Voltaire et le désastre de Lisbonne: ou, la mort de l'optimisme," SVEC 2 (1956), p. 7-24.

18, 1756, commonly known as the *Lettre à Voltaire sur la providence*. The letter marked an important turning point in the deteriorating relationship between the two men. Rousseau allowed several friends to see his *Lettre à Voltaire*, but he soon discovered that it had been widely circulated, apparently by Voltaire, and even finally published without his consent. Voltaire never sent his promised response to Rousseau's letter, but Rousseau took *Candide, ou l'optimisme*, published in 1759, for his answer. He accused Voltaire in the affair and broke off their relations, declaring in a letter of 1760: "Je vous hais."³

The *Lettre à Voltaire* constitutes Rousseau's response to Voltaire concerning the theological and philosophical implications of the Lisbon earthquake, but more than that it is a defense of his "system" of the natural goodness of man in light of the problem of evil raised by the Lisbon earthquake and Voltaire's poem on the disaster and an explanation of the consequences of his philosophy for religion and morality. As in all of his writings to one extent or another, Rousseau has two aims in the *Lettre à Voltaire*: to explain the evils wrought by the disaster in light of his "system" and to remedy those evils, or at least to offer consolation to its victims. The difficulty he faces in the *Lettre à Voltaire*, as in his *œuvre* as a whole, however, is that his philosophical explanation for evil is not very consoling for most human beings.

A careful analysis of the *Lettre à Voltaire* reveals that Rousseau offers a double teaching concerning providence in that work that reflects his double aim of explaining evil and offering consolation for it. In the first teaching, he reaffirms the general providence of nature presented in the *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, published two years earlier, and argues that the sweet sentiment of existence alone suffices to justify our existence, and therefore to justify nature or nature's God. The theory of a general providence of nature or God that leads to the good of the whole but is indifferent to its particular parts nonetheless fails to offer consolation to the victims of evil or to promote the happiness and virtue of most individuals. Rousseau therefore passes in the second half of his letter to a second, parallel teaching in which he encourages belief in a beneficent God with particular, moral providence for the individual. The turning point between these two teachings comes when Rousseau

3 Rousseau to Voltaire, 17 June 1760, *CC*, 1019, vol. 7, p. 136. See Maurice Cranston, *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 29-30, 220-22.

mentions human pride, and indicates in doing so that he has added this second presentation because he considers it a necessary consolation for perfected human beings but not essentially true. Although Rousseau's letter initially seems to be a frank and direct account, "more an emotional reaction than a discussion of a philosophical subject," in Theodore Besterman's judgement,⁴ closer inspection reveals that it is a complex writing that merits careful study. In a concession to the demands of developed individuals whose self-love and self-understanding depends upon the regard of their fellows as well as a caring divinity, then, Rousseau weds his religious teaching insofar as possible with a strictly naturalistic theology consistent with his philosophy. In Rousseau's *Lettre à Voltaire*, God turns out to lie in the details.

☞ THE RHETORIC OF RELIGION:

INTRODUCTION TO THE LETTRE À VOLTAIRE ☞

Rousseau's *Lettre à Voltaire* might be characterized as a meditation on what the book of nature "says" to human beings, and what human beings would like nature and its author to "say" to them. This characterization helps us understand how he sets up the two-fold analysis of providence in the beginning of the letter. This two-fold analysis is foreshadowed by Rousseau's initial treatment of the two poems by Voltaire he has received. The first poem is the *Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome, "Tout est bien."* The axiom in question is Voltaire's translation of Pope's axiom, "Whatever is, is right," from his *Essay on Man*:

All Nature is but Art, unknown to thee;
 All Chance, Direction, which thou canst not see;
 All Discord, Harmony not understood;
 All partial Evil, universal Good:
 And, in spite of Pride, in erring Reason's spite,
 One truth is clear, Whatever is, is right.⁵

Pope's axiom stands for Voltaire as the slogan of philosophical optimism, which he also associates in his poem with Leibniz, who will later be the model for Dr. Pangloss in Voltaire's *Candide*, where the Lis-

4 Besterman, "Voltaire et le désastre de Lisbonne," p. 21-22. Victor Gourevitch's analysis of the *Lettre à Voltaire* is the only attempt of which I know to examine the writing at length, and his reading is close to my own in certain respects: "Rousseau on Providence," *Review of Metaphysics* 53 (March 2000), p. 565-611.

5 Alexander Pope, *Essay on Man*, i.289-94.

bon earthquake makes an appearance as well. The second poem is Voltaire's *Poème sur la loi naturelle*, originally entitled *Poème sur la religion naturelle*, which receives little attention from Rousseau.

After opening the letter by thanking Voltaire for the poems, Rousseau immediately focuses on the differences between them, and in particular on their different emotive effects. "Je ne vous dirai pas, que tout m'en paraisse également bon," he writes. This statement is not simply the pronouncement of a forthright critic, since at issue in Voltaire's poem and Rousseau's response is Pope's axiom, "Tout est bien", and ultimately the goodness of nature and of God. Pope's *Essay on Man*, Voltaire's poem on Pope's axiom, and Rousseau's *Lettre à Voltaire* are all works that ask about the character of the whole (le tout) and about the proper reaction human beings should have to that whole. Our reaction can be rational or emotive, and Rousseau makes these different ways of reacting part of his analysis of Voltaire's poems: "Ce n'est pas sans peine que je défends quelquefois ma raison contre les charmes de votre poésie; mais c'est pour rendre mon admiration plus digne de vos ouvrages, que je m'efforce de n'y pas tout admirer."⁶

The emotive effect that Voltaire's poems have is the focus of Rousseau's analysis. While he finds the "Poème sur la loi naturelle" consoling and uplifting, the poem on the Lisbon disaster saddens and depresses him. "Tous mes griefs sont donc contre votre poème sur le désastre de Lisbonne, parce que j'en attendais des effets plus dignes de l'humanité qui paraît vous l'avoir inspiré." Rather than the consoling effects required by charity, Voltaire's poem aggravates our misery. "Vous reprochez à Pope et à Leibnitz d'insulter à nos maux, en soutenant que tout est bien, et vous amplifiez tellement le tableau de nos misères, que vous en aggravez le sentiment; au lieu des consolations que j'espérais, vous ne faites que m'affliger." Rousseau prefers optimism for its effects, not necessarily for its truth: "Cet optimisme, que vous trouvez si cruel, me console pourtant dans les mêmes douleurs que vous me peignez comme insupportables."⁷

Rousseau reinforces his emphasis on the emotive effect of Voltaire's poems when he imagines what Pope and Voltaire say to him as a reader through their poems:

6 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1059.

7 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1060.

“Homme, prends patience,” me disent Pope et Leibnitz. “Tes maux sont un effet nécessaire de ta nature, et de la constitution de cet univers. L’Être éternel et bien-faisant qui te gouverne eût voulu t’en garantir. De toutes les économies possibles, il a choisi celle qui réunissait le moins de mal et le plus de bien, ou (pour dire la même chose encore plus cruellement, s’il le faut) s’il n’a pas mieux fait, c’est qu’il ne pouvait mieux faire.”

Rousseau then turns to Voltaire’s poem, and asks, “Que me dit maintenant votre poème? Souffre à jamais, malheureux. S’il est un Dieu qui t’ait créé, sans doute il est tout puissant; il pouvait prévenir tous tes maux: n’espère donc jamais qu’ils finissent; car on ne saurait voir pourquoi tu existes, si ce n’est pour souffrir et mourir.” In making Voltaire’s poems speak, Rousseau emphasizes their rhetorical effect rather than the solidity of their arguments.⁸ Consolation and hope are the heart of Rousseau’s discussion.

In contesting Voltaire’s criticism of optimism, Rousseau embraces Pope at best at arm’s length. He does not base his own argument on Pope or Leibniz, or on any other philosophical optimism. His relationship to his optimist predecessors is clear in a defense of the *Discours sur l’inégalité*, written shortly before the *Lettre à Voltaire*, against the objections of “Philopolis,” the pseudonym of his compatriot Charles Bonnet. Rousseau explains there that by joining in praise of Leibniz and Pope he does not mean to say that his own thought rests on their reasoning:

J’étais éloigné de croire qu’elle [la providence] eut besoin pour sa justification du secours de la philosophie Leibnizienne ni d’aucune autre. Pensez-vous sérieusement, vous-même, qu’un système de philosophie, quel qu’il soit, puisse être plus irrépréhensible que l’univers, et que pour disculper la providence, les arguments d’un philosophe soient plus convainquants que les ouvrages de Dieu?⁹

Rousseau’s own defense of providence will be based on nature, and he therefore turns in the *Lettre à Voltaire* to his *Discours sur l’inégalité* and to what he claims is Voltaire’s misreading of the work. Despite Voltaire’s attack on Pope’s optimism and his pessimistic portrait of the human condition, Rousseau says that he will not accuse Voltaire of having penned a poem against providence, “quoique vous avez qualifié de livre contre le genre humain un écrit où je plaidais la cause du genre humain contre lui-même.” Rousseau accuses Voltaire of misinterpreting

8 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1060.

9 Rousseau, *Lettre de J. J. Rousseau à Monsieur Philopolis*, OC, vol. 3, p. 232–33.

his *Discours sur l'inégalité*. By painting human misery in such bright hues, Rousseau explains, "mon but était excusable, et même louable, à ce que je crois; car je montrais aux hommes comment ils faisaient leur malheurs eux-mêmes, et par conséquent comment ils pouvaient les éviter."¹⁰ The *Discours sur l'inégalité* was intended to be a solution to the problem of evil, a theodicy that justifies the providence of nature or God.

Rousseau takes up the question of divine providence at this point in his letter, and especially the problem of evil. While he discusses several solutions to this problem offered over the centuries, for the present purposes it suffices to mention only the one that is most important for understanding the second part of the letter. This is the so-called Epicurean dilemma: the problem of reconciling God's power and his goodness given the existence of evil. The dilemma is whether to justify God's goodness at the expense of his power, or his power at the expense of his goodness. In characterizing the teaching of Voltaire's poem, or at least its effect, Rousseau suggests that Voltaire chooses the first horn of the dilemma: "Souffre à jamais, malheureux. S'il est un Dieu qui t'ait créé, sans doute il est tout-puissant; il pouvait prévenir tous tes maux." If Rousseau suggests that Voltaire's God is all-powerful but indifferent or even hostile to his creation, he attributes the alternative solution to the Epicurean dilemma to Pope: if God "n'a pas mieux fait, c'est qu'il ne pouvait mieux faire." Not surprisingly, Rousseau sides with Pope: "Si l'embarras de l'origine du mal vous forçait d'altérer quelqu'une des perfections de Dieu, pourquoi vouloir justifier sa puissance aux dépens de sa bonté? S'il faut choisir entre deux erreurs, j'aime encore mieux la première."¹¹ What he does not reveal at this point is why he would make this choice. Since he characterizes either exclusive option as an "erreur," it seems that he makes his choice for precisely the same reason he says he prefers Pope's optimism: it is consoling.

Rather than proceed with his discussion of the divine attributes, which is what one might expect given the justifications of divine providence that he enumerates at this point, however, Rousseau turns to another subject. Instead of speaking of God, he speaks of nature. In fact, he will return to God and his providence only much later in the letter. Before returning to the divinity, he presents a theory of natural providence in keeping with the teaching of the *Discours sur l'inégalité*.

10 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1061.

11 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1060-61.

✻ THE TEACHING OF NATURAL PROVIDENCE ✻

Rousseau begins his discussion of the problem of evil by alluding to the traditional distinction between moral evil and physical evil, but he reaffirms them in terms of the “system” of the natural goodness of man and his corruption in society put forward in the *Discours sur l’inégalité*. “Je ne vois pas qu’on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l’homme libre, perfectionné, partant corrompu; et, quant aux maux physiques, si la matière sensible et impassible est une contradiction, comme il me le semble, ils sont inévitables dans tout système dont l’homme fait partie.”¹² In keeping with his portrait in the *Discours sur l’inégalité* of the original nature of human beings as “physical beings” whose “moral” attributes exist only in potential, he immediately puts aside moral evil and reduces the problem of evil to its physical aspect.

The most striking physical evil is death, but Rousseau disposes of it quickly on the basis of his account in the *Discours sur l’inégalité*. “De plus, je crois avoir montré qu’excepté la mort, qui n’est presque un mal que par les préparatifs dont on la fait précéder, la plupart de nos maux physiques sont encore notre ouvrage.”¹³ As Rousseau argues in the *Discours sur l’inégalité*, since natural man does not know death he makes no painful preparations for it: “ils s’éteignent enfin, sans qu’on s’aperçoive qu’ils cessent d’être, et presque sans s’en apercevoir eux-mêmes.” Without foresight, natural man does not foresee death, “et la connaissance de la mort, et de ses terreurs, est une des premières acquisitions que l’homme ait faites, en s’éloignant de la condition animale.”¹⁴ Perfected and therefore corrupted man, in turn, exercises his foresight to his detriment.

Est-il une fin plus triste que celle d’un mourant qu’on accable de soins inutiles, qu’un notaire et des héritiers ne laissent pas respirer, que les médecins assassinent dans son lit à leur aise, et à qui des prêtres barbares font avec art savourer la mort? Pour moi, je vois partout, que les maux auxquels nous assujettit la nature sont beaucoup moins cruels que ceux que nous y ajoutons.¹⁵

12 Rousseau, *Lettre à Voltaire, OC*, vol. 4, p. 1061.

13 Rousseau, *Lettre à Voltaire, OC*, vol. 4, p. 1061.

14 Rousseau, *Discours sur l’inégalité, OC*, vol. 3, p. 137, 143.

15 Rousseau, *Lettre à Voltaire, OC*, vol. 4, p. 1062.

The remark about doctors, a favorite subject of Rousseau's, is a barb intended for Voltaire, who protested his need for Dr. Tronchin when he quipped to Rousseau in his letter to him about the *Discours sur l'inégalité* that he was not suited to return to the state of nature. As Rousseau writes in *Émile*, "Naturellement l'homme sait souffrir constamment, et meurt en paix. Ce sont les médecins avec leurs ordonnances, les philosophes avec leurs préceptes, les prêtres avec leurs exhortations, qui l'avilissent de cœur, et lui font désapprendre à mourir."¹⁶ While Rousseau might seem to argue in these various statements that death and dying are not evils, he actually always admits that it is: "la mort, qui n'est presque un mal," natural men die "presque sans s'en apercevoir eux-mêmes," and man naturally knows how to "souffrir." The point is rather the contrast Rousseau draws between the physical evils he admits are suffered by natural man and the greater evils experienced by perfected man, which are exacerbated by the very remedies applied to them.

Rousseau's argument concerning the goodness of nature is based less on his denial of physical evil than on a case for the goodness of existence itself. Having dispatched the evil of death and the pains associated with it, therefore, he turns to his core claim concerning the sweetness of existence. "Or s'il est mieux pour nous d'être que de n'être pas, c'en serait assez pour justifier notre existence, quand même nous n'aurions aucun dédommagement à attendre des maux que nous avons à souffrir, et que ces maux seraient aussi grands que vous les dépeignez." In weighing the goods and evils of life, developed human beings—and especially philosophers—tend to exaggerate the evils and, more importantly, forget about the "le doux sentiment de l'existence, indépendamment de toute autre sensation." A good judge of existence must be sought far from men, far from the places frequented by philosophers, among country or mountain people, who, after all, constitute the majority of mankind. "J'ose poser en fait qu'il n'y a peut-être pas dans le haut Valais un seul Montagnard mécontent de sa vie presque automate, et qui n'acceptât volontiers, au lieu même du Paradis le marché de renaître sans cesse pour végéter ainsi perpétuellement."¹⁷ Rousseau offers a purely naturalistic justification of our existence based on the sentiment of existence alone.

16 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 270.

17 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, *OC*, vol. 4, p. 1063. On the sweetness of life as the foundation of Rousseau's philosophy, see Arthur M. Melzer, *The Natural goodness of man: On the system of Rousseau's thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), p. 31-46.

Rousseau repeats this strictly naturalistic justification of our existence at the very end of his life and writings, in the *Rêveries du promeneur solitaire*:

Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connaissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme.¹⁸

In both the *Lettre à Voltaire* and the *Rêveries*, then, Rousseau affirms that the sweet sentiment of existence “*suffirait seul*” to justify our existence, even without “*aucun dédommagement à attendre,*” including an afterlife.

By appealing to the sentiment of existence as the justification of our existence, Rousseau relies on his discussion in the *Discours sur l'inégalité*. There, describing the psychological state of natural man, he writes: “*Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle.*” In a note to his discussion of the faculties of the soul shortly before this passage, Rousseau relates his description to the problem of evil.

Un auteur célèbre calculant les biens et les maux de la vie humaine et comparant les deux sommes, a trouvé que la dernière surpassait l'autre de beaucoup, et qu'à tout prendre la vie était pour l'homme un assez mauvais présent. Je ne suis point surpris de sa conclusion; il a tiré tous ses raisonnements de la constitution de l'homme civil: s'il fût remonté jusqu'à l'homme naturel, on peut juger qu'il eût trouvé des résultats très différents, qu'il eût aperçu que l'homme n'a guère de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même, et que la nature eût été justifiée.¹⁹

Philosophers prior to Rousseau had spoken of the sweetness of existence itself, Aristotle for example (*Politics* iii.6, 1278b25-30), but Rousseau makes the sentiment of existence the root of all true happiness and the foundation of his system of the natural goodness of man.

The sentiment of existence promotes the preservation and well-being of individual human beings, but more importantly the continuation of the species. As Rousseau writes in the *Lettre à Voltaire*:

18 Rousseau, *Rêveries*, OC, vol. 1, p. 1047.

19 Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, OC, vol. 3, p. 144, 202.

Mais quelque ingénieux que nous puissions être à fonder nos misères à force de belles institutions, nous n'avons pu, jusqu'à présent, nous perfectionner au point de nous rendre généralement la vie à charge et de préférer le néant à notre existence; sans quoi, le découragement et le désespoir se seraient bientôt emparés du plus grand nombre, et le genre humain n'eût pu subsister longtemps.²⁰

The preference for oneself works to the propagation of the species in general. As Rousseau explains in response to a critic of the *Discours sur l'inégalité*, "la preuve que tout est bien réglé se tire d'un fait général et incontestable, c'est que toutes les espèces subsistent."²¹ Rousseau's justification of our existence is not a justification of the existence of any particular individual, but of the species.

Rousseau thus offers a justification of the general providence of nature based ultimately upon its general order. This intention explains a lengthy discussion of the regularity of nature's laws in reply to Voltaire's denial in his poem of that regularity as an explanation for the particular evils we experience. Voltaire had declared in a note to his poem: "La nature n'est asservie ni à aucune quantité précise, ni à aucune forme précise [...] la nature n'agit jamais rigoureusement."²² Rousseau maintains the contrary. "Loin de penser que la nature ne soit point asservie à la précision des quantités et des figures, je croirais tout au contraire qu'elle seule suit à la rigueur cette précision, parce qu'elle seule sait comparer exactement les fins et les moyens, et mesurer la force à la résistance." In order to illustrate this principle, Rousseau uses an example which is of little interest in itself, but which nonetheless becomes quite important when he uses it again in a very different context later in the *Lettre à Voltaire*. "Supposons deux poids en équilibre, et pourtant inégaux; qu'on ajoute au plus petit la quantité dont ils diffèrent: ou les deux poids resteront encore en équilibre, et l'on aura une cause sans effet; ou l'équilibre sera rompu, et l'on aura un effet sans cause." But he objects that this is impossible, and suggests that there must be a natural explanation such as a hidden grain of magnet. Finally, he affirms the perspective of nature instead of that of humans. He asks Voltaire whether "la courbe la plus bizarre n'est pas aussi régulière aux yeux de la nature qu'un cercle par-

20 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1062-63.

21 Rousseau, *Réponse à un naturaliste*, OC, vol. 3, p. 237.

22 Voltaire, "Poème sur le désastre de Lisbonne," note 38, OCM, vol. 9, p. 472-73.

23 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1064-65.

fait aux nôtres.”²³ The perspective of our own eyes leads us awry, and we must learn to see through nature’s eyes. As Rousseau urges at the end of the exordium to the *Discours sur l’inégalité*: “O Homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute: voici ton histoire telle que j’ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la nature qui ne ment jamais.”²⁴

Everything, including our own deaths, must be seen “aux yeux de la nature.” While he adopts the perspective of nature in the first part of his *Lettre à Voltaire*, Rousseau soon shifts to a more human point of view, a point of view where the individual demands to be the object of divine regard.

✻ THE TEACHING OF DIVINE PROVIDENCE ✻

Ever since he began in his *Lettre à Voltaire* to discuss providence and of the problem of evil, Rousseau has spoken only of nature. He has suggested that man is not an exceptional being “aux yeux de la nature.” Humans are subject to a general providence which furnishes them a sweet existence according to nature. Until now, if he can be said to have spoken of divine providence, that providence cannot be distinguished from the providence of nature. Rousseau nevertheless makes a new beginning, with several elements that recall the beginning of his letter as a whole. He thereby indicates that he is revisiting his teaching with a different perspective. This new beginning is a teaching of divine providence that parallels the teaching of natural providence he has offered to this point in his letter.

The steps Rousseau takes toward a teaching of divine providence move only gradually from the teaching of natural providence he has developed. “Au reste,” he says in explicit transition, “vous avez fait un correctif très juste au système de Pope, en observant [...] que, si la chaîne des êtres créés aboutit à Dieu, c’est parce qu’il la tient, et non parce qu’il la termine.” Rousseau introduces a divinity that stands outside nature, although he does so only through another arm’s-length embrace of Pope, in this case a correction to the idea of the “chaîne des êtres” that he introduces with a qualifying “si” and that does not himself affirm. Rousseau has not spoken of Pope since the beginning of his letter, and

24 Rousseau, *Discours sur l’inégalité*, OC, vol. 3, p. 133.

by referring again to the poet he recalls the occasional cause for his discussion of theology: Voltaire's objection to Pope's maxim, "Tout est bien." He also recalls the importance of the issue of the emotive effect of Pope's and Voltaire's poems about the nature of the whole when he imagines, as he did earlier, another speech in reaction to Voltaire's poem: "Sur le bien du tout, préférable à celui de sa partie, vous faites dire à l'homme: 'Je dois être aussi cher à mon maître, moi, être pensant et sentant, que les planètes, qui probablement ne sentent point.'" Up until this point, it was a question of knowing how things appear "aux yeux de la nature," including human things, but now we have the demand of the individual for recognition for above. "Je crois, j'espère valoir mieux aux yeux de Dieu que la terre d'une planète." What, then, of the probable inhabitants of Saturn or other planets? The individual still hopes to be worth more. What is the foundation of this hope or belief? In the end, Rousseau admits that "qu'il n'y a que l'orgueil humain."²⁵ When he imagines how things appear "aux yeux de Dieu," human pride enters the stage and the scene changes.

The issue that leads to a change of scene is death, another subject he treated earlier in the letter. Developed human beings, Rousseau suggests, cannot peacefully regard their own deaths "aux yeux de la nature," as nature demands, and as the philosopher of nature also demands, for they are actuated by pride. "Que le cadavre d'un homme nourrisse des vers, des loups ou des plantes, ce n'est pas, je l'avoue, un dédommagement de la mort de cet homme." In one last attempt to advance a theory of divine general providence that is consistent with his earlier doctrine of natural providence, then, he suggests that the death of the individual is necessary for the preservation of the human race and to the system of the universe. In this way, then, "le mal particulier d'un individu contribue au bien général. Je meurs, je suis mangé des vers; mais mes enfants, mes frères vivront comme j'ai vécu, et je fais, par l'ordre de la nature, pour tous les hommes [...]."²⁶ The perfected individual to whom Rousseau speaks, and on whose behalf he speaks, would be willing to accept his own death because it is supposed to be necessary for his children, his friends, or, most generally, for all men. He is still, at some level, interested in what is particular, particular to him, what is his own even if it

25 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1067.

26 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1067-68.

is not his own person, rather than what is most general, including the order of nature itself, such as Rousseau earlier discussed it in his letter.

Before moving altogether to a teaching of divine providence, Rousseau attempts to join natural and divine providence in a way that would be sufficiently consoling for some perfected humans, if not for the more corrupted. His mixed teaching involves a reinterpretation of optimism and of the problem of evil. One must distinguish “avec soin le mal particulier dont aucun philosophe n’a jamais nié l’existence, du mal général que nie l’optimiste.” He nuances his defense of Pope’s optimism: “Ainsi l’addition d’un article rendrait ce semble la proposition plus exacte; et au lieu de *Tout est bien*, il vaudrait peut être mieux dire, *Le tout est bien*, ou *Tout est bien pour le tout*.” The modified optimism Rousseau offers is drawn from the structure and regularity of the universe and remains general or universal in scope. “Il est à croire que les événements particuliers ne sont rien ici-bas aux yeux du Maître de l’univers, que sa providence est seulement universelle, qu’il se contente de conserver les genres et les espèces, et de présider au tout, sans s’inquiéter de la manière dont chaque individu passe cette courte vie.”²⁷ Rousseau thereby adds the divinity to his teaching concerning providence, but the divine providence he promotes does not seem to be distinguished from a strictly natural providence. All events seem to be purely natural, and God is equivalent to nature, or at least the divinity has no particular relationship with any individual being. Yet the uneasy mixture of his teaching is already clear, for belief must be joined to reason: “Il est à croire que les événements particuliers ne sont rien ici-bas aux yeux du Maître de l’univers....” If reason leads the philosopher of nature to a strictly naturalistic teaching concerning providence, an exhortation to credence of the most impersonal and general form has been added: “Il est à croire....”

The uneasy mixture of reason and belief, natural and divine providence, is nonetheless upset when the insistent subject of death once again arises. When he spoke of death earlier, in his natural teaching concerning providence, Rousseau cited Cicero: “*Nec me vixisse poenitet, quoniam ita vixi, ut frustrà me natum non existimem*”: “I do not regret having lived, since I have lived in such a fashion that I do not think I was born in vain.” As with his discussion of providence, Rousseau splits the quotation in two and now in the divine discussion of providence he provides the continuation of the passage: “*Commorandi enim Natura di-*

27 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1068-69.

versorium nobis, non habitandi dedit": "Nature has ordained that we be on earth as guests in passage, not as inhabitants."²⁸ The second part of the quotation, unlike the first, suggests a life after death. The evil of death, which Rousseau effectively dismisses in the natural discussion of providence, enters again as an evil that requires remedy for providence to be justified and the solution he now develops involves a particular and moral providence of God over an immortal soul: "la question de la providence tient à celle de l'immortalité de l'âme que j'ai le bonheur de croire."²⁹ Once again, belief, but now unadulterated belief.

Contrary to his ordinary procedure, Rousseau tries to prove the immortality of the soul through a deduction from the divine attributes. "Si Dieu existe, il est parfait; s'il est parfait, il est sage, puissant et juste; s'il est sage et puissant, tout est bien; s'il est juste et puissant, mon âme est immortelle." First, since Rousseau has just said of the divine perfections that "cette connaissance est incontestablement au-dessus de l'intelligence humaine," one must take seriously the "Si" at the head of the deduction.³⁰ Second, while he speaks of three traditional attributes of God—wisdom, power, and justice—Rousseau never relates all three to one another, nor does he relate wisdom and justice.³¹ God could be wise and powerful, but not just from the perspective of the individual desiring immortality, in which case the conclusion "tout est bien" would still hold. This is the choice Rousseau has made in the natural discussion of providence, where he argues that God does not contravene the general laws of nature to care for particular individuals. This form of divine justice is equivalent to the general order of the universe that we can perceive and deduce a wise divinity. But the individual concerned for his own particular soul demands a different kind of divine justice and power.

Rousseau finally admits that his proof of the immortality of the soul is doubtful.

28 Rousseau, *Lettre à Voltaire, OC*, vol. 4, p. 1064, 1069. Rousseau cites Cicero, *De senectute* xiii.84. He appears to take this citation from Erasmus, to whom he refers in the paragraph in which the first citation is found. See Erasmus, "Conuiuuium religiosum," in *Colloquia familiaria; Opera omnia*, 3 vols, eds. L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven (Amsterdam: North-Holland Publishing, 1972), vol. 3, p. 252.

29 Rousseau, *Lettre à Voltaire, OC*, vol. 4, p. 1070.

30 Rousseau, *Lettre à Voltaire, OC*, vol. 4, p. 1070, 1068.

31 Compare the similar separation of the divine attributes in Leibniz, *Essais de théodicée*, 2ème partie, §217; and in Locke, *Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, §228.

Quant à moi, je vous avouerai naïvement, que ni le pour ni le contre ne me paraissent démontrés sur ce point par les lumières de la raison, et que si le théiste ne fonde son sentiment que sur des probabilités, l'athée, moins précis encore, ne me paraît fonder le sien, que sur des possibilités contraires. De plus, les objections, de part et d'autre, sont toujours insolubles, parce qu'elles roulent sur des choses dont les hommes n'ont point de véritable idée.³²

Rousseau chooses the side of the theist, the side of belief. And it is quite explicitly *belief*, and not *reason*, that tips the scales. In order to explain his choice, he compares his soul to a scale in equilibrium. This is the same analogy he used earlier in his letter when he imagined two unequal weights in equilibrium and furnished an explanation for this seeming impossibility that maintains the regularity of the laws of nature. Here he furnishes an explanation of his theological decision in the same fashion, but he does not offer a natural cause to explain it. Admitting the pros and cons in the debate, he explains:

[...] et pourtant je crois en Dieu tout aussi fortement que je croie aucune autre vérité, parce que croire et ne croire pas, sont les choses qui dépendent le moins de moi, que l'état de doute est un état trop violent pour mon âme, que quand ma raison flotte, ma foi ne peut rester longtemps en suspens, et se détermine sans elle; qu'enfin milles sujets de préférence m'attirent de côté le plus consolant et joignent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison.³³

Of course, one does not “believe” in a truth, one knows it. Rousseau's belief, even if sincere, is by his own admission a belief founded on a hope that is, as he reveals earlier, a product of human pride.

Rousseau leans toward the side of hope in weighing the question of the immortality of his soul, but he offers such a teaching as a model because it is meant to have precisely the consoling effect that he has complained Voltaire's poem lacks. Reopening the metaphysical debate over materialism and dualism, theism and atheism, Rousseau admits he recalls how he was “frappé” by the materialist position concerning the generation and orderly arrangement of matter, as found in his old friend Diderot's *Pensées philosophiques*,³⁴ hinting that such a position has a great deal of merit. Comparing the materialist position to its alternative,

32 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1070.

33 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1070-71.

34 Denis Diderot, *Pensées philosophiques*, *Œuvres philosophiques* (Paris: Hermann, 1964), vol. 21, p. 21-23. In his analysis of the *Lettre à Voltaire*, “Rousseau on providence,” Gourevitch puts a great deal of weight on Rousseau's mention of Diderot's argument.

he explains, “bien que l’une et l’autre me semblent également convaincantes, la dernière seule me persuade.”³⁵ As with the question of theism or atheism, he admits that his choice is doubtful.

Je n’empêche pas que, ce que j’appelle sur cela *preuve de sentiment*, on ne l’appelle *préjugé*; et je ne donne point cette opiniâtreté de croyance comme un modèle; mais, avec une bonne foi peut-être sans exemple, je la donne comme une invincible disposition de mon âme, que jamais rien ne pourra surmonter, dont jusqu’ici je n’ai point à me plaindre, et qu’on ne peut attaquer sans cruauté.

If he does not present such an argument from persuasion as a model of reasoning, he does offer it as a model of sentiment. More importantly, he suggests that other people’s similar sentiment must not be disturbed, if held in good faith. It would be cruel to attack the optimism born of hope, he suggests.

C’est qu’il y a de l’inhumanité à troubler les âmes paisibles, et à désoler les hommes à pure perte, quand ce qu’on veut leur apprendre n’est ni certain ni utile. Je pense, en un mot, qu’à votre exemple, on ne saurait attaquer trop fortement la superstition qui trouble la société, ni trop respecter la religion qui la soutient.³⁶

And so Rousseau condemns Voltaire’s poem.

If Rousseau objects to disturbing peaceful souls in a matter that is “ni certain ni utile,” he ends his letter by emphasizing what might be useful for such souls. This focus on utility, rather than necessarily on truth, is a hallmark of his discussions of religion, including in the “Profession de foi” in *Émile*, and in his defense of the work in the *Lettre à Christophe de Beaumont*. He therefore ends his divine teaching concerning providence in the *Lettre à Voltaire* with some remarks concerning the value of skepticism in theology, just as he ends the natural discussion with remarks concerning skepticism in philosophy and science. He affirms with Voltaire “la plus parfaite liberté” in faith, but he also recognizes “une sorte de profession de foi que les lois peuvent imposer,” a limited and negative profession which helps assure the peace of the state.

35 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1071. Rousseau discusses the question of arguments that “persuade” rather than “convince” in the same terms in the *Lettre à Christophe de Beaumont*, vol. 4, p. 955. See also Rousseau’s discussion of legislator’s need to use persuasive rather than convincing arguments, including with relation to religion: *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 383, and *Essai sur l’origine des langues*, OC, vol. 5, p. 383. See Christopher Kelly, “‘To Persuade without convincing’: The Language of Rousseau’s legislator,” *American Journal of Political Science* (1987), p. 321-35.

36 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1071-72.

Voltaire should write such a “profession de foi civile,” suggests Rousseau.³⁷ Rousseau, of course, wrote such a profession in the chapter “De la religion civile” in the *Du contrat social*, as well as a non-civil one in the “Profession de foi” in *Émile*. As for Voltaire, he wrote *Candide*.

✽ PRIDE AND PROVIDENCE ✽

The preceding analysis of Rousseau’s *Lettre à Voltaire* has consequences for understanding his writings in general, since the tension between the dictates of truth and practice represented by the tension between the “natural” and “divine” teachings concerning providence in the *Lettre à Voltaire* is characteristic of his *œuvre* as a whole. Indeed, this tension is suggested by the contrast between the *Discours sur l’inégalité* and the “Profession de foi du Vicaire savoyard” in *Émile*. Whereas in the *Discours sur l’inégalité* Rousseau seeks natural man and finds a stupid animal which, he says, was placed thus in nature by “une providence très sage” and declares that he has thereby “démontré” that man is naturally good and “que la nature eût été justifiée” by his account,³⁸ in *Émile* he has the Savoyard Vicar present a religious teaching which finds divine providence not only in the general order of nature but in the restitution of moral order through means of the immortal soul of the individual.³⁹ In this light, then, Rousseau’s *Lettre à Voltaire* stands as a bridge—temporally and interpretively—between the philosophy of the *Discours sur l’inégalité* and the religious teaching of the “Profession de foi” in *Émile*. In order to get some idea of the consequences of the above analysis of the *Lettre à Voltaire* for understanding Rousseau’s thought and the place of theology and religion within it, then, it would be useful to sketch how that analysis serves as a useful prolegomenon to any future study of Rousseau’s most extensive discussion of theology and religion.

The interjection of human pride is the turning point between Rousseau’s “natural” and his “divine” teachings concerning providence in the *Lettre à Voltaire*, and the pivotal issue at issue in the tension between the dictates of theory and practice in his thought, and the introduction of pride likewise marks a turning point in the “Profession de foi.”

37 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1072-73.

38 Rousseau, *Discours sur l’inégalité*, OC, vol. 3, p. 152, 202.

39 See John T. Scott, “The Theodicy of the *Second Discourse*: The ‘Pure State of Nature’ and Rousseau’s Political Thought,” *American Political Science Review* 86 (September 1992), p. 696-711.

Pride enters into the Vicar's discussion of natural religion in the first part of the "Profession de foi" at a crucial junction, leading to a doctrine of particular providence that prepares his analysis of the issues of particular revelations and fanaticism—the focus of Voltaire's battle against *l'Infâme*—that he will discuss in the second half of his speech. The Vicar advances three articles of faith that constitute his theological doctrine. The first two articles deal with the governance of the universe as a whole through the general laws of nature. Having put forward the doctrine that a will moves the universe and animates nature and the doctrine that the movement of matter according to certain laws suggests the universe is governed by an intelligence, the Vicar introduces pride into the discussion. "Après avoir découvert ceux de ses attributs par lesquels je connais son existence, je reviens à moi, et je cherche quel rang j'occupe dans l'ordre des choses qu'elle gouverne et que je puis examiner. Je me trouve incontestablement au premier par mon espèce. [...] Cette réflexion m'enorgueillit moins qu'elle ne me touche."

He admits, note, that this reflection does affect his pride, but it when he compares himself with his fellow human beings that his amour-propre comes fully into play: "Mais quand pour connaître ensuite ma place individuelle dans mon espèce. [...] Quel spectacle! Où est l'ordre que j'avais observé? [...] Je vois le mal sur la terre."⁴⁰ The introduction of pride with a concern for one's status as an individual in the eyes of one's fellow men and especially of God leads the Vicar to his third article of faith, that man is free and animated by an immaterial soul, and his argument that such immortality justifies providence. Particular divine providence is necessary for the individual animated by amour-propre: whether to reward the virtuous in a world filled with moral evil or to punish the wicked.

If pride leads human beings to demand the particular care of the divinity, it is also amour-propre that leads them to want the particular instructions of revealed religion, which they are inclined to defend and propagate with vainglorious fanaticism. The Vicar's discussion of fanaticism is part of his critique of revealed religion, and his discussion of

40 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 581-83. Compare his characterization of the dawning of amour-propre in the *Discours sur l'inégalité* when natural man realizes his superiority over the other animals: "C'est ainsi que le premier regard qu'il porta sur lui-même, y produisit le premier mouvement d'orgueil; c'est ainsi que sachant encore à peine distinguer les rangs, et se contemplant au premier par son espèce, il se préparait de loin à y prétendre par son individu," OC, vol. 3, p. 166.

these matters comes out of a reflection on pride. Speaking of his desire for divine revelation, the Vicar explains:

Entraîné par les préjugés de l'éducation et par ce dangereux amour-propre qui veut toujours porter l'homme au dessus de sa sphère, ne pouvant élever mes faibles conceptions jusqu'au grand Être, je m'efforçais de le rabaisser jusqu'à moi. Je rapprochais les rapports infiniment éloignés qu'il a mis entre sa nature et la mienne. Je voulais des communications plus immédiates, des instructions plus particulières, et non content de faire Dieu semblable à l'homme, pour être privilégié moi-même parmi mes semblables je voulais des lumières surnaturelles, je voulais un culte exclusif, je voulais que Dieu m'eût dit ce qu'il n'avait pas dit à d'autres, ou ce que d'autres n'auraient pas entendu comme moi.⁴¹

The human desire for the particular attention of the divinity and the desire for preferment among one's fellows therefore have a common source in pride. Whatever the dictates of reason in matters of religion, Rousseau gives the inevitable problem of pride its due in his teachings concerning providence.

✻ CONCLUDING DOUBTS ON THE DOUBTFUL STATUS
OF ROUSSEAU'S RELIGIOUS TEACHING ✻

Rousseau took as his personal motto "*Vitam impendere vero*": "Dedicate life to truth." As such, some—perhaps most—readers of the above analysis of the *Lettre à Voltaire*, and the resulting suggestions regarding the proper reading of the "Profession de foi," may have grave doubts concerning the claim that Rousseau was willing to proffer religious teachings that he thought doubtful, if not simply false. In other words, readers accustomed to Rousseau the apostle of sincerity and authenticity may be reluctant to believe he lied. While affirming his dedication to truth, Rousseau also declared himself quite willing not to tell the truth, or at least the whole truth, especially concerning matters of religion. He makes these declarations in the *Lettre à Beaumont* and in the "Quatrième Promenade" in the *Rêveries du promeneur solitaire*, among other places, saying that he will tell the truth only insofar as it concerns "useful" things and hinting that he is prepared to tell lies, magnificent lies even, where the untruths will be useful to human happiness. Without rehearsing such evidence, however, in conclusion it may be appropriate to reveal my own doubts about the extent of Rousseau's sincerity in his double teaching in the *Lettre à Voltaire* concerning providence.

41 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 608.

The doubts I entertain concerning the above interpretation do not concern the tension between the “natural” and “divine” teachings concerning providence, or, more specifically, the claim that Rousseau knowingly offers a religious teaching concerning particular providence he considers philosophically untrue. Rather, my doubts concern how far he sincerely thinks his “natural” teaching concerning general providence is true.⁴² If Rousseau’s case for the goodness of human existence is based primarily on the sentiment of existence felt by every particular human being capable of experiencing it, then does he need a theory of the general providence of nature or God at all? Rather, the calculation would seem to be one that weighs the goodness of existence against the lamentably inevitable, if limited, evil of death. Even in his argument for natural providence Rousseau admits that death is an evil—“la mort, qui n’est presque un mal que par les préparatifs dont on la fait précéder.”⁴³ He argues in this context that death is a necessary evil for the general order or good of the universe, and suggests that this general good will justify it in the eyes of the particular being who experiences the evil. This is rather cold comfort, however. If Rousseau offers the “divine” teaching concerning particular providence to corrupted beings for whom the “natural” teaching concerning general providence does not suffice, perhaps his “natural” teaching is a kind of way station for those who cannot bear the weight of particularity in the other direction, so to speak, and face a world in which they are radically individual and in which they experience good and evil within an indifferent whole.

If the Lisbon earthquake shook Voltaire from his optimism, then, Rousseau may have been unshaken either because he thought his philosophy of the natural goodness of man explained the evils experienced by the unfortunate victims of that disaster, or because he had faced the indifference of nature and God to their sufferings. In either case, however, whatever their philosophical and theological agreements or disagreements, Rousseau and Voltaire drew different lessons concerning the consequences of their thought for role of religious belief among those who experience the evils of the world. ☒

42 In this light, my interpretation may be closer to Gourevitch’s examination in “Rousseau on Providence,” and this line of argumentation may moreover suggest that Rousseau and Voltaire are closer than first appears in their theological views, if not the practical consequences they draw from them.

43 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, *OC*, vol. 4, p. 1061.



TOLERATION AND PLURALISM IN ROUSSEAU'S CIVIL RELIGION

Christopher Bertram



Rousseau's chapter on civil religion is an attempt to combine the twin desiderata of toleration and social unity. Liberal critics have often stressed apparently intolerant aspects of the chapter, such as Rousseau's treatment of atheists. This emphasis neglects the fact that even a liberal society needs to take measures to ensure solidarity and fellow-feeling among citizens. This interpretation of the role of Rousseau's civil religion highlights an interesting parallel between Rousseau's treatment of religious pluralism and Rawls' idea of an overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines.

WHEN WE READ ROUSSEAU'S *DU CONTRAT SOCIAL* TODAY, we usually experience its penultimate chapter "De la religion civile" in one of two ways. Probably the most common reaction is to ignore or discount the chapter entirely. Indeed, modern readers typically do this with most of the fourth book of which the chapter forms a part. The second response—particularly from readers who are already hostile to Rousseau and have him typecast as a totalitarian thinker—is to take the chapter as further confirming evidence of his illiberalism, intolerance, and hostility to individual liberty. These attitudes are both unjustified by the text and also stand in sharp contrast to the reactions to it from Rousseau's eighteenth-century contemporaries.

What most of those contemporaries found in their reading in "De la religion civile" was, of course, yet another scandalous departure from the Christian mainstream—whether Catholic or Calvinist—to be set alongside the "Profession de foi du Vicaire savoyard" from *Émile*. In particular, it was Rousseau's claim in the chapter that Christianity was useless in fostering the required spirit of patriotism and social solidarity among citizens that particularly outraged his eighteenth-century readers. As a direct consequence of his religious heterodoxy, *Émile* was condemned in Paris and Rousseau was forced to flee into exile. Republican Geneva then took an even harsher line on Rousseau's politics than monarchical Paris, condemning both *Émile* and *Du contrat social*.

Of course, not everyone at the time was repelled by Rousseau's views. Those who were disposed to read his words charitably took a very different message from the text than the one their fellows perceived, and, indeed, from that which modern readers often find. For example, the author of the *Encyclopédie* article on "Tolérance," Jean-Edmé Romilly, liberally quotes from Rousseau's text as exemplifying the principles of religious toleration.¹ Despite such worrying elements as Rousseau's apparent prescription of the death penalty for citizens who act as if they do not believe the tenets of faith, Romilly's understanding of the chapter as advocating toleration is basically correct. In fact, this supposedly most illiberal of texts contains some striking concessions by Rousseau to modernity and pluralism, and anticipates in interesting ways some thinking about toleration in our own day. One such modern approach is associated with the late John Rawls and his concept of an "overlapping

1 See R.A. Leigh, *Rousseau and the problem of tolerance in the eighteenth century* (Oxford: Clarendon Press, 1979), p. 8.

consensus” of “reasonable comprehensive doctrines.”² In what follows, I first spell out what I take the problem that Rousseau is confronting with the civil religion to be. Second, I look a little at its details and at worries about its “totalitarian aspects.” Finally, I explore some surprising parallels between Rousseau’s approach and the one pursued by Rawls.

In emphasizing the tolerant and pluralistic elements in Rousseau’s writing, and, indeed in stressing the respects in which his discussion of civil religion parallels one modern liberal approach, we should remember that this is only part of the picture. Rousseau, though he was to become a victim of intolerance himself, is in *Du contrat social* purely a theorist of the ideal society. And there is, of course, a gulf between the ideal and the actual. Whereas Voltaire campaigned tirelessly against religious persecution—especially in the wake of the Calas affair—Rousseau’s own record was less distinguished.³ In the face of an appeal from Jean Ribotte to lend his support to the imprisoned Protestant pastor Rochette (shortly to be executed),⁴ Rousseau recalled the Christian duty to obey the powers that be, a duty that he ridiculed in the opening pages of the *Du contrat social*. Declining to intervene, he suggested that his correspondent seek the help of Voltaire instead. Rousseau’s own situation may have been precarious, but one cannot help but regret the gap between theory and practice.⁵

✧ THE PROBLEMS OF SELF-INTEREST AND PLURALISM ✧

So what is the problem that the civil religion addresses? It has two aspects: first Rousseau has a concern with social unity and the need to transcend the short-sightedly selfish perspective of individuals and to create citizens. This emphasis on social integration can often seem in danger of swamping individual difference and autonomy, especially in the light of some of the formulations that Rousseau employs in the early pages of *Émile*. It is matched, however, by a realistic appreciation of the pluralistic nature of modern societies, at least insofar as religious differences are concerned. Whatever the nature of the social unity realized in a le-

2 See John Rawls, *Political liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

3 For a detailed analysis of the contrast between Voltaire and Rousseau, see the contributions by Raymond Trousson and Anne-Marie Mercier-Faivre in this volume.

4 Ribotte to Rousseau, 30 September 1761, *CC*, vol. 9, p. 137-41.

5 Rousseau to Ribotte, 24 October 1761, *CC*, vol. 9, p. 200-202.

gitimate state, it must be a unity that is compatible with a good measure of confessional disagreement. Let us first look, though, at the need to overcome selfishness.

In *Du contrat social* Rousseau can sometimes give us the impression that it is the self-interest of citizens that both ultimately defines the content of the general will and provides a motive to association in the first place. Nor is this impression an entirely misleading one. First, we can observe that on general theoretical grounds Rousseau believes us all to be self-interested, and his remarks in *Émile* and elsewhere about *l'amour de soi* as the source of all the passions serve to illustrate this point.⁶ Second, Rousseau clearly believes that it is in the self-interest of the associates to form a political society together, given their critical individual interests in both freedom and self-preservation and the threat to those interests posed by the only available alternative to a law-governed civil state, namely, a state of affairs characterized by violence and personal dependence. Third, when spelling out what guides the citizens to will the general will, Rousseau is explicit in telling us that self-interest, constrained by the form law takes, is the immediate motive that citizens have:

Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme [...].⁷

But this strand in Rousseau's thinking about politics is only one part of what he thinks on the matter. Elsewhere both in *Du contrat social* and in other writings his emphasis is not on rational self-interest but on the communitarian aspects of social institutions and on their role as shapers of the psychology of citizens and builders of collective identity. Indeed he expresses a deep scepticism about whether considerations of self-interest can ever be adequate to sustain a viable collective life for citizens. So, for example, in *Émile* he writes in a long footnote discussing Bayle:

[...] l'irréligion et en général l'esprit raisonneur et philosophique attache à la vie, effémine, avilit les âmes, concentre tous les passions dans la bassesse de l'intérêt

6 On this, see Christopher Bertram, *Rousseau and the "Social contract"* (London: Routledge, 2003), chapter 2. Here as elsewhere in this article, I draw on the discussion and interpretation I offer in that book.

7 Rousseau, *Du contrat social*, *OC*, vol. 3, p. 373.

particulier, dans l'abjection du *moi* humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondements de toute société, car ce que les intérêts particuliers ont de commun est si peu de chose, qu'il ne balancera jamais ce qu'ils ont d'opposé.⁸

And in the chapter of the *Manuscrit de Genève* "De la société générale du genre humain," Rousseau confronts the arguments of "l'homme indépendant"⁹ who asks why he should conform to rules of universal morality and is plainly dissatisfied with the answers he would get from philosophers like Denis Diderot.

In that chapter from a draft of *Du contrat social*, Rousseau does not renounce his commitment to the claim that conformity with principles of justice (and indeed universal morality) is required by self-interest properly understood, since he tells us there that "l'homme indépendant" is *in error* in taking the sceptical and amoral stance that he adopts. Nevertheless, this mistake is not one that can be overcome in practice merely by rational argument, simply by the presentation of good reasons to the sceptic. Rather, Rousseau tells us there that it is only through the establishment of new institutions and, by implication, through the practical assumption of a new citizen identity, that the defects of the independent man's position can be made clear to him. Rousseau's suggestion, in that chapter, is that in order to get the independent man successfully to act in his own self-interest he must be shown the new institutions. But the transformation that must be effected in this individual is not simply an intellectual one. It is not Rousseau's thought that, whilst argument would be insufficient, the demonstrative effect of the new institutions would do the job with respect to the independent man's intellect. Rather—and this will be the task of the new institutions themselves, the lawgiver, and practices like the civil religion—the individual must undergo a subrational change in sentiment and identity in order successfully to pursue his real interests: "ne doutons point [...] que la raison qui l'égarait ne le ramène à l'humanité, qu'il n'apprenne à préférer à son intérêt apparent son intérêt bien entendu."¹⁰

There is something a little odd, though, in Rousseau taking a figure like the independent man as characteristic of the human material from which a legitimate state will be woven. For characters such as he and the

8 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 633n.

9 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 285.

10 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 288-89.

associates who engage in the social pact in the first book of *Du contrat social* do not look much like the individuals with whom Rousseau is engaged every day or the people who will be reading his book. When he is writing about the independent man or about the motives of the first associates, the contrast he draws between two conditions of the human being is—implicitly or explicitly—between the perspective of man as a pre-political individual, on the one hand, and the viewpoint of the citizen, on the other. That is, he draws a contrast between someone who is conjectured to be a participant in the Hobbesian state of war that is the final degenerate phase of the state of nature, and the member of a virtuous republic. The pseudo-chronology implied by that contrast is problematic for many reasons. But at least one of those reasons flows from Rousseau’s “realistic utopianism”—his concern to take “les hommes tels qu’ils sont, et les lois telles qu’elles peuvent être.”¹¹ After all, states of one kind or another had pretty much covered most of the surface of the earth even by Rousseau’s time, and the people whom we really should consider as potential citizens do not much resemble his “homme indépendant.” They have already had their characters and their virtues and vices shaped by their participation in existing social institutions. If Rousseau’s political philosophy is to retain any element of realism—though sometimes it may seem that it cannot—it must deal with individuals such as these.

One of the characteristics that such modern people typically have is a more or less developed set of ideas concerning what gives value and meaning to life. Such ideas will often include religious beliefs of various kinds, and the nature of those beliefs and commitments will vary significantly from citizen to citizen. Such variations in commitment and belief have been a feature of life in the West at least since the Reformation and the seventeenth-century wars of religion, and probably for longer, and they are a marked aspect of all modern liberal democracies. In his chapter on civil religion, Rousseau is prepared to accept religious pluralism as an unavoidable feature both of modern life and of a legitimate state. He implicitly concedes there that it is entirely normal, and in any case unalterable, for citizens to subscribe to rival and incompatible faiths, that there should be, at the least, Protestants and Catholics, Muslims and Jews. So whatever needs to be done from a

11 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 351.

Rousseauian perspective to reshape individuals in order to get them to act together as citizens has to be compatible with the persistence of this plurality of beliefs. (Of course, there are definite limits to this toleration, according to Rousseau: those who cannot themselves tolerate rival faiths cannot be tolerated, and, notoriously atheists cannot be relied upon to be good citizens.)

Civil religion, then, points, as it were, in two opposite directions. On the one hand a civil religion is going to be one of the instruments for forging a citizen identity and patriotism, enabling individuals to transcend the standpoint of the narrow “I” and to assume a common practical identity. But on the other, the civil religion necessarily marks a limit on the extent to which citizens can or indeed should be remoulded or denatured by social institutions: each citizen has every right to affirm, as a private person, his own religious beliefs so long as those beliefs turn out to be compatible with the maintenance of civil order. There is, then, both a positive role for civil religion (the upholding of the possibility for individuals to function together as co-citizens) and a limitation on its reach: plurality of belief is acceptable and, indeed may not be restricted by the sovereign except insofar as such measures are strictly necessary to maintain the state.

✻ THE RELIGIOUS REQUIREMENTS OF THE JUST SOCIETY ✻

Rousseau’s thought on the content of the civil religion is elaborated in two main places, in his *Lettre à Voltaire sur la providence* and in *Du contrat social*, though the idea also gets a mention in the *Discours sur l’origine de l’inégalité*. In the *Lettre à Voltaire*, Rousseau suggests that there should be a civil profession of faith which should consist of “les maximes sociales que chacun serait tenu d’admettre” and of a list of the fanatical maxims that have to be rejected “non comme impies, mais comme séditeuses.”¹² Citizens are free to adopt any religion that is in conformity with this code or even to adopt the code itself as their religion.

The argument for toleration of the *Lettre à Voltaire* builds on some commonplaces which are probably inherited from Locke. In particular, Rousseau argues that private belief is beyond the possible reach of po-

12 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1073.

litical authority. Even if the sovereign were to wish to control what citizens believe he cannot have access to their inner thoughts. Even if he could, since belief is outside voluntary control and citizens therefore cannot just will what to believe, the attempt to control such matters is vain and beyond human power.¹³ As Jeremy Waldron has argued, though, this argument, as advanced by Locke in the *Letter concerning toleration*, is unsatisfactory.¹⁴ There is in practice a great deal that persecuting authorities can do to influence the beliefs that citizens hold, including limiting their exposure to certain sources of information and argument.¹⁵ Whatever the limitations of any positive argument we might find for toleration in the *Lettre à Voltaire*, however, there is no doubt that of the force of Rousseau's opposition there to religious intolerance. He argues that any doctrine that officially condemns those who do not subscribe to it as immoral is to be rejected and is not itself to be tolerated. And this intolerance of the intolerant extends to include the doctrine of militant nonbelievers who want to force the people to believe nothing.

One obvious difficulty with the code as Rousseau formulates it in the *Lettre à Voltaire* is that it seems to be self-contradictory or self-cancelling. It bans religious doctrines just in case they condemn as immoral anyone who fails to conform to them: but it looks as if the proposed civil religion itself will do this. After all, it condemns those doctrines which fail to conform to its own dogma of tolerance. A little reconstruction can save Rousseau from the appearance of incoherence. Intolerant doctrines reject other codes of belief on the ground that they are false (they also assert that the adherents of those false beliefs are bad, or damned, people). But the civil religion makes no assertion about the truth or falsity of bodies of doctrine: it simply assesses whether they are in conformity with the possibility of a well-ordered society. People who claim that only the adherents of their own sect are saved will be meddlesome in the affairs of others: indeed, they have, by their own lights, a duty to meddle. The presence of such individuals within the body politic inevitably endangers the unity and solidarity of citizens.

13 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, *OC*, vol. 4, p. 1072.

14 John Locke. "A Letter concerning toleration," in *John Locke: A Letter concerning toleration in focus*, eds. John Horton and Sue Mendus (London: Routledge, 1991).

15 See Jeremy Waldron, "Locke: Toleration and the rationality of persecution," in *John Locke: A Letter concerning toleration in focus*. For an attempt to reconstruct Locke's argument to escape Waldron's criticism, see Paul Bou-Habib, "Locke, sincerity and the rationality of persecution," *Political Studies* 51 (2003), p. 611-26.

We can read the elaboration of the civil profession of faith in *Du contrat social* as a further development of Rousseau's suggestions—for they are little more than that—from the *Lettre à Voltaire*. He sketches a civil profession of faith in a similar manner: the sovereign has “point de compétence dans l'autre monde,”¹⁶ and so has no right to force some beliefs rather than others on the citizens. But the sovereign does have competence in this world, and insofar as it is not possible to be a good citizen without believing (or, crucially, appearing to believe) in certain principles, it is permissible and even mandatory for the sovereign to insist that all citizens adhere to those principles. What, according to Rousseau, are these dogmas? They are five: first, that benevolent deity exists; second, that there will be life after death; third, that the just will be rewarded and the wicked punished; fourth, that the social contract and the laws are sacred; and, finally, fifth, that sectarian intolerance is prohibited.¹⁷

Rousseau's insistence on the first three articles of the civil religion may appal modern readers. But it is important to note that he was very much in accord with what his contemporaries thought. Indeed, it was a commonplace of seventeenth- and eighteenth-century thought that atheists, believing that they did not face divine punishment, could not be trusted to act morally. So, for example, John Locke, again in his *Letter concerning toleration*, insisted on including atheists among those who are not to be tolerated: “Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.”¹⁸ In demanding that citizens affirm belief in a God, Rousseau is simply echoing a conventional opinion (albeit one from which there had been prominent dissenters such as Pierre Bayle).

More worrying, perhaps, than Rousseau's espousal of these dogmas is his account of what the consequences of non-adherence should be. In the first instance, those who do not sign up for the civil creed are to be banished from the state; but if someone remains and “se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort.”¹⁹ What, if anything, can be said to make his thoughts here more palatable?

16 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468.

17 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468-89. Some commentators individuate the dogmas differently, running belief in life-after-death and in the fate of the just and the wicked together as one, thus giving us four rather than five dogmas.

18 Locke, “A Letter concerning toleration,” p. 47.

The first thing we should note is that his concern here is always with establishing the conditions of good social order rather than promoting any sectarian religious view. The sovereign people establish the articles of the civil profession of faith “non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d’être bon citoyen ni sujet fidèle.”²⁰ Although Rousseau himself suggests the particular articles he lists, it would be open to the sovereign people to approve other ones. As he reminds us, the authority of the sovereign over the subjects “ne passe point [...] les bornes de l’utilité publique,” which implies that should his empirical belief that the first three articles are necessary conditions of sociability prove false, his argument would not justify their inclusion. Rousseau is simply giving his opinion about what will be necessary to give the social bond enough strength to persist over time. Those who are banished from the state because they cannot accept the articles are cast out of the society “non comme impie, mais comme insociable.”²¹

This concern with the conditions of social order also lies behind a passage from his *Lettre à M. Christophe de Beaumont* which is at least in tension with what he had said in the *Lettre à Voltaire* about the limits of the sovereign’s competence:

Pourquoi un homme a-t-il inspection sur la croyance d’un autre, et pourquoi l’État a-t-il inspection sur celle des citoyens? C’est parce qu’on suppose que la croyance des hommes détermine leur morale, et que des idées qu’ils ont de la vie à venir dépend leur conduite en celle-ci. Quand cela n’est pas, qu’importe ce qu’ils croient ou ce qu’ils font semblant de croire? L’apparence de la religion ne sert plus qu’à les dispenser d’en avoir une.

Dans la société chacun est en droit de s’informer si un autre se croit obligé d’être juste, et le souverain est en droit d’examiner les raisons sur lesquelles chacun fonde cette obligation.²²

His thought here seems to be that citizens need to be mutually assured that they can expect the reliable cooperation of one another and will not cheat or break their agreements. The civil religion, so long as it is not hypocritically affirmed, can give citizens a confidence in dealing with

19 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468.

20 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 340.

21 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 467-68.

22 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 973.

one another, a confidence that will underpin their feelings of common identity and solidarity.

What, then, of his prescription of the death penalty for those who affirm the articles but act as if they do not? We can note in Rousseau's defence that whatever such people are being punished for, they are not being punished for their beliefs or opinions but for their conduct. In the passage in question Rousseau makes not the least attempt to spell out for us the nature of the behaviour that would be sufficient for us to draw the inference that they do not believe the dogmas. There is certainly no evidence that small pieces of backsliding or anti-social behaviour would be enough to merit such a penalty. When we look at what Rousseau writes elsewhere on the subject of the death penalty, including in *Du contrat social* itself (surely an important textual resource for evaluating this passage!), we ought to conclude that only the most serious of crimes could be taken in this way. In the fifth chapter of book two—"Du droit de vie et de mort"—he does not enumerate a list of such crimes (though he mentions murder), but he does tell us: "Au reste la fréquence des supplices est toujours un signe de faiblesse ou de paresse dans le gouvernement. Il n'y a point de méchant qu'on ne pût rendre bon à quelque chose. On n'a droit de faire mourir, même pour l'exemple, que celui qu'on ne peut conserver sans danger."²³ And in *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* Rousseau writes: "Si j'étais magistrat, et que la loi portât peine de mort contre les athées, je commencerais par faire brûler comme tel quiconque en viendrait dénoncer un autre."²⁴ Taking both *Du contrat social* and Rousseau's work as a whole, then, there seems to be little evidence for the suggestion made by his detractors that he would favor such an extreme sanction for mere *délit d'opinion*: and this is perhaps just as well in someone brought up as a Calvinist, converted to Catholicism, reconverted and then condemned for his strange religious heterodoxy.

It is a pity that the conventional focus of many of Rousseau's critics on his discussion of the death penalty, and on the fact that he appears to prescribe an official religion, has deflected attention from the interestingly tolerant and quasi-liberal aspects of the final chapter of *Du contrat*

23 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 377.

24 Rousseau, *Julie*, OC, vol. 2, p. 589n. For Rousseau's contradictory influence on attitudes to the death penalty, see also Edna Hindi Lemay, "Rousseau et la peine de mort à l'Assemblée constituante," in *Études sur le "Contrat social,"* ed. Guy Lafrance (Ottawa: Pensée libre, 1989), p. 29-37.

social. On closer examination of the articles of faith, Rousseau is very far away from any insistence that there be a dogmatic national ideology. Rather, he exhibits awareness of the fact that religious disagreement is a persistent and ineliminable feature of modern life: “Maintenant qu’il n’y a plus et qu’il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive [...]” The articles of the civil profession of faith are the bare minimum necessary to ensure social cohesion and, crucially, are framed in such a way that believers from a wide range of confessional backgrounds can affirm them. “Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires.” The formulations do not presuppose the correctness of any of main religious traditions, nor do they permit further inquiry into whether one person, in affirming, say, the existence of a benevolent deity, has the same idea in mind as her neighbour. Members of any of the main Christian traditions are included by these articles, but so are Jews, Muslims and deists. And as we have seen, Rousseau insists on one negative dogma: he rejects intolerance. As in the *Lettre à Voltaire*, this dogma does not simply involve the state avoiding intolerance of different religions, it involves the proscription of religions which cannot live at peace with their rivals. “Mais quiconque ose dire, *hors de l’Église point de salut*, doit être chassé de l’État.”²⁵ Theological intolerance, he tells us, is bound to have effects in society and to disrupt civic unity.

The picture we have, then, is of the various and diverse citizens of the legitimate state, united in their affirmation of certain common principles and assured of the “sociability” of their fellows by the common knowledge that all support the articles of civil religion, yet at the same time protected in their relationship with their God from the inquiries and suspicions of would-be inquisitors. Citizenship, and what is necessary for citizenship, is shared. But, as Rousseau tells us in chapter iv of Book II of *Du contrat social*, the demands of collective citizenship leave space for other aspects of life that are no business of the sovereign because inessential to the continued thriving of the state: “le Souverain de son côté ne peut charger les sujets d’aucune chaîne inutile à la communauté; il ne peut pas même le vouloir: car sous la loi de raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature.”²⁶

25 Rousseau, *Du contrat social*, *OC*, vol. 3, p. 468-69.

26 Rousseau, *Du contrat social*, *OC*, vol. 3, p. 373.

☞ *THE PLACE OF RELIGION: RAWLS AND ROUSSEAU* ☞

It might be thought somewhat perverse to compare Rousseau's treatment of civil religion with John Rawls's ideas of public justification and overlapping consensus. After all, Rawls is concerned to justify the use of political power (at least as regards constitutional essentials and matters of basic justice) in terms that are acceptable to all citizens. For Rawls, this precludes reliance on controversial philosophical or metaphysical premises when citizens reason together, and this certainly means that citizens cannot, consistently with the civility that they are bound to show one another, deploy assertions about the truth or falsity of this or that religious doctrine. Since Rousseau's civil religion includes among its dogmas or precepts belief in a benevolent deity and in the ultimate punishment of the wicked and happiness of the good, there looks like a straightforward incompatibility between their two positions. But this appearance is somewhat misleading. There are in fact two interesting points of contact between their views: the first concerns the structural relationship between private belief and public doctrine in a legitimate society; the second has to do with the grounds on which the state may give or withhold its support for official religious observance.

The first, and most obvious, parallel between the two sets of ideas lies in the fact that—albeit with a different content to Rawls's core ideas—the dogmas of the civil religion lie at the focus of an “overlapping consensus.” Rawls's idea of an overlapping consensus is one where citizens of a just society, though they may differ fundamentally in their views about what gives value to life, can enjoy and draw upon a set of ideas in political morality that they hold in common. Those ideas, which include the attribution of certain basic rights and liberties to citizens and a measure of economic justice, find various and incompatible justifications from the differing background beliefs that individuals hold. So, for example, the propositions that slavery is wrong or that citizens are entitled to certain basic liberties are at the centre of the overlapping consensus and citizens may deploy those proposition in argument with one another. But if asked to justify those shared beliefs, Catholics, Quakers, Kantians and utilitarians will probably give widely differing answers. But despite their differences, in their public life together as co-citizens, they can rely upon a core of propositions that both express their unity and give them a basis for shared deliberation.

Similarly, for Rousseau, citizens affirm a variety of more or less comprehensive religious views: they may be Catholics, Calvinists, Jews, Muslims, deists or followers of the Savoyard vicar. Yet each of them, from within their own sectarian outlook can affirm the dogmas, which can therefore take on a more or less autonomous life as a shared fund of ideas and values that citizens can rely upon when reasoning with one another. Though Rawls's core notions are liberal and Rousseau's are not,²⁷ each body of ideas contributes to the stability of the state by assuring citizens of one another's good intentions and, indeed, of the primacy of what they share together as citizens despite their sometimes deep religious differences.

The second point of contact is that there is a surprising degree of agreement between Rawls and Rousseau concerning what the state's attitude to religious belief and establishment should be. Both affirm that the state, as such, has no competence in matters spiritual. Both are also willing to declare that, should it turn out to be the case that some public establishment of religion were necessary for the maintenance of a stable social order of free citizens, then there would be at least an admissible argument for such establishment. Clearly this is so for Rousseau, who believes—following Locke—that citizens have to know of their fellows' belief in God as an assurance of their moral conduct. More surprisingly, we find that Rawls is willing to entertain the idea of state-sponsored religion just in case it can be shown that such sponsorship is required for a just social order.

For example, if we look at how Rawls deals with the issue of prayer in schools, we see that he does not rule against the idea *a priori* on the secularist ground that religion as such has no place in the public sphere. Rather, he simply insists that the argument be conducted in terms of the political values that citizens, as such, are assumed to share as part of the overlapping consensus, rather than in terms that affirm the truth or intrinsic value of one or other religious ideal. So, for example, he refers to the debate between James Madison and Patrick Henry concerning the establishment of the Anglican Church in the state of Virginia and observes that the argument was conducted:

almost entirely be reference to political values alone. Henry's argument for establishment was based on the view that "Christian knowledge hath a natural tendency to correct the morals of men, restrain their vices, and preserve the peace of society,

27 Though Rousseau's republican model contains liberal elements—or so I would argue.

which cannot be effected without a competent provision for learned teachers.” Henry did not seem to argue for Christian knowledge as good in itself, but rather as an effective way to achieve basic political values, namely, the good and peaceable conduct of citizens.²⁸

Madison’s objections to Henry, in turn, centred on whether it was actually *true* that a well-ordered civil society needed religious establishment, and, again, not on the truth or falsity of any religious doctrine as such.²⁹

Now as it happens there *is* a disagreement between Rawls and Rousseau here, but one that only serves to hide the deeper agreement between them. The disagreement is that, as a matter of fact, Rawls does not believe that state-endorsed religious ceremonies or doctrines are necessary for good social order. Rousseau, by contrast thinks that at least the dogmas of the civil religion are needed. But they agree that the paramount consideration is good social order and hence with the *conditional claim* that if state-sponsored religion is necessary for social order, then such religion may be justified. And not justified on grounds of truth (since the sovereign has no competence to determine the truth of religious claims), but on grounds of social order.³⁰

These observations of parallels between Rousseau and John Rawls do not in themselves constitute an argument. They are intended simply to give pause for thought to the reader who has bought into the notion that Rousseau is illiberal and “totalitarian” and who thinks the chapter on civil religion is evidence for that view. This game of comparing Rousseau to an archetypically liberal thinker can be played in other ways too. Ralph Leigh, in his brilliant essay on the civil religion pursues a similar strategy, but in the opposite historical direction, demonstrating all kinds of overlaps and similarities between Rousseau’s thought and that of John Locke.³¹

28 John Rawls, “The Idea of public reason revisited,” in *Collected papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 602.

29 Rousseau would, of course, also have rejected Henry’s idea that *Christianity* could serve as the unifying civil religion.

30 There is a further possible parallel I cannot explore here, which concerns the use of public ceremony to celebrate the values that are in the core of the overlapping consensus. Rawls’s enthusiasm for figures such as Abraham Lincoln and Martin Luther King, Jr., and his remarks in on proper patriotism and the legitimate pride (see John Rawls, *The Law of peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1999) that peoples may take in their historical achievement, suggest that he is friendly not only to the public endorsement of the values that citizens share, but to that endorsement via symbolic representation and ceremony.

31 See Leigh, *Rousseau and the problem of tolerance*.

✿ CONCLUSION ✿

Rousseau's discussion of a civil profession of faith may contain peculiarities which concern modern liberals, especially in the light of events since his own time. But those liberal thinkers also need to face an issue which Rousseau confronts but they would often prefer to pretend is not there. The liberties that citizens enjoy together have to be underpinned by a sense of commonality and mutual trust, otherwise individuals come to resemble not virtuous republicans but rather the "independent man" whom Rousseau confronts in the draft of *Du contrat social*. Perhaps it is true that a proper consideration of rational self-interest would support moral behaviour. But for creatures such as we are, such abstract arguments will typically lack sufficient motivational force. For us, as he argues in *Émile*, "l'esprit raisonneur et philosophique" tends to dissociate people from one another, a process exacerbated by our tendency to put our reason at the service of selfishness and *amour propre*. That sense of commonality and inclusion, though, cannot be at the expense of the legitimate differences concerning religious faith that are bound to arise through the free exercise of citizens' own reason. The chapter on civil religion is Rousseau's attempt to find a way of promoting tolerance and the same time as fostering the fellow-feeling that is necessary for a stable polity. Living as we do at a time when intolerance and fanaticism are still rife, when states comprise great religious and cultural diversity, but where we still need ensure trust and mutual reliance among citizens, his concerns remain ours. ☒



LA RELIGION CIVILE, INSTITUTION DE TOLÉRANCE ?

Bruno Bernardi



La notion de religion civile introduite in fine dans Du contrat social est un des lieux les plus problématiques de la pensée de Rousseau. Certains y ont vu la tentation totalitaire d'un gouvernement des consciences. D'autres ont discerné une contradiction entre l'autonomie qui fonde la volonté générale et l'hétéronomie qu'impliqueraient les "dogmes positifs" de la religion civile. On s'est enfin interrogé sur la relation entre cette religion civile et la religion naturelle dont parle la "Profession de foi du Vicaire savoyard." En examinant la formation de l'idée de religion civile dans l'œuvre de Rousseau, en la resituant dans le contexte large des théories de la religion naturelle et plus serré des débats sur l'intolérance au milieu du XVIIIe siècle, on est conduit à montrer que le "dogme négatif" de la religion civile (le rejet de l'intolérance) est la clé de ces questions décisives.

COMPRENDRE LE STATUT DE LA RELIGION CIVILE DANS LA pensée de Rousseau soulève bien des difficultés que deux questions essentielles rassemblent: qu'est-ce qui distingue la religion civile de la religion naturelle du *bon vicaire*? pourquoi la cité du *Contrat social* a-t-elle besoin d'une religion civile?¹ Évaluer la portée philosophique et politique de la religion civile est aussi difficile: doit-on y voir un moyen de séparer les Églises de l'État ou, au contraire, de mettre le politique sous l'égide du religieux? un instrument de soumission des consciences individuelles ou une figure des principes de liberté de conscience et de tolérance?²

Je voudrais réinvestir ces questions en interrogeant ce que Rousseau appelle suivant les textes *maximes*, *articles*, ou *dogmes* de la *profession de foi civile*, plus précisément en scrutant le "dogme négatif" de la *religion civile*. Pour cela, j'examinerai l'évolution des formulations de la *Lettre à Voltaire sur la providence* (1756) aux *Lettres écrites de la montagne* (1763). Je proposerai, à partir du "dogme négatif," une compréhension renouvelée de la religion civile et une réévaluation de sa pertinence pour les problématiques contemporaines.³ Le développement conclusif de la *Lettre à Voltaire sur la providence* (18 août 1756) y constitue un rebond inattendu de l'argumentation, Rousseau évoquant pour la première fois une "profession de foi civile," sans employer l'expression *religion civile*.⁴

La *Lettre à Voltaire* intervient dans la "querelle de l'optimisme," avant tout pour défendre la thèse selon laquelle l'homme est la source du

1 Je les ai abordées dans mes éditions de ces ouvrages: *Profession de foi du Vicaire savoyard*, ed. Bruno Bernardi (Paris: GF-Flammarion, 1996) et *Du contrat social*, ed. Bruno Bernardi (Paris: GF-Flammarion, 2001).

2 J'ai suggéré quelques hypothèses à ce sujet: "Sur l'idée de religion civile: une actualité paradoxale?," *Communio*, XXVIII, 1, n° 165, janvier-février 2003, p. 73-81.

3 Ces pages ont profité de la lecture avant parution des textes de deux autres membres du *Groupe J-J Rousseau*: Gabriella Silvestrini, "Religione civile e repubblicanesimo: una rilettura del modello roussoiano," in Gianni Paganini, *Pluralismo e religione civile* (Milano: B. Mondadori, 2004), p. 145-92; Ghislain Waterlot, *Rousseau, Religion et politique* (Paris: Presses universitaires de France, 2004). Je leur suis redevable, comme aux remarques d'André Charrak, Florent Guénard et Barbara de Negroni, mais le point de vue exprimé ici ne les engage en rien.

4 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, *OC*, vol. 4, p. 1059-75. John T. Scott traite, dans ce volume, la question de la providence. Il marque bien la rupture de la ligne argumentative constituée par l'évocation de la profession de foi civile. D'une certaine façon, mon propos prend la suite du sien.

mal qu'il subit: il n'y a pas de mal général et absolu parce que "le tout est bien," seulement des maux particuliers, relatifs. Résumant ces "discussions" (elles occupent les trois premiers quarts de la lettre), Rousseau constate: "elles se rapportent toutes à celles de l'existence de Dieu," et affirme sa conviction: "Je crois en Dieu tout aussi fortement que je croie aucune autre vérité." Mais aussitôt il précise que cette croyance ne se fonde pas sur une décision de la raison mais sur un besoin contraignant de croire: le "poids de l'espérance" rompt "l'équilibre" entre raisons de douter et raisons d'affirmer.⁵

C'est sur cette base qu'est abordée la tolérance. Aux yeux de Rousseau, parce que la foi relève de la croyance et non de la démonstration, la tolérance s'impose comme respect de la liberté de croire. La tolérance est à la rencontre d'une modalité éthique (la liberté) et d'une modalité épistémique (le douteux) de la croyance. De là un double principe de tolérance, civil et théologique, même si la *Lettre à Voltaire* n'emploie pas ces expressions. Tolérance théologique: aucun homme n'est en droit de "contrôler l'intérieur des consciences," surtout dans "des matières où la démonstration n'a point lieu." Tolérance civile: "tout gouvernement humain se borne par nature aux devoirs civils."⁶

Ces deux principes sont en eux-mêmes suffisants pour fonder une doctrine de la tolérance. Et, si Rousseau en restait là, rien ne le séparerait d'une tradition bien établie chez les grands penseurs réformés de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle. Unifiant les argumentations de Bayle et de Locke, Noodt⁷ et surtout son traducteur et prolongateur Barbeyrac⁸ avaient donné à la doctrine de la tolérance cohérence et épaisseur. Elle s'articule autour de trois arguments principaux. 1) On ne peut forcer personne à croire, 2) C'est une liberté essentielle de l'individu que le choix de sa croyance, 3) Le *dictamen* de la conscience est la seule autorité que l'esprit du croyant doit reconnaître. Rien ne peut donc fonder une inspection du souverain sur la croyance de ses sujets. Toute cette argumentation est ordonnée à un but: obtenir de l'autorité civile la tolérance des diverses croyances religieuses. Même si son

5 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1071.

6 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1072. Voir aussi le fragment du brouillon, p. 1077-78.

7 Gérard Noodt, *Du pouvoir des souverains et de la liberté de conscience. En deux discours, traduits par Jean Barbeyrac* (Amsterdam: Pierre Humbert, 1714).

8 Jean Barbeyrac, *Préface* à sa traduction de Noodt, et surtout: *Traité de la morale des Pères de l'Église* (Amsterdam: chez Hermen Uytwerf, 1728). Voir en particulier le chapitre xii.

jugement est quelque peu optimiste, Barbeyrac exprime le sentiment partagé d'une victoire de principe: "Dans le dernier siècle, et dans celui-ci, on a publié un grand nombre de livres en plusieurs langues, où l'intolérance a été forcée dans tous ses retranchements. [...] La victoire est complète; on a triomphé de toutes les subtilités et de tous les subterfuges, que l'esprit de persécution peut imaginer."⁹ Rousseau part de cet acquis. On peut trouver dans son œuvre plus d'un écho de cette doctrine commune. Mais il va déplacer la question sur un autre terrain.

Apportant une nuance, sinon une restriction au principe établi il ajoute: "Il y a, je l'avoue, une sorte de profession de foi que les lois peuvent imposer; mais hors les principes de la morale et du droit naturel, elle doit être purement négative." Cet "aveu" est formulé de manière à ne pas introduire de contradiction: puisque cette profession de foi ne porte que sur "les principes de la morale et du droit naturel," ce qu'elle affirme n'est pas de nature théologique. Aussi bien, elle proscriera une maxime non comme "impie" mais comme "séditieuse." On ne sort pas de la sphère des "devoirs civils." La *Lettre à Voltaire* reste extrêmement allusive sur les "principes" positifs (le terme de 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."¹⁰ Le *Contrat social* les appellera "sentiments de sociabilité."¹¹

D'autant plus remarquable est l'insistance sur la partie négative. Rousseau évoque au pluriel *des* "dogmes à proscrire" mais n'en désigne qu'un: l'intolérance. Or celle-ci n'est pas caractérisée politiquement mais théologiquement: être fanatique, c'est croire qu'est damné celui qui ne croit pas comme soi. C'est être "intolérant par principe."¹² Le fanatique se définit non par sa conduite, mais par sa croyance.¹³ Il n'est pas moins fanatique quand sa position minoritaire le force à prêcher "patience et douceur." Comme l'occasion fait le larron, le pouvoir fait de l'intolérant par principe un fanatique en acte. Il faut également préciser—ce point est essentiel et constitue la définition rousseauiste du fanatisme—que le fanatisme n'est pas une croyance déterminée mais une

9 Barbeyrac, *Préface*, p. 202.

10 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1073.

11 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468.

12 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1073.

13 Une variante du *Manuscrit de Genève* le redira: "L'intolérance n'est donc pas dans ce dogme, il faut contraindre ou punir les incrédules; elle est dans cet autre, hors de l'Église point de salut," Rousseau, OC, vol. 3, p. 1429.

modalité déterminée de la croyance. C'est cette modalité de la croyance que le dogme négatif de la profession de foi civile doit proscrire. Mais—là est sa grande modernité—le dogme négatif exige la tolérance non plus des seules autorités politiques mais de la société entière. En cela, Rousseau tire la conséquence de son principe politique essentiel: là où le peuple est souverain, la tolérance doit être exigée de chacun comme membre du souverain. La problématique classique de la tolérance avait pour objet d'obtenir de l'autorité politique la tolérance des croyances des particuliers, la problématique rousseauiste vise à former des citoyens tolérants. C'est cette tolérance que les lois peuvent et doivent imposer.

On se trouve ainsi devant une figure remarquable: la *fonction* de la profession de foi civile est politique et sociale (assurer l'unité du corps politique), son *contenu positif* est strictement moral, mais son *contenu négatif* est religieux. Il en est ainsi parce que la tolérance théologique est la condition de la tolérance politique. Il ne faut pas seulement tolérer les croyances autres que les siennes, il faut proscrire les croyances intolérantes. On peut donc caractériser les parties positive et négative de la profession de foi civile: la première doit conforter le lien social, la seconde lutter contre ce ferment de déliaison qu'est l'intolérance théologique.

Rousseau revient sur cette question—cette fois, il introduit la notion de *religion civile*—au terme de la rédaction du *Manuscrit de Genève*, première version du *Contrat social*¹⁴. Ces pages sont tardives; peut-être datent-elles de janvier 1761.¹⁵ Rousseau s'y souvient de la *Lettre à Voltaire*: il lui fait écho, jusqu'à l'autocitation. C'est donc aux inflexions apportées, si minimes soient-elles, qu'il faut prêter attention.

Le point de départ est le même: il faut fixer les bornes du pouvoir souverain pour éviter tout danger tyrannique. La *Lettre à Voltaire* disait: "Tout gouvernement humain se borne par sa nature aux devoirs civils." Le *Manuscrit de Genève* ne parle plus du gouvernement mais du souverain et le circonscrit aux "bornes de l'utilité publique."¹⁶ La première rectification, se conformant aux *principes du droit politique* et à leurs concepts, passe de la terminologie classique (gouvernement) à la terminologie rigoureuse pour Rousseau (souverain). La seconde, plus décisive, indique la source des devoirs du citoyen: ce qui est utile au corps social dans son entier. Les principes de morale que la communauté peut

14 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 281-346.

15 Robert Derathé, dans Rousseau, OC, vol. 3, p. lxxxix.

16 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 340.

exiger de ses membres sont ceux d'une morale sociale, non d'une morale personnelle ou universelle (qu'envisage au contraire l'*Émile*). C'est ce que montrent bien la suppression de la référence au droit naturel, à cet égard équivoque, et la précision explicite: "Les sujets ne doivent donc compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté." Là est le principe de différenciation entre profession de foi civile, déterminée par ce qui importe à la communauté, et profession de foi de religion naturelle, gouvernée, elle, par "ce qui nous importe" comme hommes.¹⁷

Mais, précisément, si la croyance religieuse échappe par définition à la législation, comment le souverain peut-il être fondé à exiger une profession de foi? L'argumentation sur ce point est dans un équilibre pour le moins instable. Instabilité accrue par rapport au texte de la *Lettre à Voltaire*, d'un côté par l'introduction du terme de religion, de l'autre par l'explicitation, si minimale soit-elle, de "dogmes positifs" (cette expression apparaît ici). Quel motif a pu être assez puissant pour conduire Rousseau à introduire la religion civile?

"Il importe à l'état que chacun ait une religion," parce que la croyance en un Dieu est nécessaire pour garantir le sentiment du devoir: fidélité à ses engagements, amour de la patrie. La religion est ce qui rendrait capable "d'aimer sincèrement les lois, la justice, la patrie, et d'immoler au besoin sa vie à ses devoirs."¹⁸ C'est sur cette base qu'est envisagé le bannissement des athées, non comme impies mais comme insociables. L'argument et sa conséquence sont classiques. Locke, dans sa lettre sur la tolérance, l'avait écrit en toutes lettres: "Ceux qui nient l'existence d'un Dieu, ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole."¹⁹ Rousseau avait sans doute aussi en tête les développements consacrés à ce thème par Warburton.²⁰ On peut lire sous la plume de ce dernier, par exemple:

17 Sur ces notions, voir Bruno Bernardi, "La notion d'intérêt chez Rousseau: une pensée sous le signe de l'immanence," *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, vol. xiii, printemps 2002, p. 149-73.

18 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 340.

19 Locke, *Lettre sur la tolérance*, traduction Jean Le Clerc, introduction et notes, Jean-Fabien Spitz (Paris: GF-Flammarion, 1992), p. 206.

Lorsqu'on dit que la religion ou le soin du salut des âmes n'est point du district du magistrat, on doit toujours entendre qu'on en excepte les trois articles fondamentaux de la religion naturelle, savoir l'existence de Dieu, sa providence, et la différence essentielle qui se trouve entre le bien et le mal moral. C'est le devoir du magistrat de chérir, de protéger, d'encourager ces opinions; non, en tant qu'elles sont propres à nous procurer un bonheur futur, mais en tant qu'elles sont relatives à notre bonheur présent, et qu'elles servent de lien et de fondement à la société civile.²¹

Rousseau reprend et transforme cet argument.²² Pour autant, doit-on y voir ce qui fonde l'idée de religion civile? Ce serait plus susciter de difficultés qu'en résoudre. Un tel argument prouve trop et pas assez. Ni Locke, ni Warburton n'en tirent une telle conclusion. Le premier en conclut seulement à la tolérance de toutes les religions tolérantes (ce qui exclut le papisme). Le second y lit la nécessité d'une religion nationale comme fondement de l'État (en l'occurrence l'Anglicanisme). Surtout, attribuer à Rousseau l'idée d'un fondement transcendant de l'obligation politique serait aller à l'encontre de ce qui fait l'axe fondamental de sa pensée. Depuis le *Discours sur l'économie politique*,²³ en passant par la première version du *Contrat social*²⁴ et jusqu'à sa version définitive, son objet est de montrer que la volonté générale est le seul fondement possible d'une obligation légitime: "il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers."²⁵ Si le chapitre sur la religion civile est le dernier

20 *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique*, tirées d'un ouvrage de M. Warburton, 2 vols., chez Guillaume Darrés, à Londres 1742. La traduction (plutôt l'adaptation) est d'Etienne de Silhouette. Gabriella Silvestrini montre de façon convaincante que l'on a jusqu'ici sous-estimé la référence à Warburton dans la pensée de Rousseau. Elle souligne les concordances; je marquerai plutôt les différences.

21 Warburton, *Dissertations*, vol. 2, p. 230.

22 Sur la signification nouvelle donnée à cet argument par Rousseau et les raisons profondes de son rejet de l'athéisme, voir (dans ce volume) John Hope Mason: "At the limit of toleration: Rousseau and atheism."

23 Rousseau, *De l'économie politique*, ed. Bruno Bernardi (Paris: Vrin 2001), p. 103-20.

24 La discussion avec Diderot (Livre I, chapitre ii) sur la notion de volonté générale n'a pas d'autre objet. Voir Bruno Bernardi, "Volonté générale, intérêt, bien commun: sur la formation du concept de volonté générale dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau," *Cahiers Philosophiques*, n°77, décembre 1998, p. 75-106.

25 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 383. Il suffit, concernant l'obligation, pour mesurer la distance qui sépare Rousseau de Warburton, de citer ce dernier (souligné par G. Silvestrini): "L'obligation morale en particulier, c'est-à-dire celle qui affecte un agent libre, suppose encore quelque chose de plus. Elle suppose une loi qui commande et qui défend. Mais une loi ne peut être imposée que par un Être intelligent et supérieur, qui ait le pouvoir d'exiger qu'on s'y conforme" (Warburton, *Dissertations*, p. 77).

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.²⁶ Le rôle de la religion civile n'est pas de fonder les devoirs mais de "les faire aimer." C'est pourquoi les articles de la profession de foi civile seront prescrits comme "sentiments de sociabilité."²⁷

Cette requalification des dogmes de la religion civile en sentiments de sociabilité implique qu'ils soient déterminés non par une fonction de vérité mais d'utilité. C'est à quoi Rousseau ramène, autant que possible, l'énoncé des dogmes positifs: "L'existence de la divinité bien-faisante, puissante, intelligente, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes et le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois."²⁸ Non seulement ce *credo minimum* est, si j'ose dire, maximale minimum, mais loin de recouvrir le credo de la religion naturelle tel que le conçoit Rousseau, il est de part en part déterminé par sa fonction sociale. Preuve en est, si nécessaire, que la profession de foi civile fait un dogme de la punition des méchants, quand la profession de foi naturelle exprime des doutes à cet égard.²⁹ Encore une fois, ce qui importe à l'une est l'*obligation*, ce qui importe à l'autre est l'*espoir*. Rousseau décompose ainsi le concept de la religion naturelle des jus naturalistes.³⁰

Pour être ainsi mieux circonscrite dans sa fonction (conforter les sentiments de sociabilité et d'obligation), la religion civile n'en fait pas moins difficulté. De la prudence avec laquelle a été introduite la profession de foi civile à la notion de religion civile, l'écart reste considérable. Pourquoi Rousseau a-t-il franchi ce pas que la *Lettre à Voltaire* laissait suspendu? Si l'on veut bien considérer qu'il tient avant tout à donner son assise au dogme négatif, les choses peuvent s'éclaircir. C'est ce que je vais essayer de montrer.

26 Sur la place de ce chapitre dans l'économie du *Contrat social*, voir Bernardi, introduction au *Contrat social*, p. 32-34, ainsi que les notes p. 237, 234, 240 et 275. L'article de Christopher Bertram, dans ce volume, suit une autre direction. Le rapprochement entre Rousseau et Rawls (mis en avant par Rawls lui-même, au demeurant) ne trouve-t-il pas ici sa limite?

27 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468.

28 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468.

29 Les méchants ne sont pas punis, ils se punissent eux-mêmes: leur méchanceté leur interdit le bonheur. Voir Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 591-92.

30 Voir Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle* (Paris: Presses universitaires de France, 1991), et B. Bernardi, "Sur l'idée de religion civile: une actualité paradoxale?"

Sans utiliser ces notions, la *Lettre à Voltaire* faisait de l'intolérance théologique la source de l'intolérance civile et définissait le fanatisme non comme conduite à l'égard des autres croyances mais comme conviction qu'en dehors de la sienne propre, il n'y a pas de salut. C'était donc, déjà, pour asseoir le dogme négatif (le rejet de toute croyance intolérante) que la profession de foi civile, au-delà de la sphère de la morale et du droit naturel, s'était engagée dans celle du religieux. Pour proscrire l'intolérance civile à partir des seules maximes de la morale et du droit naturel il aurait fallu séparer tolérance civile et ecclésiastique. Rousseau le refuse: ce serait occulter le lien de causalité qui les lie et donc laisser active la source de l'intolérance. *A contrario*, faire de l'intolérance ecclésiastique la source de l'intolérance civile oblige le souverain à intervenir en matière religieuse et à récuser pour des raisons politiques (utilité publique) non des maximes morales mais une croyance religieuse induisant des maximes morales et politiques nocives. Ce mouvement de la pensée, implicite dans la *Lettre à Voltaire*, est thématiqué par le *Manuscrit de Genève*.

“Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance ecclésiastique se trompent.”³¹ Qui vise Rousseau par cette généralité: “ceux qui distinguent?” L'ancienneté présumée et la banalité de cette distinction à l'époque de Rousseau ont conduit les commentateurs à laisser cette question en suspens. Il semble que le premier emploi explicite date de 1684,³² mais sur cette opposition, bien documentée à partir de Jurieu et Bossuet, l'enquête historique reste à faire.³³ Quoi qu'il en soit, le présent employé par Rousseau ne peut viser que ses contemporains. La *Lettre à*

31 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 341. Sur les deux tolérances, en parallèle à l'analyse proposée ici, voir (dans ce volume) la contribution d'Ourida Mostefai.

32 Henri Basnage de Beauval, *Tolérance des religions* (Rotterdam, 1684), repris par Elisabeth Labrousse (New York: Johnson Reprint Corp., 1970). Le *Dictionnaire de Trévoux* (“Tolérance”), calque son texte.

33 Joseph Lecle, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (Paris: Aubier, 1955) use constamment de cette opposition, sans aucun appui textuel. Guy Cheymol, *La notion de Tolérance en Europe à l'aube des Lumières, 1670-1734* (thèse dactylographiée de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 1980), fournit des indications utiles mais n'en donne pas la genèse précise. De même Gisela Schlüter, *Die französische Toleranzdebatte im Zeitalter der Aufklärung: Materiale und formale Aspekte* (Tübingen: Niemeyer, 1992). Les trois volumes intitulés *Les fondements philosophiques de la tolérance*, sous la direction de Yves-Charles Zarka, Franck Lessay, G. A. J. Rogers, et Martine Pécharman (Paris: Presses universitaires de France, 2002) ne trouvent pas nécessaire de thématiquer cette distinction.

Christophe de Beaumont le confirme clairement.³⁴ Est-il possible de préciser cette allusion?

Dreyfus-Brisac avait attiré l'attention sur l'article "Intolérance" de Diderot:

Pour ne pas confondre des choses fort diverses, il faut distinguer deux sortes d'intolérance, l'ecclésiastique et la civile.

L'intolérance ecclésiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l'on professe, et à le démontrer sur les toits, sans être arrêté par aucune terreur, par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie. Il ne s'agira point dans cet article de cet héroïsme qui a fait tant de martyrs dans tous les siècles de l'église.

L'intolérance civile consiste à rompre tout commerce et à poursuivre, par toutes sortes de moyens violents, ceux qui ont une façon de penser sur Dieu & sur son culte, autre que la nôtre.³⁵

Il est douteux que Rousseau vise ici un texte publié en 1765, dans le volume VIII de l'*Encyclopédie*. Il pourrait avoir eu connaissance de la lettre de Diderot à son frère du 29 décembre 1760, doublon de cet article. Mais ce passage précisément n'y figure pas! Certes, leur comparaison porte à penser que la lettre est un extrait de l'article plus que sa première rédaction: Rousseau pourrait donc, dès 1760, avoir eu connaissance de l'article entier? L'hypothèse est fragile. Par contre une série de textes parus entre la *Lettre à Voltaire* et la rédaction de cette partie du *Manuscrit de Genève* doivent indiscutablement être versés au dossier.

Le premier est l'éloge de Dumarsais qui figure en tête du volume VII (1757) de l'*Encyclopédie*. Ce texte vibrant (sans doute œuvre commune des éditeurs) fait de Dumarsais le modèle des encyclopédistes et insiste sur la dimension philosophique et politique de son œuvre. Lui est prêté le projet (dans une édition augmentée de son ouvrage "sur les libertés de l'Église gallicane") "de tracer entre les matières spirituelles et les matières civiles une ligne de séparation invariable" et ainsi de produire "insensiblement et sans effort la tolérance civile." C'était définir la ligne stratégique des encyclopédistes en matière de tolérance: la croyance, appartenant à l'ordre spirituel et privé, échappe à l'ordre civil ou politique.

Le second texte à prendre en compte est l'*Essai sur les éléments de philosophie* de d'Alembert, paru en 1759.³⁶ Rousseau a lu attentivement

34 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 978: "J'entends dire sans cesse qu'il faut admettre la tolérance civile, non la théologique" (je souligne).

35 Dans une note de son édition du *Contrat social* (Paris: Alkan, 1896), p. 236.

ce texte dès sa parution. Un long développement y est consacré à cette distinction. Assimilant tolérance ecclésiastique et indifférentisme en matière religieuse, d'Alembert y voit une erreur condamnable. Il défend en revanche la tolérance civile, consistant à refuser toute mesure de persécution et de contrainte des croyances. Cette tolérance reste cependant bien limitée: il affirme sans gêne que laisser "à chaque citoyen la liberté de penser en matière de religion" ne doit pas aller jusqu'à celle "de parler et d'écrire." Diderot et d'Alembert ne se font donc pas la même idée de la tolérance civile, le premier est aussi radical que le second est tiède, mais l'un et l'autre font de la distinction des deux tolérances une pièce centrale de leur démarche.

Plus largement, les notions de tolérance civile et de tolérance ecclésiastique sont au cœur d'une vive polémique dans les années qui séparent la *Lettre à Voltaire* du *Manuscrit de Genève*. En 1756 était paru un texte anonyme, faussement attribué à Antoine Court, intitulé *Lettre d'un patriote sur la tolérance civile des protestants de France et sur les avantages qui en résulteraient pour le royaume*.³⁷ La même année, l'abbé de Montégut lui répondait sous un titre explicite: *La voix du vrai patriote catholique, opposée à celle des faux patriotes tolérants*. Mais l'ouvrage le plus célèbre (il date de 1758) est un brûlot dû à l'abbé Novi de Caveyrac: *Apologie de Louis XIV et de son Conseil, sur la révocation de l'édit de Nantes, pour servir de réponse à la Lettre etc., avec une dissertation sur la journée de la St Barthélémy*.³⁸ Ce livre qui fit scandale (on y trouve partout écho, notamment chez Diderot et Voltaire) était, ni plus ni moins, un plaidoyer politique et théologique pour l'intolérance, fondé sur le double principe: la tolérance civile est une atteinte à l'autorité du souverain, la tolérance ecclésiastique à l'autorité de la seule vraie religion, la catholique. Au fond Caveyrac ne faisait qu'y reprendre de façon plus brutale et cynique les principes posés par Bossuet.

De fait, à n'en pas douter, au travers de Caveyrac c'est à Bossuet que les encyclopédistes s'opposent. Le VI^{ème} *Avertissement aux protes-*

36 Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie, ou sur les principes des connaissances humaines* (Paris: Fayard, 1986). Voir chapitre ix, p. 77-82.

37 Otto H. Selles a montré que ce texte ne pouvait être attribué à Antoine Court: *Le Patriote français et impartial*, ed. critique par Otto H. Selles (Paris, Honoré Champion, 2002), p. cxxxviii-cxlii. On se reportera à cet ouvrage pour une présentation plus ample de cette question ainsi qu'aux actes du colloque de Montpellier: *Refuge et désert. L'évolution théologique des huguenots de la Révocation à la Révolution française*, eds. Hubert Bost et Claude Lauriol (Paris: Honoré Champion, 2003).

tants de France (1691), justifiait la révocation de l'édit de Nantes et posait la distinction entre tolérance civile et tolérance théologique pour aussitôt la récuser. Aux yeux de Bossuet, si le christianisme exigeait un grand esprit de tolérance comme mansuétude à l'égard du pécheur et de l'égaré, la défense de la foi condamnait à la fois l'indifférentisme et le laxisme de la part des princes chrétiens.

La tolérance civile, c'est-à-dire l'impunité accordée par le magistrat à toutes les sectes, dans l'esprit de ceux qui la soutiennent, est liée nécessairement avec la tolérance ecclésiastique; et il ne faut pas regarder les deux sortes de tolérance comme opposées l'une à l'autre, mais la dernière comme le prétexte dont l'autre se couvre.³⁹

Pour rejeter ce "poison de la tolérance," Bossuet appuyait avec une belle ironie son propos sur Jurieu: "De tous les voiles derrière lesquels se cachent les indifférents, le dernier et le plus spécieux c'est celui de la tolérance civile."⁴⁰ Comme Jurieu et avec lui contre Bayle, Bossuet fait un devoir au prince chrétien de pourchasser l'hérésie.⁴¹

Au milieu du XVIII^e siècle, contrairement à l'espoir de Barbeyrac, l'antitolerantisme n'avait donc pas rendu les armes. Au delà des outrances d'un Caveyrac, la doctrine fixée par Bossuet avait de chauds partisans. Ils récusaient la tolérance civile comme impliquant nécessairement la tolérance ecclésiastique, entendue comme indifférentisme en matière de foi, et faisaient un devoir au prince chrétien de se faire le défenseur de la vraie foi. Contre eux, le parti des philosophes revendique la tolérance civile au nom, d'une part, de la séparation du politique et du religieux, de l'autre de l'esprit de tolérance du vrai christianisme. Entre les deux, la position tiède d'un d'Alembert qui est celle aussi de certains prélats, notamment du sud de la France.⁴²

Dans ce débat Rousseau occupe une position originale. D'une certaine façon, il prend le parti de Bossuet: en affirmant que le concept

38 Voir Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787* (Paris: Hachette, 1996), p. 196 et sq

39 Jacques-Bénigne Bossuet, *VI^e Avertissement aux Protestants de France*, III, dans *Œuvres complètes* (Besançon et Paris: Outhenin Chalandre, 1841), vol. XI, p. 354.

40 Pierre Jurieu, *Lettres pastorales aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois* (La Haye, 1690), VIII, art. I.

41 Pierre Jurieu, *Des droits des deux souverains en matière de religion, la conscience et le Prince* (1687), chapitre viii, dans *Les fondements philosophiques de la tolérance*, vol. 2, p. 326-32.

42 Témoins de l'hypocrisie à laquelle, à leurs yeux, nombre de protestants étaient conduits en matière sacramentelle, ces prélats estimaient qu'une tolérance civile du protestantisme aurait permis d'y mettre fin. Au demeurant cette typologie simplifiée à l'excès une réalité historique autrement complexe.

théologique et le concept civil de la tolérance sont indissociables, il porte un coup décisif à la stratégie des Encyclopédistes qui impliquait la distinction radicale de l'ordre religieux et de l'ordre politique.⁴³ L'État ne doit pas intervenir en matière de foi, tel était leur principe simple et efficace (les positions sont plus diverses en ce qui concerne le culte). Rousseau part (nous l'avons vu) de ce même principe mais l'enfreint pour former le dogme négatif, et au fond l'idée même de religion civile. Il y est contraint parce que ce n'est qu'en s'attaquant à la source de l'intolérance, la foi religieuse fanatique, qu'on peut la circonscrire. Mais il ne rejoint pas pour autant la thèse de Bossuet et Jurieu, même en en inversant le signe. Là où Bossuet raisonnait sur la tolérance, affirmant que la tolérance civile entraînait la tolérance ecclésiastique et donc l'indifférence théologique, il raisonne, lui, sur l'intolérance, montrant que l'intolérance civile est la conséquence inévitable de l'intolérance ecclésiastique et que combattre la première exige de combattre politiquement la seconde. C'est le contenu du dogme négatif de la religion civile:

Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés. Les aimer ce serait haïr Dieu qui les punit, il faut nécessairement qu'on les convertisse ou qu'on les persécute. Un article nécessaire et indispensable dans la profession de foi civile est donc celui-ci. Je ne crois point que personne soit coupable devant Dieu pour n'avoir pas pensé comme moi sur son culte.⁴⁴

Non seulement cet article est commandé par un impératif politique, comme la religion civile tout entière, mais il procède d'une analyse historique précise. C'est parce que nous ne sommes plus à l'heure des sociétés commençantes et des religions nationales, pas plus qu'à celle d'une hypothétique "société générale du genre humain," que les sociétés ont besoin d'une profession de foi civile qui assure la tolérance: "Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres pourvu que leurs dogmes n'aient rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque dit; hors de l'Église point de salut, doit être chassé de l'État."⁴⁵

43 Par là il est aussi en rupture avec Barbeyrac qui fait, contre les attaques du Père Ceillier, de la distinction entre tolérance civile et tolérance ecclésiastique un axe majeur du chapitre xii de son *Traité de la morale des Pères de l'Église*. Voir, en particulier, chapitre xii, p. 172. Certes, Barbeyrac (s'opposant à Jurieu) marque l'origine théologique de l'intolérance civile mais, parce que la tolérance est à obtenir du pouvoir politique, il maintient la distinction que Rousseau, parce qu'il s'agit de former des citoyens tolérants, récuse.

44 Rousseau, *Manuscrit de Genève, OC*, vol. 3, p. 342.

45 Rousseau, *Manuscrit de Genève, OC*, vol. 3, p. 342.

Si, de la *Lettre à Voltaire* au *Manuscrit de Genève*, Rousseau est donc conduit à former le concept de la religion civile, c'est pour mener à son terme la logique portée par le dogme négatif de la profession de foi civile. Cette logique suit deux voix parallèles. La première a pour origine le débat sur la tolérance civile et débouche sur la divergence avec les encyclopédistes. La seconde, interne aux principes du droit politique, dégage la nécessité, pour assurer l'unité du corps politique, de proscrire ce ferment de déliaison qu'est l'intolérance religieuse.⁴⁶

L'examen général des différences entre la rédaction définitive du *Contrat* et ce fragment du *Manuscrit de Genève* sur la religion civile nous éloignerait trop de notre objet. Je me bornerai à la question du dogme négatif. Pour l'essentiel Rousseau a travaillé à resserrer son texte, clarifier sa rédaction, gommer certains aspects problématiques. Les suppressions concernent les formes extérieures de la religion civile, sur lesquelles le *Contrat social* reste discret, et les méfaits de l'intolérance religieuse, passages sans doute jugés superfétatoires. Deux modifications doivent cependant être signalées qui engagent la précision de la pensée.

La première substitue le souverain à la loi comme prescripteur des dogmes de la profession de foi. Bien sûr, dans la pensée de Rousseau, la loi n'est que la déclaration de la volonté du souverain: le principe est donc le même. Mais cette modification a pour effet, remontant vers la source de la loi, de lever toute équivoque: la religion civile ne saurait consister à faire d'une religion particulière une religion d'État. C'est sa divergence profonde avec Warburton.

La seconde tient de beaucoup plus près à notre sujet. Partout Rousseau substitue l'adjectif *théologique* à celui d'*ecclésiastique* pour qualifier la tolérance et l'intolérance, quand le *Manuscrit de Genève* se pliait encore à l'usage traditionnel. La tolérance ecclésiastique était communément définie comme le fait, à l'intérieur d'une Église, de tolérer "une certaine latitude d'appréciation ou d'interprétation dogmatique."⁴⁷ Rousseau ne change pas seulement le terme, il remanie en profondeur le

46 Il serait intéressant (mais ceci déborderait le cadre de cette étude) de connaître les circonstances et les raisons qui ont poussé Diderot à publier dans l'*Encyclopédie*, en 1765, un long article "Tolérance," signé Romilly le fils, qui se démarque sensiblement de son propre article "Intolérance" et fait la part belle aux thèses de Rousseau, citant longuement le chapitre viii du *Contrat social*, traité comme une "autorité." Une lettre de Lénieps (30 novembre 1764) annonce à Rousseau cette publication, affirmant qu'elle était du goût de Diderot.

47 Jacqueline Lagrée, *La Raison ardente, religion naturelle et raison au XVIII^e siècle* (Paris: Vrin, 1991), p. 161.

concept. La formulation du dogme négatif le dit clairement: “Je ne crois point que personne soit coupable devant Dieu pour n’avoir pas pensé comme moi sur son culte.”⁴⁸ Pour être négatif, le tour donné à la phrase implique une croyance positive: une pluralité de croyance peut également conduire au salut. Surtout, en donnant la forme du credo à la tolérance théologique il en fait non une discipline d’Église mais un article de foi. Ce faisant, il rend manifeste que ce n’est pas tant l’institution ecclésiale que la modalité même de la croyance des fanatiques qui est source de l’intolérance civile. Précisément pour cette raison, il ne suffirait pas pour assurer la tolérance de mesures institutionnelles, privant les églises d’une inspection sur la conscience des citoyens qui serait à la fois tyrannique et usurpatrice de la souveraineté. Il faut encore tuer l’intolérance dans l’œuf et, pour cela, se placer sur le terrain même du dogme.

Se trouve ainsi confirmée notre hypothèse: si Rousseau, de la *Lettre à Voltaire* au *Contrat social*, franchit le pas qui va d’une *profession de foi civile* à la *religion civile*, c’est avant tout pour prendre en charge la question de l’intolérance. Parce que l’intolérance civile, ferment de désunion et menace permanente pour le corps politique, trouve sa source dans le fanatisme comme modalité de la croyance religieuse, le souverain doit proscrire toute croyance fanatique. La religion civile doit être comprise comme institution de tolérance.

L’intérêt de la *Lettre à Beaumont* et des *Lettres écrites de la montagne* tient à la fois à ce qui les réunit et ce qui les distingue. Ces textes ont été écrits en aval de la crise ouverte par les condamnations de l’*Émile* et du *Contrat social*, respectivement motivées par la *Profession de foi du Vicaire savoyard* et le chapitre viii du *Contrat social*, soit la religion naturelle et la religion civile. Rousseau y est amené à revenir sur ces textes capitaux et leurs relations. Mais entre Paris et Genève, un royaume catholique et une république réformée, la différence est grande et les approches forcément distinctes.

Le *Mandement* de C. de Beaumont, portant sur l’*Émile*, ne concernait pas la religion civile. De fait Rousseau ne l’aborde pas dans sa réponse. Mais il est conduit à revenir sur la question de la tolérance. D’abord pour rappeler le principe que l’État ne peut avoir inspection sur la croyance des citoyens qu’en tant que celle-ci “détermine leur morale,” ce qui exclut les dogmes proprement religieux; ensuite pour revenir sur la distinction entre tolérances théologique et civile:

48 Rousseau, *Manuscrit de Genève, OC*, vol. 3, p. 341.

J'entends dire sans cesse qu'il faut admettre la tolérance civile, non la théologique; je pense tout le contraire. Je crois qu'un homme de bien, dans quelque religion qu'il vive de bonne foi, peut être sauvé. Mais je ne crois pas pour cela qu'on puisse légitimement introduire en un pays des religions étrangères sans la permission du souverain.⁴⁹

C'est bien à des contemporains que le "dire sans cesse" renvoie. On a vu lesquels. Une fois encore, Rousseau prend à rebours l'opinion commune sur les terrains religieux et politique. Le premier argument implique sa conception de la religion naturelle. Ce que même Diderot se croit obligé de concéder (on ne doit pas être indifférent en matière de vérité, la tolérance théologique est donc mauvaise), Rousseau le récuse. En matière de croyance ce n'est pas la vérité mais la bonne foi qui est décisive.⁵⁰ De négatif comme dogme de la religion civile, le principe de tolérance devient positif dans la religion naturelle: il s'agit bien de croire que le salut dépend de la *bonne volonté* et de la *bonne foi* de celui qui croit et d'elles seules. Face à Christophe de Beaumont, Rousseau assume une conception intensive de la tolérance théologique. Le second argument au contraire est purement politique: Rousseau, concernant la tolérance civile, semble en retrait sur les encyclopédistes et accorder beaucoup aux gouvernements. C'est qu'ici il "raisonne en politique" et ne se situe plus dans le cadre du *Contrat social*. Là où le peuple est souverain, c'est bien la religion civile et la tolérance de tous les cultes tolérants qui doit prévaloir, mais là où il ne l'est pas (c'est à la France qu'il pense), il revient au monarque de fixer les cultes qu'il autorise. L'opinion commune raisonne mal en religion comme en politique, dans un cas en confondant vérité et croyance, dans le second en ignorant que tout dépend de la nature du corps politique.

C'est un tout autre contexte que visent les *Lettres écrites de la Montagne* qui s'adressent à des chrétiens réformés, non à un prélat catholique, aux citoyens d'une république, non aux sujets d'un roi absolu. Cette double spécificité religieuse et politique de Genève ne rend-elle pas inutile l'appel à la religion civile et caduque la distinction entre religion naturelle et religion civile? C'est ce qu'on a cru pouvoir tirer d'une citation isolée de la Lettre II:

49 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 978.

50 Rousseau à cet égard s'inscrit dans la continuité de Bayle, et de Basnage de Beauval.

La religion protestante est tolérante par principe, elle est tolérante essentiellement, elle l'est autant qu'il est possible de l'être, puisque le seul dogme qu'elle ne tolère pas est celui de l'intolérance. Voilà l'insurmontable barrière qui nous sépare des Catholiques et qui réunit les autres communions entre elles; chacune regarde bien les autres comme étant dans l'erreur; mais nulle ne regarde ou ne doit regarder cette erreur comme un obstacle au salut.⁵¹

La religion civile serait alors nécessaire en "régime catholique" et inutile en "régime réformé." Cette interprétation, qui en a tenté plus d'un, est simplement impossible. Si Rousseau voit bien là l'esprit ou l'essence du protestantisme, il sait qu'il y a loin de "son" protestantisme à la réalité historique. Juste avant cette déclaration, il affirme que Calvin et "la plupart de ses collègues" étaient intolérants et déclare sans ambages que "leur dure orthodoxie était elle-même une hérésie. C'était bien là l'esprit des Réformateurs, mais ce n'était pas celui de la Réformation." Une note précise qu'à cet égard Luther et les luthériens sont pires. Quant aux "Réformés de nos jours, du moins les Ministres," ils "ne connaissent ou n'aiment plus leur religion." Rien n'est sauvé du protestantisme positif.

Cette déclaration montre clairement, *a contrario*, l'objectif poursuivi par les *Lettres écrites de la montagne*. Rousseau y tente une synthèse de ses principes politiques et religieux. Pour cela il montre l'unité des deux principes de tolérance: celui que fonde la profession de foi de la religion naturelle, celui que comporte la profession de foi civile. Cette tentative est engagée dès la première lettre: elle y trouve son cadre théorique et son illustration (la religion des "prosélytes").⁵²

Le premier texte définit la religion par une série de distinctions. D'abord entre dogme et morale. À la division traditionnelle entre théologie dogmatique et théologie morale la *Profession de foi* a donné une nouvelle assise, en passant d'une distinction d'objet à une distinction de méthode. La religion est dogmatique par ce qu'elle affirme positivement. Or, sur ces matières, la raison n'est pas en mesure de dire le certain mais seulement le hautement vraisemblable. Elle est morale en ce qu'elle nous parle de ce qui nous importe. D'un côté ce que nous *pouvons savoir*, qui est infime, de l'autre ce qu'il nous *importe de croire*. Il y a une double détermination du dogmatique chez Rousseau: sa modalité

51 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 716.

52 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 694-95, 700-701.

est celle de la croyance (cela invalide toute théologie comme science), son contenu doit se borner à ce qui importe.

Une seconde distinction en découle entre dogmes spéculatifs et dogmes de devoir. Les premiers portent sur la nature de Dieu, les seconds ne sont pas à proprement parler des “dogmes de morale,” mais “servent de base” à la morale. Ces expressions explicitent l’opposition de méthode entre Rousseau et les théologiens. Ceux-ci, de façon déductive, veulent aller de propositions vraies sur Dieu à des propositions vraies de dogmatique morale et de celles-ci à la morale proprement dite. À l’inverse, il remonte de façon inductive de la morale aux dogmes nécessaires à son fondement et de celles-ci au minimum de propositions spéculatives auxquelles il est nécessaire de croire pour fonder ces fondements (Dieu existe, il est bon, il est juste, l’immortalité). La qualification des dogmes selon une double grille (suivant qu’ils sont vrais—faux—douteux, ou bons—mauvais—indifférents) réfléchit la méthode constitutive de ces dogmes.

Abordant alors, après les dogmes, la morale, Rousseau introduit une troisième grille de qualification: “l’utile,” le “nuisible,” le socialement indifférent. Les termes employés sont clairement faits pour renvoyer à la religion civile:

Quant à la partie de la religion qui regarde la morale, c’est-à-dire la justice, le bien public, l’obéissance aux lois naturelles et positives, les vertus sociales et tous les devoirs de l’homme et du citoyen, il appartient au gouvernement d’en connaître: c’est en ce point seul que la religion rentre directement sous sa juridiction, et qu’il doit bannir, non l’erreur, dont il n’est pas juge, mais tout sentiment nuisible qui tend à couper le nœud social.⁵³

Or ces sentiments nuisibles par excellence sont ceux qui nourrissent l’intolérance: “le fanatisme aveugle, la superstition cruelle, le stupide préjugé.”⁵⁴

Le rejet de l’intolérance est bien l’article autour duquel les trois registres du religieux viennent se nouer. Comme dogme spéculatif elle est intenable: en matière religieuse nul ne peut prétendre détenir le vrai. Comme dogme moral elle est mauvaise: elle nous détourne de nos de-

53 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 694-95.

54 Cette séquence repose sur l’attribution d’épithètes spécifiques: comme le fanatisme est *aveugle*, la superstition est *cruelle* et le préjugé *stupide*. La stylistique et la grammaire interdisent de voir ici l’amorce d’une distinction entre un fanatisme aveugle et un autre qui ne le serait pas (voir la note de J.-D. Candaux, OC, vol. 3, p. 1588).

voirs envers les autres hommes. Comme maxime morale et politique elle est nuisible: elle détruit le lien social.

La première des *Lettres écrites de la Montagne* propose un contre modèle.⁵⁵ Si une religion peut synthétiser les vertus de la religion naturelle et celles de la religion civile, c'est la "religion des prosélytes" parce que, précisément, elle vérifie les trois caractères opposés. Elle ne contient aucun dogme qui ne tienne à "la pratique de nos devoirs." Pour elle "il n'y aura d'impies que les méchants, ni de fidèles que les gens de bien." Les prosélytes seront "tolérants par principe" et admettront "toutes les bonnes religions qui ne s'admettent point entre elles."⁵⁶ Ils sont l'exacte antithèse des fanatiques de la *Lettre à Voltaire*, "intolérants par principe."⁵⁷ Il n'y a que l'intolérance qu'ils ne toléreront pas. La religion des prosélytes est donc bien le lieu de rencontre de la religion naturelle et de la religion civile, parce que les dogmes négatif (civil) et positif (naturel) de la tolérance y trouvent leur unité.

Certes, l'épisode des prosélytes relève de la fiction théorique et politique: si nous ne sommes plus à l'heure des religions nationales, nous ne sommes pas non plus à celle d'une société générale. La conjonction de la religion naturelle et de la religion civile n'est encore qu'un horizon.⁵⁸ Il n'empêche: ces pages des *Lettres écrites de la Montagne*, appuyées sur l'*Émile* et le *Contrat social*, la religion naturelle et la religion civile, relèvent la donne distribuée une première fois dans la *Lettre à Voltaire* dont les formules sont reprises parfois au mot prêt. La religion des prosélytes serait la conjonction entre la forme négative de la tolérance, dans la religion civile: "Je ne crois point que personne soit coupable devant Dieu pour n'avoir pas pensé comme moi sur son culte"⁵⁹ et sa forme positive, dans la religion naturelle: "Je crois qu'un homme de bien, dans quelque Religion qu'il vive de bonne foi, peut être sauvé."⁶⁰

55 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 697 et suivantes.

56 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 701.

57 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1073.

58 Rousseau avait esquissé cette perspective dans son premier brouillon sur la religion civile: "Ainsi l'on réunira les avantages de la religion de l'homme et de celle du citoyen," *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 342. En proposant de caractériser l'épisode des prosélytes comme fiction théorique et politique, il me semble que l'on peut éviter de taxer ici Rousseau de contradiction, ce dont il se défend longuement et précisément: *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 703-707.

59 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 341.

60 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 978.

Comme nous nous l'étions proposé, la question de la tolérance et l'examen du "dogme négatif" nous ont permis de proposer une nouvelle interprétation du statut de la religion civile dans l'économie de la pensée de Rousseau. Peut-on en tirer une réévaluation de sa pertinence pour les problématiques contemporaines? Je le suggérerai en quelques mots.

C'est sur les bases des encyclopédistes et non sur celles de Rousseau que, dans les sociétés occidentales, le principe de tolérance s'est imposé. Séparation du politique et du religieux d'une part, affirmation du caractère privé et donc libre des croyances religieuses de l'autre. L'idée est alors que toutes les croyances doivent être admises. Le fragile équilibre ainsi trouvé reposait sur l'intériorisation, *volens nolens*, par les principales églises et courants religieux, à la fois du caractère autofondateur de l'ordre civil et de l'esprit même de tolérance. Il impliquait également une conception axiologiquement minimale de la communauté politique.

Depuis quelques décennies cette conception libérale de la tolérance est en crise. D'abord parce qu'elle se trouve dépourvue face à des croyances religieuses qui sont intolérantes ou fanatiques au sens précis défini par Rousseau: les phénomènes sectaires et les fondamentalismes, à l'intérieur des sociétés occidentales et hors d'elles, en sont les manifestations majeures. Ensuite, parce que la prétention à donner à l'ordre civil un fondement transcendant se fait de nouveau jour, portant en elle le renversement du principe fondateur de la modernité politique. C'est un trait marquant des débats suscités par la constitution européenne. La résurgence de la référence religieuse dans l'ordre politique et constitutionnel des États-Unis en est une autre forme. Enfin (surtout) parce que la conception d'un ordre politique axiologiquement neutre qui s'est progressivement imposée laisse nos sociétés pour ainsi dire à découvert devant des courants à la fois axiologiquement forts et ouvertement (ou de façon feutrée) "intolérants par principe."

Il serait aberrant de songer à ressusciter la religion civile et son dogme négatif comme solution à ces problèmes. Il ne l'est sans doute pas de souligner la nouvelle pertinence de la problématique qui y a conduit Rousseau. Face à l'intolérance religieuse, aux fondamentalismes, la conception d'un ordre politique axiologiquement neutre est impuissante: d'une manière ou d'une autre, ce n'est qu'en les contrant par les valeurs fondatrices de la communauté politique qu'une véritable réponse pourra leur être apportée. Ce n'est pas d'une tolérance par défaut mais d'une *tolérance par principe* que nous avons besoin. La valeur essentielle de la thématique rousseauiste de la religion civile est, me semble-t-il, de nous le rappeler. ☒



FANATICISM, CRUELTY, AND PITY





PIOUS CRUELTY:
ROUSSEAU ON VOLTAIRE'S *MAHOMET*

Christopher Kelly



The difference between the analysis of Voltaire and Rousseau on the issue of fanaticism reveals two important tactics in the Enlightenment treatment of religion. Voltaire presents religious founders as hypocrites who stir up the fanaticism of their followers. Hence his cure for fanaticism is to rip the veil from the pretence of the leaders. Rousseau rejects both the diagnosis and the cure. He denies that fanaticism is simply an error of the understanding and therefore insists that the efforts of enlightenment will only aggravate it. As a result he is much more insistent on the need to oppose fanaticism with force. Moreover, Rousseau finds a possible use for the passion at the base of fanaticism if it can be better directed. This leads him to propose a new understanding of the founders of religion, more capable of leading to peaceful co-existence among believers and non-believers.

VOLTAIRE REGARDED HIS *LE FANATISME OU MAHOMET LE Prophète* as his best dramatic work,¹ and both Rousseau and d’Alembert agreed about its merit. In the latter part of the twentieth century *Mahomet* was also widely regarded as Voltaire’s best play in spite of the fact that it had not been performed publicly since 1913.² For example, in his biography of Voltaire, Theodore Besterman said that “this play is perhaps most worthy of revival of all Voltaire’s tragedies.”³ Now, however, few producers would be ready to present a play portraying Mahomet as an impostor and attributing to him crimes which the author admits that he in fact did not commit.⁴ In fact, when a production of *Mahomet* was planned in Geneva for the three-hundredth anniversary of Voltaire’s birth, its funding was dropped by the city government after protests by the Muslim community. In his introduction to the play Christopher Todd remarks, “In the present day the cult of political correctness makes it difficult to imagine a modern staging of the play.”⁵ An examination of Voltaire’s intention in this play coupled with a look at Rousseau’s analysis of its strengths and flaws can help us to gain some perspective on this contemporary state of affairs.

The fact that, at different times, Voltaire dedicated *Mahomet* to the unlikely couple of Frederick the Great and Pope Benedict XIV suggests a puzzle about this play. In it he attacks two apparently different, and even contradictory, targets which he blends into a single one. The first target is shown by the more or less subtle resemblance between the religion preached by his Mahomet and some forms of Christianity. This kinship is made most explicit when Mahomet explains to Séide the primacy of faith and obedience over independent thought and natural attachment by appealing to the example of Abraham:

1 Theodore Besterman, *Voltaire* (New York: Harcourt, Brace & World, 1969), p. 250.

2 For information on the history of performances of *Mahomet*, see the useful introduction to the play in *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*, ed. Christopher Todd, in Voltaire, *OCB*, vol. 20B, p. 20-30.

3 Besterman, *Voltaire*, p. 254. See also, Marvin Carlson, *Voltaire and the Theatre of the Eighteenth Century* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998), p. 162.

4 Voltaire to Frederick II, King of Prussia, 20 January [December] 1740, in Voltaire, *Mahomet*, *OCB*, vol. 20B, p. 154.

5 Christopher Todd, Introduction to Voltaire, *Mahomet*, *OCB*, vol. 20B, p. 32.

Dont le bras, docile à l'Éternel,
Traîna son fils unique aux marches de l'autel,
Etouffant pour son dieu les cris de la nature.⁶

Abraham's willingness to kill his own son in response to a divine command is, in Voltaire's view, the paradigmatic case of murder inspired by religious motives and this example unites Islam, Judaism, and Christianity.

Voltaire's second target looks like the antithesis of the first. When we look directly at Mahomet, rather than at the religion he preaches, we find something puzzling. Rousseau observes that upon first seeing the play he found Mahomet lacking in "chaleur et [d']élévation" in his scene with Zopire, and that he took this for a fault in Voltaire's writing.⁷ Then, however, he realized that, "Mahomet n'est pas fanatique; c'est un fourbe." Rousseau's initial puzzlement is hardly surprising considering that he was viewing a play whose title is *Le Fanatisme*. The puzzle of this play consists in the fact that its presumed subject, Mahomet le Prophète, is virtually the opposite of a fanatic.

In fact, Voltaire's Mahomet can best be understood as an impostor of a very special sort; he is a very specific type of Machiavellian prince. This can be established by looking at the play in the light of Voltaire's editing of Frederick the Great's *Anti-Machiavel*, a task he undertook at precisely the same time he was working on *Mahomet*. His Mahomet follows a variety of Machiavellian teachings. For example, he follows the teaching of Chapter xvii of *The Prince* by observing the primacy of fear over love for inspiring obedience. Similarly, he insists upon the primacy of necessity or expediency over equity or justice, a lesson taught repeatedly in *The Prince*. From such examples, which could be multiplied almost indefinitely, it is clear that Voltaire's target is hypocrisy rather than sincere fanaticism. Confirming this is Voltaire's statement to Frederick, "Mahomet n'est ici autre chose que Tartuffe les armes à la main."⁸

Two scenes are of particular significance for the anti-Machiavellian connection. The first of these is Act II, Scene v, about which Rousseau says in the *Lettre à d'Alembert* that "je n'en connais pas une au théâtre français, où la main d'un grand maître soit plus sensiblement em-

6 Voltaire, *Mahomet*, OCB, vol. 20B, p. 239.

7 Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, OC, vol. 5, p. 28.

8 Voltaire to Frederick II, in Voltaire, *Mahomet*, OCB, vol. 20B, p. 155.

preinte.”⁹ In this scene Mahomet attempts to win over the statesman Zopire on political grounds, saying,

Je suis ambitieux; tout homme l’est, sans doute;
Mais jamais roi, pontife, ou chef, ou citoyen,
Ne conçut un projet aussi grand que le mien.¹⁰

This project is to use religion to form a new political order that will surpass all previous ones. The echo of Chapter vi of *The Prince* where Machiavelli discusses the founding of new orders of things by armed prophets is clear. In this chapter, Machiavelli discusses founders who rely on their own virtue rather than fortune for their accomplishments, and in Act I, Scene iv, Omar has said precisely the same thing about Mahomet. The connection between the play and the *Anti-Machiavel* is even clearer if we consider that, in his speech to Zopire, Mahomet compares himself as a founder to Osiris and Zoroaster. These two examples are not used by Machiavelli, but both of them are found in Chapter vi of the *Anti-Machiavel*, where Voltaire inserted them into Frederick’s text. Moreover, in this context Osiris and Zoroaster are compared directly to Mahomet.¹¹ Far from being a fanatic, Voltaire’s Mahomet, then, is the Machiavellian armed prophet who makes use of religion for his purely political purposes.

The second echo of Machiavelli is in the patricide Mahomet causes Séide to commit. Twice Séide’s hands are referred to as “saintement homicides.”¹² This is a direct appropriation of an expression from Racine’s *Athélie*, where it is used to describe the execution of the worshippers of the golden calf by the Levites. This expression, which Voltaire takes from a play about the Old Testament, also recalls Machiavelli’s portrayal of Ferdinand of Aragon, whom Voltaire and Frederick say, “se servait de la religion, comme d’un voile pour couvrir ses desseins,”¹³ and whose behavior Machiavelli calls “*una pietosa crudeltà*,”¹⁴ an expression with more than a passing resemblance to “saintement homicides.”

9 Rousseau, *Lettre à d’Alembert*, *OC*, vol. 5, p. 28.

10 Voltaire, *Mahomet*, *OCB*, vol. 20B, p. 208.

11 Voltaire, *Anti-Machiavel*, *OCB*, vol. 19, p. 144.

12 Voltaire, *Mahomet*, Act III, Scene vii, and Act IV, Scene iii, *OCB*, vol. 20B, p. 241, 257.

13 Voltaire, *Anti-Machiavel*, *OCB*, vol. 19, p. 224.

14 “Pious cruelty”: Machiavelli, *The Prince*, in Niccolò Machiavelli, *Tutte Le Opere*, eds. Francesco Flora and Carlo Cordié (Milan: Arnoldo Mondado, 1949-50), Vol. 1, chapter xxi., p. 71. The translation is mine.

In the *Anti-Machiavel* Voltaire is able to bring about this merger of Machiavellianism and fanaticism only through a somewhat distorted reading of Machiavelli. Voltaire and Frederick condemn what they take to be Machiavelli's praise of Ferdinand's hypocritical use of religion, saying, "Machiavel loue en lui tout ce qu'on y blame."¹⁵ In fact, however, Machiavelli does not unambiguously praise Ferdinand. While he seems to praise his success in undertaking great enterprises he also says about Ferdinand's use of religion as a cloak that "nè può essere questo esempio più miserabile nè più raro."¹⁶ Machiavelli's characterization is, in fact, quite close to Voltaire's Zopire's description (Act IV, Scene v) of Séide's holy murder as "affreux." In fact, although Machiavelli is prepared to endorse many forms of extreme cruelty, he and Voltaire seem to be in agreement in their judgment of Ferdinand's cruelty and, perhaps of pious cruelty as such.

It is unclear whether Voltaire intentionally ignores Machiavelli's use of the term "miserabile" to describe Ferdinand's behavior. The French translation of *The Prince* by Amelot de la Houssaye (which was published along with Frederick's later *Réfutation du Prince de Machiavel*) omits the term altogether, and therefore makes Machiavelli appear to hold the position attributed to him by Voltaire and Frederick. Voltaire, however, also read *The Prince* in the original Italian. Whether or not Voltaire misunderstood the similarity of Machiavelli's position to his own, in both the *Anti-Machiavel* and *Mahomet*, rather than being the opposite of fanaticism, "Machiavellian" cynicism is its hidden support. Voltaire's two targets merge into one. Both pious cruelty and holy homicide are the consequences of fanaticism and the favorite tools of impious Machiavellian princes. The sincere fanaticism of a Séide and its manipulation by the Machiavellian Mahomet are merely the opposite sides of the same coin. The evils of fanaticism require both impostors and their dupes. The linking of these apparent opposites makes up the essence of Voltaire's attack, and points to the cure he recommends.

The play does contain in Omar a character who is both an enthusiast and a scoundrel at the same time. This is one of the many ways in which *Mahomet* resembles *Tartuffe*. In an excellent study, Ruth Grant has pointed out that in Molière's play Orgon combines righteous fanati-

15 Voltaire, *Anti-Machiavel*, OCB, vol. 19, p. 224.

16 "There could be no example more wretched and more rare": Machiavelli, *The Prince*, chapter xxi, p. 71.

cism with hypocrisy.¹⁷ Similarly Omar's fanaticism and a sort of self-interested desire to side with the winner feed off each other. A purer fanatic, who has no analogue in *Tartuffe*, is the youthful Séide, whom Voltaire described as "un jeune homme né avec de la vertu qui, séduit par son fanatisme, assassine un vieillard qui l'aime." In the so-called "Avis de l'éditeur" for *Mahomet* Voltaire is at great pains to argue that the crimes of fanaticism are committed by susceptible young men in their twenties. The cure for their fanaticism is the exposure of their leaders as impostors. Voltaire shows that these young people are the readers or spectators he hopes to influence by saying to Frederick, "Je me croirai bien récompensé de mon travail, si quelqu'une de ces âmes faibles, toujours prêtes à recevoir les impressions d'une fureur étrangère, qui n'est pas au fond de leur cœur, peut s'affermir contre ces funestes séductions par la lecture de cet ouvrage."¹⁸

This intention is shown clearly by Mahomet's final line, "Mon empire est détruit, si l'homme est reconnu."¹⁹ The cure for fanaticism is less a frontal attack on fanatics than a stripping away of the veil from those who manipulate them. One consequence of this approach is that Voltaire feels no need for an attempt to demonstrate the falseness of any of the religious beliefs of fanatics. The only faith that he attacks directly is their faith in their leaders.

Voltaire's hope for the effect of his play was shared by d'Alembert, who had served as the censor who approved the play. In his response to Rousseau's *Lettre à d'Alembert*, Voltaire's friend expresses the wish that *Mahomet* had been written two hundred years earlier. If it had, he says, "L'esprit philosophique qui l'a dictée seroit de même date parmi nous, et peut-être eût épargné à la nation française, d'ailleurs si paisible et si douce, les horreurs et les atrocités religieuses auxquelles elle s'est livrée."²⁰ D'Alembert's only regret is that play did not more directly attack the consequences of fanaticism within Christianity. In effect he wanted it to be even more precisely "Tartuffe with a sword." He mani-

17 Ruth W. Grant, *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the ethics of politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), p. 63-67.

18 Voltaire to Frederick II, in Voltaire, *Mahomet*, OCB, vol. 20B, p. 150, 155.

19 Voltaire, *Mahomet*, OCB, vol. 20B, p. 302.

20 Jean le Rond d'Alembert, *Lettre de M. d'Alembert à M. J.-J. Rousseau sur l'article "Genève" tiré du septième volume de l'Encyclopédie* (Amsterdam, Chez Zacharie Chatelain & fils, 1759), p. 90.

festly agrees with Voltaire's diagnosis and cure for fanaticism, which one might call the characteristic cure of enlightenment.

Rousseau's discussion of *Mahomet* in the *Lettre à d'Alembert* shows that he understood this diagnosis and cure perfectly, but that he rejected the latter because he disagreed with the former. He begins by linking Voltaire's play with Crébillon's *Atrée*, which similarly shows a successful criminal. It is worth noting that Crébillon had been the censor who had suppressed *Mahomet* in 1741 and had been accused of doing so only because he thought that it would overshadow his own play. While accusing both authors of "le défaut d'attacher l'admiration publique au coupable," Rousseau indicates that Voltaire is less guilty because of the confrontation between Zopire and Mahomet in which "le sacré caractère de la vertu l'emporte plus sensiblement sur l'élévation du génie." He then adds that the play is also justified by its purpose, which is not only "étaler des forfaits, mais les forfaits du fanatisme en particulier, pour apprendre au peuple à le connaître et s'en défendre."²¹ Thus, Rousseau endorses both the dramatic excellence of the play and its goal of exposing the nature of fanaticism. Up to this point he is in accord with Voltaire and d'Alembert.

Beyond this point, however, the two positions diverge. Immediately after praising Voltaire's anti-fanatical purpose, Rousseau breaks ranks by saying that this attempt is futile and even dangerous. The source of the problem is Voltaire's view that fanaticism is essentially an error of understanding (a misplaced trust in hypocritical leaders) and, as such, can be corrected by exposing the imposture that feeds it. Séide is, too late, cured of his fanaticism by learning that Mahomet is an impostor. Rousseau, however, asserts, "Vous avez beau démontrer à des fous que leurs chefs les trompent, ils n'en sont pas moins ardents à les suivre." With fanataticism, "[i]l ne s'agit ni de raisonner ni de convaincre." The reason for this is that, rather than being essentially an error of understanding, it is a passion, "une fureur aveugle et stupide."²²

Rousseau dramatizes his claim that exposing the error on which fanaticism is based is useless in his so-called "Fiction ou morceau allégorique sur la révélation." There he depicts the failure of such tactics, using the precise image of stripping a veil away from the image of fa-

21 Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, OC, vol. 5, p. 27-28.

22 Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, OC, vol. 5, p. 28.

naticism to show its atrocity. The fanatical spectators of this gesture, however, see the exposed image only as “un enthousiasme céleste.”²³ The imposture of the teachers of fanaticism means nothing to these followers and they are ready to kill the philosopher who attempts to enlighten them rather than to abandon their fanaticism. If this sort of enlightenment is not the cure for the pious cruelty or holy murders of fanaticism, what is? In the *Lettre à d’Alembert* Rousseau says that the only way to stop fanaticism is “d’employer contre lui ses propres armes.” He explains that “il faut laisser là la philosophie, fermer les livres, prendre le glaive et punir les fourbes.”²⁴ Force is the alternative to enlightenment. Voltaire’s “philosophy” leaves him blind to this necessity.

In this immediate context Rousseau tactfully leaves his criticism of Voltaire at this point, counterbalanced by the extensive praise of his literary skill given in the same context. Elsewhere, however, he goes farther and suggests that the approach to fanaticism taken by Voltaire and those like him shares something with the very thing they are attacking. For example, in *Du contrat social* Rousseau returns to the example of Mahomet in a way that implicitly targets Voltaire. His discussion of Mahomet occurs in his discussion of legislators. He tacitly distinguishes his own view of Mahomet (and also of Moses) from that of Voltaire by saying that, “tandis que l’orgueilleuse philosophie ou l’aveugle esprit de parti ne voit en eux que d’heureux imposteurs, le vrai politique admire dans leurs institutions ce grand et puissant génie qui préside aux établissements durables.”²⁵ Here Rousseau indicates that the failure of those like Voltaire to understand Mahomet properly is rooted in their own partisanship, a claim we must now attempt to understand.

Early in the *Lettre à d’Alembert*, Rousseau stresses his opposition “à l’intolérant et au superstitieux” and also to “cette fureur de faire des prosélites, qui semble animer les incrédules.”²⁶ In his view the partisans of philosophy can be just as intolerant as the superstitious. This intolerance is illustrated by Voltaire’s portrayal of Mahomet as an impostor. Voltaire tells his own followers that those who disagree with them are ei-

23 Rousseau, “Fiction ou morceau allégorique sur la révélation,” *OC*, vol. 4, p. 1052. For a discussion of this piece, see Christopher Kelly, *Rousseau as author: consecrating one’s life to the truth* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), p. 155-65.

24 Rousseau, *Lettre à d’Alembert*, *OC*, vol. 5, p. 28.

25 Rousseau, *Du contrat social*, *OC*, vol. 3, p. 384.

26 Rousseau, *Lettre à d’Alembert*, *OC*, vol. 5, p. 11, note *.

ther impostors or fools. Voltaire's effort is to extend this application universally to the claims of revealed religion. Rousseau's claim is that this effort necessarily turns into a proselytizing fury little different from what it is opposing.

Rousseau links the misunderstanding of Mahomet to the understanding of fanaticism in other places as well. In the *Essai sur l'origine des langues* he uses the example of Mahomet to illustrate the persuasive force of passionate language which he distinguishes from both force and reason. He argues that European intellectuals misunderstand Mahomet because they use their own impoverished public language as the measure of what is possible. He paints the picture of someone who has studied a little Arabic and who remains indifferent to a reading of the Koran. He then asserts that this same man, had he heard (rather than read) Mahomet, "se fut prosterné contre terre en criant, grand prophète, envoyé de Dieu, menez-nous à la gloire, au martyre; nous voulons vaincre ou mourir pour vous."²⁷ Again he insists that anyone who misses the emotional basis of fanaticism is bound to underestimate its potential force and resistance to reason. He even suggests that this underestimation may leave them vulnerable to the spell cast by fanaticism when they confront it face to face.

All of these passages show that, because he presents fanaticism as immune to rational convincing, Rousseau regards it as more dangerous than Voltaire does. It should also be said that, at the same time, they also indicate that he regards it as potentially more useful. This can be seen if one extends the meaning of the arms of fanaticism to which he referred in the *Lettre à d'Alembert*. Fanaticism makes use of the sword, but it must also acquire a sword to use. Rousseau's account suggests that its more fundamental weapon is fury or enthusiasm. The leader of fanatics makes use of their enthusiasm without relying exclusively on either reason or the sword to do so. In other words, as the *Essai sur l'origine des langues* indicates, Rousseau points to a third alternative in addition to reason and force, and his most common term for this alternative is persuasion. For example, in *Du contrat social* he describes the Legislator, "ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans vio-

lence et persuader sans convaincre.”²⁸ This is the context in which he compares Mahomet to the other legislators.

The dangers and uses of fanaticism are both presented in the long footnote that concludes the “Profession de foi du Vicaire savoyard.” There Rousseau calls fanaticism both “sanguinaire et cruel” and “une passion grande et forte qui élève le cœur de l’homme.”²⁹ When well directed this passion is the indispensable basis for genuine devotion to a community, just as it is destructive when it is not well directed. Thus Rousseau’s criticism of Voltaire is not simply that his attack against fanaticism is ineffective, or even that it also shows the signs of intolerance, but also that—even if it could be effective—the elimination of this “ressort prodigieux” would have fatal consequences.

This then raises the question of how to direct this passion well, or, to put it another way, how to combine the energy of fanatical believers with a degree of toleration toward non-believers or believers in a different religion. The problem of how people of opposing beliefs should regard each other is addressed by Rousseau in the *Lettre à Beaumont* in a way that indirectly addresses the portrayal of Mahomet. There Rousseau presents a sort of peace conference of different religions. At this conference “les hommes de sens” begin by banishing theologians, self-interested partisans of their respective religions. Having done so, they turn their attention to founders of religion, arguing that they should not lightly be treated as impostors even if they have falsely called themselves messengers of God. They ask, “[q]ui sait jusqu’où les méditations continuelles sur la divinité, jusqu’où l’enthousiasme de la vertu ont pu, dans leurs sublimes âmes, troubler l’ordre didactique et rampant des idées vulgaires?”³⁰ Rather than being impostors, these founders are great geniuses whose efforts to understand the incomprehensible have disturbed their reason. To rescue these figures from the charge of being impostors, Rousseau’s “hommes de sens” present them almost as if they are madmen. They are, nonetheless, worthy of respect because of their political accomplishment as founders of peoples.

Several things are noteworthy in this presentation. First, Rousseau does not give it in his own name as a simply true account; rather, it is a

28 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 383.

29 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 632-33.

30 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 975, 977.

practical suggestion as a basis for mutual toleration. Second, it provides an alternative to regarding members of opposing religions as fanatics or impostors. To be sure, an adherent of a religion would hardly be more pleased to be told that, while its founder is not an impostor, he is someone whose head was swimming and who could not see things as they are. The point, however, is less to make adherents of a religion look at their own founder differently than it is to make them regard the founders of other religions as sublime souls who are genuinely concerned with virtue and who deserve respect for their political accomplishments rather than scorn for their religious errors. Finally, and perhaps most significantly for the purpose of this discussion, Rousseau's "hommes de sens" blur any distinction between philosophy and religion. The only example named in this context is not a religious founder, but Socrates. The "hommes de sens" say, "Socrate a cru avoir un esprit familier, et l'on n'a point osé l'accuser pour cela d'être un fourbe." It is, perhaps, this last step that Voltaire saw as the final straw when he read this part of the *Lettre à Beaumont*.

Rousseau has turned Socrates into something resembling a fanatic. Voltaire later, however, presented him as the quintessential victim of fanaticism in his play *Socrate*. In fact this play resembles *Mahomet* in that the religious leader who persecutes Socrates is a hypocritical impostor. It goes even farther than the earlier play by insisting explicitly that Socrates is a victim of fanaticism even though the play does not have a single character that could plausibly be called a fanatic. While Voltaire's partisanship makes him stress the difference between philosophy and religion, Rousseau's concern with the dangers of partisanship make him blur that difference in his discussion.

Thanks to Voltaire's marginal notes to his copy of the *Lettre à Beaumont* we have a running commentary on Rousseau's argument that can be compared to Rousseau's commentary on *Mahomet*. Voltaire's commentary reveals the same agreement up to a point and the same point of rupture. Before introducing his peace conference Rousseau says in his own name, "La plupart des cultes nouveaux s'établissent par le fanatisme, et se maintiennent par l'hypocrisie."³¹ Voltaire's comment on this is to add, "et par la sottise."³² Although Voltaire thinks Rousseau has

31 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 972.

32 George Remington Havens, *Voltaire's marginalia in the pages of Rousseau: A Comparative study of ideas* (Columbus: The Ohio State University, 1933), p. 171.

overlooked this factor, he clearly endorses the inclusion of the two causes mentioned by Rousseau.

The real point of rupture comes when Rousseau's men of sense say of the founders of religion, "il ne faut point les traiter si légèrement d'imposteurs," and Voltaire detects a contradiction. He comments, "Oh, ils sont ou fourbes ou fanatiques, tu oublies ton système."³³ Perhaps because he sees no distinction between a philosophical and a political analysis, Voltaire ignores the fact that it is no longer Rousseau who is speaking in this passage but the "hommes de sens" and therefore misses the fact that this is merely a practical suggestion for a peace treaty rather than an assertion about the truth as was Rousseau's earlier statement (which Voltaire endorsed). Although this is a misunderstanding of Rousseau, it is no simple misunderstanding. It is easy for Voltaire to miss Rousseau's point because it is clear that he sees no good purpose to be served by increasing the respect in which founders of revealed religion are held.

In sum, Rousseau raises three objections to Voltaire's account of fanaticism in *Mahomet*. First, he argues that Voltaire has misdiagnosed the root of the problem. Second, he claims that this misdiagnosis is connected with Voltaire's own intolerant partisanship masquerading as impartial philosophy. Third, he insists that Voltaire fails to grasp a positive side to the passion that is at the root of fanaticism. The correction of these failings leads to a new suggestion for a basis of toleration, a suggestion that never abandons Rousseau's insistence that the sword is sometimes necessary to counter fanaticism. The extent to which communities today are persuaded by Rousseau's alternative view gives some indication of why they are unlikely to launch new productions of Voltaire's play in spite of its dramatic excellence. ☒



PREVENTING FANATICISM THROUGH
TRANSCENDENTAL VIOLENCE:
THE SECOND PART OF THE
“PROFESSION DE FOI”

Jeremiah L. Alberg



As Rousseau makes clear in the Lettre à Beaumont, the “Profession of Faith” is composed of two parts. The first part establishes the reasonableness of the existence of God, while the second part is a rather skeptical critique of revelation. While the first part argues for the existence of God, the kind of God for which it argues is not the “God of the philosophers.” Rousseau requires a violent god, one that allows his followers to wreak vengeance on their oppressors after death. Given this, the second part cannot be read as simply combating fanaticism, for this danger seems remote. Rather, the second part disallows human testimony from having any weight in establishing the truth. Rousseau expels the crucial testimony of the expulsion of Christ, precisely because this testimony would show that the economy of divine violence, upon which the first part relies, has been fatally compromised.

THE STANDARD INTERPRETATION OF ROUSSEAU'S ATTEMPT to combat fanaticism by means of the "Profession de foi du Vicaire savoyard" in *Émile* has a distinguished pedigree that goes back to Rousseau himself.¹ According to the author—or editor—of the "Profession de foi," the writing is composed of two parts, very different in character and in purpose.² The first part establishes the reasonableness of the existence of God as well as that of the human conscience. That being established, the second part is a skeptical critique of revelation.³ The function of the first part is to help prevent the rampant injustice that Rousseau firmly believes will result from the loss of a belief in God, specifically the loss of a belief in divine retribution. Rousseau is arguing against the *philosophes* here. The function of the second part, again according to the accepted view, is to protect against intolerance and therefore fanaticism. Fanaticism occurs when one religion believes that some sort of special revelation elevates it to a status such that others must believe in it or be condemned.

In spite of its illustrious pedigree, this standard interpretation obscures the deeper intention of Rousseau. In spite of what Rousseau says, the second part cannot be read as simply combating intolerance. In terms of the narrative framework of the "Profession de Foi" the danger of fanaticism is remote: the young man to whom it is being addressed is much more in danger of losing his faith than of persecuting others.⁴ The first part does more than prop up his listing faith; it argues for the existence of a violent god, a god who punishes evildoers, if not in this life, then in

1 The critical edition of the "Profession de foi" by Pierre-Maurice Masson remains invaluable: *La "Profession de foi du Vicaire savoyard" de Jean-Jacques Rousseau; édition critique d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris*. Fribourg (Suisse): Librairie de l'Université (O. Gschwend), 1914.

2 The first part of the "Profession de foi" begins with the title, "*Profession de foi du Vicaire savoyard*," typographically set off from the preceding narrative part. After a while the Vicar interrupts his discourse in order to see how his young listener is reacting, thus ending the first part. After a brief narrative concerning the young man's reaction to what has been said, the Vicar continues with the second part of his profession. Thus, one finds the first part in Rousseau, *Émile, OC*, vol. 4, p. 565-606, and the second part p. 607-35.

3 In *Rousseau: A Study of his Thought*, (London: E. Arnold, 1963), J.H. Broome suggests that "the simplest procedure is to reverse the order and consider the first phase of the text as the outcome of the second." (p. 108-109). To do so, however, is to give up a major textual clue, and obscures the fact that Rousseau is offering an alternative to the Christian conception of life.

4 The young man is never identified in the text as Jean-Jacques Rousseau.

the next. The Vicar gives the young man, and Rousseau gives the reader a god who allows his followers to wreak vengeance on their oppressors after death, thereby guaranteeing the present social order. With this kind of theology in place the second part begins to take on a meaning very different from combating intolerance through a modesty of claims. The second part disqualifies human testimony or witness from having any weight in the establishment of truth, yet testimony is a fundamental dimension of the Gospels. By expelling testimony, Rousseau has effectively expelled the Gospels. Why would he do this? We do not have to look far—the Gospels testify to the utter lack of violence in God. Their message directly contradicts the first part of the “Profession de foi.” Their testimony shows that the economy of divine violence, upon which the first part relies, has been fatally compromised.

❀ *ROUSSEAU’S OWN INTERPRETATION IN THE LETTRE À BEAUMONT* ❀

To begin, let us recall the circumstances under which Rousseau formulated his own interpretation of the “Profession de foi.” The Archbishop of Paris, Christophe de Beaumont, issued a *Mandement* in August 1762 condemning *Émile* and its author. In this official letter he attacked *Émile* primarily for denying original sin, but he did not stop there. He accuses Rousseau of rejecting revelation, a charge that Rousseau denies, and further of rejecting even natural religion. Beaumont claims that Rousseau has opened the door “à toutes les superstitions, à tous les systèmes fanatiques, à tous les délires de l’esprit humain.”⁵ In responding to these accusations, Rousseau gives us his own understanding of the structure of the “Profession de foi.” In his *Lettre à M. Christophe de Beaumont*, Rousseau systematically goes through the errors of the Archbishop.⁶ When he comes to the prelate’s accusation that he rejects not only revelation, but also natural religion, he shows the bad faith of his accuser by explicating the respective aims of the two parts of the “Profession de foi”:

La première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir

5 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 996.

6 The full title of the *Lettre à Beaumont* is *Jean-Jacques Rousseau, Citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris, Duc de St. Cloud, Pair de France, Commandeur de l’ordre du St. Esprit, Proviseur de Sorbonne, &C.* For the significance of Rousseau making his name a title, see Christopher Kelly *Rousseau as author: consecrating one’s life to the truth* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), especially p. 16-19.

l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable. [...] La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie, propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine, et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur. L'objet de cette seconde partie est de rendre chacun plus réservé dans sa religion à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous.⁷

Such are the basic positions of the first and the second parts of the "Profession de foi." These positions have a negative purpose. They are meant to prevent the deleterious effects of the vices they oppose. The function of the first part is not merely to prove the existence of God in some theoretical manner; it has rather the practical aim of helping to prevent injustice, which would result from the loss of faith.⁸ I will expand on this theme below. In a similar way the second part is meant to protect against the socially disruptive phenomenon of intolerance. The closing words of the "Profession de foi" express most succinctly these extremes and their effects:

L'orgueilleuse philosophie mène à l'esprit fort comme l'aveugle dévotion mène au fanatisme. Évitez ces extrémités. Restez toujours ferme dans la voie de la vérité ou de ce qui vous paraîtra l'être dans la simplicité de votre cœur, sans jamais vous en détourner par vanité ni par faiblesse. Osez confesser Dieu chez les philosophes; osez prêcher l'humanité aux intolérants. Vous serez seul de votre parti, peut-être; mais vous porterez en vous-même un témoignage qui vous dispensera de ceux des hommes.⁹

Rousseau wants us to see the first part as his acknowledgment of God before the *philosophes* and the second part as his own sermon to the intolerant. More importantly for my purposes, this quotation from the "Profession de foi" can be viewed as a kind of prophecy. Rousseau, as a result of publishing this text under his editorship, finds himself, as the Vicar had suggested, alone, "the only member of his party." This gives him what the "Profession de foi" ultimately demands: a witness that enables him to do without the witness of men.

7 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 996-97

8 For samples of this sentiment, see Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 292, 312, 314.

9 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 633-35.

The negative goals of the two parts are in service of larger, positive aim. We discover what the “Profession de foi” is about, or what its ultimate aim is, in the course of a conversation between the Vicar and the young man. Its subject matter should not surprise us. As with all of Rousseau’s writings, it concerns human happiness. The Vicar is speaking about happiness and he is speaking in paradoxes: “La paix de l’âme consiste dans le mépris de tout ce qui peut la troubler; l’homme qui fait le plus de cas de la vie est celui qui sait le moins en jouir, et celui qui aspire le plus avidement au bonheur est toujours le plus misérable.” This kind of talk renders the young man of the story only more bitter: “s’il faut se refuser à tout, que nous a donc servi de naître, et s’il faut mépriser le bonheur même, qui est-ce qui sait être heureux?” The *Vicar* responds with the simple words: “C’est moi.” For the young man this is incredible. “Heureux, vous! Si peu fortuné, si pauvre, exilé, persécuté, vous êtes heureux! Et qu’avez-vous fait pour l’être?”¹⁰ This is the controlling question of the whole of the “Profession de foi” as well as for all of *Émile* and even the whole system of Rousseau—how does one become a happy victim? The answer is by refusing all guilt, all complicity in the violence, maintaining one’s complicity in the system as the innocent victim. The answer is the “Profession de foi.”

Within the context of this positive aim we find the negative purpose of combating the two extremes of atheism and intolerance. Rousseau seeks to combat them, not because either atheism or fanaticism is, in and of itself, evil, but rather due to their harmful effects on the common good. The good of society is the controlling factor in all his considerations about religious belief.

❀ THE INADEQUACIES OF THIS INTERPRETATION ❀

It is clear that the “Profession de foi” is divided into two parts, and that the first part argues for the existence of God and that the second part critiques revelation. Why should this be called into question? I do so because this characterization is incomplete. To view the primary aim of the second part as the combating of fanaticism will not stand up to scrutiny. Once this is called into question, the aim of the first part also needs to be reexamined.

The dramatic context that structures the “Profession de foi” calls Rousseau’s interpretation into question. The story makes it hard to ac-

10 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 564, 565.

cept that the second part could be intended as a defense against the fanaticism that results from dogmatism. As the Vicar begins the second part he confesses his reluctance to share his uncertainty and doubts with the young man. He then says: “Si vos sentiments étaient plus stables, j’hésiterais de vous exposer les miens; mais dans l’état où vous êtes vous gagnerez à penser comme moi.”¹¹ Rousseau, as editor, attaches a footnote to this sentence that reads: “Voilà, je crois, ce que le bon Vicaire pourrait dire à présent au public.”¹² This provides the reader with an important hermeneutic key to the “Profession de foi.” Rousseau is publishing it because he believes that the spiritual state of Europe is now similar to the state of the young man in the narrative. What is that state? Let us look to the text.

After he finishes reciting his actual “Profession de foi,” the Vicar tells the youth what he saw in the youth’s soul that led him to make this confession. He contextualizes this by saying that, as long as there is “quelque bonne croyance” in people, then one should not disturb or alarm the “la foi des simples.”¹³ One should not cause scandal. The Vicar continues:

Mais quand une fois tout est ébranlé on doit conserver le tronc aux dépens des branches; les consciences agitées, incertaines, presque éteintes et *dans l’état où j’ai vu la vôtre* ont besoin d’être affermiées et réveillées, et pour les rétablir sur la base des vérités éternelles, il faut achever d’arracher les piliers flottants auxquels elles pensent tenir encore.¹⁴

According to the Vicar, then, his listener is in danger of losing his faith, not of becoming a fanatic. We can extrapolate, then, that Europe’s faith has been shaken, that the consciences of even the “simple people” are becoming uncertain. This can and does lead to violence and unrest, but not to the unrest of religious fanaticism. Rousseau is clearly concerned with a weakening of religion’s role in society that will lead, in turn, to a deterioration in the maintenance of public order. The only way to fight this apparent danger is through another form of violence: sacrificing the branches and ripping out the pillars.

11 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 607.

12 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 607n.

13 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 630.

14 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 630 (emphasis supplied).

❀ LOOKING AGAIN AT THE FIRST PART ❀

If the second part is not a defense against fanaticism, then what is its aim? To answer this, we need to look more closely at the first part and what is being accomplished there. Instead of simply being an establishment of the existence of God, it has to be seen more specifically as establishing God as the sanction of moral law.

The belief that immorality would flourish without belief in the existence of God is quite emphatic in *Émile*. According to Rousseau, to have no idea of God will result in violence. In the narrative build-up to the “Profession de foi” itself, Rousseau couches the point in a maxim: “L’oubli de toute religion conduit à l’oubli des devoirs de l’homme.”¹⁵ This maxim gets repeated with slight variations in the middle of the “Profession de foi” itself by the Vicar when he states: “Si la Divinité n’est pas, il n’y a que le méchant qui raisonne, le bon n’est qu’un insensé.”¹⁶ Finally, almost immediately after the “Profession de foi” the tutor says the following concerning the promise of durable happiness in the afterlife:

Sortez de là, je ne vois plus qu’injustice, hypocrisie et mensonge parmi les hommes; l’intérêt particulier qui, dans la concurrence, l’emporte nécessairement sur toutes choses, apprend à chacun d’eux à parer le vice du masque de la vertu. Que tous les autres hommes fassent mon bien aux dépens du leur, que tout se rapporte à moi seul, que tout le genre humain meure, s’il le faut, dans la peine et dans la misère pour m’épargner un moment de douleur ou de faim; tel est le langage intérieur de tout incrédule qui raisonne. Oui, je le soutiendrai toute ma vie; quiconque a dit dans son cœur: il n’y a point de Dieu, et parle autrement, n’est qu’un menteur, ou un insensé.¹⁷

But what is it that leads to this loss of faith, and how can it be prevented? It is this question that the first part addresses.

In the first part the Vicar claims that he has an idea of happiness as a reward for being good and that he experiences a need for this to be true. This idea and need represent a promissory note from God. And yet he also experiences that: “le méchant prospère, et le juste reste opprimé. Voyez aussi quelle indignation s’allume en nous quand cette attente est

15 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 561.

16 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 602.

17 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 636-37.

frustrée! La conscience s'élève et murmure contre son auteur; elle lui crie en gémissant: tu m'as trompé!"¹⁸ Against his own experience the Vicar gives God's answer: "Pourquoi dis-tu: la vertu n'est rien, quand tu vas jouir du prix de la tienne? Tu vas mourir, penses-tu; non, tu vas vivre, et c'est alors que je tiendrai tout ce que je t'ai promis."¹⁹ On the one hand, we have humans scandalized by the historical vision of evil triumphing over good; on the other, we have a god who enables humans to overcome their scandal with the assurance that appearances are deceiving and that all will work out in the end. The Vicar is no longer scandalized. In his past, the triumph of the wicked and the oppression of the just were "une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle" that he had to seek to resolve it. He tells the young man that his metaphysical dualism—his belief in an immaterial soul that survives the physical death of the body—is the key to the resolution. Things are restored to order after death, when the soul is rewarded or punished according to the life that it has lived: "la vie de l'âme ne commence qu'à la mort du corps."²⁰

The primary purpose of the first part of the "Profession de foi" is, then, the neutralizing of the scandal of evil through the establishment of a God who rewards the virtuous, even if they suffer injustice in this life, and punishes the wicked, even if they seem to triumph. We are now in a position to explore the purpose of the second part, beyond its stated purpose of preventing fanaticism.²¹

⌘ THE SECOND PART AS THE EXPULSION OF EXPULSION ⌘

The primary purpose of the second part of the "Profession de foi" is to disqualify or expel human testimony in matters of divine revelation. According to the Vicar, reason gives humanity its "les plus grandes idées"

18 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 589.

19 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 589.

20 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 589-90.

21 The emphasis on the promise of divine reward and the threat of retribution is strongly supported by the text, but it is also problematic. Within a few pages of the passages I have been quoting the Vicar makes statements like: "Qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie? il est dès celle-ci dans le cœur des méchants" (p. 592). The teaching on punishment is meant for a popular audience. Rousseau may have chosen to present it through the figure of the Vicar and to refrain from positively identifying himself with the young man because it contradicts some of his own thinking. I wish to thank Bruce Ward for making me think about this problem.

of the divinity. He argues in the first part that the order of nature and our conscience tell us that God exists. In the second part he poses the truly critical question: “Qu’est-ce que les hommes nous diront de plus?”²² Human revelations do not elevate our conceptions of God; instead, they degrade it. The Vicar says that these dogmas: “que loin de les ennoblir ils les avilissent, qu’aux mystères inconcevables qui l’environnent ils ajoutent des contradictions absurdes; qu’ils rendent l’homme orgueilleux, intolérant, cruel, qu’au lieu d’établir la paix sur la terre ils y portent le fer et le feu.”²³ Rousseau, through the Vicar, is alluding to the scriptural passages in which Jesus says: “Do not think that I have come to bring peace on earth; I have not come to bring peace, but a sword.”²⁴ Luke in his parallel to this passage begins it by having Christ say: “I came to cast fire upon the earth; and would that it were already kindled!”²⁵ These sayings are not incidental to the New Testament. The Vicar has uncovered an important truth about Christianity: it does not simply bring peace but also disturbs our peace and disrupts our community. Here is a paradox worthy of Rousseau: that Christianity brings fire and the sword to the earth precisely to the degree that it undoes the social order held together by the threat of divine violence. The question then becomes: Does Christianity cause conflict because it supports humans in their illusions of having supernatural knowledge, or does this happen because it reveals the violent foundations of our conventional peace and in so doing provides a new foundation?

The Vicar holds that for a revealed religion to be able to claim that humans must believe in it or be damned to hell, its revelation would have to be available at all times and in all places and intelligible to people of every station. In effect, it would have to be a natural religion. What the Vicar seeks is a divine guarantee of the veracity of the revelation that does not depend upon human mediation. Thus, when other humans claim that God has spoken to them, that is well and good, but why should He not also speak to the Vicar? When humans claim that miracles are not to be directly experienced but to be believed based on human

22 Rousseau, *Émile, OC*, vol. 4, p. 607.

23 Rousseau, *Émile, OC*, vol. 4, p. 607.

24 Matthew 10:34 (RSV).

25 Luke 12:49 (RSV).

records, then this is too far removed from the Vicar to be compelling. There is too much chance of error or misunderstanding entering into the transmission of these events.

The Vicar has set aside human authority, leaving everyone on the common ground of human reason. By definition, then, any unreasonable doctrine will never convince, and so much of the discussion about revealed religion becomes a waste of time. As the Vicar summarizes it: “Voyez donc à quoi se réduisent vos prétendues preuves surnaturelles, vos miracles, vos prophéties. A croire tout cela sur la foi d’autrui, et à soumettre à l’autorité des hommes l’autorité de Dieu parlant à ma raison.”²⁶

To require humans to believe under pain of damnation in one religion rather than another is to damn them to a life of study and research so that they can verify its truth. And if one takes the more moderate position that it is not absolutely necessary to engage in this research, that one can give some weight to human authority and so follow the religion of one’s own people, then everyone—Muslim, Buddhist, Hindu, as well as Christian—can do the same and should not be proselytized. For this reason the Vicar keeps his faith restricted to primary notions. Realizing that he will never be so learned, the Vicar has “refermé tous les livres,” but as we shall see one remained opened to him.²⁷

✻ HUMAN TESTIMONY ✻

The acceptance or rejection of human testimony becomes one of the main points of argument between Rousseau and Archbishop Beaumont. The argument becomes rather complex as we move through the positions and counter-positions in the three texts of the “Profession de foi,” the Archbishop’s condemnation of that text, and Rousseau’s response to that condemnation. Let us look at this argument.

To begin, the Vicar and, we can presume, through him Rousseau, clearly affirms “la majesté des Écritures” and “la sainteté de l’Évangile.” The Vicar confirms the goodness of the Bible over against the books of the philosophers. In this book, particularly in the Gospels, the Vicar finds “douceur,” “pureté,” “grâce,” “sagesse,” “présence d’esprit,” and “finesse.” He immediately calls into question the traditional comparison between Socrates and Jesus, only to make that comparison himself. Jesus

26 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 617.

27 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 624.

Christ in death far outshines Socrates. Socrates' death was as easy as his life. He had many outstanding examples of virtue, and all he needed to do was to reflect intelligently on them. For the Vicar the death of the philosopher was "la plus douce qu'on puisse désirer."²⁸ There is no hint that Socrates was persecuted or unjustly convicted. Athens suffers no reproach from the Vicar.

Jesus' death, in contrast, is, according to the Vicar, the "la plus horrible qu'on puisse craindre." This is due to the fact that he lived among the most furious fanaticism and "le plus vil de tous les peuples"—the Jews. For the Vicar the Gospels have characteristics of truth at which no Jew could have arrived. The story that the Gospels tell is a story of the crisis caused by the introduction of Jesus' purity, wisdom, grace, and finesse into the worst fanaticism and the vilest of people. This just man is covered with opprobrium by these particular people and is killed. As Jesus' executioners, they are relentless. Jesus' death was one of torment and reprobation "de tout un peuple." "Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu."²⁹ For the Vicar, it is clear that the manner of his life and death rather than his resurrection that makes Jesus a God.

When we turn to the Archbishop, we find that he quotes, almost in full, the passage that contains the above comments as a panegyric for the Gospels. He does so in order to "édifier" his flock. He edits out most of the anti-Semitic elements and concludes the quotation with the comment: "*Il serait difficile, M.T.C.F., de rendre un plus bel hommage à l'authenticité de l'Évangile.*"³⁰ Rousseau, for his part, thanks the Archbishop for admitting that he respects the Gospels, and then he proceeds to restate this part of the "Profession de foi" with the anti-Semitic elements restored, thus claiming this part of the "Profession de foi" most strongly as his own. He restores to its original form, he writes: "parce que le défaut de suite et de liaison affaiblit le passage quand il est tronqué; et aussi parce que mes persécuteurs supprimant avec soin tout ce que j'ai dit de si bon cœur en faveur de la Religion, il est bon de le rétablir à mesure que l'occasion s'en trouve."³¹ Significantly, it is pre-

28 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 626.

29 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 626.

30 Beaumont, quoted by Rousseau in *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 993. (Italics supplied by Rousseau).

31 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 992n.

cisely this passage that appears in all three of the texts that I am analyzing. According to this passage, beyond the wisdom of Jesus, the story that the Gospels tell is the story of the innocence of Jesus and the arbitrariness of his victimization on the one hand, and of the violence and fanaticism of the Jews, one the other. They reveal persecution, yet they become the pretext for further persecution.

It seems to me that the Archbishop accepts, as much as the Vicar or Jean-Jacques, that Jesus' death is the death of a god, rather than seeing it for what it truly was—another human victim arbitrarily sacrificed by a crowd, composed in the main of those who had the highest religion and the most preparation to know better.³² The Jewish religion did, in fact, help some of them to see the significance of this death. This significance is not some absolute uniqueness of Jesus of Nazareth's death that is central to Christianity (many others died on the Cross).

To return to the "Profession de foi," after having praised the Gospels the Vicar goes on to exclaim against it as being "plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre!"³³ He does not get more specific. I do not think that this is simply the standard Enlightenment move against the miracles reported in the Bible. In the text of the "Profession de foi" the Vicar has already made clear that the problem with miracles is that they are not unambiguous proof of God's intervention; the devil can also perform miracles. Rather, we can say that the elements of the Gospels that are unbelievable and repugnant to reason are precisely those parts that stand in need of human testimony in order to be accepted.

Thus, what the *Vicar* most objects to is having to accept the testimony of other humans. The Archbishop accuses him of an inconsistency and says that one cannot claim to love the Scriptures and not accept human testimony. Rousseau, in his response to the Archbishop, counters by saying that the acceptance of human facts on the basis of human testimony, such as the existence of Sparta, is appropriate and, further, that no one will be eternally damned for not believing in the existence of Sparta. On the other hand, if God wants to talk to Jean-Jacques about his

32 While it is true that the Romans followed a legal procedure and carried out the execution, it is also true that, at least from the vantage point of the Evangelists, Pilate acted out of fear of the crowd. Jesus' death was arbitrary in the sense that Pilate would have given up Barabbas, if that would have satisfied the crowd.

33 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 627.

own eternal salvation, then why did he go through Moses? Rousseau's conclusion is that "les preuves morales suffisantes pour constater les faits qui sont dans l'ordre des possibilités morales, ne suffisent plus pour constater des faits d'un autre ordre, et purement surnaturels."³⁴

The singularity of Rousseau's position here needs to be appreciated from an historical viewpoint. He has managed to combine an Enlightenment distrust of authority with a Calvinistic distrust of human mediation. Naturally, the Roman Catholic Archbishop sees here the great contradiction of the "Profession de foi." On the one hand, Rousseau, through a "*personnage supposé qui lui sert d'organe*," gives this beautiful "*hommage à l'authenticité de l'Évangile*," and on the other he expends "*les plus grands efforts pour décréditer les témoignages humains qui attestent la révélation Chrétienne*."³⁵ But Rousseau's position is not inconsistent. He is quite consistently working out a certain type of human reason, a reason that does not accept human testimony in supernatural matters.

The exact charge of the Archbishop is that Rousseau is "bien évidemment en contradiction avec lui-même" when, "*après les plus grands efforts pour décréditer les témoignages humains qui attestent la révélation Chrétienne, le même auteur y défère cependant de la manière la plus positive, la plus solennelle*."³⁶ In his response Rousseau points to an ambiguity in the construction of the Archbishop's sentence. The "y," to which the Archbishop claims Rousseau defers, could be either Christian revelation or to human testimony. "Car si le verbe relatif *y défère* se rapporte à la Révélation Chrétienne; vous avez raison; mais s'il se rapporte aux témoignages humains, vous avez tort." He argues that he himself reads the Gospels and he himself sees and judges the sublimity in it "sans qu'on me l'atteste." He holds that no one else repeats to him that the Gospels exist. One cannot conclude, then, that there are men between him and God. In the Gospels Rousseau recognizes the divine Spirit: "cela est immédiat autant qu'il peut l'être; il n'y a point d'hommes entre cette preuve et moi."³⁷ Rousseau is enough a part of the Enlightenment to try to free supernatural truth from vagaries of history,

34 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 989.

35 Beaumont, quoted by Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 954, 993, 991.

36 Beaumont, quoted by Rousseau in *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 991.

37 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 991, 994.

and still enough of a Calvinist to eliminate human mediation between the individual believer and God.

Rousseau explicitly states that he does not reject revelation.³⁸ This claim is critical to my argument. It implies that seeing the second part as a rejection of revealed truth that leads to fanaticism is inadequate. Rousseau is rejecting not revelation, but the mediation of humans: “Nous avons mis à part toute autorité humaine.”³⁹ Once anything is given to human authority, all is lost. This is the constant theme of the “Profession de foi,” especially in the second half. Rousseau rejects testimony, and thus the “Profession de foi” itself becomes a text of expulsion, expelling human witness from the Gospels. But with the human witness gone, the text itself is transformed into a text that accuses the Jewish people. The “Profession de foi” is designed to restrain violence by means of the economy of violence. That is, it establishes God as a sanction of the moral law and the Jewish people as the object of contempt. For all their differences, these are points upon which the Archbishop of the Church, the Vicar, and Rousseau agree.

The Vicar claims that if he were a better reasoner, perhaps he could accept this claim of revelation or sense “sa vérité,” but what if the truth being witnessed to is precisely that truth which one cannot reach with reason alone? What if the expulsion to which the Gospels witness is precisely unreasonable, “répugnant à la raison?”⁴⁰ What if the testimony of the Gospels concerns the irrational truth of violence that makes our present form of reason possible? Then reason will never be able to reason to the expulsion upon which it is based but is condemned instead to endless repetition of this act of expulsion. Condemned that is, until the *testimony* of a witness to the act of expulsion reveals the arbitrariness of the expulsion, the innocence of the victim, and the guilt of reason’s involvement in this expulsion. Then the essence of the Good News is testimony.

If this is true, then the Vicar would have expelled the one element that would have prevented the Gospels from being used as a text to accuse the Jews. Indeed, this is what has happened. The great irony is that in the attempt to arrive at a reasonable, rationally acceptable God,

38 Cf. Rousseau, *Lettre à Beaumont*, *OC*, vol. 4, p. 996.

39 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 614.

40 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 625, 627.

Rousseau has created a God that sanctions human vengeance. The very thing that the Gospels are meant to destroy Rousseau ends up perpetuating. The reason is not hard to find. As René Girard has expressed it:

Puisque la vérité de la violence ne peut pas séjourner dans la communauté, puisqu'elle doit nécessairement s'en faire chasser; elle pourrait se faire entendre, à la rigueur, en tant, justement, qu'elle est en train de se faire chasser, dans la mesure seulement où elle devient victime et dans le bref instant qui précède son écrasement. [...] Une divinité non violente, si elle existe, ne peut signaler son existence aux hommes qu'en se faisant chasser par la violence, en démontrant aux hommes qu'elle ne peut pas demeurer dans le Royaume de la Violence.⁴¹

It is in the nature of the violence we commit that we think that it is justified. It is not as though either the Vicar or Rousseau wants to cut out all testimony to violence. Both of them have been victims of violence and even of persecution, and they do not repress or deny that. But that kind of accusatory testimony is only one kind of testimony, and it does not, as the Vicar rightly sees, convince anyone. One can always make a counter-accusation. Reasons are need to justify and judge the accusations. But there is another form of testimony that in many ways is peculiar to the Hebrew and Christian Scriptures. It is the voice of the innocent victim who does not accuse but instead forgives. It is the voice that reveals the arbitrariness (non-rational nature) of the expulsion. The Vicar does not expel anyone directly, but he expels the one voice that robs the mob of its unanimity and thus robs the mob's reason of its rationality. Reason will never be able to know if it was formed by an expulsion.

❀ CONCLUSION ❀

Finally, we have to address the question of why Rousseau did not simply reject Christianity and the Gospels *in toto*. Why the “bel homage” yet the rejection? There are two reasons. On the one hand, the Scriptures are the metanarrative that gives structure and meaning to the parts forming the context of the “Profession de foi” as well as the *Lettre à Beaumont*. Both the young man and the Vicar are victims. The Vicar, who is “si peu fortuné, si pauvre, exilé, persécuté,” is the one who holds the key to happiness.⁴² The young man, as the victim who has been snatched

41 René Girard, Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: B. Grasset, 1978), p. 317-19.

from infamy and can now be rendered to virtue, is the one who can receive it. In a footnote from the *Lettre à Beaumont* Rousseau refers to his “persécuteurs.”⁴³ The structure of the Gospel, the one righteous man against all others, gives the *story* its moral weight.⁴⁴

There is a deeper, more hidden, reason for Rousseau’s attachment to Scriptures. As I have pointed out, the “Profession de foi” is a text of expulsion. In order for it to be a text of expulsion, there must be something to expel. The object of the expulsion is not witness or testimony in general. The “Profession de foi” is too dependent on the Gospels not to be a form of testimony itself. The Vicar is testifying in good faith, and so is Rousseau. But the “Profession de foi” is structured around the expulsion of the testimony of expulsion. It testifies indirectly to that which it rejects. Rousseau cannot completely separate himself from the Gospels without the “Profession de foi” collapsing in upon itself, and he cannot accept it without having to reject the main premise of the “Profession de foi.” ☒

42 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 564.

43 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, *OC*, vol. 4, p. 992n.

44 The Gospels emphasize that the political and religious forces of the time were aligned against Jesus. One disciple betrayed him, another denied and all the rest fled.



CIVIC FANATICISM AND
THE DYNAMICS OF PITY

Zev Trachtenberg



In his writing on politics and religion Rousseau implicitly connects religious fanaticism and intense patriotism—but he is reluctant to make that connection explicit. In this article I consider this curious fact. I show that in his revision of the chapter on civil religion from the first to the final draft of the Social Contract Rousseau goes to some length to obscure the fanatical potential in his ideal of patriotic citizenship. Nonetheless, it is not hard to detect the fanatical character of Rousseau’s model citizens. I explain the presence—indeed the necessity—of this character trait by analyzing Rousseau’s theory of pity: he argues that pity is only effective within relatively small groups whose members share a common way of life. I then show how this analysis of pity explains Rousseau’s (unstated) belief that in order to make men into citizens, they must be made into civic fanatics.

IN THE ARTICLE “FANATISME” IN THE *ENCYCLOPÉDIE*, Alexandre Deleyre, a friend of Rousseau’s who served as the librarian for the Duke of Parma, gives an exhaustive catalogue of the horrors of fanaticism in religion. On the basis of this survey the article proposes a capsule definition of the phenomenon: “Qu’est-ce donc que le fanatisme? C’est l’effet d’une fausse conscience qui abuse des choses sacrées, et qui asservit la religion aux caprices de l’imagination et aux dérèglements des passions.”¹ Given its content and venue, I take Deleyre’s account of fanaticism to represent a position common among the *philosophes* on the subject. And often Rousseau seems to share this commonplacé disapproval of fanaticism, linking it with deceit and cruelty. Speaking of conscience in *Émile*, for example, he issues the reproach that “le fanatisme ose la contrefaire et dicter le crime en son nom.”² In the draft of *Du contrat social*, the so-called *Manuscrit de Genève*, he refers to “les fureurs du fanatisme,” which, if unrestrained by “la philosophie et les lois,” would cover the earth with blood and destroy the human race.³ Thus, Rousseau frequently deploys standard complaints against one of the *philosophes*’ favorite bogeymen, the religious fanatic.

But Deleyre ends his scathing tirade against religious fanaticism with a short paragraph (which reads almost like an afterthought) titled “*Fanatisme du patriote*.”

Il y a une sorte de *fanatisme* dans l’amour de la patrie, qu’on peut appeler *le culte des foyers*. Il tient aux mœurs, aux lois, à la religion, et c’est par-là surtout qu’il mérite davantage ce nom. On ne peut rien produire de grand sans ce zèle outré, qui grossissant les objets, enfle aussi les espérances, et met au jour des prodiges incroyables de valeur et de constance. Tel était le *patriotisme* des Romains. Ce fut ce principe d’héroïsme qui donna à tous les siècles le spectacle unique d’un peuple conquérant et vertueux. On peut regarder le vieux Brutus, Caton, les Decius père et fils, et les trois cents Fabius dans l’histoire civile, comme les lions et les baleines dans l’histoire naturelle, et leurs actions prodigieuses, comme ces volcans inattendus, qui désolant en partie la surface du globe, affermissent ses fondements, et causent l’admiration après l’effroi.⁴

1 *Encyclopédie*, art. “Fanatisme” (Deleyre), vol. 6, p. 397. On Deleyre and his friendship with Rousseau, see *OC*, vol. 3, introduction, p. cxxvi.

2 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 601.

3 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *OC*, vol. 3, p. 285.

4 Deleyre, “*Fanatisme*,” p. 401 (emphasis original).

The tone of this invocation of noble Romans should sound familiar to readers of Rousseau, whose own encomiums to ancient civic virtue are no more enthusiastic. Consider, for example, one of his own contributions to the *Encyclopédie*, the article *Économie politique*, where he speaks of Cato as a god among men, and he explains how love of country inspires heroism.

Il est certain que les plus grands prodiges de vertu ont été produits par l'amour de la patrie: ce sentiment [...] en fait la plus héroïque de toutes les passions. C'est lui qui produisit tant d'actions immortelles dont l'éclat éblouit nos faibles yeux, et tant de grands hommes dont les antiques vertus passent pour des fables depuis que l'amour de la patrie est tourné en dérision.⁵

Rousseau, it seems, has the very same phenomenon in mind as Deleyre, and the same approving attitude toward it.

But while Deleyre draws a direct connection between intense patriotism and fanaticism, Rousseau is reluctant to make that connection explicit. In this article I shall consider this curious fact. I shall show that Rousseau goes to certain lengths to obscure the fanatical potential in his ideal of patriotic citizenship; this process is at work in his revision of the chapter on civil religion from the first to the final draft of *Du contrat social*. Nonetheless, it is not hard to detect the fanatical character of Rousseau's model citizens. I will explain the presence—indeed the necessity—of this character trait by analyzing Rousseau's theory of pity, and then showing how this analysis explains his (unstated) belief that in order to make men into citizens, they must be made into civic fanatics.

❁ ROUSSEAU'S CRITIQUE OF FANATICISM ❁

Rousseau's reluctance to embrace civic fanaticism openly is made more puzzling by the fact that he is not unequivocally opposed to fanaticism of the religious variety—an attitude that reveals itself in his polemical jibes at his erstwhile *Encyclopédiste* colleagues. Towards the end of the “Profession de foi du Vicaire savoyard,” where Rousseau decries secular Enlightenment's dismissive attitude toward religious belief, he attaches a lengthy footnote which expresses his ambivalence:

5 Rousseau, *Économie politique*, *OC*, vol. 3, p. 255. The article originally appeared in volume 5 of the *Encyclopédie* (1755).

[...] Bayle a très bien prouvé que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme, et cela est incontestable; mais ce qu'il n'a eu garde de dire, et qui n'est pas moins vrai, c'est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus.⁶

Even religious fanaticism has some value, that is, because it serves as a model for the sincere and selfless devotion to justice that characterizes the true citizen: if its energies were reoriented it could produce civic virtue. In this response to Bayle we see the picture of fanatical patriotism presented by Deleyre. We will return below to the issue of the virtuous potential Rousseau sees in fanaticism. First, however, let us briefly examine how he uses the concept in his polemic against secular Enlightenment, in particular concerning the political role of religion.

In the note to the "Profession," Rousseau goes on to argue in detail that "le fanatisme, quoique plus funeste dans ses effets immédiats que ce qu'on appelle aujourd'hui l'esprit philosophique, l'est beaucoup moins dans ses conséquences."⁷ As bad as religious fanaticism is, in other words, the atheism propounded by the *philosophes* is worse. Rousseau concludes that a society does better under the influence of religion than it would, as advocated by some Enlightenment thinkers, under the influence of secular reason. For, as he argues in the *Discours sur l'origine de l'inégalité*, reason alone is an inadequate basis for the justification of a government's authority to its people; only a divine sanction, promulgated by religion, is strong enough to prevent subjects from rebelling. "Quand la religion n'aurait fait que ce bien aux hommes, c'en serait assez pour qu'ils dussent tous la chérir et l'adopter, même avec ses abus, puisqu'elle épargne encore plus de sang que le fanatisme n'en fait couler."⁸ The risk that religion might lead to fanaticism is counterbalanced here by the more pervasive benefits of social order religion alone makes possible.⁹ In the present footnote Rousseau makes the even

6 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 632n. For an illuminating discussion of the footnote, see Timothy O'Hagan, *Rousseau* (London: Routledge, 1999), p. 234.

7 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 633n.

8 Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, OC, vol. 3, p. 186.

9 Note, however, that in the *Manuscrit de Genève* Rousseau seems to make precisely the opposite point. Because the adherents of diverse religions will more likely fight than coexist, he concludes "Laissons donc à part les préceptes sacrés des religions diverses dont l'abus cause autant de crimes que leur usage en peut épargner" (OC, vol. 3, p. 286).

stronger claim that the Christian religion can in fact limit the risks of fanaticism. Christianity has made modern states less bloodthirsty because “[I]a religion mieux connue écartant le fanatisme a donné plus de douceur aux mœurs chrétiennes.”¹⁰

While acknowledging that religious fanaticism is problematic, Rousseau thus discounts it as an actual problem. His secular opponents use the prospect of fanaticism as a strike against religion; Rousseau holds instead that modern, better understood religion in fact mitigates that very prospect. Even if it did not, societies are more peaceful even with some fanaticism than they would be without religion at all. By contrast, in the main text to which the present note is attached, Rousseau intimates that greater violence is done to society by the fanatical supporters of secular Enlightenment: “renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions.” Furthermore, these skeptical *philosophes* are even more fanatical than the religious zealots they oppose: Rousseau describes their outlook as “cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires.”¹¹ The *philosophes*, in Michael Polanyi’s words,

degenerated in many places into a fanaticism fiercer than the religious furies which their teachings had appeased. So even before the principles of scientific rationalism had been fully formulated, Rousseau had conjured up the extrapolation of these principles to the kind of secular fanaticism which was actually to result from them.¹²

Over against this secular fanaticism, Rousseau suggests, the religious variety seems like a relatively unimportant concern.

❀ REDACTING LE FANATIQUE ❀

Rousseau’s references to religious fanaticism in the *Émile* footnote can be read as rhetorical jabs, in which he prosecutes his attack on Enlightenment by attributing to it the worst feature of what it declares as its enemy. In this polemical context the phenomenon itself is perhaps not so important; what matters is the broader subject, e.g. the political status of

10 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 634n.

11 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 632.

12 Michael Polanyi, *Beyond Nihilism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), p. 7.

religion, in which the specific issue of fanaticism arises. But if religious fanaticism is not so bad, we might expect Rousseau to have no qualms about modifying the term “fanatic” with the term “civic” to describe his ideal of citizenship. Instead, he works to conceal the connection between the concepts by decoupling the terms. We can see him doing this by tracing the way he changes his comments on fanaticism as he revised the draft of the chapter on civil religion in the *Manuscrit de Genève* into its final, authoritative version in the *Contrat social*.¹³ It is striking that although the word *fanatique* appears three times in the draft, it is absent from the published work. And, in a paragraph that speaks of fanaticism without using the word, Rousseau changes his explanation for why the phenomenon is undesirable. Let us analyze these textual differences, and then interpret the discrepancy between Rousseau’s initial and completed writings.

The draft version begins with a paragraph that stresses the link between religious fanaticism and Rousseau’s ideal of citizenship. Rousseau starts by reiterating his view that religion is necessary to maintain citizens’ obedience to a state.¹⁴ Here he explains this necessity in terms of the demand states make on citizens to face death. Without a belief in an afterlife, no one could rationally face death. Thus, in a state without religion rational citizens would shirk their duty like cowards, leaving only lunatics to fight the state’s wars. It is clear from the case of religious fanaticism that the belief in an afterlife can inspire acts of suicidal bravado. Rousseau draws a political conclusion from this psychological datum. “Ôtez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez un vrai citoyen.”¹⁵ Virtue here means devotion to the state; make the fanatic believe that the afterlife is the reward for service to the state, rather than service to some deity, and his self-abnegating enthusiasm becomes a model for civic commitment. Mirroring the picture of the fanatical patriot offered by Deleyre, Rousseau’s ideal of true citizenship is thus straightforwardly a form of civic fanaticism.

This paragraph is absent from the final version in the *Contrat social*. The idea in its first sentence (religion is necessary for social life) is repeated in the middle of the fourteenth paragraph of the final version,

13 For a discussion of the compositional history of this chapter see Robert Derathé, *OC*, vol. 3, p. 1498 ff.

14 Compare the passage from the *Discours sur l’inégalité* cited in note 8 above.

15 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *OC*, vol. 3, p. 336 (first paragraph).

which precedes a paragraph that substantially reproduces the second paragraph of the draft.¹⁶ This would be the likely place in the final version for the present idea from the draft, but the references to fanatics, and the intimate link between fanaticism and citizenship, are gone. Nonetheless, as I shall show below, Rousseau remains committed to that link at a conceptual level; he simply obscures his commitment by discarding the word *fanatique*.

The draft version goes on immediately to introduce the distinction between “la religion de l’homme” and “celle du citoyen.” The idea of the latter, which we shall call national religion, is based on Rousseau’s understanding of ancient paganism. It involves the close association of religious practices and the state: the state mandates religious rituals and customs, and these practices reinforce the citizens’ willingness to obey the laws. But without using the word, Rousseau associates national religion with religious fanaticism. National religion is good, he argues, in part because under it “mourir pour son pays c’est aller au martyr.” National religion can thus serve the function he projected in the first paragraph, i.e. to deploy the psychic energies of fanaticism in the service of the state, to transform itself into civic fanaticism. The association is made even clearer when Rousseau turns to what is bad about national religion. It is bad not simply because, from the standpoint of the “vrai théisme” embodied in the Gospel, it is “fondée sur l’erreur et sur le mensonge.” The more telling danger is that, “quand devenant exclusive et tyrannique elle rend un peuple sanguinaire et intolérant en sorte qu’il ne respire que meurtre et massacre et croit faire une action sainte de tuer quiconque n’admet pas ses dieux et ses lois.”¹⁷ National religion is bad, that is, because it inevitably makes its citizens fanatical.¹⁸

The final version retains the gist of this argument, but with a crucial alteration. In the draft, Rousseau concludes the sixth paragraph with an explicitly moral condemnation of the fanatical tendencies of national religion. Despite the benefits national religion brings to its own nation, Rousseau insists, “Il n’est pas permis de serrer le nœud d’une société particulière aux dépens du reste du genre humain.”¹⁹ The criterion to which Rousseau appeals here is one of universal morality, which holds

16 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 464.

17 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 336-37.

18 Rousseau argued earlier in the *Manuscrit de Genève* that philosophy and law are the solution to this problem; see note 3 above.

19 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 337.

the welfare of all of humanity as a standard against which the rightness of a particular society's practices can be judged. In the final version, by contrast, this sentence is replaced with "Cela met un tel peuple"—one that has become bloodthirsty and intolerant, i.e. fanatical—"dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très nuisible à sa propre sûreté."²⁰ In the final version, that is, the fanaticism engendered by national religion is not an offense against morality, but is simply imprudent: it can lead to retaliation by stronger states.²¹

The draft version has one more explicit reference to fanaticism, in the eighth paragraph. Following his condemnation of national religion Rousseau discusses pagan societies' indifference to each other's gods.²² But he had earlier asserted that neither this theological indifference nor the high degree of culture and virtue in pagan societies prevents them from committing horrible cruelties.²³ Thus, he now cannot see "qu'il soit possible de séparer ces mêmes cruautés du même zèle et de concilier les droits d'une religion nationale avec ceux de l'humanité." It is not immediately clear what in the preceding text *zèle* refers to here. But his reiteration of the conflict between the imperatives of maintaining order within particular societies and of universal morality suggests that Rousseau is looking back to the sixth paragraph; again he implies that the cruelties of civic fanaticism are the inevitable result of the zealous commitment of the citizen. The connection is made explicit in the last sentence of this passage: "il vaut donc mieux attacher les citoyens à l'état par des liens moins forts et plus doux et n'avoir ni héros ni fanatiques."²⁴ This is Rousseau's last word on national religion in the draft version, and it is a wistful *adieu*. His moral commitment to humanity demands the rejection of national religion—but at a regrettable cost. The

20 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 465.

21 In the draft Rousseau says the adherent of a national religion "croit faire une action sainte de tuer quiconque n'admet pas ses dieux et ses lois" (*Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 337 [sixth paragraph], emphasis supplied), thus emphasizing the civic orientation of their fanaticism. The final version omits the last three words, thus presenting the adherent of national religion as more of a religious than a civic fanatic. In the final version, the target of his criticism can be taken to be fanaticism of the religious, *not* the civic, variety (*Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 465).

22 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 337. He speaks literally of mutual tolerance. See O'Hagan, *Rousseau*, p. 222-23, for a convincing explanation of what Rousseau means by tolerance in this passage.

23 See Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 287-88.

24 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 338 (paragraph eight).

loss of national religion spares the world the fanaticism of the zealous citizen, but deprives the state of any prospect of heroism.

Like the first paragraph, which also made explicit mention of fanaticism, the eighth paragraph is absent from the final version. In the final version, paragraphs nineteen and twenty reproduce almost exactly the content of paragraphs six and nine in the draft. Most of the material from the draft's seventh paragraph appears in the final version's fourth and sixth paragraphs. Rousseau simply dispensed with the draft eighth paragraph, purging the word *fanatique* completely from his published discussion of civil religion.

What accounts for the changes we have just surveyed? Specifically, why does Rousseau withdraw his explicit references to fanaticism, and why does he shift the grounds for his implicit condemnation of it? It is clear that the redaction of the word *fanatique* does not stem from a repudiation of the phenomenon or a denial of its kinship to one of Rousseau's fundamental ideals. Rather, the idea of civic fanaticism seems like a guilty but alluring pleasure that Rousseau can comfortably neither name nor ignore.²⁵

Of course it is completely conjectural to imagine what Rousseau was thinking as he revised the *Manuscrit de Genève*. But he might have considered the logic of his argument, and he might have noticed that his discussion of fanaticism at least *looks* inconsistent, especially in light of other things he says in that work. He intimates both that civic fanaticism is a very good thing (paragraphs one and eight), and that it is a very bad thing (paragraph six). Perhaps Rousseau recognized that his ambivalence toward civic fanaticism generated an apparent contradiction which he feared would distract from his argument. Dropping the explicit mentions of the concept might deflect attention away from the potential for fanaticism that remains in his theory of citizenship (as we shall see shortly). That is, perhaps Rousseau sought to escape the objectionable connotations of the word, despite holding onto the concept.

Furthermore, focusing solely on his intimation that civic fanaticism is a bad thing, Rousseau might have seen two difficulties with the criterion by which he made that judgment. First, he announces just before the

25 Note that the lengthy footnote from *Émile* cited above is more or less contemporaneous with *Du contrat social*. It does not convey an entirely negative attitude toward religious fanaticism—yet it is displaced from the text into a footnote. This typographical marginalization can be taken to indicate further Rousseau's unease with the place of fanaticism within his overall view. See O'Hagan, *Rousseau*, p. 234.

sixth paragraph that he will consider religion from a political point of view; he brings up considerations of right only much later in the chapter.²⁶ But the criterion he proceeds to offer against civic fanaticism is in fact a criterion of right: he holds, recall, that what is good for a particular society must not violate the moral claims of the rest of the human race. Thus, Rousseau might have recognized that he diverged from his own argumentative strategy—a strategy he retains in the final version.²⁷

The second difficulty is that Rousseau could not have been entirely confident in this moral criterion in any case. For, earlier in the *Manuscrit de Genève* he works precisely to discredit universal standards of morality, such as the conception of natural right propounded by Diderot.²⁸ In his article “Droit naturel” in the *Encyclopédie*, Diderot defended a standard of right based on the common interest of all of humanity. “Mais si nous ôtons à l’individu le droit de décider de la nature du juste & de l’injuste, où porterons-nous cette grande question? où? devant le genre humain: c’est à lui seul qu’il appartient de la décider, parce que le bien de tous est la seule passion qu’il ait.” He goes on to affirm this explicitly as the standard that applies to the conduct of one society towards another: “cette considération de la volonté générale de l’espèce & du désir commun, est la règle de la conduite relative [...] de la société [...] envers les autres sociétés.”²⁹ Thus, the moral criterion Rousseau invokes against civic fanaticism in paragraph six is precisely the one articulated by Diderot.

But in Book I, chapter 2 of the *Manuscrit de Genève*, Rousseau ultimately rejects Diderot’s view. In Roger Masters’s words, “Rousseau accepts Diderot’s definition of the general will of mankind as an existent moral standard, but denies that it is binding—although one “can consult” it—because no one has a natural self-interest in obeying it.”³⁰ Rousseau argues, to begin, that in fact the natural operation of self-interest will overwhelm any individual’s dedication to the common good.

26 Rousseau, *Manuscrit de Genève, OC*, vol. 3, p. 336, 340.

27 See Rousseau, *Du contrat social, OC*, vol. 3, p. 467.

28 See Rousseau, *Manuscrit de Genève, OC*, vol. 3, p. 1411, n. 2 to p. 281. For a lengthy discussion of Rousseau’s response to Diderot, see Roger D. Masters, *The Political philosophy of Rousseau* (Princeton: Princeton University Press, 1968), p. 261 ff.

29 *Encyclopédie*, art. “Droit naturel” (Diderot), vol. 5, p. 116.

30 Masters, *Political philosophy of Rousseau*, p. 268.

Further, even if self-interest did not interfere with an individual's commitment to act in the common good, the inherent difficulty in rationally determining what action contributes to it will lead to errors. These conceptual objections are verified by an appeal to history, Rousseau adds, since it is only relatively late that "les saines idées du droit naturel et de la fraternité commune de tous les hommes" became widespread.³¹ Thus, Rousseau concludes that Diderot's standard is (to use Masters' words) politically irrelevant. In place of Diderot's universalist appeal to the general will of all mankind, he proposes as a standard the general wills of particular societies: an actual state can provide protection against the threat of injustices carried out by others, thus giving the self-interested individual a valid, effective reason for conforming to the law.

This is not the place to consider the issue of Rousseau's conception of the general will any further. But clearly Rousseau's rejection of a universalist for a particularist standard of political right does not sit well with his affirmation, in paragraph six, of a universalist criterion of morality over the needs of a particular society—an affirmation echoed, if ruefully, in the paragraph eight of his draft. This difficulty, combined with the first (that he treats fanaticism inconsistently), perhaps explains why, as we saw, in the final version Rousseau changes the basis for his criticism from morality to prudence. This is the proper sort of consideration for him to offer at this stage of his argument. The prudential advice suggests that there is nothing wrong with fanatical devotion as such, even to religious ideals; it is simply something about which societies should be cautious. The result is that although the discussion of civil religion in the *Contrat social* does not mention fanaticism explicitly, it contains no principled objection to it. Without naming the phenomenon, Rousseau maintains a place for the fanatic's enthusiasm in his theory; that place is, of course, as the inspiration for civic fanaticism.

❀ ROUSSEAU'S CIVIC FANATICS ❀

I claim, then, that in finalizing the *Contrat social* Rousseau worked to obscure the support for fanaticism within his political theory. The changes we have just surveyed show him removing *fanatisme* from his readers' sight. I will now show that he sees fanaticism as nonetheless

31 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 287.

essential to political life, and explain this fact by demonstrating how, for Rousseau, civic fanaticism is a product of the psychology of pity.

To confirm that Rousseau's ideal citizen remains the civic fanatic he describes in the *Manuscrit de Genève* (and whom we met in Deleyre's article) we need look no further than his nostalgic invocation of ancient legislators in the *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. He argues that Moses, Lycurgus, and Numa each managed to create citizens who were passionately devoted to their own societies precisely by founding national religions. He observes that each of these legislators accomplished his goal by establishing "des cérémonies religieuses qui par leur nature étaient toujours exclusives et nationales." National religion works in concert with other cultural institutions, such as games and spectacles, to incessantly preoccupy citizens with their fatherland, to which they are to be strongly attached. Lycurgus is exemplary here; he engendered "cet ardent amour de la patrie qui fut toujours la plus forte ou plutôt l'unique passion des Spartiates." The civic fanaticism that is the inevitable result is the goal Rousseau has in mind for the Poles. By emulating the ancient legislators rather than the degraded modern societies of contemporary Europe, Polish reformers can create Poles who, "[a]imant la patrie, ils la serviront par zèle et de tout leur cœur." The reformers should thus strive to recreate in their countrymen the characteristics of the ancient model Rousseau has set before them: "Il faut saisir la circonstance de l'événement présent pour monter les âmes au ton des âmes antiques."³² As the *Manuscrit de Genève* acknowledges more candidly than the *Contrat social*, the "elevation of souls" Rousseau believes will inspire heroism also engenders civic fanaticism.

Rousseau's advice to the Polish reformers echoes the description he gives of the citizen at the beginning of *Émile*. There he establishes a stark contrast between the citizen, whose sense of his own identity is a function of his membership in a social whole, and the man, who is a whole unto himself. "Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout."³³ His example of the Spartan

32 Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC, vol. 3, p. 958, 957, 961, 961.

33 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 249.

mother, for whom the death of her five sons means less than the victory of the state, vividly illustrates the effects of the psychological condition he has described. Lycurgus' "bonnes institutions sociales" produce individuals whose natural self-concern has been utterly subsumed into a concern for their country; they are thus capable of the extraordinary—literally unnatural—feats of civic fanaticism Rousseau praises.³⁴

What, then, is the source of Rousseau's commitment to civic fanaticism? The answer, I believe, has to do with Rousseau's account of pity. At first glance this might seem odd: after all, the fanatic is characterized by his cruelty, by his willingness to make others suffer, if not indeed by the delight he takes in others' suffering. In this respect he displays a remarkable change from the condition of the savage man, whose natural pity makes him reluctant to impose suffering on others. But, as we shall see, civic fanaticism is the result of the psychological processes that underlie pity—as these are invoked to solve the fundamental problem in Rousseau's political theory. That problem is the need to make men into citizens, i.e. to transform independent human beings into willing members of society who voluntarily obey the rules of social cooperation. This is precisely the problem he sees himself confronting in his advice to the Polish reformers: making self-interested men into citizens by giving them the inner disposition to obey the law.³⁵ The goal is to create citizens who "obéiront aux lois et ne les éluderont pas, parce qu'elles leur conviendront, et qu'elles auront l'assentiment interne de leur volonté."³⁶ I shall show below that the means he proposes for attaining this goal will produce fanatical citizens. But to establish this point we must first consider Rousseau's understanding of pity in some detail, and then use his account of pity to see how the techniques Rousseau praises for making citizens also encourage fanaticism.

34 Note, however, that Deleyre concludes his paragraph on civic fanaticism—and his article as a whole—with a brief verse about a mother asked to sacrifice her son to her state; she, by contrast with the Spartan mother, affirms the primacy of natural over civic duty: "Va; le nom de sujet n'est pas plus grand pour nous./ Que ces noms si sacrés & de père & d'époux./ La nature & l'hymen, voilà les lois premières./ Les devoirs, les liens des nations entières:/ Ces lois viennent des dieux, le reste est des humains" (*Encyclopédie*, art. "Fanatisme," vol. 6, p. 401).

35 See Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC, vol. 3, p. 955. The task before the Poles mirrors closely the work confronting the Legislator in the *Contrat social* (OC, vol. 3, p. 381 ff.).

36 Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 961.

✻ THE DYNAMICS OF PITY ✻

For Rousseau pity involves identification: the person feeling pity experiences himself as undergoing the sufferings of the person he pities. A familiar issue in Rousseau scholarship is the extent to which this identification involves the imagination of the pitier. In *Émile* and the *Essai sur l'origine des langues* Rousseau stresses the action of imagination in making the pitier identify with the pitied. In the *Discours sur l'inégalité*, however, because imagination is inactive in primitive man, who is nonetheless naturally compassionate, it seems not to be essential to pity. We must skirt over this difficulty here.³⁷ The key point I want to emphasize is that throughout his discussion of pity Rousseau stresses that it operates in virtue of the pitier's sense of *likeness* between himself and the pitied. Thus, in describing the stimulation of pity Rousseau typically speaks of *semblables*; for Rousseau, pity is a product of the pitier's perception of *resemblance* between himself and the pitied.³⁸ The stronger the sense of resemblance, the stronger the sense of identification and the stronger the feeling of pity. In Rousseau's own words, "En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant."³⁹

To understand the link between pity and fanaticism we must consider how far the identification involved in pity can extend. In my view Rousseau offers three alternative cases, based on his conjectural account of the development of the human species. In the state of nature, identification is immediate and concrete: a savage has a pre-reflective recognition that another being is or is not like him. If the other is recognized as similar, and is suffering, then pity is an automatic response: "tel est

37 For discussions of this issue, see Roger Masters, *Political philosophy of Rousseau*, p. 141-46; David Marshall, *The Surprising effects of sympathy: Marivaux, Diderot, Rousseau, and Mary Shelley* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), p. 148-51; Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 148 ff.

38 On the etymology of *semblable*, see *Dictionnaire historique de la langue française* (Paris: Éditions du Seuil, 1994), p. 1913-15. Mira Morgenstern stresses Rousseau's use of the term *semblable* in her discussion of pity in *Rousseau and the politics of ambiguity: Self, culture, and society* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1996), p. 56 ff. For an illuminating discussion of identification, see Pierre Force, "Self-love, identification, and the origin of political economy," *Yale French Studies*, No. 92, *Exploring the conversible world: Text and sociability from the classical age to the Enlightenment* (1997), p. 46-64.

39 Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, OC, vol. 3, p. 155.

le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion.” However, Rousseau’s account of the savage’s primitive cognitive abilities suggests that the feeling of identification will be transitory, lasting only as long as the other is in view. Most importantly, for our present point, the savage is incapable of generalizing from his experience of identification with this given other, to frame a sense of identification with other beings of that same kind. Indeed, as his account of language in the *Discours sur l’inégalité* makes clear, the savage will not be able to frame a conception of a kind, i.e. a collection of individual objects that belong to the same genus, at all.⁴⁰ Thus, in the first case, identification extends only to the specific other the savage is presently observing.

The second and third cases both depend on human cognitive development, specifically the growth of the capacities of imagination and reason that attends social life. Now it follows that this development, in virtue of which human beings become capable of grasping kinds, makes them capable of identifying with *groups* of other human beings. The distinction between the two cases in point has to do with the size of the group with which an individual identifies. The group could be the entire human species; let us call this case universalism. Or the group could be a smaller, more localized community; let us call this case particularism. We shall consider these two cases in turn.

Rousseau mentions the possibility of universalism in the midst of his discussion of pity in the *Discours sur l’inégalité*. He argues against Mandeville that pity is the source of “toutes les vertus sociales”—asking, in particular what is “l’humanité, sinon la pitié appliquée [...] à l’espèce humaine en général.”⁴¹ By supplying the capacity to grasp the general idea of the human species, the possession of reason makes people capable of “applying” pity to the species as a whole. This is why, in Rousseau’s famous phrase, pity is “développé, mais faible dans l’homme civil.”⁴² In society pity is developed because identification can extend to all of humanity. But, in a sad irony, just as reason makes possible this development, it is also the cause of pity’s weakness. As Clifford Orwin puts it, “‘reason turns man back upon himself’ by reminding him that

40 See Rousseau, *Discours sur l’inégalité*, OC, vol. 3, p. 155, 144, 149.

41 Rousseau, *Discours sur l’inégalité*, OC, vol. 3, p. 155. Of course, these social virtues are not actually found in savages since they lack the capacity or impetus to apply pity beyond an other who is immediately present. The virtues are merely potential in savage man, requiring social life to be actualized.

42 Rousseau, *Discours sur l’inégalité*, OC, vol. 3, p. 155.

the sufferer is someone else, that he himself is quite all right.”⁴³ Further, reason exacerbates *amour propre*, the self-concern against which pity must compete. Thus, in society, although each person can recognize all other human beings as *semblables*, their feelings of pity are all too often counteracted, and they ignore the suffering of others.

But there is another way that Rousseau intimates that reason can work against the universal extension of pity. “Il semble que le sentiment de l’humanité s’évapore et s’affaiblisse en s’étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d’un peuple européen.”⁴⁴ The presumption here is that once humanity becomes social everyone is capable of grasping the purely rational idea of humanity. Thus, the European grasps in a purely abstract fashion that the Tartars or Japanese are of the same species, i.e. are his *semblables*. But, as the product only of reason, the sense of identification he feels with distant people is highly attenuated; hence he has a highly attenuated feeling of pity at their calamities. We see again the ironic fact that reason leads to pity’s simultaneous development and weakening.

Thus alongside the universalist notion that people can identify with all other human beings, Rousseau also offers what we shall call the particularist idea that to be effective—i.e. strong enough to prompt pity—identification must be limited to a relatively small community of others with whom the individual both has ongoing relationships and shares a way of life. He concludes from our failure to pity people distant from ourselves both geographically and culturally that “[i]l faut en quelque manière borner et comprimer l’intérêt et la commisération pour lui donner de l’activité.”⁴⁵ The model for this “compression” of identification is provided in the account of the state of nature Rousseau gives in the *Essai sur l’origine des langues*. There he describes a family group of pre-linguistic savages, huddled around their own hearth: “Ils avoient l’idée d’un père, d’un fils, d’un frère, et non pas d’un homme. Leur cabane contenait tous leurs semblables; un étranger, une bête, un monstre étoient pour eux la même chose: hors eux et leur famille, l’univers entier ne leur

43 Clifford Orwin, “Rousseau and the discovery of political compassion,” in *The Legacy of Rousseau*, ed. Clifford Orwin and Nathan Tarcov (Chicago: University of Chicago Press, 1997), p. 300.

44 Rousseau, *Économie politique, OC*, vol. 3, p. 254.

45 Rousseau, *Économie politique, OC*, vol. 3, p. 254. I take the combination of “*l’intérêt et la commisération*” as coextensive with identification.

était rien.”⁴⁶ That is, their sense of identification is restricted to the particular group of people with whom they live; beyond that particular group they do not recognize any *semblables*.

It is not to our purpose to comprehensively coordinate the accounts of the *Essai* and the *Discours sur l'inégalité*—but note that the identification we see in the former text involves a (short) step from the immediate, concrete identification we see in the latter. In the *Essai* the savage does have a general idea—“my family”—no doubt based on his ongoing interactions with that set of specific individuals. In the *Discourse* savages do not have ongoing interactions with the same individuals, hence the ability to generalize over a set of objects to form the idea of a kind remains merely latent in them. If we treat the two works as providing a continuous story, the scene in the hut in the *Essai* occurs later than the pure state of nature of Part I of the *Discours*. Thus, it reveals a key fact about the emergence of communal life for human beings: community involves the limitation of the possibility of effective identification, from any human being to those with whom one lives.

With this key fact in mind, consider Rousseau’s claim in the *Discours* that larger social groups emerge around common life-ways. Formerly savage men “se réunissent en diverse troupes, et forment enfin dans chaque contrée une nation particulière, unie de mœurs et de caractères, non par des réglemens et des lois, mais par le même genre de vie et d’alimens, et par l’influence commune du climat.”⁴⁷ In larger societies, it follows that a basis for resemblance is shared culture: the members of a society recognize each other as *semblables* because they live the same way; people outside the society, who live differently, will not be so recognized. For Rousseau it is a fact of history and geographical diversity that there will be different culturally-defined nations. Thus, for Rousseau, it is a contingent but inescapable fact that there will be a plurality of relatively small (compared to humanity as a whole) particular groups within which individuals can recognize each other as *semblables*, but across whose boundaries individuals stand virtually as aliens to each other.

With particularism, then, effective identification, hence pity, is triggered by cultural cues, which serve as signs that the other is similar to

46 Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, OC, vol. 5, p. 396.

47 Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, OC, vol. 3, p. 169. Here Rousseau displays the influence of Montesquieu; see *De l'esprit des lois*, l. XIV.

the individual.⁴⁸ But let us take note of an important implication of the cognitive development that attends the emergence of social life. As noted above, whereas savage man conceives only of individuals, men who have reason can conceive of kinds: groups of objects that share a common property. Therefore, whereas for savage man identification is an *immediate* relation to a present other as an individual, for social man the experience of identification with a given other, present or not, is *mediated* by the judgment that the other is a member of one's own kind. With universalism, the relevant kind is humanity as a whole. With particularism, by contrast, the relevant kind is defined by the culture of the group to which one happens to belong.⁴⁹ But with particularism, the mediated character of identification—based on the judgment that a given other is or is not a member of one's own society—entails that, for people outside one's own society, identification can fail and one will not pity them at all. Thus, Rousseau declares, "Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur aux étrangers; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux."⁵⁰

✻ PITY AND FANATICISM ✻

The hard indifference patriots show toward foreigners points to the connection in Rousseau's mind between pity and fanaticism. Let us return, then, to the problem we left above, i.e. the problem of transforming human nature so that men willingly obey the law. How is this to be done? The mechanism Rousseau proposes for defeating the socially corrosive effects of natural self-interest is to displace self-interest from the natural individual to a broader whole; this is his understanding of patriotism, whereby

48 However, in society identification is necessary but not sufficient for pity; recall that men in the golden mean ("juste milieu") of the *Discours sur l'inégalité* are capable of cruelty toward each other if their freshly stimulated *amour propre* is insulted (see *OC*, vol. 3, p. 170-71). For pre-social savages identification is sufficient for pity, unless their own survival is at stake.

49 The mediated character of identification applies also to oneself: one conceives of one's own identity in terms of one's membership in a society. See *Économie politique*, where Rousseau speaks of training young citizens to "s'identifier en quelque sort avec ce plus grand toute" (p. 259). The mediation of identity underlies Rousseau's contrast between "man," who identifies himself as a unique individual, and "citizen," who identifies himself as a part of a larger whole (*Émile*, *OC*, vol. 4, p. 249). On this topic, see John T. Scott, "Rousseau and political identity," presented at the American Political Science Association annual meeting (1998).

50 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 248.

love of one's country subsumes love of oneself.⁵¹ As our discussion of the dynamics of pity makes clear, this broader whole cannot be all of humanity. Rather, the lesson of particularism is that intense identification with a whole outside of oneself can only be achieved with a relatively small social group. And, as we shall now explain, for Rousseau intense identification with a small social group engenders civic fanaticism.

Let us return again to the *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. To learn how to make their fellow citizens willingly obey the law, Rousseau urges the Polish reformers to emulate Moses, Lycurgus, and Numa. The genius of these ancient legislators was to distinguish their people from others. As the case of Moses illustrates, the effect is to increase national solidarity by increasing the people's sense of difference from other nations: Moses gave the Jews "des mœurs et des usages inaliés avec ceux des autres nations," and he made them "toujours étranger parmi les autres hommes, et tous les liens de fraternité qu'il mit entre les membres de sa république étaient autant de barrières qui le tenaient séparé de ses voisins et l'empêchaient de se mêler avec eux." The Polish reformers should strive for the same effect. They should eschew the conformity of existing European *mœurs*, which has effaced national differences. Instead, they should give their countrymen's souls "une physionomie nationale qui les distinguera des autres peuples, qui les empêchera de se fondre, de se plaire, de s'allier avec eux."⁵²

But Rousseau's program of enforcing cultural uniqueness will not only strengthen the disposition of citizens to obey the law. It will also have the effect he recommended in the *Économie politique*, i.e. intensifying the sense of identification among the citizens: "il est bon que l'humanité [est] concentrée entre les concitoyens."⁵³ But by making members

51 See Rousseau, *Économie politique*, OC, vol. 3, p. 259: the patriot loves his country "de ce sentiment exquis que toute homme isolé n'a que pour soi-même." See Zev Trachtenberg, *Making citizens: Rousseau's political theory of culture* (London: Routledge, 1993), p. 133 ff.

52 Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC, vol. 3, p. 956-57, 960. Arash Abizadeh calls the *Considérations* "perhaps the most xenophobic of [Rousseau's] texts" in his "Banishing the particular: Rousseau on rhetoric, *patrie*, and the passions," *Political Theory*, 29 (2001), p. 556-82 (p. 576). Christopher Kelly offers a more sympathetic interpretation of the idea that "when fellow members of a nation look at each other they see something as close to themselves as possible" in "Rousseau on the foundation of national cultures," *History of European Ideas* 16 (1993), p. 521-25 (p. 523).

53 Rousseau, *Économie politique*, OC, vol. 3, p. 254.

of a given society strongly resemble each other, this particularist program of cultural individuation would thereby minimize their resemblance to other human beings beyond their national borders. Whatever the benefits to social cohesion within a given society, it is reasonable to assume that Rousseau's proposal would produce individuals whose ability to identify effectively with members of other societies would be substantially diminished.⁵⁴ Such people would be in a position similar to the savages we observed in their hut in the *Essai*. That is, outside the cozy cabin of an exclusive national culture, individuals scarcely recognize themselves in each other; they see each other not as true *semblables*, but merely as members of the same species. This is the condition described by Rousseau in a letter to the Swiss cleric Leonhard Usteri: "L'esprit patriotique est un esprit exclusif qui nous fait regarder comme étranger, et presque comme ennemi tout autre que nos concitoyens."⁵⁵

The likely effect of exclusive national culture on pity is easy to predict. The members of a society will identify with each other quite intensely, approaching the limit of the complete submersion of the sense of individual identity into the collective identity Rousseau celebrates as the *moi commun* of the ideal citizen.⁵⁶ Thus their pity for each other will be unbounded; this is a basis of the social solidarity Rousseau seeks to promote. But correlatively, because citizens do not identify except in the most superficial way with non-citizens, their pity for them will remain unengaged. Unlike the savage of the *Discours sur l'inégalité*, who is reluctant to impose suffering on another person, the ideal citizen has no such qualms—he is able to slaughter his state's enemies joyfully. We must therefore recognize the ideal citizen as a civic fanatic. His fanatical behavior is possible because he is able to discount (if not completely ignore) the suffering of his victim; he does not acknowledge his victim as a *semblable* whose pain and anguish he himself must feel. The fanatical citizen can make the state's enemies suffer precisely because they are *others*: because in his eyes they are nothing like him, pity for them has no place.

54 For an alternative interpretation, which finds a degree of cosmopolitanism in Rousseau's view, see Georg Cavallar, "'La société du genre humain': Rousseau on cosmopolitanism, international relations, and republican patriotism," in *From Republican polity to national community: Reconsiderations of Enlightenment political thought*, ed. Paschalis M. Kitromilides, *SVEC* 2003:09, p. 89-109.

55 Rousseau to Usteri, 30 April 1753, *CC*, vol. 16, p. 127.

56 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 249.

There is, then, a paradoxical quality in Rousseau's thinking on pity. Within a social group identification is intense and pity is strong; with respect to people outside of it identification is weak and pity fails. But the failure of pity to extend outside a group at the same time represents its triumph, in the sense that pity is at the core of the bond that keeps the group united. That Rousseau was aware of this paradox is clear from the moral he himself draws from the scene he presents in the *Essai sur l'origine des langues* of the savages cowering in their hut. Immediately after it he says "De là les contradictions apparentes qu'on voit entre les pères des nations. Tant de naturel et tant d'inhumanité, des mœurs si féroces et des cœurs si tendres, tant d'amour pour leur famille et d'aversion pour leur espèce."⁵⁷ That is, Rousseau takes this scene to express an inescapable, perhaps tragic truth of human social life: the identification which makes it possible can only extend so far. Thus the fathers of nations—figures like Moses, Lycurgus, and Numa—are bound by the exigencies of particularism to be, and to need to create, civic fanatics. ❁

57 Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, OC, vol. 5, p. 396.



ATHEISM AND TOLERATION





ARE ATHEISTS FANATICS?
VARIATIONS ON A THEME OF
LOCKE AND BAYLE

Philip Stewart



Locke's form of toleration really boils down to tolerating other variants of Christianity, and no toleration at all is reserved for atheists. Bayle, on the contrary, extends the principle of toleration very broadly. To Montesquieu and Rousseau, Bayle had overstated his case, yet they concur with most of his principles; Voltaire of course is much closer to Bayle, polemically reducing belief to opinion. Rousseau's requirement in the Contrat social that the citizen be a "believer" has some disconcerting overtones; indeed he seems to be the only major Enlightenment thinker who, with Locke, would exclude the atheist.

THE “VARIATIONS” WHICH I WISH TO EVOKE HERE ARE THE echoes in Montesquieu, Voltaire, and Rousseau of arguments bearing on toleration, specifically with reference to toleration of atheism. Although John Locke and Pierre Bayle formulated their views on toleration quite independently of each other and in response to vastly different circumstances, it is useful for these purposes to consider them in relation to each other.

In his *Letter concerning toleration*, Locke sets out only, he says, to expose his “thoughts on the mutual toleration of *Christians* in their different professions of religion.” Although that may be just a rhetorical ploy, most of his examples are indeed limited to that rather narrow range of toleration: that of various kinds of Christians among themselves on matters of rite and doctrine. He allows that nonconformists, “when all is said and done [...] must be left to their own consciences”—a principle which Protestants in France vainly tried to claim as a corollary to the Edict of Nantes. Nevertheless, his insistence on the separation of civil and religious authority, that “the business of laws is not to provide for the truth of opinions, but for the safety and security of the commonwealth and of every particular man’s goods and person,” justifies extension of protection even to Catholics and Jews, so long as they are loyal citizens, as false beliefs have no necessary consequences for other people’s rights. Opinions “contrary to human society, or to those moral rules which are necessary to the preservation of civil society” are not commonly to be found in any religion, says Locke, for they would oppose its own interests. Thus all should be tolerated, provided they themselves are tolerant, that is, that they “do not tend to establish domination over others.”¹

A huge exception is made, however, for those who profess no religion at all, and who thereby, in Locke’s view, renounce all right to enjoy the benefit of toleration, on the grounds that, since they have renounced any basis for moral commitment, no covenant can bind them:

Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all; besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretense of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration.²

1 John Locke, *Letter concerning toleration* (trans. by William Popple of the *Epistola de tolerantia*, written in 1667 and published in 1686), *The Works of John Locke* (London, 1794), vol. 1, p. 28, 40, 45, 47.

2 Locke, *Letter concerning toleration*, p. 47.

Absence of belief, by vacating fear of divine retribution, obviates any possibility of mutual trust and reciprocal social commitment. Although *error* is permissible, the offensively *total* error of the atheist thus threatens everyone else. Atheists are placed in the position of repudiating human solidarity on *any* level and thus vitiating the very basis of any kind of civil government. *They*, in essence, are the fanatics³, outside the common ground shared by believers (whether they acknowledge it or not) of all persuasions; they are implicitly the most intolerant of all beings and are therefore unqualified for being tolerated themselves.

It must be said that even though the pace of public debate over toleration increased in the following century, little or no attention was paid to this stricture of Locke's, or even to his *Letter concerning toleration* at all. It seems to have occurred to no one in France that the English Toleration Acts had any relevance to them; and perhaps they did not.

Both Locke and Bayle founded the need for toleration on the inevitable limits of human subjectivity, and thus, ultimately, on our imperfect perception of truth and consequent differences of opinion. Indeed "toleration" (*tolérance*) was not a term used by French Protestants but rather by Catholics, to whom it signified not generous openness but the simple inability to repress, which would otherwise be preferable. On the matter of atheism, however, Locke and Bayle could not have been more diametrically opposed. Nor, in France, where much more was at stake in the struggle for toleration than in Restoration England, was anyone willing to take the concept anywhere near as far in its logical ramifications as did Bayle in his famous *Pensées diverses sur la comète* of 1682⁴. The behavior of an atheistic society, Bayle argued, would differ in no fundamental way from that of any other society, since the same moral structure and underlying motivations would still apply. And Bayle does not merely mention atheists incidentally: he discusses them at length in a quite extended series of comparisons of motivations between an atheistic society on the one hand and Christians or heathens (*idolâtres*) on the other. He is much more indirect when it comes to suggesting that a

3 I make no claim to elucidation of the term *fanatic* per se, which I rather use somewhat loosely in order to put into relief the position of atheism.

4 The passion of which Bayle was capable is most evident in his two great treatises against religious repression, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* and *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: "Contrains-les d'entrer,"* both published in 1686.

5 Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète* (Paris: Gallimard, 1939), chapter cxxix.

Christian society may have no advantage over either of these alternatives in this respect.

Bayle does not, of course, venture to *defend* atheism; on the contrary, he consistently treats it as error and even at first quite explicitly concedes the generally assumed logic which Locke also invokes. But then he puts it to the test of history, and finds that evidence is wanting:

Si on regarde les athées dans la disposition de leur cœur, on trouve que n'étant ni retenu par la crainte d'aucun châtement divin, ni animés par l'espérance d'aucune bénédiction céleste, ils doivent s'abandonner à tout ce qui flatte leurs passions. C'est tout ce que nous en pouvons dire, n'ayant point les annales d'aucune nation athée. Si nous en avons, on saurait jusqu'à quel excès des crimes se portent les peuples qui ne reconnaissent aucune divinité, s'ils vont beaucoup plus loin, que celles qui en ont reconnu un nombre innombrable. Je crois qu'en attendant une relation bien fidèle des mœurs, des lois, et des coutumes de ces peuples que l'on dit qui ne professent aucune religion, on peut assurer que les idolâtres ont fait en matière de crimes, tout ce qu'auraient su faire les athées.⁵

Atheists are *supposed* to be devoid of conscience and remorse, so goes the standard reasoning; the trouble is, once again, “cela ne se trouve pas conforme à l'expérience.” Christianity in the abstract and Christianity in daily life also are two different things, in this case the abstraction being rather preferable to concrete reality.⁶ But beliefs in any case are not what determines practice: passions and temperaments do; and they are as variable among atheists as among pagans—or Christians. When it comes to motivating behavior, *human* justice has greater impact than *divine* justice; thus the conclusion: “il est apparent qu'une société d'athées pratiquerait les actions civiles et morales, aussi bien que les pratiquent les autres sociétés, pourvu qu'elle fit sévèrement punir les crimes, et qu'elle attachât de l'honneur et de l'infamie à certaines choses.” Though Bayle's true sentiments on atheism are difficult to discern, clearly he is far from considering atheists a category apart, as did Locke, excluded from the social contract and the toleration it confers.

Many subsequent writers, including Montesquieu and Rousseau, chided Bayle for overstating his case, to say the least, when he illustrated the many reasons why in the domain of social virtues a Christian society had little of which to boast. Bayle's case was in any event an inconvenient argument to defend and in many ways a public embarrass-

6 Bayle, *Pensées diverses*, chapters cxxxiii-cxxiv.

7 Bayle, *Pensées diverses*, chapters clxii-clxxii.

ment to the philosophical movement. Even Rousseau, who was anything but fully committed to that movement, felt he had to devote several pages in the *Contrat social* to the possibility of a truly Christian polity. But none of the Enlightenment thinkers came even close to confronting Bayle's position in any detail.⁸

Montesquieu, for one, chooses to say as little as possible about the atheism conundrum. The many skeptical utterances of Usbek in *Lettres persanes* have to do only with the exclusive claims of this or that religion, and with the civic principle—consistent in its way with either Locke or Bayle—that only the practical social effects of belief matter from the point of view of healthy, functional societies. Usbek distances himself progressively from all dogmatism and expresses increasing skepticism about the possibility of identifying any one true religion: in the end, even a believer must show some humility and concede that others may hold beliefs different from his own. But this argument could make room for deism and even atheism. Usbek's stance is hardly that of Locke, at least to judge by his famous fable of the Troglodytes: for while certain assumptions must be made about the kind of glue needed to hold societies together, in the fable none of them seem to have any necessary relationship with religion.⁹

On the other hand, whether out of prudence or because Montesquieu's opinion actually changed in the interim, one finds little if anything in *De l'esprit des lois* that lends itself directly to toleration propaganda, and even less to permissiveness with respect to atheism. Insofar as his purpose in the chapter heading "De la tolérance en fait de religion" is to categorize possible situations objectively, Montesquieu hardly denies that a state might judge itself better off with a single, established religion; he even makes a number of allusions to "abuse" of religious proliferation, and concludes: "Quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer."¹⁰

When he invokes the *paradoxe de Bayle*, it is to deal not with Bayle's argument concerning atheism but rather with an extension of that argument: "M. Bayle a prétendu prouver qu'il valait mieux être

8 The same goes for scholars; a notable exception is the careful analysis given by Philip Knee in *Penser l'appartenance: enjeux des Lumières en France* (Sainte-Foy: Presses de l'université du Québec, 1995), p. 31-35.

9 Montesquieu, *Lettres persanes*, Lettres xi-xiv.

10 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre xxv, chapter 10.

athée qu'idolâtre; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il est moins dangereux de n'avoir point du tout de religion, que d'en avoir une mauvaise."¹¹ This is a position which Montesquieu moreover seems to reject: "celui qui n'a point de religion du tout, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore." As he continues, however, one can detect an almost Voltairian twist: "Pour diminuer l'horreur de l'athéisme, on charge trop l'idolâtrie": which is almost tantamount to saying that "false" religions aren't nearly as bad as their reputation, a position which zealous critics could hardly have found much preferable to Bayle's own. If we are to take at face value a remark in the *Spicilège* according to which "en un mot il faut s'aveugler pour croire avec Bayle que la pensée de l'éternité n'influe en rien dans nos actions,"¹³ then Montesquieu does after all have difficulty discounting the notion that fear of ultimate divine retribution does serve some useful inhibitive social purpose. Indeed this principle is formally asserted in *De l'esprit des lois*: "Dans un pays où l'on a le malheur d'avoir une religion que Dieu n'a pas donnée, il est toujours nécessaire qu'elle s'accorde avec la morale; parce que la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes."¹³

But if Montesquieu does not engage the debate fully, it is perhaps less out of theological avoidance than from lack of conviction that atheism can be said truly to exist in the real world. One passage in *Mes pensées* sounds like a standard deistic framing of the matter:

Quant aux athées de M. Bayle, la moindre réflexion suffit à l'homme pour se guérir de l'athéisme. Il n'a qu'à considérer les cieux, et il y trouvera une preuve invincible de l'existence de Dieu. Il n'est point excusable lorsqu'il ne voit point la Divinité peinte dans tout ce qui l'entoure: car, dès qu'il voit des effets, il faut bien qu'il admette une cause.¹⁴

It would not take much extrapolation from this affirmation to the assumption that the hypothesis of a whole society of atheists virtually defies the laws of nature and is therefore really nothing more than a rhetorical hypothesis.

11 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre xxiv, chapter 2, §1.

12 Montesquieu, *Spicilège*, no. 415, *Œuvres complètes* (Oxford: Voltaire Foundation, 1998-), vol. 13, p. 371.

13 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre xxiv, chapter 8.

14 Montesquieu, *Mes Pensées*, no. 1946 in the André Masson edition, *Œuvres complètes* (Paris: Éditions Nagel, 1950-55), 3 vols., vol. 2, p. 588.

Nor is there any sympathy for Bayle in Yvon's article "Athées" in the first volume of the *Encyclopédie*. A large part of it is taken up by the comparison of atheism to paganism, and Yvon moves on from there to long analyses of their respective moral underpinnings, repeatedly in the process denouncing Bayle's "sophisms." It is as if Bayle were decidedly bad company for a putatively Catholic audience—something like La Mettrie—and it was important to distance oneself from him. He gets just a bare mention in the last sentence of Romilly's article "Tolérance," and it is to the *Commentaire philosophique*, not to *Pensées diverses sur la comète*. Curiously, neither of these writers makes any mention whatever of Locke.

Voltaire picks up enthusiastically on the approach of *Lettres persanes* in his *Lettres philosophiques*, for to assert: "Un Anglais, comme homme libre, va au ciel par le chemin qui lui plaît"¹⁵ is also to imply that he may in effect elect not to "go" there at all. Again, while choosing to skirt the question of atheism, Voltaire, fully appreciating his predecessor's audacity as well as its risks, stresses the priority of communal (and commercial) integrity over religious belief *per se*. Many of the arguments which Voltaire will repeat many times over in the *Traité sur la tolérance* are of course direct descendants of Bayle's, and Voltaire's debt to him is undeniable. For strategic reasons, however, and perhaps philosophical ones as well, Voltaire would not dream of following Bayle's extremely broad construction of the concept of toleration. Rather, like Montesquieu, he avoids overtly rejecting the desirability of an established religion—to do otherwise would be to adopt a posture that would appear anti-French, thus potentially offending his readers—even as he argues within that framework for toleration of religious minorities. On the other hand, by suggesting that "[d]es lecteurs attentifs, qui se communiquent leurs pensées, vont toujours plus loin que l'auteur,"¹⁶ he coyly invites readers to extend on their own his own carefully circumscribed political arguments. Voltaire does not mention atheists in the *Traité*, or Locke for that matter; were it not for one terse footnote, we would not know for sure whether he was even cognizant of the *Letter concerning*

15 Voltaire, *Lettres philosophiques*, OCM, vol. 22, p. 95.

16 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, ed. John Renwick, in Voltaire, OCB, vol. 56C, p. 153.

17 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 186: "Voyez l'excellente lettre de Locke sur la tolérance."

Toleration.¹⁷ But the *Traité sur la tolérance* is a polemic, in which bringing up such an incendiary and potentially seditious subject would be bad tactics. And if, in reading Voltaire, one does not constantly take into account the polemical context, one has every chance of misconstruing him often.

Now it is commonly asserted that Voltaire believed that religion, to its credit, exerted needful restraint on human malignity, particularly that of the lower classes; this thanks to passages such as this one from the *Traité* which includes the key notion of restraint (*frein*):

Telle est la faiblesse du genre humain, et telle est sa perversité, qu'il vaut mieux sans doute pour lui d'être subjugué par toutes les superstitions possibles, pourvu qu'elles ne soient point meurtrières, que de vivre sans religion. L'homme a toujours eu besoin d'un *frein*, et quoiqu'il fût ridicule de sacrifier aux faunes, aux sylvains, aux naïades, il était bien plus raisonnable et plus utile d'adorer ces images fantastiques de la divinité que de se livrer à l'athéisme. Un *athée* qui serait raisonnable, violent et puissant, serait un fléau aussi funeste qu'un superstitieux sanguinaire.¹⁸

Two aspects of this passage, however, make it problematic as a source for ascertaining Voltaire's true thoughts on the matter. The first is precisely the polemical context, which may make such a concession merely a sign of deference and prudence. The second is the insinuation of talk about ridiculous beliefs and superstition into the same rhetorical movement. Whereas the explicit logic of the passage seems to rule out an atheist society, that message is at the same time compounded and perhaps undercut by an attack on the most "superstitious" aspects of religious belief: so that even if religion is recognized as useful, it hardly seems to recommend itself to the thinking person. *Superstitieux* is such a crucial word in Voltairian polemics that it almost always taints any ostensible arguments surrounding it.

To clarify, Voltaire does not depict atheists—who in his world merely hold a different "opinion" from others—as very scary, as he does fanatics. Atheists appear to be neither fanatics themselves nor deserving of exclusion from the universal premises of toleration. From the standpoint of the threat to public order, atheists are indeed, to Voltaire, the last thing to fear. But in the article "Athée, athéisme" of the *Dictionnaire philosophique*, he is characteristically evasive on that

18 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 242 (emphasis supplied).

central point. First he mocks the contradictions of those who attack Bayle's thesis about the possibility of an atheistic society, then appears to reject it himself—while still pointing out slyly that there were much more persuasive examples than those which Bayle actually adduced. There is no first-person pronoun in this formulation: “En quoi une société d'athées paraît-elle impossible? C'est qu'on juge que des hommes qui n'auraient pas de frein ne pourraient jamais vivre ensemble, que les lois ne peuvent rien contre les crimes secrets, qu'il faut un Dieu vengeur qui punisse dans ce monde-ci ou dans l'autre les méchants échappés à la justice humaine.”¹⁹

One should be most wary of ever ascribing any opinion prefaced by *on juge* to Voltaire himself. Besides, if the Romans were effectively atheists, as Voltaire goes on to assert, then really Bayle's point is confirmed. It is true that Voltaire appeals to the same reservation about the restraining function of fear of God that we seem to find in Montesquieu:

[N]'en déplaît à Plutarque, il est évident qu'il valait infiniment mieux pour les Grecs de craindre Cérès, Neptune et Jupiter, que de ne rien craindre du tout; il est clair que la sainteté des serments est nécessaire, et qu'on doit se fier davantage à ceux qui pensent qu'un faux serment sera puni, qu'à ceux qui pensent qu'ils peuvent faire un faux serment avec impunité. Il est indubitable que, dans une ville policée, il est infiniment plus utile d'avoir une religion (même mauvaise) que de n'en avoir point du tout.²⁰

But if the impunity of crime is the issue, there are obviously other, civil means of assuring accountability, as Voltaire constantly intimates. He goes on to bend the discussion in a direction quite different from Bayle: “Il paraît donc que Bayle devait plutôt examiner quel est le plus dangereux, du fanatisme, ou de l'athéisme. Le fanatisme est certainement mille fois plus funeste; car l'athéisme n'inspire point de passion sanguinaire, mais le fanatisme en inspire: l'athéisme ne s'oppose pas aux crimes, mais le fanatisme les fait commettre.”²¹

Much of the article is devoted to denying there is any proof that this or that people was truly atheistic, a tack which he ends up tying to a deistic nostrum about design in nature: “il y a moins d'athées aujourd'hui que jamais, depuis que les philosophes ont reconnu qu'il n'y a aucun être

19 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, OCB, vol. 35, p. 386 (emphasis supplied).

20 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 388.

21 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 388.

végétant sans germe, aucun germe sans dessein, etc.” He later brings the discussion back to the comparison between atheism and fanaticism, to conclude that “Le fanatisme est certainement mille fois plus funeste.”²²

Rousseau for his part supports Montesquieu’s thesis against Bayle, though it must be said that Montesquieu might have felt uneasy with his formulation of it: “jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servît de base.”²³ Now as the *Contrat social* makes clear, for Rousseau these matters are political before they are religious; on this he would have no problem agreeing with Usbek: “dans quelque religion qu’on vive, l’observation des lois, l’amour pour les hommes, la pitié envers les parents, sont toujours les premiers actes de religion.”²⁴ For Rousseau, like Usbek, evaluates even religion essentially in civic terms, that is, in terms of the social consequences of religious practice. Nevertheless, Rousseau’s requirement in the *Contrat social* that the citizen be a “believer,” at least in the limited sense of subscribing to a somewhat aseptic series of civil premises, has some disconcerting overtones:

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. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l’État quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d’aimer sincèrement les lois, la justice, et d’immoler au besoin sa vie à son devoir.²⁵

Had Rousseau stopped there, we would be able to argue that this “religion” without apparent metaphysical content is just a sort of quasi-religious rephrasing of social principles to which perhaps even an atheist could not object. But in the very next paragraph it becomes evident that what he calls a “foi purement civile” contains after all some rather specific doctrines:

Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L’existence de la Divinité puis-

22 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 388, 388, 391.

23 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 464. Curiously, there is no mention of Locke in the *Contrat social* and very few elsewhere in Rousseau: three in the *Discours sur l’inégalité*, fourteen in *Émile*, two in *Lettres écrites de la montagne*.

24 Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre 46 (edition of 1758).

25 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468.

sante, 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.²⁶

At this point, although Rousseau does not spell out the consequences, the atheist is, in the strict letter of the law, categorically excluded. It is true that these points are not specifically Christian in nature; they would accommodate Muslims and a number of other, if not all, religious faiths. But not atheism. Of all the writers I have considered in this article, Rousseau seems to be the only one who puts the bite back into Locke's stricture on toleration, even if he seems not to have done so under the direct influence of Locke himself.²⁷ Outside the faith, there is no citizenship.

This, despite the fact that Rousseau wraps up the chapter on civil religion with a somewhat backhanded endorsement of toleration (this being the one "dogme négatif") in which, besides atheism, there is one other "culte exclu," which is the claim to monopoly on truth: "on doit tolérer toutes [les religions] qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire: *hors de l'Église point de salut*, doit être chassé de l'État."²⁸ Thus, the absolute condition for being tolerated is to tolerate. Even though it is ultimately political and not religious unity that counts, both Catholics (the allusion could not be more specific, even though the proposition can extend to others) and atheists appear in different ways fanatical and thus, themselves intolerant, unworthy of participation in the Rousseauian republic.

If these contradictions can be resolved or at least mediated, it would be through the portrait of Julie's admirable husband Wolmar in *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*. For there, the highest ideals of citizenry are embodied precisely in the one character who, if no longer positively atheistic, remains at best a skeptic. Perhaps the difference is significant, though it likely would not have been to Locke. Everything St. Preux has to say about Wolmar is admiring; here, all the other characters agree, is someone who deserves to be a believer. They allude in veiled terms to his lack of faith as if it were a shameful disease. At the very least, Wol-

26 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468.

27 In a broader context, it is of course possible to argue that Rousseau would not advocate active exclusion on this basis. But in this passage, this seems to be the only conclusion one can draw.

28 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 469.

mar proves that for Rousseau neither Christianity nor indeed any religious faith is a prerequisite for sound social and high moral values. But would Wolmar qualify for citizenship under the terms of the *Social Contract*, were he in that context so scrupulously honest as to refuse outward profession of adherence to the civic religion? It would seem not. The stigma of atheism seems still too strong, eighty years after Bayle's *Lettre*, to be handled by political theory, at least within a Christian culture, even though in his novel Rousseau has implicitly conceded that faith is not a prerequisite to good citizenship.

In our supposedly secular world, the volatility of such past debate over atheism seems very remote. Even fanatics hate "infidels" more than they do atheists, about whom everyone seems to worry much less, even in the West, than in the days of "godless communism." Nevertheless, at least in some venues, atheism is still politically insufferable, witness the sad case of Darrell Lambert, who was expelled by the Seattle Council of the Boy Scouts of America in 2002 for refusal to profess belief in a "higher power" as required by scouting regulations.²⁹ At that time he was already an Eagle Scout sporting thirty-seven merit badges; but still, it seems, he represented a covert threat to the organization's very foundations. In effect, he had committed Rousseau's unpardonable crime, and was banished, "non comme impie, mais comme insociable." *Hors de l'Église point de scout*. The Boy Scouts of America also refuse to tolerate gays. ☒

29 <http://archives.cnn.com/2002/US/West/10/31/atheist.scout.ap>



AT THE LIMITS OF TOLERATION: ROUSSEAU AND ATHEISM

John Hope Mason



At the time of its publication Rousseau's Discours sur l'inégalité was seen as an atheist work. A year later, however, Rousseau asserted that he believed in God, and in the Contrat social he made belief in a beneficent, intelligent, and all-powerful deity a condition of citizenship. Atheism might be all right for the rich or philosophes (although the reductive and determinist atheism of d'Holbach and Helvétius had nothing to recommend it). But most people, and particularly the poor, need the consolation of a faith, and especially one that offers the prospect of life after death, and the happiness of the just. That prospect is available both externally—in the evidence of the visible order of the natural world and universe—and internally, “engraved on the heart of man,” in the experience of individual conscience.

BY THE MIDDLE OF THE EIGHTEENTH CENTURY THERE existed a considerable number of works circulating openly or clandestinely which discussed or expounded atheist ideas. The philosophical writings of Hobbes and Spinoza seemed to make a powerful case for a wholly material understanding of the world; Bayle had provided historical arguments in support of the view that atheists had been (and by implication could be) citizens who were as law-abiding as those who were believers; accounts of non-European societies had revealed that there were humans elsewhere in the world who appeared to function without any belief in God or gods; and the development of ideas about thinking matter, in combination with probability theory, had given new cogency to Epicurean notions that the universe could be the product of the random aggregation of self-moving atoms.

For Rousseau in the early 1750s, the last two of these grounds for disbelief had particular appeal, the first because of his intense interest in the first beginnings of human society, and the second as a result of his close friendship with Diderot. In his *Pensées philosophiques* (1746), and then more extensively in his *Lettre sur les aveugles* (1749), Diderot had given provocative expression to the Epicurean view that the universe as we see it could be the result of a long process of development (*succession*), from an initial original chaos to the present visible order.¹ (His argument was provocative because since the work of Newton the argument from design had become the most persuasive of the traditional arguments for the existence of God.) This idea of qualitative change over time was then applied by Rousseau to human society, as the central theme of his *Discours sur l'inégalité*, but with the sequence in reverse order.² In this account an original state of peace and happiness had gradually changed over a long period of time into the current situation of endemic conflict and general discontent. When it was published in the summer of 1755, the *Discours sur l'inégalité* was seen as an atheist work, as Rousseau was later to acknowledge.³

A little over a year later, however, Rousseau was writing to Voltaire asserting that he believed in God and recommending that all citizens

1 Diderot, *Œuvres philosophiques*, ed. Paul Vernière (Paris: Garnier Frères, 1956), p. 21-23 and 120-24.

2 See John Hope Mason, "Individuals in society: Rousseau's republican vision," *History of Political Thought* 10 (1989), p. 890-91.

3 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, *OC*, vol. 4, p. 928.

should be willing to make “une espèce de profession de foi civile,” the terms of which were broad but the aim of which was to provide a religious sanction to the rule of law. In some respects there was no incompatibility between individual agnosticism and support for the minimal requirements which he suggested: “un code moral,” which contained “les principes de la morale et du droit naturel”—“les maximes sociales que chacun serait tenu d’admettre,” and allowed freedom of conscience and belief but forbade “l’intolérance”—“les maximes fanatiques qu’on serait tenu de rejeter”, not on grounds of impiety but “comme séditeuses,” a threat to social well-being. Every religion compatible with these conditions would be allowed, every religion which was incompatible should be forbidden, and everyone would be free to have no religion other than the code itself. “Quand un homme sert bien l’État, il ne doit compte à personne de la manière dont il sert Dieu.”⁴

What Rousseau was advocating was a broad form of civil religion of a kind that had its antecedents in antiquity and was common in early modern political thought, especially among republican writers following the example of Machiavelli.⁵ Montesquieu was one of many influenced by the latter when he stated that “la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes.”⁶ Growing up in republican Geneva, Rousseau had had first-hand experience of a form of civil religion, for citizenship there depended on a public *profession de foi*. On his visit to the city-state in 1754, he himself had been received back into the “culte établi dans mon pays”; he had appeared before the Consistoire to make his *profession*, had then received communion, and was then reinvested with his “droits de citoyen.” On his own account the need to make his profession in public had thrown him into confusion, because his actual beliefs at the time were not in accord with the doctrines of the Genevan church. But he had wanted and needed

4 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1072-73.

5 Machiavelli, *Discorsi*, Bk. I, ch. 11-12. There was of course also a more general belief that religion was necessary for social order; on this see David Wootton, “The Fear of God in early modern political theory,” *Historical Papers* 1983 (Canadian Historical Association), p. 56-80.

6 Montesquieu, *De l’esprit des lois*, Book xxiv, chapitre 8, *Œuvres complètes*, ed. R. Caillouis, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1951), vol. 2, p. 720. In the *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains*, Montesquieu had made the same statement, then went on, “il y avait ceci de particulier chez les Romains, qu’ils mêlaient quelque sentiment religieux à l’amour qu’ils avaient pour leur patrie,” *Œuvres complètes*, vol. 2, p. 121.

to make this commitment because of his “enthousiasme républicain,” his newfound “zèle patriotique.”⁷

This event was an example of the priority embodied in the idea of civil religion, namely, that commitment to the republic is more important than individual disagreement about matters of faith. Indeed, it is not even clear to what extent Rousseau fully believed in God at the time he regained his citizenship. Two years later, however, in his response to Voltaire, the religious aspect of this issue had become as important as the socio-political. The Lisbon earthquake (the occasion for his letter) had shocked people across Europe not simply because of the scale of the tragedy—the number of fatalities—but because it had occurred on the first of November, All Saints Day, when many people had been in church. Voltaire had been profoundly disturbed by this event and made this publicly clear in his *Poème sur le désastre de Lisbonne*: “Éléments, animaux, humains, tout est en guerre; / Il faut avouer, le *mal* est sur la terre. [...] La nature est muette, on l’interroge en vain; / On a besoin d’un dieu qui parle au genre humain.” But there seemed to be little sign that such a god exists, and in places the poem seemed to endorse Epicurean views of the indifference of the universe and the finality of death; in a note at the end of the poem Voltaire cited the Epicurean adage (later incorporated in Seneca’s *Troades*) “*Post mortem nihil est.*”⁸

For Rousseau, by contrast, writing in the summer days of August, in the midst of beautiful countryside, nature was neither silent nor indifferent; on the contrary, it made him aware, he told Voltaire, of “le doux sentiment de l’existence.” For someone “qui sent son existence, il vaut mieux exister que ne pas exister,” and the evils which nature inflicts on us are far less cruel than those which we add to her “à force de [nos] belles institutions.” He acknowledged that arguments for the existence of God “par les lumières de la raison” were not convincing, but the same was equally true for atheism. Putting “le poids de l’espérance” on the scales of reason, he affirmed that “je crois en Dieu tout aussi fortement que je crois aucune autre vérité”; and he also believed in the immortal-

7 Rousseau, *Confessions*, OC, vol. 1, p. 392. See also the account by J.-A. Deluc of Rousseau’s beliefs at this time (CC, vol. 3, p. 327).

8 Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, OCM, vol. 9, p. 474 ff.; Seneca, *Troades*, line 397: “post mortem nihil est, ipsaque mors nihil.” In his *Mélanges de littérature, d’histoire et de philosophie* (also published in 1756) Voltaire included a *Dialogue entre Lucrèce et Posidonius* which gave forceful expression to Epicurean ideas, even though the last word went to the Stoic Posidonius.

ity of the soul. (In a paragraph he drafted but did not send to Voltaire he described the basis for this belief as a “preuve de sentiment.”)⁹

Six years later, when the *Contrat social* was published, Rousseau’s attitude had hardened. In his chapter on civil religion he wrote that it is very important for the state that each citizen has a religion “qui lui fasse aimer ses devoirs”; there should therefore be “une profession de foi purement civile,” the articles of which should embody “sentiments de sociabilité,” in order that each individual could demonstrate a willingness and commitment to “aimer sincèrement les lois [et] la justice,” and if necessary be ready to give his own life in the cause of duty. The articles which Rousseau specified were: 1) the existence of an all-powerful and beneficent deity, 2) the existence of life after death, (where the just are happy and the wicked are punished), 3) the sanctity of the social contract and the laws, and 4) one negative dogma: no intolerance. Anyone who does not avow a belief in these should be banished, not for heresy but for being “insociable.” Anyone who made a public declaration of belief but then acted in a way that was incompatible with that commitment (“[qui] se conduit comme ne les croyant pas”) should be executed. Such a person would have committed the worst of crimes: “il a menti devant les lois.”¹⁰

Why this severity? Why could such behaviour not lead to being banished, as he had suggested in his letter to Voltaire,¹¹ expulsion rather than execution? Rousseau was concerned about observing the distinction, often made over the previous hundred years, between private freedom of belief (or conscience) and public accountability for actions.¹² But the way he formulates the above sentence is potentially an attack on belief. A public-spirited and law-abiding person who privately did not believe in an all-powerful and beneficent deity (i.e. a closet atheist) could not become and remain a member of this community *without lying*. Faced with the first question, “Do you believe in an all-powerful and just deity?” an atheist who answered “Yes” would be telling a lie.

It does not seem likely that this is what Rousseau meant by the sentence “il a menti devant les lois.” If it is read instead as an offence against the third article—the sanctity of the social contract and the laws—then it would make sense in relation to behaviour and maintain the distinction

9 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, *OC*, vol. 4, p. 1063, 1070, 1062, 1070, 1071. On the transitional character of this letter in relation to Rousseau’s beliefs, see R.A. Leigh, “Rousseau’s letter to Voltaire on optimism,” *SVEC* 30 (1964), p. 298-300 and 303-304.

10 Rousseau, *Du contrat social*, *OC*, vol. 3, p. 468.

between belief and action which Rousseau wants to observe. However, in his chapter on the death penalty in Book II of *Du contrat social* Rousseau had distinguished between someone who is an “infracteur du pacte [social]” and “ennemi public,” stating that the former should only be exiled while the latter should be executed.¹³ (I take the phrase “ennemi public” to be referring here to a criminal head of state.¹⁴) This seems to be inconsistent with his statement in the chapter on civil religion, if I have interpreted that correctly, by seeing it as referring to individual violation of the sanctity of the social contract.

In certain respects the sentence on the death penalty is not surprising. In the first place, in most if not all countries in early modern Europe, atheism was a capital offence. This was not merely because of pressure from ecclesiastical authorities or crowned heads of state. The article on atheism in the *Encyclopédie* had stated that for virtue to be effective it needed to be filled with the ideas of God and of rewards and punishment in the life to come; religion was therefore necessary to sustain human society, and so anyone publicly professing atheism should be punished and maybe executed: “l’homme le plus tolérant ne disconviendra pas, que le magistrat n’ait droit de réprimer ceux qui osent professer l’athéisme, de les faire périr même, s’il ne peut autrement en délivrer la société.”¹⁵

Secondly, no code of laws can be effective without the means to enforce it. For Rousseau criminal laws were just that, not a particular kind of law, but “la sanction de toutes les autres.”¹⁶ The ultimate sanction, for a believer, was the existence of a just deity and an afterlife. But what about non-believers? “Philosophe,” wrote Rousseau in the *Émile* (addressing a non-believer), “tes lois morales sont fort belles, mais montre m’en de grâce la sanction.”¹⁷ If you believe in God and the immortality

11 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1073.

12 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 467-68; see also *Émile*, OC, vol. 4, p. 627.

13 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 377.

14 See Felicity Baker, “Eternal vigilance: Rousseau’s death penalty,” in *Rousseau and liberty*, ed. Robert Wokler (Manchester: Manchester University Press, 1995), p. 152-85, especially p. 175 and 178-79.

15 *Encyclopédie*, art. “Athéisme,” vol. 2, p. 816b; this article was attributed to Formey. The article on “Tolérance” cites a passage on the civil religion from the *Contrat social*, but omits the sentence about the death penalty (vol. 16, p. 394a).

16 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 394.

17 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 635n.

of the soul, you will be restrained from committing crimes by the fear of terrible punishment later; if you do not believe, then surely you must be deterred by the thought of terrible punishment now.

Yet the severity of this sentence still shocks us; indeed, it has been described as having “become the greatest stumbling-block perhaps in the whole of Rousseau’s work.”¹⁸ And even if we historicise our own reaction, aware that at that time it was not this but his criticisms of Christianity which were seen as shocking, we are still left with a sense that this statement is *pour ainsi dire* over-determined. This was indeed the case, because in the years following his letter to Voltaire atheism had become, for Rousseau, a triple-headed monster. It was the manifestation of three kinds of threat—either an intellectual error, or a psychological disposition, or a social attitude—which he came to see as posing a fundamental challenge to his own “triste et grand système.”¹⁹

The central insight of this *système* was that “les premiers mouvements de la nature sont toujours droits; il n’y a point de perversité originelle dans le cœur humain.”²⁰ In their original condition humans had lived in very simple but peaceful conditions, as “un être libre, dont le cœur est en paix et le corps en santé.”²¹ Only when someone had made an individual claim to property did a sequence of events begin which led to the current situation of gross inequality, with autocratic rulers and a general pursuit of self-interest, that situation of a war of all against all which had been described by Hobbes. Given the overwhelming evidence of this subsequent historical reality, and the futility of expecting any change for the better—when had the poor ever succeeded in improving their situation for more than the briefest of moments?—a need to believe in a better world in a life to come was more than understandable.

On this subject, however, the perspective of the rich was different from that of the poor. Rousseau had made this point in his unpublished essay *Sur les richesses*²², and also in his *Lettre à Voltaire*. In the letter, he first contrasted “des riches” and “des gens de lettres” with “un hon-

18 R. A. Leigh, *Rousseau and the problem of tolerance in the 18th century* (Oxford: Clarendon Press, 1979), p. 6. See also Pierre-Paul Masson’s comments, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 vols. (Paris: Hachette, 1916), vol. 2, p. 80, 191, 195, 199.

19 Rousseau, *Préface d’une seconde lettre à Bordes*, *OC*, vol. 3, p. 105.

20 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 322.

21 Rousseau, *Discours sur l’inégalité*, *OC*, vol. 3, p. 152.

22 Rousseau, *Sur les richesses*, *OC*, vol. 5, p. 472.

nête bourgeois [...] un bon artisan [...] un paysan [...] un seul montagnard”; he then ended it with a comparison between Voltaire’s situation and his own: “je ne puis m’empêcher, Monsieur, de remarquer [...] une opposition bien singulière entre vous et moi dans le sujet de cette lettre. Rasassié de gloire [...] vous vivez libre au sein de l’abondance [...] vous ne trouvez pourtant que mal sur le terre. Et moi, obscur, pauvre [...] [je] trouve que tout est bien” (by which he meant that he believed in an immortal soul and the existence of providence).²³ In *Julie*, Saint-Preux, writing about Wolmar’s lack of belief, describes how atheism may find favor among the rich and the powerful but it is looked on with dismay by the poor and oppressed, since it deprives them of the one consolation left to them (the hope of another life to come), and it removes from tyrants the one check that might restrain them (the fear of a life to come).²⁴ Rousseau made this point in many other places; in the *Dialogues*, for example, he described atheism as “cette commode philosophie des heureux et des riches.”²⁵ This was the social aspect of Rousseau’s argument: a small number of people who were rich or intellectually gifted may not need to believe in God, but the vast majority of any population does need such a faith, and their lives would become even more oppressive if they were deprived of that possibility.

Rousseau took the view that people were not naturally atheists; they became atheists by thinking. The atheist was one type of the *genus philosophicum*, someone who has lost touch with *l’état de nature* and how inhabits *l’état de raisonnement*, with the malign consequences he described in the *Inégalité*: “c’est la raison qui engendre l’amour-propre et c’est la réflexion qui le fortifie; c’est elle qui replie l’homme sur lui-même; c’est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l’afflige; c’est la philosophie qui l’isole.” Among the characteristics which led to this condition were pride²⁶ and the “fureur de se distinguer,”²⁷ both of which went

23 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, *OC*, vol. 4, p. 1063, 1074.

24 Rousseau, *Julie*, *OC*, vol. 2, p. 592.

25 Rousseau, *Dialogues*, *OC*, vol. 1, p. 971. For other examples see *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 632; *Sur les richesses*, *OC*, vol. 5, p. 469-70; and Rousseau to Deleyre, 5 October 1758 (*CC*, vol. 5, p. 159).

26 Rousseau, *Discours sur l’inégalité*, *OC*, vol. 3, p. 156, 166, 202. He had made the point previously, see *Observations*, *OC*, vol. 3, p. 46; *Dernière Réponse*, *OC*, vol. 3, p. 73.

27 Rousseau, *Préface à Narcisse*, *OC*, vol. 2, p. 965-66; *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 569. This had been a central theme of the *Discours sur les sciences et les arts*, vol. 3, p. 19, 48; see John Hope Mason, “Reading Rousseau’s First Discourse,” *SVEC* 249 (1987), p. 258 ff.

hand in hand with a strong sense of being superior to the common people, *le vulgaire*.²⁸ Rousseau had first given an account of this problem in his *Préface à Narcisse*: “le goût de la philosophie relâche tous les liens d’estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société [...]. Le charme de l’étude rend bientôt insipide tout autre attachement.” The *philosophe* comes to retain in himself all that virtuous men share with their fellows: “son mépris pour les autres tourne au profit de son orgueil: son amour propre augmente en même proportion que son indifférence pour le reste de l’univers. La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vides de sens; il n’est ni parent, ni citoyen, ni homme; il est philosophe.”²⁹ There was a fundamental antithesis, as he wrote later, between “sentiments naturels qui parl[ent] pour l’intérêt commun” and the “raison qui rapport[e] tout à moi.”³⁰

In the long note on the “parti philosophiste” in the *Émile* these points were given their most forceful expression: “l’esprit raisonneur et philosophique [...] avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l’intérêt particulier, dans l’abjection du *moi* humain, et sape ainsi [...] les vrais fondements de toute société”; it reduces all feelings to “un secret égoïsme”; the adjective he came to use about such intellectuals was *impérieux*.³¹ This was the psychological aspect of atheism.

When Rousseau had written Parts V and VI of *La Nouvelle Héloïse* (between January and August 1758) his attitude to atheism had been conciliatory. His aim there had been to heal the breach between religious belief and philosophy and his portrait of Wolmar the atheist had been of someone who was not in the least selfish or *impérieux*.³² What had happened to polarise matters so acutely that he then needed to make such a vehement attack on atheism in the *Émile*?

As Rousseau was completing *La Nouvelle Héloïse* Helvétius’ *De l’esprit* appeared in Paris. The book provoked a storm of protest, being

28 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 569, 633; see also *Julie*, OC, vol. 2, p. 588.

29 Rousseau, *Préface à Narcisse*, OC, vol. 2, p. 967.

30 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 602; see also p. 633, 636: “le langage intérieur de tout incrédule qui raisonne” is that “tout se rapporte à moi seul.”

31 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 632n-633n, and *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 967, 1016.

32 Rousseau, *Confessions*, OC, vol. 1, p. 435-36; and Rousseau to Vernes, 24 June 1761 (CC, vol. 9, p. 27). Not only is Wolmar portrayed sympathetically, but in a note to St-Preux’s letter about him Rousseau wrote that if he himself were in office, and atheism carried the death penalty, “je commencerais par faire brûler comme tel quiconque en viendrait dénoncer un autre” (*Julie*, OC, vol. 2, p. 589n). For another forceful statement restricting the use of the death penalty see *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 377.

condemned by all the leading authorities (the Crown, the Paris Parliament, the Sorbonne, the Archbishop of Paris), and it caused such a furore that it threatened not only Helvétius but the very survival of the *Encyclopédie*. In some respects this reaction was surprising, since the sensationalism (or strong empiricism) which Helvétius expounded had previously been evident in Condillac's *Traité des sensations* (1754) as well as in the article "Évidence" in Volume Six of the *Encyclopédie* (1756). But while few if any of the ideas in the book were new, Helvétius assembled them in a coherent and bluntly uncompromising way. His aim was to treat morality as "une physique expérimentale," and this was possible because the human mind was wholly a product of *sensibilité physique*, driven by self-interest (to pursue pleasure and avoid pain) and acted on by external forces: "nous devons tout à l'éducation," he wrote, by which he meant environmental factors generally. There is no freewill, no conscience, no sense of individual freedom, and no concern for other people. In Helvétius' words, "juger, n'est que sentir," virtue is mere utility, and "aimer, c'est avoir besoin."³³ In short, the work was starkly reductive, materialist, and determinist. For Rousseau it epitomised the attitudes and assumptions of the *coterie Holbachique*, a group from which he had become estranged, partly because of his unease in their company, partly because of the manner in which atheism was discussed there, but perhaps most of all because of the aggressive and reductive way in which d'Holbach in particular expounded his ideas. Since the latter had not yet published any of his own materialist writings—his *Système de la nature* did not appear until 1770—it was Helvétius' book which presented Rousseau with the opportunity to challenge these ideas. It was also these ideas which became the focus of his attack on the *parti philosophiste* in *Émile*.

This was, however, not the only reason for that attack; another element was involved—his quarrel with Diderot. The causes of this fall-out were various, both personal and intellectual, and among the latter the central issue was that of materialism. The atheism which was implied in Diderot's *Lettre sur les aveugles* had owed much to Lucretius' *De rerum natura*, but by the time he published his *Pensées sur l'interprétation de la nature* in 1754 a decisive shift in his thinking had occurred. This was possible because an increasing amount of evidence had appeared which supported the suggestion that matter was self-generating. While ideas

33 Helvétius, *De l'esprit*, 3 vols. (Amsterdam, 1758), vol. 1, p. ii; vol. 2, p. 2, 11, 64, 98, 203, 208; vol. 1, p. 13-14; vol. 3, p. 49; vol. 2, p. 39.

of spontaneous generation in previous centuries had been based on occasional (i.e. unsystematic) observation, there was now work being done by “les chimistes, les physicians [et] les naturalistes,” which in Diderot’s view heralded “une grande révolution dans les sciences.”³⁴ He was referring here to the Genevan-born Abraham Trembley (whose study of freshwater polyps showed them to have self-generating and self-organising powers), to the London-born John Needham (whose microscopic examination of decomposing grain revealed apparently spontaneous generation), to Haller’s discoveries about the irritability of muscles, and most important of all (as far as Diderot was concerned) to the writings of the Montpellier-based doctor Théophile Bordeu on the *sensibilité* which he found to be inherent in individual parts of the human body.³⁵ In addition, he took up with enthusiasm the ideas of transformism and self-organisation suggested by Maupertuis in his *Essai sur les formations des corps organisés*.³⁶ The breadth and variety of this research and speculation gave an entirely new credibility to materialist and often (although not necessarily) atheist ideas, and the excitement it caused is evident in Diderot’s own writings (in particular, his *Rêve de d’Alembert*).

However, when he then read Helvetius’ *De l’esprit*, Diderot was disappointed. Had it been written ten years previously, he stated, *De l’esprit* would have been new, but no longer, since it took no account of recent developments. Good metaphysics and morality were now only possible on the basis of what we learn from the “anatomiste, naturaliste, physiologiste [et] médecin”; and what these had shown was that Helvétius’ emphasis on external conditioning (*l’éducation*) was completely misplaced. What matters most is our individual *organization*, for it is that which determines the variety of *caractères* which we see around us.³⁷ This was a view which Diderot shared with one major figure in this field whom he did not at any time praise publicly (because of his notoriety), namely, La Mettrie. The latter’s *L’Homme machine* (1747), and subsequent writings prior to his death in 1751, had expounded a naturalistic

34 Diderot, *Œuvres philosophiques*, p. 179-80.

35 See Sergio Moravia, “From Homme machine to Homme sensible,” *Journal of the history of ideas* 39 (1978), p. 45-60, and Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIème siècle* (Paris: Droz, 1965).

36 Diderot read this work in its first incarnation (published in 1751 under a pseudonym) as *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate*; the French version appeared in 1754.

37 Diderot, *Œuvres complètes*, ed. H. Dieckmann, et al. (Paris: Hermann, 1975-), vol. 9, p. 311, 308, 308-309.

vitalism and celebrated a hedonistic amoralism which Diderot found both appealing and appalling.³⁸ La Mettrie also spelt out the implications of the physiological determinism which both men shared: since *le moral* depends on *le physique* all moral ideas are relative and arbitrary, each person acts according to the nature of his or her dominant *fibre*,³⁹ and there is no reason why one person could not take as much pleasure in crime as another might have in doing good works.⁴⁰ (All these ideas were to appear later in Diderot's *Le Neveu de Rameau*, expressed by the character "Lui").⁴¹ While the mechanistic determinism of Helvétius and d'Holbach was necessarily reductive (its systematic character depending on the homogeneity or uniformity of the elements involved),⁴² La Mettrie's determinism was implicitly inegalitarian, since human bodies are all different. The former led to a utilitarian ethics, the latter could justify the rule of the strong, the ethos first advocated (in philosophical discussion) by the character Callicles in Plato's *Gorgias* and celebrated in the last decades of the eighteenth century at extravagant and tedious length by the Marquis de Sade.

Before Rousseau had moved out of Paris in the spring of 1756, he and Diderot had been close and it is very unlikely that he was unaware of ideas of this kind and of the inegalitarian consequences which could be derived from them. *Liberté* and *égalité* were for him features of both our original condition and of the first societies (families in which all were born "égaux et libres"); and they remained the essential prerequisites of any just society and system of legislation. Rousseau vehemently attacked Aristotle, Grotius and Hobbes for denying this principle of equality. The idea that rulers were "d'une nature supérieure" to those they ruled, as Caligula had maintained (so that either kings must be regarded as gods, or the people treated as animals), was the worst condition imaginable.⁴³

38 See Aram Vartanian, "La Mettrie and Diderot revisited: an intertextual encounter," *Diderot Studies* 21 (1983), p. 155-97.

39 J. O. de la Mettrie, *L'Homme machine*, ed. A Vartanian (Princeton: Princeton University Press, 1960), p. 152, 158, 185, 180 ff.

40 La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, ed. J. Falvey, *SVEC* 134 (1975), p. 142, 160 ff., 194.

41 Diderot, *Le Neveu de Rameau*, ed. J. Fabre (Geneva: Droz, 1950), p. 42 ff., 61, 89-90, 72.

42 In his *De l'homme* (1773), Helvétius expressed his view that "les propositions de morale, de politique et de métaphysique deviendront aussi démontrables que les vérités géométriques" (sect.ii, ch.19).

43 Rousseau, *Du contrat social, OC*, vol. 3, p. 352, 391, 353.

In an unpublished draft he wrote for the *Discours sur l'inégalité* Rousseau described another case of individuals establishing “une nouvelle sorte d'inégalité” in order to dominate others, namely, priests—“une espèce d'hommes singuliers qui se portant pour interprètes des choses incompréhensibles [...] détournèrent insensiblement les peuples des devoirs de l'humanité et des règles de la morale.” This inequality, “la plus dangereuse de toutes,” was established neither by nature nor by convention “mais seulement par des opinions chimériques.” Setting themselves up as “seuls juges en leur propre cause, et ne souffrant aucune mesure commune des différences qu'ils mettaient entre eux et les autres hommes, ils bouleversaient et anéantissaient tous les droits humains sans qu'on put jamais leur prouver qu'ils excédaient leurs droits.”⁴⁴

This situation, which at the time of working on the *Inégalité* Rousseau had placed in the distant past, he now came to see as a new kind of possibility in the near future. Where once there had been ambitious priests gaining power for themselves there could soon be clever *philosophes* doing the same. Not only did they, like the first priests, preach “les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination,” but at the heart of their doctrines was an idea destructive of all the rules of morality and *humanité*, namely the overriding role of self-interest.⁴⁵

There were a number of reasons why Rousseau's alarm was so acute; the most important seems to have been that derived from his view of psychology, as indicated above. The activity of thinking (for those who had that ability) can exert a kind of spell; it draws the thinker into a captivating realm of understanding and possibility, detaching him from all immediate concerns or common feelings. Intellectuals therefore are liable to suffer from *une déformation professionnelle*, their minds expanding at the expense of their feelings; they have big brains but small hearts. In place of feeling *fraternité* with other human beings there arises a new kind of pleasure—a sense of power over them. In a word, thinking contracts the heart and a sense of superiority replaces any concern for equality. Rousseau described this in the bitter long note he added to the end of the *Profession de foi* in the *Émile*, describing how all affection could become reduced to “un secret égoïsme”; this “indifférence philosophique” was like “la tranquillité de l'état sous le despotisme.”

44 Rousseau, Fragment d'un brouillon du *Discours sur l'inégalité*, *OC*, vol. 3, p. 224-25.

45 Rousseau, *Émile*, *OC*, vol. 4, p. 632, 633n.

The skepticism of such intellectuals is a hundred times more dogmatic than that of their opponents; as blind devotion leads to fanaticism, so “l’orgueilleuse philosophie mène à l’esprit fort.”⁴⁶ This note was written around the time that Rousseau was working on the chapter on civil religion in the *Contrat social* and his remark about atheism in that chapter is surely connected with this view.

The central feature of republics, Montesquieu had written in his *De l’esprit des lois*, was a distinct kind of virtue, namely, “l’amour de la patrie, c’est-à-dire, l’amour de l’égalité” or “l’amour des lois”; this was, he added, “un sentiment et non une suite de connaissances.”⁴⁷ Montesquieu’s work did little more than describe this as something necessary to make a republic viable, and in many respects the *Contrat social* does not do much more. That is to say, the austere tone and rigorous argument of that work convey almost no sense of the emotional and experiential basis which alone can make these *principes du droit politique* possible, and the pleasures of which are one of the distinct features of republican life. There is a comment about citizens being eager to run to the assembly,⁴⁸ but there is no mention of civic festivals or of the citizen militia, and the word *fraternité* does not appear. In the *Économie politique* we read of the “sensibilité réciproque” of the citizens, cherishing one another mutually “comme des frères,” and displaying “[un] amour de la patrie.”⁴⁹ Almost nothing of that kind appears in the *Contrat social*, however, apart from two passages.

The first of these is the penultimate paragraph of Book II, in the chapter listing different kinds of law. Rousseau concludes his discussion by describing a fourth kind of law, “la plus importante de toutes,” that which is engraved “dans les cœurs des citoyens, qui fait la véritable constitution de l’état.” What is this kind of law? “[Les] mœurs [...] [les] coutumes [...] l’opinion”; “les mœurs,” he writes, come to form the unshakeable keystone of the arch.⁵⁰ In his *Dédicace* to the *Discours sur l’inégalité* Rousseau had addressed the female citizens of the repub-

46 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 633n, 633-34; see also *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 967-68.

47 Montesquieu, *De l’esprit des lois*, p. 227, 267, 274.

48 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 429.

49 Rousseau, *Économie politique*, OC, vol. 3, p. 245, 261, 254-55, 262. On this aspect of Rousseau’s thought, see Ronald Ian Boss, “Rousseau’s civil religion,” *SVEC* 84 (1971), p. 162 ff., 167 ff.

50 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 394.

lic (*les citoyennes*) as the guardians of “des mœurs et les doux liens de la paix,” and as protectors of “les droits du cœur et de la nature”; their role was vital in sustaining “l’amour des lois dans l’état et la concorde parmi les citoyens.”⁵¹ Both the importance of this aspect of republican life, and the crucial role of women as *citoyennes* in fostering and promoting it, have been unduly neglected in commentary on Rousseau’s political thought. For him, the foundation of all justice and *humanité* lay in *les cœurs*—“la loi naturelle [...] est [...] gravée dans le cœur de l’homme en caractères ineffaçables”⁵²—and it was especially those who had not been educated out of their feelings who were best able to sustain that *humanité*.

The second passage dealing with this affective aspect of a good society occurs in the chapter on the civil religion. In keeping with his republican forebears Rousseau emphasized the instrumental character of this religion; its aim was to reinforce “la morale et [les] devoirs” of the citizens.⁵³ In the words of the *Manuscript de Genève*, there will be “des dogmes positifs, que le citoyen doit admettre comme avantageux à la société, et des dogmes négatifs, qu’il doit rejeter comme nuisibles.”⁵⁴ What was at issue was to prescribe them not as “dogmes de religion,” but rather as “*sentiments* de sociabilité,” and Rousseau emphasizes this dimension by writing that its purpose is that citizens should “*aimer*” their duties and “*aimer sincèrement*” the laws and justice. As earlier in the chapter where he had echoed Machiavelli on the inadequacies of Christianity as a religion for republicans,⁵⁵ so now he was articulating the same priority that Machiavelli had expressed in his famous letter to Vettori, when he stated that he loved his *patria* more than his *anima*.⁵⁶

Accompanying this affirmation of the positive benefits which such a civil religion could provide, there is a persistent sense of alarm and horror at religious intolerance: “quiconque ose dire *hors de l’Église point de salut* doit être chassé de l’état”; apart from the specific individual ar-

51 Rousseau, *Discours sur l’inégalité*, OC, vol. 3, p. 120.

52 Rousseau, *État de guerre*, OC, vol. 3, p. 602. See also *Économie politique*, OC, vol. 3, p. 252; *Émile*, OC, vol. 4, p. 522-23; *Lettre à M. de Franquières*, OC, vol. 4, p. 1138.

53 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468.

54 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 340.

55 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 468, 465-66 (emphasis supplied).

56 Machiavelli to Vettori (16 April 1527), *Opere*, ed. Mario Bonfantini (Milano: R. Ricciardi, 1954), p. 1136.

ticles “chacun peut avoir [...] telles opinions qu’il lui plait, sans qu’il appartienne au souverain d’en connaître.”⁵⁷ In his *Lettre à Christophe de Beaumont*, published little more than a year later, however, Rousseau asked “pourquoi un homme a-t-il inspection sur la croyance d’un autre, et pourquoi l’État a-t-il sur celle des citoyens?” He answered by stating that it was because “on suppose que la croyance des hommes détermine leur morale.” Accordingly, the sovereign had the right to examine “les raisons sur lesquelles chacun fonde [l’]obligation [d’être juste],” as well as those opinions which relate to “la morale, [et] qui [...] influent en aucune manière les actions.”⁵⁸ The inconsistency of this statement with his earlier defense of private belief is striking. It brings to mind the no less surprising (indeed, shocking) passage in Book V of the *Émile* in which Rousseau stated that girls should accept without question the religion of their parents or (when married) their husband, even if that religion were false: “l’autorité doit régler la religion des femmes.”⁵⁹ While in *Julie* the example of Julie’s religious conviction had been so powerful that it had undermined Wolmar’s confidence in his own atheism, now the young Sophie is depicted as being incapable of establishing by herself an informed view on this matter. Like the new emphasis in the *Lettre à Beaumont*, this passage in *Émile* seems to indicate a hardening of Rousseau’s attitude to religious conformity, as a result of his fears about contemporary atheism.

In his *Traité sur la tolérance* Voltaire wrote that “l’homme a toujours eu besoin d’un frein; et [...] il était bien plus raisonnable et plus utile d’adorer [des] images fantastiques de la Divinité, que se livrer à l’athéisme. Un athée qui serait raisonneur, violent et puissant, serait un fléau aussi funeste qu’un superstitieux sanguinaire.”⁶⁰ For Rousseau, it was now not a question that such an atheist *might* be violent, but rather that almost inevitably, as an atheist and *raisonneur*, he *would* be violent

57 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 469, 468; see also *Manuscrit de Genève*, OC, vol. 3, p. 341.

58 Rousseau, *Lettre à Beaumont*, OC, vol. 4, p. 973. See on this Robert Derathé, “La Religion civile selon Rousseau,” *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 35 (1959-62), p. 167 ff. In the *Lettres de la montagne* Rousseau made a similar suggestion: “le gouvernement [...] doit bannir, non l’erreur, dont il n’est pas juge, mais tout sentiment nuisible qui tend à couper le nœud social,” OC, vol. 3, p. 695.

59 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 721.

60 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, OCB, vol. 56C, p. 242.

and powerful. This was because Rousseau had come to see an inevitable link between atheism and power, whether it arose from the security and superior status of the wealthy (among whom both Helvétius and d'Holbach could be counted), or the persuasive force of systematic argument (and the way the intellect can override the emotions), or the possible justification of the right of the strongest.

In addition, arguments for atheism tended not only to be severely reductive (in denying freewill and seeing all action as based on self-interest), but they could also fire the intellectually inclined with evangelical fervour, and so pave the way for new kinds of intolerance. In his *Lettre à Voltaire* he had hinted at this fear: there could be “incrédules intolérants” who wanted to “forcer le peuple à ne rien croire.”⁶¹ In *Émile* he then wrote of such men being “cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que [...] leurs adversaires”;⁶² and in the *Dialogues* he went on to describe them as being as zealous and as eager for power as the Jesuits, with a comparable ambition to rule despotically, and capable of persecuting believers by a no less bloody “inquisition philosophique.”⁶³

In one of his letters Rousseau observed sardonically that justice and *humanité* were “mots roturiers,” only spoken and understood by the common people.⁶⁴ The two are inseparably linked because justice to be observed depends on *humanité*, that sense of fellow-feeling with others⁶⁵ which emanates from *le cœur* and not *la raison*, and which therefore is more evident among *le peuple* than the *philosophes*.⁶⁶ It is by means of law (he wrote in the *Économie politique*) that we are able to combine both justice and liberty and re-establish in right (in the form of equality before the law) the *égalité naturelle* of our original condition.⁶⁷ This point was then formulated in *Du contrat social* by the statement that the greatest good of all, which should be the aim of every system of legislation, comes down to “deux objets principaux: la liberté et l'éga-

61 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC, vol. 4, p. 1073; see also the addition Rousseau later made to the text here, p. 1783 (e).

62 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 632.

63 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 967-68; for a similar comparison of “le fanatisme athée” and “le fanatisme dévot” see *Confessions*, OC, vol. 1, p. 567.

64 Rousseau to François, Comte de Lastic, 20 December 1755, CC, vol. 3, p. 231.

65 Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, OC, vol. 3, p. 155-56.

66 Rousseau, *Lettre à Franquières*, OC, vol. 4, p. 1136.

67 Rousseau, *Économie politique*, OC, vol. 3, p. 248.

lité.”⁶⁸ Among his former friends who had adopted atheist ideas these two basic principles now seemed to be under threat, especially if their philosophical and political ideas came to be merged together. Philosophically, the antonyms of liberty and equality are determinism and hierarchy; politically, the antonyms of liberty and equality are slavery and privilege. What if adopting the philosophical antonyms led to the implementation of the political antonyms? For Rousseau it was not the sleep of reason which bred monsters, but the silence of the heart. Reason triumphant was what he feared most. ☒

68 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 391.



ROUSSEAU AND *L'INFÂME* REVISITED





PENSER L'HÉGÉMONIE:
INTOLÉRANCE ET LUMIÈRES DANS
ROUSSEAU JUGE DE JEAN-JACQUES

Jean-François Perrin



Les Dialogues de Rousseau constituent à la fois une fiction judiciaire et une fiction théorique développant la pensée politique de Rousseau sur les déterminations régissant l'opinion publique dans la France prérévolutionnaire. Pour le montrer, on étudie d'abord la logique victimaire du Sentiment des citoyens de Voltaire à l'égard de Rousseau, en suivant ses répercussions dans les Confessions puis dans les Dialogues; on étudie ensuite ceux-ci en lisant le débat des personnages du "Français" et de "Rousseau," à propos de "J.J." comme un procès par fiction confrontant le pour et le contre dans les raisons qui poussent la Cité à ostraciser un de ses membres. On étudie enfin l'analyse politique à laquelle les Dialogues soumettent les contradictions de la sphère publique contemporaine; on verra ainsi se dégager une interrogation dialectique et plurielle sur la dynamique d'exclusion intolérante inhérente à la conquête de l'hégémonie dans l'opinion et dans l'État.

SI NOUS VOULONS SAISIR CE QUI DANS *ROUSSEAU JUGE DE Jean-Jacques: Dialogues* de Rousseau nous concerne aujourd'hui, nous avons tout intérêt à nous rappeler que pour leur auteur, rien de ce qui concerne les mœurs des nations n'échappe à la dimension du politique.¹ Il faut s'exercer à lire politiquement les *Dialogues*. Michel Foucault l'a fait à sa façon, dans un texte tout à fait unique en son genre à cette époque²—1962, l'année des accords d'Évian qui mettent fin à la guerre d'Algérie—alors qu'il venait de soutenir sa thèse sur l'*Histoire de la folie* (1961). “Que se passe-t-il donc dans un monde où l'on ne peut plus parler?” demande Foucault.³ Et c'est bien le leitmotiv des *Dialogues* que de soutenir le paradoxe désespéré d'un dire jusqu'au bout maintenu, au défaut certifié de toute réception possible dans le monde où il est produit. Un monde en crise, qui bientôt entrera en révolution. Ce texte, Rousseau l'écrivait quinze ans après l'attentat de Damiens contre le roi de France, et dix ans après l'interdiction de la Compagnie de Jésus par le parlement de Paris. Il le commençait à la fin du règne de Louis XV, alors que le ministère Maupeou dissolvait une institution aussi ancienne que la monarchie: l'institution parlementaire; il le poursuivait alors que l'armée réprimait, en plein cœur de la capitale, les émeutes de la guerre des farines. À l'époque où Rousseau écrivait ce texte, Beaumarchais ridiculisait un représentant patenté de tout le système judiciaire d'ancien régime, dans des mémoires qui tiraient à plusieurs milliers d'exemplaires et s'épuisaient à Paris en une journée. Cela faisait dix ans que Voltaire et les plus brillants des jeunes avocats des Lumières avaient réhabilité Calas et sauvé les Sirven. Les mémoires judiciaires destinés à pallier le secret obstiné de l'arbitraire étaient devenus le pain quotidien des lecteurs du temps. Mais le système durait. Voilà l'époque. Voilà ce qu'on appelait l'esprit public—ce que nous appelons, nous, l'opinion, la sphère publique ou la mediasphère, et dont les historiens nous enseignent à la suite d'Habermas,⁴ que le processus de sa constitution en France, correspond précisément à la seconde moitié du XVIII^e siècle. Les *Dialogues* intitulés *Rousseau juge de Jean-Jacques*, sont écrits en parties doubles: c'est à la fois une fiction judiciaire en faveur du dénommé

1 “Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n'entendront jamais rien à aucune des deux,” *Émile, OC*, vol. 4, p. 524.

2 Michel Foucault, “Introduction à *Rousseau juge de Jean-Jacques*” (1962), in *Dits et écrits I* (Paris: Gallimard, 1994), p. 172-88.

3 Foucault, “Introduction,” p. 180.

4 Jürgen Habermas, *L'espace public* (1962), trad. M. B. de Launay (Paris: Payot, 1978).

“J.J.,”⁵ et une fiction théorique développant dialectiquement, à propos du cas en question, la pensée politique de Rousseau sur les déterminations et les lois régissant l’opinion publique dans la France pré révolutionnaire. Voilà du moins ce que je voudrais montrer, en étudiant le dispositif quasi expérimental à cet égard, que constitue le débat de deux personnages dénommés “le Français” et “Rousseau,” à propos de la persécution d’un innocent dénommé “J.J.,” lequel est condamné sans procès car unanimement réputé coupable du pire. Je commencerai par analyser la logique victimaire à l’égard de la figure réelle de Rousseau, d’un autre texte célèbre intitulé *Le Sentiment des citoyens*. J’en suivrai les répercussions dans les *Confessions* et les *Dialogues*. J’en viendrai ensuite à l’analyse politique à laquelle Rousseau, dans ce dernier texte, soumet les contradictions de la sphère publique contemporaine: on verra qu’il la comprend en effet comme un produit de l’histoire dont il est possible d’énoncer les lois de fonctionnement; on verra ainsi se dégager une interrogation dialectique et plurielle sur la dynamique d’exclusion intolérante inhérente à la conquête de l’hégémonie dans l’opinion et dans l’État.

✻ VERTU DE L’INTOLÉRANCE ✻

Voici donc pour commencer, quelques éléments d’analyse touchant le propos du libelle de Voltaire, publié sous anonymat en 1764 contre Rousseau alors réfugié dans la principauté de Neuchâtel,⁶ après qu’il eut

5 À cet égard, *Du sujet et de la forme de cet écrit* annonce clairement la couleur: “La forme du dialogue m’ayant paru la plus propre à discuter le pour et le contre, je l’ai choisie pour cette raison” (*OC*, vol. 1, p. 663). L’ouvrage entier se présente comme un procès public par fiction (au défaut de celui qui est refusé dans le réel), qui se trouve programmé dans le titre même de l’ouvrage. J’ai développé cette dimension dans mon article “Analyse littéraire de *Rousseau juge de Jean-Jacques*,” in Gabriel Conesa et Franck Neveu, eds., *L’Agrégation de lettres modernes 2004* (Paris: A. Colin, 2003), p. 256-310. Je rappelle que le Mémoire judiciaire courant est rédigé en 1ère personne, qu’il recourt délibérément aux procédés d’accréditation de vraisemblance qui sont ceux de la fiction romanesque, qu’il peut mettre en scène et faire parler tous les protagonistes de l’affaire, acteurs judiciaires compris, qu’il s’adresse souvent au public en vulgarisant pour lui les arcanes du Droit et en l’appelant à prendre position, qu’il recourt aux procédés de l’écriture mélodramatique. Comme l’écrit Sarah Maza, dans son ouvrage *Vies privées, affaires publiques, les causes célèbres dans la France pré révolutionnaire* (Paris: Fayard, 1997), p. 13: “les mémoires judiciaires offraient à leurs lecteurs des récits mélodramatiques dont les personnages étaient présentés sans nuances. Leurs histoires étaient ‘fictionnalisées’ [...] non pas tant inventées que formées, façonnées, modelées.”

6 Voltaire, *Sentiment des citoyens*, *OCM*, vol. 25, p. 308-11. Voir également l’édition critique de Frédéric Eigeldinger, *Sentiment des citoyens* de Voltaire et *Déclaration relative à M. le pasteur de Vernes* de Jean-Jacques Rousseau. (Paris: Honoré Champion, 1997).

publié ses *Lettres écrites de la montagne* en réponse aux *Lettres écrites de la campagne* du procureur général Tronchin, justifiant le brûlement de ses livres et le décret pris contre lui.

Le titre tout d'abord: *Le Sentiment des citoyens*. Le texte émane d'un collectif, d'une communauté citoyenne qui s'avère assez vite, dès le troisième alinéa, représenter Genève; une communauté civile prend position sur un individu qui se targue de lui appartenir, elle exprime son "sentiment," utilisant ainsi un terme dont l'auteur de l'*Émile* a fait un corrélat de son éthique de la conscience infaillible. "Voici les sentiments de la ville" après les *Lettres écrites de la montagne*, comme réponse collective à un écrit qui ne vise pas seulement une partie de la communauté: l'élite, le petit Conseil, Tronchin, certains parmi les pasteurs, etc., mais son ensemble en tant que communauté citoyenne. Le *Sentiment des citoyens*, autrement dit, exprime la Volonté générale, en tant qu'elle est toujours droite, qu'elle n'erre jamais. On a tort de parler du "libelle-anonyme-de-Voltaire"; ou du "libelle-attribué-à tort-à-Vernes-par-Rousseau"; dans cette pièce, c'est l'essence de la communauté citoyenne, l'essence républicaine de toute cité, de toute république qui, de conscience à conscience, dénonce unanimement et publiquement l'auteur des *Lettres écrites de la montagne*.

Comment s'y trouve-t-il qualifié? Sans vouloir nécessairement être exhaustif, on peut relever les traits suivants: fou furieux à enfermer, impie, calomniateur et blasphémateur, débauché, traître à la patrie et séditieux, fauteur de guerre civile, parricide et père dénaturé, vagabond vérolé et contagieux, criminel et repris de justice passible de la peine capitale. Il est donc tout ensemble le plus vil, le plus malsain, le plus dangereux sur le plan de la nature. Il est le plus menaçant sur le plan de la cité: à cet égard, le danger qu'il représente est celui d'un retour du spectre de la guerre civile: il "rappelle" "troubles assoupis" et "anciennes querelles"; c'est "un vil séditieux," un "incendiaire." Autrement dit, c'est un ferment de division mortelle de la communauté. Or par rapport à elle, il est désigné comme occupant une posture radicalement équivoque: il se prétend encore chrétien mais s'occupe en fait à "détruire le christianisme"; il est "né dans notre ville," mais offense "nos parents, nos amis"; enfin, et surtout, c'est son inscription citoyenne qui se trouve affectée d'ambivalence: ce "ci-devant citoyen," qui a déshonoré la cité à Paris par l'immoralité de ses ouvrages du temps qu'il l'était encore, est qualifié comme "n'[étant] plus notre concitoyen," ce qui n'empêche pas de rappeler qu'il est bien "né dans notre ville," et qu'il y fut jadis, déjà, condamné.

Il n'est pas nécessaire d'être très féru des travaux de René Girard pour déchiffrer ici, quasiment à livre ouvert, la posture classique de la victime émissaire, qui n'est "ni dedans, ni dehors"⁷ à l'égard de la cité, parce qu'il est à la fois dedans (natif et ci-devant citoyen) et dehors (plus notre concitoyen), parce qu'il l'a ridiculisée au dehors lorsqu'il en était encore citoyen, parce qu'il la met en danger en rappelant en elle une mémoire de guerres intestines, alors qu'il y intervient de l'extérieur par un texte que chacun a lu à Genève, etc. A ce noyau "politique" viennent s'agglomérer toute une série de satellites qui inscrivent la figure de Rousseau dans un certain nombre de mythologèmes très liés: le blasphémateur et le traître évoquent la figure de Judas, dont on sait d'ailleurs qu'il est quasiment synonyme de Rousseau dans la correspondance de Voltaire; le thème du contagieux, de l'errant contagieux plus exactement, se relie aisément à la figure grecque du *pharmakos*,⁸ et aussi à tout un champ d'anciennes représentations victimaires liées à la peur de la lèpre ou de la peste, dont Foucault, par exemple, a montré l'importance dans la culture classique; que Rousseau soit ici assigné à la grande vérole du débauché, outre le profit tiré de l'inscrire comme libertin, rappelle aussi la thématique antique des fustigations portant sur les parties sexuelles dans les rituels d'expulsion de la victime émissaire;⁹ sur une or-

7 "[L]a victime doit appartenir à la fois au-dedans et au-dehors. Comme il n'y a pas de catégorie parfaitement intermédiaire entre le dedans et le dehors, toute créature dont on envisage le sacrifice manquera toujours jusqu'à un certain point de l'une ou de l'autre des qualités contradictoires qui sont requises d'elle; elle sera toujours déficiente, soit sur le plan de l'extériorité, soit sur le plan de l'intériorité, jamais sur les deux plans à la fois. Le but visé est toujours le même: rendre la victime pleinement sacrificiable. La préparation sacrificielle au sens large va donc se présenter sous deux formes très différentes; la première cherchera à rendre la victime plus étrangère, c.-à-d. à imprégner de sacré une victime trop intégrée à la communauté, la seconde au contraire, s'efforcera d'intégrer une victime qui est trop étrangère," René Girard, *La Violence et le sacré* (Paris: B. Grasset 1972), p. 405-406.

8 Voir sur ce point Jacques Derrida, "La Pharmacie de Platon," in *La Dissémination* (Paris: Gallimard, 1972), p. 166: "la cérémonie du *pharmakos* se joue donc à la limite du dedans et du dehors qu'elle a pour fonction de tracer et retracer sans cesse. Intra muros/extra muros. Origine de la différence et du partage, le *pharmakos* représente le mal introjeté et projeté."

9 Voir Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet: "Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d'*Œdipe-roi*," in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Paris: F. Maspéro, 1972), p. 118: "le 6 du mois Thargelion, les deux *pharmakoi* portant des colliers de figes sèches (noires ou blanches suivant le sexe qu'ils représentaient) étaient promenés à travers toute la ville; on les frappait sur le sexe avec des oignons de scille, des figes et d'autres plantes sauvages, puis on les expulsait."

bite très voisine, on voit également tourner le thème de la folie furieuse: folie du blasphème, mais aussi démente à enfermer, à lier, car potentiellement criminelle. Le fou est par excellence le vagabond, l'errant, l'étranger à la communauté des hommes raisonnables, il vit au lieu du ban, de l'exil qui le constitue, le définit comme extra-vagant, errant presque surnaturel comme l'ogre du conte capable de marcher "de village en village" et de bondir "de montagne en montagne."

Et pour revenir à la dimension du politico-religieux, il faut, je crois, bien mesurer la gravité de l'accusation—sacrilège et sédition ouverte—à l'égard desquels l'intolérance devient une vertu cardinale. C'est dans sa structure cellulaire que la cité est attaquée; non seulement la religion et en son sein la réformation, mais aussi ses ministres: "tous les ministres du St. Évangile"; non seulement Genève, mais aussi "tous les corps de l'état"; et puis "nos parents et nos amis," "nos concitoyens," ces "marchands," "artisans," "bourgeois" accusés de n'être pas à la hauteur des républiques antiques, alors qu'ils sont dignes héritiers d'une mémoire de défense victorieuse de la liberté les armes à la main. Or, c'est la constitution de l'État que Rousseau veut "renverser," en même temps que le christianisme. Par conséquent, écrivent les *Citoyens*, face à un tel personnage "la tolérance qui est une vertu serait un vice." Réponse sans doute à celui qui avait fait écrire à Voltaire dans le fameux pastiche de la V^e des *Lettres écrites de la montagne* où il se trouvait nommé comme auteur du *Sermon des cinquante*: "J'ai tant prêché la tolérance! Il ne faut pas toujours l'exiger des autres et n'en jamais user avec eux."¹⁰

✻ L'ISOTOPIE VICTIMAIRE ✻

Il faut maintenant dire quelques mots de la façon dont Rousseau inscrit dans les *Confessions* la réception générale du libelle en Suisse et sa propre réaction. Le thème de la victime émissaire, qui travaille le récit depuis au moins le début de la seconde partie, s'amplifie assez nettement avec le compte-rendu de la réception des *Lettres écrites de la montagne*: "traînée de poudre" de la rumeur, populace ameutée, acharnement, manœuvres de Montmollin, "effervescences," "fermentation"—l'incarnation vivante de la "familiale / inquiétante étrangeté" (*das unheimliche* freudien) suscite de violentes réactions:

10 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, OC, vol. 3, p. 799.

Mon habit d'Arménien servait de renseignement à la populace; j'en sentais cruellement l'inconvénient; mais le quitter dans ces circonstances me semblait une lâcheté. Je ne pus m'y résoudre, et je me promenais tranquillement dans le pays avec mon cafetan et mon bonnet fourré entouré des huées de la canaille et quelquefois de ses cailloux.¹¹

En suivant l'isotopie plus haut étudiée, le motif victimaire s'inscrit ici à travers la grille de la lapidation biblique, bientôt actualisée par celle de Môtiers. Or c'est juste deux pages avant le récit de ce dernier épisode, que Rousseau entreprend de parler du *Sentiment des citoyens*, via une remarque sur la supposée indignation qui avait dû être celle de Vernes à la lecture d'une note des *Lettres écrites de la montagne* qui pouvait le concerner. Suit immédiatement le résumé du libelle:

On m'accusait dans cette lettre, d'avoir exposé mes enfants dans les rues, de traîner après moi une coureuse de corps de garde, d'être usé de débauche, pourri de vérole, et d'autres gentillesse semblables. [...] Ma première idée à la lecture de ce libelle fut de mettre à son vrai prix tout ce qu'on appelle renommée et réputation parmi les hommes, en voyant traiter de coureur de Bordel un homme qui n'y fut de sa vie, et dont le plus grand défaut fut toujours d'être timide et honteux comme une vierge, et en me voyant passer pour être pourri de vérole, moi qui [...] n'eus de mes jours la moindre atteinte d'aucun mal de cette espèce [...].¹²

C'est tout ce que les *Confessions* tirent du texte, la suite étant consacrée d'une part aux mesures pratiques prises par Rousseau: envoi pour impression à Genève et Paris, avec avertissement, brèves notes et éclaircissements; et d'autre part à une discussion sur son attribution à Vernes. Tout se passe comme si Rousseau avait choisi de minorer le propos du texte et l'appel à sa constitution en victime émissaire qui l'article intégralement—sinon de l'ignorer.

Cette euphémisation relative décrit sans doute son attitude publique manifeste. Mais on vérifie que celle-ci voile un ébranlement profond si l'on cherche la trace de l'impact moral du texte dans ses écrits ultérieurs. C'est ce que montre l'étude de *Rousseau juge de Jean-Jacques*. On y trouve en effet trois allusions précises au moins, chacune d'elle étant aisément repérable par l'occurrence du syntagme "pourri de vérole," dont on vient de voir qu'il résumait sous la plume de Rousseau, le motif de la contagion du débauché formé dans le texte de Voltaire. Cela vient très vite dans le I^{er} Dialogue, lorsque le personnage de "Rousseau," après

11 Rousseau, *Confessions*, OC, vol. 1, p. 627-28.

12 Rousseau, *Confessions*, OC, vol. 1, p. 632.

avoir démontré au “Français” qu’on ne peut logiquement retirer à “J.J.” la paternité du *Devin* sans lui retirer *a fortiori* celle de tout le reste de son œuvre musicale et littéraire, entreprend de lui expliquer les raisons qui fondent à ses yeux l’unité de toute l’œuvre. Une fois rappelés ses principes, il poursuit ironiquement:

“[c]et Auteur putatif, reconnu par toutes les preuves que vous m’avez fournies le plus crapuleux, le plus vil débauché qui puisse exister, a passé sa vie avec les traînées des rues dans les plus infâmes réduits, il est hébété de débauche, il est pourri de vérole, et vous voulez qu’il ait écrit ces inimitables lettres [...] de l’*Héloïse*?”¹³

Plus loin dans le même Dialogue, au cours d’un exposé du “Français” sur la stratégie secrète appliquée contre “J.J.” par ses adversaires, le premier explique que tout est parti d’une imprudence de la part du second: la “déclaration d’une faute grave,” laquelle une fois vérifiée, devait “leur fournir la prise” qu’ils cherchaient contre lui, ouvrant la voie des confidences de ceux qui l’avaient connu; alors, “ses fautes (furent) mises dans le jour le plus odieux,” notamment celle dont il “avait fait un aveu presque formel” dans l’*Émile*; on voit ainsi réapparaître le thème de l’abandon des enfants, qui joua le rôle qu’on sait dans l’opinion à partir du moment où il fut dévoilé publiquement par le *Sentiment des citoyens*. Et c’est d’une stratégie destructive qu’il est question: “à la faveur de ce premier fait bien établi et suffisamment aggravé, tout le reste devint facile,” poursuit le “Français,” pour transformer de fond en comble l’image du “grand prêcheur de vertu” en celle du “monstre chargé de crimes cachés.”¹⁴

Ce thème de la manipulation stratégique de l’image publique de “J.J.” par les nouveaux maîtres de l’opinion, savoir, selon les *Dialogues*, les leaders de “l’inquisition philosophique,” est approfondi au II^e Dialogue dans le débat de sa seconde partie entre le personnage “Rousseau” et le “Français,” sur les causes probables de l’animosité unanime de l’opinion contre “J.J.”—c’est-à-dire “du concours très actif de tous à l’exécution du projet concerté par un petit nombre.” “Rousseau” est donc amené à réfuter un certain nombre de “crimes” allégués par son interlocuteur, au premier chef desquels une criminalité sexuelle de “J.J.” qui le figure en “terrible satire” devant l’opinion. Un peu avant, il explique que l’entreprise consista également à “dénaturer tous ses principes” par travestissement du “républicain sévère” en “brouillon séditieux,” et de son amour de la “liberté légale” en “licence effrénée.” *À quoi s’ajoute,*

13 Rousseau, *Dialogues OC*, vol. 1, p. 688. Voir aussi p. 755, 877, 898.

14 Rousseau, *Dialogues, OC*, vol. 1, p. 701, 703.

entre autres, l'art de transformer "son intrépide audace à dire des vérités dures à tous les états" en moyen sûr de "les irriter tous contre lui." C'est bien déjà, en gros, la manière du *Sentiment des citoyens*, qui dénonçait des "outrages" "à tous les corps de l'État," qui appelait la peine capitale sur un séditieux, etc., si bien, conclut le personnage "Rousseau," que "tout tient à la première accusation qui l'a fait déchoir tout à coup du titre d'honnête homme qu'il avait porté jusqu'alors pour y substituer celui du plus affreux scélérat"; à partir de là en effet, montre "Rousseau"-personnage, il était assez facile de modifier l'opinion, y compris de ceux qui avaient connu "J.J." avant sa mise en accusation, sur la base de l'appui tangible que constitue la réalité d'un seul crime effectivement prouvé; toute une vie se voit ainsi relue et condamnée par rétroaction, la rumeur progressant par auto-amplification. À cet égard d'ailleurs, le motif de la contagion attachée au *pharmakos* est retourné, dans l'analyse de "Rousseau"-personnage, en opérateur d'analyse de l'unanimité persécutrice, dont la généalogie dynamique est représentée comme propagation d'une contagion universelle, d'une "épidémie d'esprit" d'une "jaunisse" de l'imagination collective, donnée comme typique de la France.¹⁵ Enfin, au-delà des occurrences quasi citationnelles de la trace du *Sentiment des citoyens* en tant que première ébauche d'une entreprise de victimisation systématique, les *Dialogues* en inscrivent les principaux thèmes comme caractérisants de la figure de l'innocent persécuté: criminel, violeur et voleur, traître, impie, séditieux, etc.; chaque crime allégué étant lui-même glosé par une expansion relativement stable et récurrente de qualificatifs tels que "scélérat," "fripon," "satyre," "être dénaturé," "empoisonneur," "fourbe," etc., tout cela concentré dans la répétition des qualifications de "monstre" et de "scélérat."

✻ ARBITRER L'OPINION ✻

Il serait fastidieux d'explorer plus avant cette isotopie du rayonnement noir du libelle de 1764 dans le texte des *Dialogues*; il s'agissait seulement de signaler la forte corrélation de l'inscription textuelle de l'image de Rousseau en bouc émissaire de Genève, avec les thèmes et les axes de la vaste réflexion menée dans les *Dialogues* sur les **mécanismes de la**

15 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 880, 884, 887, 899, 901. Le lecteur attentif de Malebranche qu'est Rousseau n'avait qu'à transposer pour sa réflexion sur les mécanismes de l'imaginaire collectif les analyses du chapitre "De la communication contagieuse des imaginations fortes," de la *Recherche de la vérité*, Livre II, iiiie partie.

persécution et de l'intolérance. Car c'est bien de cela qu'il est question, à l'ère de la constitution de l'opinion publique en enjeu décisif du combat entre adversaires et partisans des "Lumières," à la fin de l'ancien régime en France.¹⁶ C'est même sans doute un aspect déterminant de la portée historique de Rousseau que d'avoir saisi à travers la persécution dont il se croyait la victime, la probable existence de lois de formation/déformation de l'opinion dont dépend au fond le sort politique de toute la société. Althusser a montré qu'à cet égard, Montesquieu avait déjà frayé la voie dans la théorie,¹⁷ mais c'est Rousseau, probablement, qui en donne la première analyse vraiment concrète, une analyse qui ramène d'ailleurs l'essentiel de la question en France, à celle de l'intolérance et du fanatisme, ceux-ci n'étant pas entendus dans le seul sens spécialisé, essentiellement antireligieux, qui a cours à son époque, mais comme quasi synonymes de ce que j'appellerais les mécanismes d'arraisonnement des esprits dans la sphère publique.

Celui qui demande à la fin de l'*Histoire du précédent écrit*: "l'essence de mon être est-elle dans leurs regards?,"¹⁸ avait en effet d'essentielles raisons de mettre radicalement en question un processus d'aliénation par le discours de masse dont lui et ses contemporains vivaient l'émergence, mais dont nous mesurons aujourd'hui à l'époque de la mondialisation de la "mediasphère," de quelle puissance d'abrutissement il est porteur. L'un des exemples les plus clairs de son attention très politique aux lois régissant les mouvements de ce qu'on appelle à l'époque l'esprit public, se trouve dans les *Confessions*, au livre IX, lorsque Rousseau revient sur le contexte dans lequel il a décidé de faire de la *Nouvelle Héloïse* un instrument d'intervention philosophique dans

16 Voir Mona Ozouf, "Le concept d'opinion publique au XVIIIe siècle," in *L'Homme régénéré: essais sur la Révolution française* (Paris: Gallimard, 1989), p. 21-53.

17 Voir notamment les développements sur les mœurs et l'esprit de la nation selon *De l'esprit des lois*, in Louis Althusser, *Montesquieu; la politique et l'histoire* (Paris: Presses universitaires de France, 1959), p. 59-64.

18 Rousseau, *Dialogues, OC*, vol. 1, p. 985. Son ami Condillac pense exactement l'inverse: après avoir rappelé dans la ligne de Montaigne et Pascal, l'incertitude et l'inconstance de l'opinion, il poursuit: "c'est cependant cette opinion, qui est la reine du monde, chacun veut vivre dans l'opinion des autres, et chacun a raison. C'est une chaîne que tout honnête homme doit porter, et le Philosophe qui veut passer dans l'opinion des autres pour l'avoir brisée, donne de lui une fort mauvaise opinion." *Dictionnaire des synonymes, Corpus général des philosophes français* (Paris: Presses universitaires de France, 1951), vol. 3, p. 414 (je souligne). En un sens, tout le fond du débat de Rousseau avec les "philosophes" se trouve ici condensé.

la sphère publique. Son analyse de la situation française à cette époque, est celle d'un régime au bord de la guerre civile:

L'orage excité par l'*Encyclopédie*, loin de se calmer était alors dans sa plus grande force. Les deux partis déchaînés l'un contre l'autre avec la dernière fureur, ressemblaient plutôt à des Loups enragés, acharnés à s'entredéchirer qu'à des Chrétiens et des philosophes qui veulent réciproquement s'éclairer, se convaincre, et se ramener dans la voie de la vérité. Il ne manquait peut-être à l'un et à l'autre que des Chefs remuants qui eussent du crédit pour dégénérer en guerre civile [...] de religion, où l'intolérance la plus cruelle était au fond la même des deux côtés.¹⁹

Guerre de tous contre tous donc, ou peu s'en faut, à l'horizon du politique: cela s'écrit guerre idéologique des partis rivaux dans la sphère de l'opinion, comme intolérance de tous contre tous. Les résonances "girardiennes" de l'analyse pourraient frapper (thème notamment des "jumeaux de la violence" en contexte de crise sacrificielle imminente—n'oublions pas: nous sommes en automne 1756, et l'affaire Damiens est toute proche—janvier-mars 1757); mais il faut surtout voir que le cadre fondamental de l'analyse est livré par la fin du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, décrivant l'imminence redoutable d'une crise historique sans précédent qui menace la société d'un retour à la violence généralisée de l'état présocial, sauf à d'abord la livrer à l'arbitraire absolu du despotisme. Or, avec *Julie*, Rousseau a décidé de changer de registre d'intervention: il est passé au roman pour élargir son audience et tenter de dissoudre, dans l'opinion en formation, l'antagonisme des jumeaux de l'intolérance: "[e]nnemi né de tout esprit de parti j'avais dit franchement aux uns et aux autres des vérités dures, qu'ils n'avaient pas écoutées. Je m'avisai d'un autre expédient [...] c'était d'adoucir leur haine réciproque en détruisant leurs préjugés, et de montrer à chaque parti le mérite et la vertu dans l'autre." Il s'agissait ainsi de lutter contre la structuration de l'opinion par les fanatismes des deux bords, pour les ouvrir à une certaine qualité de tolérance mutuelle: mais c'était utopique, note-t-il après coup, c'était même exactement se mettre en position d'unir les deux camps contre lui: "[c]e projet peu sensé [...] ne les réunit que pour m'accabler."²⁰ On retrouve la logique de la constitution du bouc émissaire.

Rousseau juge de Jean-Jacques revient sur cette période, d'une façon intéressante pour ce qu'elle indique notamment du recul historique

19 Rousseau, *Confessions*, OC, vol. 1, p. 435-36.

20 Rousseau, *Confessions*, OC, vol. 1, p. 436.

qu'a pris Rousseau à l'égard du demi-siècle qui s'achève, dans un contexte contemporain cette fois d'une intensification de la crise de la monarchie, confrontée à la fois à une résistance parlementaire qui s'est exacerbée tout au long du siècle, et aux émeutes populaires de la guerre des farines (printemps 1775), lesquelles résultent des mésaventures "libérales" de la politique économique royale menée par Turgot. À cet égard d'ailleurs on n'oubliera pas cette note du II^e Dialogue, tout à fait symptomatique à elle seule—mais il en est d'autres marques—, de l'extrême *présence* de l'auteur des *Dialogues* à la situation politique concrète de son temps: "(mes persécuteurs) tâchaient de faire croire au peuple que c'était moi qui ameutais les bandits qu'ils tenaient à leur solde, lors de la cherté du pain."²¹ Mais voici l'avis du personnage du "Français" au III^e Dialogue, sur l'histoire récente de la formation de l'opinion contemporaine:

Parmi les singularités qui distinguent le siècle où nous vivons de tous les autres est l'esprit méthodique et conséquent qui depuis vingt ans dirige les opinions publiques. Jusqu'ici ces opinions erraient sans suite et sans règle au gré des passions des hommes, et ces passions s'entrechoquant sans cesse faisaient flotter le public de l'une à l'autre sans aucune direction constante. Il n'en est plus de même aujourd'hui. Les préjugés eux-mêmes ont leur marche et leurs règles, et ces règles auxquelles le public est asservi sans qu'il s'en doute s'établissent uniquement sur les vues de ceux qui le dirigent. Depuis que la secte philosophique s'est réunie en un corps sous des chefs, ces chefs par l'art de l'intrigue auquel ils se sont appliqués devenus les arbitres de l'opinion publique, le sont par elle de la réputation, même de la destinée des particuliers et par eux de celle de l'État.²²

Cette hégémonie idéologique n'est autre que le ciment du despotisme. Ce qu'une telle analyse dit, c'est que l'État est intégralement dirigé de bas en haut et de part en part par les "philosophes." Des deux partis en présence vingt ans auparavant, il n'en subsiste plus qu'un (la dissolution de la Compagnie de Jésus remonte à 1764). Est-ce à dire que la tolérance y a gagné? La réponse est négative, selon "le Français" comme selon le personnage de "Rousseau": ce qui domine désormais en effet, c'est ce que le texte des *Dialogues* (mais aussi le discours des "antiphilosophes") vise comme "intolérance philosophique." Cette catégorie oxymorique (et ses équivalents) constitue sans doute une des pièces maîtresses de l'outillage intellectuel des deux personnages conceptuels

21 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 892.

22 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 964-65.

(au sens de Deleuze²³) que les *Dialogues* font méditer sur les mécanismes (le texte dit la “marche” et les “règles”) de la structuration idéologique et politique de l’opinion, en France, dans la seconde moitié du siècle. Toute la démarche du texte repose en effet sur une approche à la fois politique et logique de celle-ci; politique en ce qu’il l’aborde comme stratégie d’investissement de l’opinion, à travers la construction d’un réseau dense de relais noués au plus intime du lien social: “entretiens particuliers,” “cercles,” “petits comités secrets,” “petits tribunaux littéraires,” salons, etc.;²⁴ analyse historico-politique donc, mais aussi analyse logique, qui admet que le processus de formation de la sphère publique est désormais assez avancé pour qu’il devienne possible d’y dégager des lois de structure, une forme de rationalité.

Or le paradoxe pointé par les *Dialogues*, c’est que dans ce processus, qui fut aussi combat acharné, le parti vainqueur s’est mis à ressembler en pire au parti vaincu. Des catégories phares du discours “libéral” des Lumières dénonçant le fanatisme religieux, les ravages de l’intolérance, les horreurs de l’Inquisition, etc., viennent s’appliquer désormais aux Lumières triomphantes (ou données comme telles). Ce qui prévaut désormais sur la société tout entière, c’est une sorte de totalitarisme avant la lettre, qui transfère aux chefs et affidés de l’athéisme naturaliste toutes les tares de leurs anciens adversaires:

En paraissant prendre le contre-pied des Jésuites ils ont tendu néanmoins au même but par des routes détournées en se faisant comme eux chefs de parti [*les premiers l’ont fait en s’autorisant de Dieu, les seconds le font en s’autorisant de la Nature*]. [...] Cette haine mutuelle était au fond une rivalité de puissance. [...] Ces deux corps, tous deux impérieux, tous deux intolérants [...] s’excluaient mutuellement. [*Le nouveau a triomphé de son adversaire*] [...] Mais on le voit déjà marcher sur ses traces avec autant d’audace et plus de succès, puisque l’autre a toujours éprouvé de la résistance et que celui-ci n’en éprouve plus. Son intolérance plus cachée et non moins cruelle ne paraît pas exercer la même rigueur parce qu’elle n’éprouve plus de rebelles; mais s’il renaissait quelques vrais défenseurs du Théisme, de la tolérance et de la morale, on verrait bientôt s’élever contre eux les plus terribles persécutions; bientôt une inquisition philosophique plus cauteleuse et non moins sanguinaire que l’autre ferait brûler sans miséricorde quiconque oserait croire en Dieu.²⁵

23 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?* (Paris: Éditions de Minuit, 1991), p. 62: “le personnage conceptuel n’est pas le représentant du philosophe, c’est même l’inverse: le philosophe est seulement l’enveloppe de son principal personnage conceptuel et de tous les autres, qui sont les intercesseurs, les véritables sujets de sa philosophie.”

24 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 943.

25 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 967-68. (commentaires en italiques et entre crochets de JFP).

C'est le "Français" qui parle ici; mais son interlocuteur, qui développe par ailleurs une approche plus souple et plus optimiste des limites que l'histoire imposera à cette hégémonie, se retrouve en tout cas sur les mêmes positions pour dénoncer "l'intolérance philosophique" contemporaine, en tant qu'elle forme toute la société, notamment la jeunesse, à la haine de tous contre tous par exacerbation des amours-propres.²⁶ À cet égard, on pourrait d'ailleurs dire qu'à lire les *Dialogues*, le "principe" ou le ressort (au sens de Montesquieu) de l'État sous hégémonie "philosophique" est précisément la haine. On constate en outre que le cas de la persécution frappant "J.J." n'est au fond qu'un banc d'essai servant à engager l'étude des processus et des lois de la structuration hégémonique de l'opinion. D'après le "Français" en effet, il s'agissait de sonder le degré d'imprégnation de l'esprit public par l'esprit philosophique:

Depuis que la secte philosophique s'est réunie en un corps sous des chefs, ces chefs par l'art de l'intrigue auquel ils se sont appliqués devenus les arbitres de l'opinion publique, le sont par elle de la réputation, même de la destinée des particuliers, et par eux de celle de l'État. Leur essai fut fait sur J.J. et la grandeur du succès qui dut les étonner eux-mêmes leur fit sentir jusqu'où leur crédit pouvait s'étendre.²⁷

Sa persécution n'est donc qu'un élément dans une stratégie historique et pensée comme telle, c'est-à-dire capable de prévoir et programmer sa perpétuation, comme homogénéisation idéologique de l'opinion nécessaire à garantir la perpétuation politique d'un certain type de régime: le despotisme. Toute la fin du III^e Dialogue consiste en un débat contradictoire à cet égard, sur l'avenir historique de l'hégémonie idéologique de l'athéisme philosophique dans l'opinion; et dans ce débat dont le problème de la transmission de la pensée de "J.J." constitue en quelque sorte le terrain d'application concret, le pessimisme radical du "Français" est confronté au providentialisme de "J.J." et au sens de la dialectique optimiste de la conscience dans l'histoire qui est propre à "Rousseau"-personnage;²⁸ leurs divergences profondes à cet égard, je le souligne, montrent d'ailleurs que la réflexion de l'auteur sur l'avenir de la civilisation n'est plus superposable au tableau apocalyptique et univoque de la fin du *Discours sur l'inégalité*. C'est sans doute aussi que sur ce terrain, l'auteur des *Dialogues* n'est pas non plus tout seul à réfléchir. Le transfert structurel qu'on vient d'observer, des traits

26 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 890.

27 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 965.

28 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 952-56, 969-72.

dominants du parti vaincu vers le parti vainqueur, comme la réflexion sur l'avenir, font partie, par exemple, de l'argumentaire de Fréron et de ses amis, même si leur réflexion n'a pas même envergure, notamment politique. On trouve ainsi dans l'*Année littéraire* des passages comme celui-ci, en 1769:

[les philosophes] prêchent l'indifférence pour toutes sortes de religions: et pourquoi attaquent-ils celle dans laquelle ils sont nés? Que ne laissent-ils aux autres la liberté de ne pas penser comme eux? Ils la demandent pour eux-mêmes cette liberté; ils implorent à grands cris la tolérance, et ils sont les plus intolérants des hommes; ils répandent l'injure, la calomnie, le sarcasme sur ceux qui ne sont pas aveuglés comme eux: que feraient-ils, s'ils avoient l'autorité en main? Jamais peut-être il n'a coulé autant de sang qu'ils en feraient couler eux-mêmes.²⁹

C'est à peu près ce que pense le "Français" des *Dialogues*. Et si celui-ci et son interlocuteur mènent l'un et l'autre une enquête en quelque sorte généalogique sur les processus d'arraisonnement de l'opinion par les philosophes, on lit quelque chose du même ordre à la fin du *Comte de Valmont* de l'abbé Gérard, qui livre par fiction un prétendu traité secret trouvé dans les papiers d'un grand libertin, et contenant "le plan et les détails d'un projet formé en faveur de l'irréligion par nos prétendus sages":

Pour obtenir, sur la superstition, un triomphe plus facile, nous nous prêterons la main, nous ferons corps, et nous nous répondrons d'un bout du monde à l'autre. [...] Nous exalterons à l'envi ceux qui pensent comme nous; et, pour peu qu'il se rencontre parmi eux quelque homme à talents, nous en ferons, par des éloges pompeux et répétés de bouche en bouche, un génie rare et un homme extraordinaire. Nous déprimerons au contraire, avec le ton du plus parfait mépris, quiconque se ferait un nom en dépit de nous, et en montrant sur la religion d'autres opinions que les nôtres. [...] Il est essentiel d'établir dans nos ouvrages le tolérantisme universel, excepté pour les intolérants. [...] Après avoir quelques temps, endormi les hommes par les beaux noms de Grand être, de loi naturelle, et les avoir amusés de tous ces rêves brillants, [...] il sera temps [...] que quelqu'un de nos chefs fasse paraître un de ces

29 *Année littéraire* 1769, t. 5, compte rendu de *Lettres sur l'esprit du siècle*, p. 87-88. Fréron serait d'accord avec les perspectives optimistes de "Rousseau"-personnage sur la désagrégation probable de l'hégémonie philosophique dans un avenir proche: "Vous gémissiez, Monsieur, de cette révolution; mais j'ose vous prédire qu'elle n'aura qu'un tems, et qu'elle est même déjà sur son déclin. [...] les jeunes gens eux-mêmes s'extasient moins devant les gambades éternelles du vieux Orang-outang de Ferney. [...] Le grand nombre de personnes qui applaudissent aux ouvrages où les philosophes sont appréciés (*ie dépréciés JFP*), prouve combien il y a de bons esprits qui résistent au torrent." *Année littéraire* 1773, t. I, lettre I, p. 17.

ouvrages vraiment philosophiques et pensé fortement où, sans le détour du verbiage, on établit nettement l'athéisme, etc.³⁰

Il serait très facile de trouver à chacune des phrases d'un tel texte un équivalent dans les *Dialogues* de Rousseau; cependant son analyse ne se borne pas au constat ou à la dénonciation; car au-delà du cas "J.J.," au-delà même de la secte philosophique, c'est à la fonction de l'opinion dans l'État (sa formation, son éducation, sa manipulation), que s'intéresse fondamentalement le théoricien du *Contrat social*. Derrière le double constat de la domination de l'opinion par l'athéisme philosophique et de l'unanimité contre une victime émissaire, Rousseau réfléchit à un problème fondamental posé dans le *Contrat social*: celui de la contradiction d'une volonté générale incapable d'errer par définition, et d'une opinion générale rarement capable, pourtant, de s'orienter par elle-même—thème qui constitue l'objet principal des méditations du Législateur selon le *Contrat social*. Car si "la volonté générale est toujours droite," "le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé," en sorte qu' "il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître."³¹ Et effectivement, si l'on ouvre le chapitre ii du livre IV, il y a bien là de quoi méditer pour qui s'interroge avec le personnage de "Rousseau" sur le caractère unanime de l'animosité contre "J.J.," ou sur le règne sans partage d'une "secte"; car voici ce qu'on y lit: "Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État."³²

✻ D'UNE HÉGÉMONIE L'AUTRE ✻

Mais mon propos n'est pas d'étudier la façon dont les *Dialogues* affrontent ce problème de science politique.³³ En revanche, je voudrais le recontextualiser dans les débats politiques du temps. Historiquement, en effet, ce n'est pas d'abord dans les *Dialogues* de Rousseau que cette approche des questions est esquissée: c'est au Parlement de Paris et dans

30 *Année littéraire*, t. 3, 1774, compte rendu du *Comte de Valmont ou les égarements de la raison*, p. 205.

31 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 380.

32 Rousseau, *Du contrat social*, OC, vol. 3, p. 439.

33 Voir Gérald Allard, "La pensée politique des *Dialogues*: le juste, l'injuste et le juge," dans *Lectures de Rousseau*, dir. Isabelle Brouard-Arends, (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003), p. 105-18.

la gazette janséniste des *Nouvelles ecclésiastiques*, lors des années précédant la dissolution de la Compagnie de Jésus. Or la façon dont les *Dialogues* décrivent l'histoire de la structuration de l'opinion par les Philosophes à l'imitation des Jésuites, reprend pour l'essentiel la très longue et précise analyse de la politique jésuite dans l'État, que donne en 1759 le rédacteur des *Nouvelles ecclésiastiques*:

Rien ne s'enseigne, [...] rien ne se fait au hasard chez les Jésuites. Tout y est concerté: tout tend à un but. Chaque point de doctrine fait partie d'un système: chaque trait de conduite s'arrange dans un dessein général. Comme ils ont un plan universel de politique, ils ont aussi un plan universel de religion; mais celui-ci a reçu sa forme du premier; et il a été exactement mesuré sur lui. [*En matière doctrinale*] pour couvrir leurs nouveautés profanes d'une fausse apparence d'autorité, ils ont à force d'intrigue, surpris des censures et des décrets, qui [...] sont devenus entre leurs mains des instruments de persécution contre les défenseurs de la vérité. Enfin, dans l'empressement qu'avaient les Jésuites de recueillir les fruits de ces décrets dont ils étaient les véritables auteurs, ils ont soufflé de toutes parts le feu du schisme, et il n'a point tenu à eux de mettre l'Église et l'État en combustion, en renouvelant les fureurs de la Ligue. [...] Tous les moyens leur sont bons pourvu qu'ils les conduisent à leurs fins. Calomnieurs par principes de tous ceux qui leur déplaisent, ils sont d'une opiniâtreté inflexible pour répéter et soutenir les calomnies qu'ils ont une fois avancées. Dangereux pour les États, ils sont capables d'y bouleverser tout par leurs cabales [...] à peine ces pères furent-ils établis dans le monde, qu'oubliant les règles de la modestie religieuse et donnant entrée dans leur cœur à l'ambition, ils commencèrent à se regarder comme une république à part répandue dans les autres États, comme une espèce de co-état qui avait ses lois particulières, auxquelles il devait la préférence sur celles de toutes les nations avec lesquelles il était mêlé.³⁴

On retrouve cette analyse dans les débats sur les Constitutions des Jésuites au Parlement de Paris—révélation qui provoqua un véritable séisme dans l'opinion; voici quelques éléments des conclusions de Joly de Fleury “sur l'examen des gens du roi concernant ces Constitutions”:

Supposez, Messieurs, une société d'hommes contre lesquels aucune autorité temporelle ni spirituelle, ni les conciles, ni les papes, ni les rois ne peuvent rien; qui est affranchie de toutes les lois, de toute dépendance à leur égard; qu'ils ne peuvent empêcher d'user de privilèges excessifs, ni la réformer d'aucune manière; et cela sous peine d'encourir toutes les censures ecclésiastiques. Telle est la société des Jésuites [...] [avec] un général qui peut d'un clin d'œil faire mouvoir toutes les parties d'un corps immense répandu dans toute la surface de la terre.³⁵

34 *Nouvelles ecclésiastiques*, année 1759, p. 2-6.

35 *Nouvelles ecclésiastiques*, 20 novembre 1761.

Ici aussi, il serait facile de superposer l'analyse des pratiques et des formes d'organisation de la "secte philosophique" selon les *Dialogues*, au schéma général de l'analyste janséniste ou parlementaire. Une tête plus ou moins secrète dont le pouvoir est absolu et le dessein dérobé même à ses proches collaborateurs; une "défiguration" de toute opinion adverse ainsi assimilée (nous dirions "récupérée") pour le service de l'Ordre; un réseau complexe, hiérarchisé, ramifié jusque dans les moindres cellules de la société, et complètement à la main de ses chefs; un "plan" combiné de loin et depuis longtemps; la tendance à cancériser l'État; une résolution qui peut conduire à des guerres civiles: c'est ici le moment de noter que la mémoire factieuse de la "Ligue" hante l'histoire de la monarchie française jusqu'à l'attentat de Damiens compris, et que l'utilisation de ce terme de "ligue" dans les *Dialogues* pour désigner la nouvelle Intolérance aussi bien que les adversaires de "J.J.," est moins une marque de délire qu'un strict reflet de la charge politique du terme dans le débat public, où il sert à dénoncer l'adversaire.³⁶

L'intolérance ligueuse apparaît ainsi comme l'un des signifiants maîtres de l'analyse des affrontements pour la conquête de l'opinion observés depuis le milieu du siècle par Rousseau. Or il a vu cela en une phrase, dès la préface du *Discours sur les sciences et les arts*: "Tel fait aujourd'hui l'esprit fort et le philosophe, qui, par la même raison n'eût été qu'un fanatique du tems de la ligue."³⁷ Vingt ans après, cette maxime cinglante à l'égard du camp même sous lequel l'ami de Diderot se lançait alors dans la bataille, revient citée en bonne place (la 2^e), au III^e Dialogue, dans la liste d'extraits des œuvres de "J.J." attestant, selon le "Français," du contenu subversif de sa pensée.³⁸ C'est Voltaire, le 28 août 1765, qui écrivait à d'Alembert que ç'avait été une grossière erreur d'inscrire le nom et les thèses de Rousseau en grande compagnie philosophique dans le Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*:

c'est parce que Jean-Jacques a encore des partisans que les véritables philosophes ont des ennemis. On est indigné de voir dans le dictionnaire encyclopédique une apostrophe à ce misérable comme on en ferait une à Marc Antonin. [...] Comptez que je ne me suis pas trompé en mandant il y a longtemps que Rousseau ferait tort aux gens de bien.³⁹

36 Voir à ce propos Catherine-Laurence Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation, le jansénisme au XVIII^e siècle* (Paris: Gallimard, 1998), p. 495 et suiv.

37 Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, OC, vol. 3, p. 3.

38 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 918.

39 Voltaire à d'Alembert, 28 août 1765 (D12854)

On ne saurait nier à Voltaire sa clairvoyance politique.

On la lui niera d'autant moins qu'il est l'un des plus efficaces animateurs du combat en question pour l'hégémonie: "on crie contre les philosophes, écrit-il à d'Alembert le 8 juillet 1765. On a raison ajouté-t-il, car si l'opinion est la reine du monde, les philosophes gouvernent cette reine. Vous ne sauriez croire combien leur empire s'étend." Lui aussi lit les *Nouvelles ecclésiastiques*, réputées pour leur habileté à échapper aux perquisitions; qu'Helvétius s'en inspire donc dans son combat philosophique: "vous savez qu'il est aisé d'imprimer sans se compromettre, la gazette ecclésiastique en est une belle preuve. Est-il possible que les sages ne puissent parvenir dans Paris à faire avec prudence ce que les fanatiques font avec sécurité?"⁴⁰ Quant à ces derniers, les philosophes les ont manipulés contre les Jésuites, mais leur tour est venu: "la lumière s'étend à présent de tous côtés, et avec tant d'éclat que les jansénistes font tout ce qu'ils peuvent pour l'éteindre. Ils ont fait défendre l'excellent livre de d'Alembert sur la destruction des jésuites, parce que la leur y est annoncée, et que l'intrépide d'Alembert ne fait pas plus de cas des uns que des autres."⁴¹ Il est assez croustillant que cette lettre du 20 mai 1765 soit adressée au bon P. Cl. Moultou dont on sait les liens avec Rousseau. Mais si celui-ci parle de "ligue" et de "secte," voici comment parle l'hôte de Ferney à d'Alembert, touchant la nécessité d'étendre les alliances et de conquérir des positions institutionnelles:

sans doute il faut se réunir avec Duclos, et même avec Mairan, quoiqu'il se soit plaint autrefois amèrement d'être contrefait par vous en perfection; il faut qu'on puisse couvrir tous les philosophes d'un manteau; marchez, je vous en conjure, en bataillon serré. Je suis enivré de l'idée de mettre Diderot à l'Académie.⁴²

✻ FAIRE CE QU'ILS DISENT CONTRE CE QU'ILS FONT ✻

Et certes, les préoccupations stratégiques ne sont jamais absentes de la pensée du grand militant des Lumières. On le voit bien lorsqu'il parle de ses combats contre l'arbitraire de la justice française; à travers elle, c'est toujours le même adversaire qui est visé: "il faut réussir à l'affaire des Sirven comme à celle des Calas, écrit-il à Damilaville le 29 avril 1765; ce serait un crime de perdre l'occasion de rendre le fanatisme

40 Voltaire à Helvétius, 26 juin 1765 (D12660).

41 Voltaire à P. Cl. Moultou, 20 mai 1765 (D12608).

42 Voltaire à d'Alembert, 13 août 1760 (D9137).

exécration.⁴³ Ce qui va nous introduire à l'un des grands paradoxes délibérément assumés dans l'écriture des *Dialogues*: à savoir l'alliance "stratégique" passée avec ses adversaires par Rousseau, dans ce texte, sur le terrain de la critique de l'arbitraire en matière de justice criminelle.

À l'époque où il écrit ses *Dialogues*, l'opinion se passionne pour un genre hybride, à cheval entre littérature et *factum*: le mémoire judiciaire écrit par un avocat ou par le défendeur lui-même pour plaider sa cause devant l'opinion; depuis les campagnes de Voltaire, d'autres affaires judiciaires sont venues passionner l'opinion, dont Sarah Maza a retracé l'histoire et les enjeux dans son ouvrage *Vies privées, affaires publiques*.⁴⁴ Au cours des années Maupeou (1771-1774), une nouvelle génération d'avocats est apparue, qui va bientôt, dans les années 1780, reprendre le flambeau des Lumières beccariennes et voltairiennes, mais dans une perspective radicalisée, qui met en cause de plus en plus nettement l'ensemble du système de la justice criminelle d'ancien régime, ainsi que ses corrélats institutionnels. Les gens de lettres ne restent pas non plus l'arme au pied, puisque pendant que Rousseau construit les *Dialogues*, Beaumarchais se rend célèbre en se défendant seul contre l'arbitraire et la vénalité de la justice et des puissants, avec les fameux mémoires Goëzman (octobre 1773-février 1774).⁴⁵

À cette époque donc, dans le Paris des décennies pré-révolutionnaires, la justice criminelle et ses procédures sont entrées en crise—comme toute une série d'autres aspects des institutions d'ancien régime. Néanmoins, si Voltaire et ceux qui l'ont suivi ont réussi à tirer un certain nombre d'innocents des mains d'une justice arbitraire et intolérante,⁴⁶ et si la nouvelle génération de juristes réclame vigoureusement une procédure criminelle publique où l'accusé, sur le modèle anglais, serait publiquement défendu par un avocat ayant accès à toutes les pièces du dossier, le système ne bougera pas avant la Révolution. Les procès criminels se déroulent à huis clos, l'instruction est

43 Voltaire à Damilaville, 29 avril 1765 (D12573).

44 Voir la note 5 de cet article.

45 Ces mémoires atteignirent des tirages tout à fait inusités alors (jusqu'à dix mille exemplaires); ils mirent les mémoires judiciaires à la mode. Voir Maza, *Vies privées*, p. 121-31.

46 Sur le droit criminel, voir l'excellente synthèse de Marcel Marion, *Dictionnaire des institutions de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris: A. Picard, 1923, rééd. 1999), art. "Justice criminelle" et "Parlements." Voir également Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975), p. 39-46.

secrète, l'accusé—notamment s'il est pauvre et sans appuis—n'a pas accès aux données le concernant jusqu'au moment où il passe devant le juge; celui-ci interroge séparément les témoins, il est autorisé à les manipuler dans l'intérêt supérieur de la justice; les attendus du jugement ne sont pas nécessairement publiés, la torture est encore pratiquée, etc. La seule véritable évolution à cet égard dans le dernier tiers du siècle, n'est pas du tout d'ordre institutionnel ou procédural: c'est uniquement l'extraordinaire intérêt du public pour les mémoires judiciaires publiés par les avocats, qui constituent le seul intermédiaire réel entre la sphère de la justice et celle des réalités extérieures de la société civile. Ces mémoires sont ainsi le seul levier efficace capable de faire pièce à l'arbitraire et au secret, devant une opinion publique dont on sait qu'elle tend à se représenter elle-même comme tribunal supérieur de la Nation. À l'arrière-plan se dessine d'ailleurs un débat politique plus général, qui oppose le secret traditionnel de la politique absolutiste à d'autres possibles politiques, articulés à plus de visibilité, comme chez Malesherbes (*Mémoires sur la librairie, Remontrances sur la cour des Aides*)⁴⁷ ou encore chez les "économistes"⁴⁸— ce souci s'inscrivant lui-même dans le champ de l'exigence même des Lumières à l'égard de la formation et de l'éducation de l'opinion.

Or dans ce contexte, les *Dialogues* de Rousseau font trois choses: d'une part réclamer un procès public de "J.J.," dont le texte suppose que, comme c'est tout à fait banalement le cas pour nombre d'inculpés contemporains, l'instruction du procès a été conduite à son insu et en

47 Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, p. 37.

48 Voir à ce propos Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate* (Paris: Harmattan, 2000), p. 171: "dans l'univers intellectuel et politique du XVIIIe siècle, la position des physiocrates constitue [...] un effort de transparence. Dans une culture où la revendication de rationalité doit encore lutter contre l'obscurantisme de l'autorité, le combat pour le calcul objectif du bien commun fait de Quesnay et de ses disciples le fer de lance du progrès social."

secret.⁴⁹ D'autre part et corrélativement, mobiliser l'intégralité de l'arsenal argumentatif des Lumières militantes au service de cette revendication; enfin, pointer de façon non moins systématique le caractère hyperboliquement secret de toute la stratégie du "complot" philosophique, non seulement à l'égard de "J.J.," mais aussi et surtout dans le style de sa conquête de l'opinion. "J.J." et le personnage de "Rousseau" articulent donc paradoxalement dans leur discours juridique sur l'injustice faite à l'innocent, un argumentaire "beccaro-voltairien" du combat contre l'arbitraire et l'intolérance, en le couplant avec l'accusation faite à Voltaire et aux philosophes d'être précisément ceux qui étouffent par tous les moyens cette voix de l'innocence au nom de ce que le "Français" nomme par exemple une "intolérante impiété" ou "Rousseau"-personnage une "inquisition philosophique."⁵⁰ La logique spéciale de ce paradoxe n'a rien à voir avec une inconséquence de l'auteur: elle est tout entière inscrite dans le discours public contemporain et, déjà un peu plus tôt, dans le *Sentiment des citoyens* lui-même, avec la formule qu'on a vue exceptant du bénéfice de la tolérance philosophique, le criminel réputé, le fou à lier, l'intolérant qualifié, car dans ce cas: "la tolérance, qui est une vertu, serait un vice"; à quoi fait écho Fréron dans la paroisse d'en face: "ils imploront à grands cris la tolérance, et ils sont les plus intolérants des hommes."⁵¹ À cette époque, en France, la tension des rapports de force est telle, semble-t-il, au sein de la sphère publique, que dans le champ du discours et des catégories "libérales" mises au point par les Lumières depuis Locke, les antagoniques désormais s'identifient: *tolérance* peut signifier *intolérance*, *athéisme* peut signifier *fanatisme*, *bienfaisance* peut signifier *haine*, etc.,

49 De ce secret de l'accusation et de l'instruction, voici un témoignage contemporain entre mille, extrait de l'article "Accusation" du *Dictionnaire de jurisprudence et des arrêts* d'Antoine-François Prost de Royer (Lyon, 1782), p. 242: "Le titre de l'accusation étant aussi aisé à aggraver que les formes à remplir, on peut sans obstacle donner plainte contre qui et de tel fait qu'on voudra. Avec une feuille de papier écrite dans les ténèbres, on va désoler un citoyen, ruiner une famille, [...] compromettre le repos public et la justice elle-même; car telle est la marche de notre procédure que la plainte une fois donnée, on ne peut plus reculer, et que tout doit marcher dans le secret le plus profond. De là nécessairement, plus d'un citoyen dort tranquille, sans savoir qu'il existe contre lui une accusation dans quelque greffe. On a vu, il y a quelques années, un ambassadeur l'ignorer pendant trois mois, et dans la fameuse affaire de l'abbé G... contre le comte de B..., l'abbé ne sut que par hasard qu'il était accusé."

50 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 971, 925.

51 *Année littéraire* t. 5, 1769, compte rendu de *Lettres sur l'esprit du siècle*, p. 87-88.

(cela notoirement chez Rousseau—ce qui n'échappa d'ailleurs pas à Voltaire, qui épingla un jour ainsi la dialectique singulière du docteur Pansophe: "les mondains vous ont dit: nos Institutions sont bonnes [...] nous faisons du bien à nos semblables [...] Et moi je vous dis: [...] que les mondains ne font du bien que pour faire du mal, qu'ils se haïssent tous et qu'ils récompensent le vice"⁵²). Ainsi pourrait-on en pastichant Voltaire, résumer à peu près l'argumentaire de "Rousseau"-personnage réclamant un procès public pour "J.J.," en l'écrivant comme suit: "les philosophes vous on dit: il faut lutter contre l'arbitraire, l'intolérance et le secret en matière de justice criminelle—et ils avaient raison, et moi je vous dis qu'il faut faire ce qu'ils disent; mais je vous dis aussi qu'il faut le faire pour lutter contre ce qu'ils font en pratiquant eux-mêmes l'arbitraire, l'intolérance et le secret à l'égard de "J.J.," comme à l'égard de tout ce qui ne pense pas comme eux dans le public."

L'argumentaire "post-voltairien" dans les *Dialogues* est pris en charge principalement par le personnage "Rousseau," et c'est dans la seconde moitié du I^{er} Dialogue qu'il apparaît de la façon la mieux développée, après que le "Français" eut exposé les principes de la stratégie secrète développée par "nos Messieurs" contre "J.J.": l'argumentation du personnage "Rousseau" reprend notamment les points suivants: droit de l'accusé au procès public; droit à être défendu; réalité de l'erreur judiciaire—avec série d'exemples tirés de la presse contemporaine, suivis d'autres cas devenus classiques à cette époque (Grandier Calas, Langlade, etc.); supériorité de l'Angleterre sur la France en matière de justice criminelle et de droit commun; revendication de la présomption d'innocence en tant que droit naturel; dénonciation de l'arbitraire de la justice française et de la torture.⁵³ "Rousseau"-personnage revient à la charge au III^e Dialogue, pour tenter de convaincre le "Français" désormais acquis à l'innocence de "J.J.," de militer pour l'obtention du fameux procès public qui seul peut délivrer une évidence définitive.⁵⁴ On sait que le "Français" s'y refuse absolument; or il est étrange de voir "Rousseau"-personnage abandonner dès lors toute argumentation sur ce terrain, alors même qu'obtenir le procès contradictoire public était tout son combat—et cela même en dépit de l'optimiste relatif de sa thèse sur l'avenir. Tout se passe ainsi comme si le motif ob-

52 Voltaire, *Lettre au docteur Pansophe*, OCM, vol. 26, p. 27.

53 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 734-40.

54 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 947.

sédant de l'exigence du procès public devait désormais s'effacer après avoir rempli son rôle.

✻ PENSER DEPUIS L'INTOLÉRABLE ✻

Ce rôle, je dirais qu'il est d'inscrire la question de l'impossible au cœur du texte. Je soutiendrai en effet pour conclure, que le projet des *Dialogues* peut se définir de l'assomption en acte de son impossibilité radicale. Dans la France de cette époque, il est en effet inconcevable qu'un procès public à l'anglaise soit offert à "J.J." Rien dans le droit criminel n'exige qu'il soit pourvu d'un avocat, qu'il ait accès aux pièces de l'accusation, que la procédure soit publique, etc. "Rousseau"-personnage affirme que le droit à la connaissance de l'accusation et le droit à la défense sont les premiers des droits naturels: ils existent et se définissent certainement comme tels dans la Rome antique et en Angleterre, mais certainement pas en Droit français—c'est ce que répètent tous les juristes des Lumières, depuis Beccaria jusqu'au *Dictionnaire de jurisprudence* de Prost de Royer (1782), où l'on peut lire effectivement, dans la préface, à propos de la procédure anglaise:

j'ai lu qu'il n'[y] dépend pas d'un seul homme d'en faire exécuter un autre, que l'accusé le plus coupable et le plus pauvre a des conseils; que les peines ne sont point arbitraires; que l'instruction et le jugement sont publics. [...] L'accusé et ses conseils ont droit de reprocher et d'interroger. La preuve et la défense marchent d'un pas égal. [...] Avant de résumer, le juge adresse au public cette phrase touchante: n'y aura-t-il personne qui veuille prendre encore la défense de ce malheureux accusé? Comme si la justice ne pouvait pas perdre un homme sans avoir invité tout le monde pour voir s'il y a quelque moyen de le sauver.⁵⁵

C'est à peu près ces formes juridiques que réclament les *Dialogues*. Ils réclament donc ce qui par définition ne saurait être, à l'époque et dans le pays où ils s'écrivent. Ne pas voir cela, c'est interpréter le texte anachroniquement, à partir du droit criminel moderne. Mais en situation, le sens du texte est clair: les *Dialogues* sont écrits au lieu de l'impossible—et j'entends cela littéralement et dans tous les sens: *au lieu de l'impossible*. Un lieu qui est aussi celui de l'impossible différenciation dans le champ de la parole, où des catégories aussi cruciales que *tolérance* et *fanatisme* sont devenues terriblement synonymes, parce qu'il n'y a plus de différences entre un discours et son contraire; parce

55 Prost de Royer, *Dictionnaire de jurisprudence*, préface, p. lxix.

que toute la langue a été mise en état d'équivocité structurelle. C'est ce qu'emblématise la neutralisation de l'œuvre de "J.J." par la contrefaçon qui doit l'assimiler insensiblement au discours qu'elle combat; c'est aussi ce que dit l'*Émile* à propos de la duplicité généralisée qui régit l'entente des signes de la langue, au point qu'il suffit de traduire la Bible en français pour en faire un texte "immodeste."⁵⁶ Seulement, pense le "Français," pour que l'équivoque et la duplicité contaminent toute la langue, il a fallu que le fondement de toute signification possible, c'est-à-dire l'assurance collectivement partagée d'un Dieu réellement existant, soit anéantie et remplacée par un interprétant général plus malléable: autrement dit, il a fallu réussir à répandre l'athéisme jusqu'au point où, dans les consciences, le mot Nature se trouve massivement substitué à celui de Dieu comme signifiant maître et ultime instance régulatrice de sens, assurant l'assujettissement mystifié des esprits au discours de maîtrise des élites philosophiques athées:

Les Jésuites se rendaient tout puissants en exerçant l'autorité divine sur les consciences, et se faisant au nom de Dieu les arbitres du bien et du mal. Les philosophes ne pouvant usurper la même autorité se sont appliqués à la détruire, et puis en paraissant expliquer la nature à leurs dociles sectateurs et s'en faisant les suprêmes interprètes, il se sont établis en son nom une autorité non moins absolue que celle de leurs ennemis, quoiqu'elle paraisse libre et ne régner sur les volontés que par la raison.⁵⁷

Le "Français" formule ainsi le principe de l'aliénation du sujet par l'idéologie en tant qu'elle mystifie son rapport à la réalité par étayage apparemment rationnel sur la loi du grand Autre.⁵⁸ L'équation du système avait été formulée, on l'a vu, dès le *Discours sur les sciences et les arts*: "Tel fait aujourd'hui l'esprit fort et le philosophe...." De telles thèses sont objectivement des "crimes irrémissibles," relève ironiquement le "Français" maintenant acquis à la pensée de "J.J.": il paraît ainsi absurdemment évident que "qui, rebelle aux nouveaux oracles ose continuer de croire en Dieu doit être brûlé lui-même à l'inquisition philosophique

56 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 649.

57 Rousseau, *Dialogues*, OC, vol. 1, p. 967.

58 Yves Citton prend le phénomène par un autre bord, en montrant que "dans le régime de masse décrit par les *Dialogues*, ce qui compte n'est plus tant ce que l'on dit que ce que le public peut entendre." Rien de différent, de "dissident" ne peut plus jamais être entendu dans le régime décrit/anticipé par les *Dialogues*, car toute pensée singulière est d'avance quasi neutralisée par la structure pré-massmédiate du champ signifiant où elle vient se formuler. Voir Citton, "Liberté et fatalisme dans les *Dialogues* de Rousseau: hyper-lucidité politique de la folie littéraire," *Méthodes* 05, Vallongues, 2003, p. 115-123.

comme un hypocrite et un scélérat.”⁵⁹ Persiflage, certes, mais à l’horizon se profile sans doute une autre sorte de procès bien réel à venir. Procès sans procès de l’innocent criminalisé comme tel par un régime totalitaire, sans autre raison que l’affirmation nue de l’essence arbitraire—et terrifiante en son efficace concrète—du pouvoir: “Peut-être fallait-il pousser les choses au pire? Il se pouvait que ce fût la clef de la situation.” C’est ce qu’on lira cent cinquante ans plus tard sous la plume de Frantz Kafka.⁶⁰ Pousser les choses au pire: c’est peut-être aussi la formule de ce qui est tenté de rigoureusement politique dans l’entreprise rigoureusement conduite comme épreuve de l’impossible, de *Rousseau juge de Jean-Jacques*. ☒

59 Rousseau, *Dialogues, OC*, vol. 1, p. 925.

60 Franz Kafka, *Le Procès*, trad. Alexandre Vialatte (Paris: Gallimard, 1933), p. 51.



PORTRAIT D'UN FANATIQUE? JEAN-JACQUES EN DIOGÈNE

Michel Schmouchkovitch



La folie de Rousseau en fait-elle, pour Voltaire, un fanatique? Et d'autre part, la qualification de fanatisme est-elle ou non le plus haut degré sur l'échelle des invectives dont Voltaire, dans sa correspondance, se montre si prodigue à l'égard de Jean-Jacques? La réponse à ces deux questions est non. Le fanatisme est d'un autre registre. La gamme des qualificatifs plus ou moins ironiques dont Voltaire se sert à propos de Jean-Jacques est large, mais l'intention est précise. L'injure voltairienne est destinée à révéler le vrai visage, d'abord du système philosophique puis de la personne de Rousseau. Aussi, nous demanderons-nous quelle est la justesse de la comparaison itérative entre Rousseau et Diogène. Il s'agit donc de saisir en quoi le cas Rousseau, tel que Voltaire l'aborde dans sa correspondance, nous éclaire sur la gradation ou la rupture qu'il y a entre enthousiasme et fanatisme.

CERTES, ROUSSEAU N'EST PAS UN FANATIQUE. PAS MÊME pour Voltaire. Encore moins pour Voltaire qui dans son *Dictionnaire philosophique* donne du fanatisme une définition précise et force exemples. A moins qu'une fois dans sa correspondance.... Répondant à d'Alembert qui lui fait "querelle [...] d'avoir souffert qu'on [lui] adressât une lettre injurieuse et pleine de personnalités contre le roman de Rousseau, et contre lui,"¹ Voltaire évoque tout à la fois Diogène et le fanatisme. Citons un extrait de la lettre de Voltaire qui supporte de moins en moins l'indulgence de son ami à l'égard de Rousseau. Voltaire continue d'asséner ses coups et ne se lasse pas de citer la lettre, certes un peu folle, que lui a adressée Jean-Jacques en mars de l'année précédente, en 1760. Ce passage rassemble les divers banderilles dont s'est déjà servi ou dont se servira Voltaire dans ses attaques contre Rousseau:

Les philosophes sont désunis. Le petit troupeau se mange réciproquement quand les loups viennent le dévorer. C'est contre votre Jean-Jacques que je suis le plus en colère. Cet archifou qui aurait pu être quelque chose, s'il s'était laissé conduire par vous, s'avise de faire bande à part, il écrit contre les spectacles, après avoir fait une mauvaise comédie, il écrit contre la France qui le nourrit, il trouve quatre ou cinq douves pourries du tonneau de Diogène; il se met dedans pour aboyer, il abandonne ses amis, il m'écrit à moi la plus impertinente lettre que jamais fanatique ait griffonnée. Il me mande en propres mots, *vous avez corrompu Genève pour prix de l'asile qu'elle vous a donné.* [...] Si Rousseau avait été un homme raisonnable à qui on ne pût reprocher qu'un mauvais livre, il n'aurait pas été traité ainsi.²

Rousseau n'est pas non plus le Séide de Mahomet qui croyant obéir au dessein de Dieu réalise en vérité son destin de nouvel Œdipe. Celui-là tue son père et tombe éperdument amoureux de sa sœur. Serait-ce là la prime de plaisir accordée au crime politique? "L'inceste était pour nous le prix du parricide,"³ s'exclame Palmire, fille de Zopire et sœur de Séide. Ni les Clément, ni les Ravailac, ni les Damien ne touchèrent la prime de jouissance de leurs parricides mais que dire des convulsionnaires (fanatiques en puissance) qui deux siècles plus tard, dans un amphithéâtre de la Salpêtrière, sous les yeux du jeune Freud, auraient révélé un peu de la *chose*?⁴

1 D'Alembert à Voltaire, 9 mars 1761 (D9674).

2 Voltaire à d'Alembert, 19 mars 1761 (D9682).

3 Voltaire, *Mahomet*, Act IV, Scène V, *OCB*, vol. 20B, p. 277.

4 Lors de son séjour à Paris en 1895, assistant aux présentations cliniques de Charcot, Freud eut l'intuition qu'une scène sexuelle se jouait dans les convulsions des hystériques.

Le lien du politique et du sexuel Freud l'établit lorsqu'il passe du destin individuel à l'origine des sociétés humaines. Prolongeant une idée de Darwin sur le père de la horde primitive, Freud fait l'hypothèse du meurtre collectif du père par ses fils qui, une fois le meurtre accompli, s'entendent—premier contrat social en quelque sorte—et renoncent à la possession des mères, des sœurs, des filles. La loi d'exogamie qui résulte de ce contrat fonde l'état de société, l'ordre des générations, l'ordre social. Voltaire, comme tout un chacun, en est l'héritier. Mais cette violence originelle n'est pas pour lui un sujet de réflexion. La structure sociale ainsi ordonnée va de soi, cela relève de l'évidence sinon de la nécessité. Sauf pour certaines têtes malades qui à l'évidence du tabou répondent: *Là est la jouissance!* C'est la réponse de Sade pour qui un parricide par-ci, un parricide par-là ne prête pas vraiment à conséquence! A vrai dire, il suffit d'entendre l'exact contraire de ce discours pervers pour reconnaître les fondements de la loi. Mais, *a contrario*, le discours pervers expose sans détours les pulsions à l'œuvre sous l'interdit:

Les premières institutions favorisent l'inceste; on le trouve dans l'origine des sociétés; il est consacré dans toutes les religions; toutes les lois l'ont favorisé. [...] J'ose assurer, en un mot, que l'inceste devrait la loi de tout gouvernement dont la fraternité fait la base. Comment des hommes raisonnables parent-ils porter l'absurdité au point de croire que la jouissance de sa mère, de sa sœur ou de sa fille pourrait jamais devenir criminelle! N'est-ce pas, je vous le demande, un abominable préjugé que celui qui paraît faire un crime à un homme d'estimer plus pour sa jouissance l'objet dont le sentiment de la nature le rapproche davantage?⁵

Désir œdipien et violence parricide seraient donc à l'origine de toute société. Violence fondatrice, en quelque sorte, ne serait-ce que par rapport à un ordre ancien. Violence qui n'est alors pas seulement destructrice. Avant que d'être "et contre... et contre... et contre..."⁶ méditons la réponse de Freud à Einstein dans leur échange de lettres où tous deux s'interrogent: *Warum Krieg? Pourquoi la guerre?* Nous sommes en septembre 1932: "C'est une erreur de calcul de ne pas considérer que ce qui est droit était à l'origine violence brute et qu'aujourd'hui encore il ne peut se passer du soutien de la violence."⁷

5 Sade, *La philosophie dans le boudoir* (Paris: Union générale d'éditions, 1972), p. 241-42.

6 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. "Convulsions," *OCB*, vol. 35, p. 643.

7 Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre?*, in *Œuvres complètes* (Paris: Presses universitaires de France, 1995), vol. 19, p. 75.

La logique cynique, c'est-à-dire en fin de compte, celle qui fait rentrer la nature dans l'état de société ne vise-t-elle pas, à rebours, à en saper le fondement, à réintroduire une telle violence? Ce serait là une logique de fanatique. Mais, rassurons-nous, tout cela pour Rousseau n'est encore qu'un rêve. Car l'homme "bien habillé, bien peigné, bien poudré, et ridiculement assis sur une chaise de paille"⁸ tel que le peint Quentin de la Tour ou plus exactement tel que le décrit Diderot n'a rien du dangereux fanatique. Il est à sa place. Il va jouer son rôle. Celui de Diogène, quelques fois Caton, quelques fois Judas.

Rousseau aurait pu avoir sa place dans une nouvelle *École d'Athènes*, en face de tous les doctes dévots de la *Dispute du Saint-Sacrement*. Mais non, il a fallu que ce "vil séditieux"⁹ trahisse la cause. Notons que l'expression "vil séditieux" qui conclut le pamphlet qu'est le *Sentiment des citoyens* est aussi l'expression choisie pour désigner Mahomet dans la pièce sus-citée.¹⁰ Voltaire a-t-il vu le danger? Non seulement Rousseau n'obéit pas au mot d'ordre "Écrasez l'Infâme," il se montre ingrat envers les siens, persécuteur d'un Voltaire "accablé de gloire," mais plus dangereusement il remet en cause l'ordre social. L'affaire du Dauphin et de la fille du bourreau est à ce sujet exemplaire. Car évidemment Rousseau a touché là à un tabou politico-sexuel. Nous allons y revenir.

Voltaire n'est pas le seul à comparer Rousseau à Diogène. L'homme des paradoxes qui écrit contre les Lettres prête très tôt le flanc à une telle comparaison. L'exercice est brillant mais la sincérité de l'auteur est douteuse, dit-on à son sujet. Rousseau joue, Rousseau imite, Rousseau singe Diogène. "Singe de Diogène, comme tu te condamnes toi-même!"¹¹ écrira Voltaire en marge de son exemplaire du *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*.

Mais qui est Diogène? Un surnom: le chien, des bons mots, des anecdotes. On ne le connaît que par Diogène Laërce. C'est un philosophe sans livre, en quelque sorte un caractère. On peut s'en faire une idée en observant la façon dont les peintres l'ont représenté. Dans la fresque de l'*École d'Athènes* Raphaël montre Diogène affalé sur les marches lisant

8 Denis Diderot, *Essai sur la peinture*, in *Œuvres* (Paris: Gallimard, 1965), p. 1134-35.

9 Voltaire, *Sentiment des citoyens*, OCM, vol. 25, p. 314.

10 Voltaire, *Mahomet*, Act I, Scène I, OCB, vol. 20B, p. 168.

11 Voltaire, cité in Rousseau, OC, vol. 3, p. 1358.

avec dédain un papier qu'il vient de ramasser. Poussin, dans le tableau aujourd'hui au Louvre, peint l'ascète qui, regardant un jeune homme buvant l'eau dans le creux de ses mains, se débarrasse de son écuelle. Chez le premier il joue le rôle du fol un peu presbyte qui regarde de loin toutes les vaines valeurs humaines, allongé, appuyé sur le coude, il a sa place parmi les philosophes, place centrale et pourtant à l'écart, sorte de point aveugle de la philosophie; chez le second, il est celui qui renonce jusqu'à l'extrême aux choses de ce monde, il est debout, et a enfin trouvé parmi les hommes un homme encore plus petit, plus cynique pour ainsi dire, que lui.

Les points communs entre Rousseau (alias Saint-Preux, alias Émile) et Diogène sont nombreux, encore Voltaire ne pouvait-il pas tous les connaître. Citons-les en suivant Diogène Laërce:¹²

- l'exhibitionnisme;
- le tonneau (même s'il s'agit de celui déjà percé de Mme d'Étange);
- l'exigence qu'une statue lui soit élevée;
- la fréquentation des maisons closes;
- l'ambition d'être précepteur.

Mais plus sérieusement, le point essentiel qui justifie un tel rapprochement est dans la quête, la recherche d'un homme. On connaît l'anecdote de la lanterne. Que serait l'homme s'il n'était cet animal social? Voilà le modèle, voilà la tentation. Le cynique est encore le miroir où se voit les tréfonds de l'homme, ce que l'homme ne veut pas voir de lui-même. Mais s'il n'est pas certain que Diogène se soit reconnu dans un miroir, Rousseau, quant à lui, proposera le livre de ses *Confessions* pour "servir de première pièce de comparaison pour l'étude des hommes."¹³ Et d'ajouter dans le *Discours sur l'inégalité*: "la raison pourquoi Diogène ne trouvait point d'homme, c'est qu'il cherchait parmi ses contemporains l'homme d'un temps qui n'était plus."¹⁴

Dans la correspondance de Voltaire, l'identification de Rousseau à Diogène s'infléchit rapidement en insulte. "Le pauvre citoyen" est encore en février 1756 "le cynique des philosophes."¹⁵ Ce Diogène de la nouvelle Athènes a donc encore sa place dans la confrérie. Mais il ne

12 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* (Paris: GF-Flammarion, 1993), vol. 2, p. 14-36.

13 Rousseau, *Confessions, OC*, vol. 1, p. 3.

14 Rousseau, *Discours sur l'inégalité, OC*, vol. 3, p. 192.

15 Voltaire à Pierre Pictet, février-mars 1756 (D6759).

tarde pas à n'être plus que le "bâtard du chien de Diogène." On est passé d'une filiation intellectuelle à une filiation biologique. Ainsi, de même que le jésuite Castel qui descend de "Garasse en droite ligne [...] est le cynique des jésuites [...] ce pauvre citoyen est le cynique des philosophes." Mais si en 1756 Rousseau "ne dit [encore] d'injures à personne, et [s']il écrit beaucoup mieux que Castel" il ne fera bientôt plus qu'aboyer à l'instar de Diogène. Notons au passage que le ton de Voltaire est différent selon le correspondant. Ainsi, dans les lettres qu'il adresse à d'Alembert, pour les raisons que l'on a dites précédemment, le trait est-il plus rude: "Vous m'enhardissez,"¹⁶ lui écrit-il. Font suite d'autres "pauvre bâtard de Diogène"¹⁷ ou "valet de Diogène."¹⁸

C'est alors que Voltaire va donner un sens précis, va *remotiver* en quelque sorte l'insulte "chien de Diogène." Certes, *chien* servait depuis toujours ou tout au moins depuis Aristote à désigner les cyniques et Diogène en particulier. Empreinte étymologique mais aussi modèle d'un mode de vie au seuil de l'humain. Pour autant le chien n'est pas un animal sauvage: il a sa place dans la société humaine. Ainsi le trouve-t-on dans les scènes de genre, sacrées ou profanes. Aux noces de Cana, dans l'auberge avec les pèlerins d'Emmaüs, ou sur le lit de Vénus. Il symbolise l'instinct teinté de fidélité et l'animal en l'homme. Bien que copulant sur la place publique, que pissant tel un chien où bon lui semble, Diogène se veut observateur des humains.

Connaître l'homme pour connaître les hommes ou se dénaturer suffisamment pour connaître la nature humaine? Être dedans ou dehors? Rousseau a-t-il cru, ou même cherché à se mettre à l'écart du genre humain? Non, répond clairement Claude Lévi-Strauss. Pas si sûr, d'après Voltaire. C'est en tous les cas le pas de côté que le patriarche de Fernay voudrait lui voir faire: "Rien n'est plus sot à un Jean-Jacques que de dire *le genre humain et moi*"¹⁹ note-t-il sur la lettre de Rousseau à Tronchin que ce dernier lui fait parvenir [28 avril 1760]). Et deux ans plus tard, Rousseau chassé de partout et surtout de Genève se retrouve, pour ainsi

16 Voltaire à d'Alembert, 4 mai 1759 (D8286).

17 Voltaire à Damilaville, 19 mars 1761 (D9684).

18 Voltaire à d'Argental, 1er avril 1761 (D9716).

19 Rousseau à Tronchin, 28 avril 1759, *CC*, vol. 6, p. 100. Dans cette lettre Rousseau ne fait dans un premier temps que reprendre l'expression même de Tronchin: "Vous me demandez comment il se peut faire que l'ami de l'humanité ne le soit presque plus des hommes." Un peu plus loin, dans ce qui n'est guère plus qu'une paraphrase, il écrit: "Je suis l'ami du genre humain et l'on trouve partout des hommes." Voltaire a donc retranscrit cette dernière expression à sa façon.

dire, en exil du genre humain. “Jean-Jacques qui a écrit à la fois contre les prêtres et contre les philosophes, a été brûlé à Genève dans la personne de son plat Émile, et banni du canton de Berne où il s’était réfugié. Il est à présent entre deux rochers dans le pays de Neuchâtel croyant toujours avoir raison et regardant les humains en pitié.”²⁰

Rousseau, le cynique que l’on représente sur scène marchant à quatre pattes, ne se contente donc pas à l’instar de son illustre prédécesseur de prendre le chien pour modèle, il est devenu ce chien un peu sauvage qui n’est plus tout à fait un homme. Déjà en marge des philosophes le voilà en marge de l’humanité. CQFD. Métamorphose kafkaïenne. La nature a repris ses droits.

Pour Diogène Laërce, si Diogène de Sinope fut “un chien céleste,” Rousseau n’est pour Voltaire qu’un “chien basset qui aboie et qui mord!” “Un peu calomniateur de son métier,” ajoute-t-il, “[il descend] en droite ligne d’un accouplement du chien de Diogène avec une des couleuvres de la discorde.”²¹ Mais le basset est devenu enragé. Il se met à mordre. Mordre Voltaire! Pour qui se prend-il? Mais laissons là Voltaire à ses invectives et essayons de comprendre ce que le chien enragé s’est mis à déchirer.

Il est intéressant ici de mettre en parallèle le thème de la mésalliance et l’établissement de la généalogie, disons du pedigree du chien de Diogène. En effet, Voltaire, qui ne se lasse pas de dérouler la filiation de Rousseau, répète plusieurs fois qu’il “ne le regarde [plus] personnellement que comme le chien de Diogène, ou plutôt que comme un chien descendu d’un bâtard de ce chien.”²² L’explication, on la trouve dans la phrase suivante de cette lettre à d’Alembert: “Soyez sûr que quiconque abandonnera les philosophes fera une fin malheureuse.” Trahir, quitter la République des lettres, quitter l’École d’Athènes. Décidément Rousseau n’est pas un homme de bien. Il est vrai que ce chien, ce descendant de bâtard, ne possède pas “deux châteaux, deux jolies maisons, 70 mille livres de rente [et] deux cent mille livres d’argent comptant et quelques feuilles de chêne en effets royaux [...]”²³ Et pourtant, juste quelques lignes plus haut, Voltaire écrivait, soulignant le parallèle qui précède le

20 Voltaire à Pierre-Robert le Cornier de Cideville, 21 juillet 1762 (D10598).

21 Voltaire à Mme du Deffand, 21 novembre 1766 (D13684).

22 Voltaire à d’Alembert, 17 juin 1762 (D10515).

23 Voltaire à Jean-Robert Tronchin, 21 janvier 1761 (D9564).

grand écart: “Je suis né assez pauvre, j’ai fait toute ma vie un métier de gueux, celui de barbouilleur de papier, celui de Jean-Jacques Rousseau.” Bien sûr, toute citation de Voltaire devrait être passée au filtre de l’ironie, mais il semble bien qu’alors l’excommunication ne soit pas définitive.

L’extrait complet d’acte de naissance on le trouve dans une lettre du 21 juillet 1762 à Pierre-Robert le Cornier de Cideville: “Je crois que la chienne d’Erostrate ayant rencontré le chien de Diogène fit des petits dont Jean-Jacques est descendu en droite ligne.”²⁴ L’attaque est précise et Voltaire punit Rousseau par là où il a péché, la mise en cause de l’ordre généalogique et de ce qui en ressortit. Car, pour Voltaire, celui qui passe outre ce tabou social ne mérite pas mieux que cette dégradation civile. L’un et l’autre ont bien saisi que l’égalité et la mésalliance introduites dans l’ordre social le feraient s’effondrer comme un château de cartes. Serait-il exagéré de dire que Voltaire s’identifie à cet ordre social et que Rousseau le déconstruit? A vrai dire, pour Voltaire le problème n’est pas là. Le patriarche est tout à son combat contre le fanatisme et la superstition, et ce combat il le livre dans une société dont il ne remet pas en cause l’ordonnement. Rousseau, lui, rêve d’un ordre social tout autre dont il ne peut cueillir les premiers fruits que hors du monde ou dans ses rêveries. On serait tenté d’opposer ici les lumières de la raison à celles du cœur.

La question de la mésalliance dans l’ancien régime peut être en effet dite tabou si l’on accepte l’idée qu’elle est affaire de droit régissant la sexualité, une sexualité sociale en quelque sorte.²⁵ Notons qu’il ne s’agira pas, comme chez Molière, de la dysharmonie conjugale des mariages arrangés mais bien de la mésalliance, c’est-à-dire de quelque chose de l’ordre de la violation d’une prescription d’endogamie sociale. Tout se passe en effet comme si la prohibition de l’inceste biologique trouvait sa limite dans la prescription d’un inceste social.²⁶ Prescription donc d’un

24 Voltaire à Pierre-Robert le Cornier de Cideville, 21 juillet 1762 (D10598).

25 Aux yeux, par exemple de Saint-Simon, la mésalliance est un crime bien plus grand, de par sa publicité, que le plaisir secret d’un inceste d’alcôve.

26 L’expression “inceste social” recouvre plusieurs acceptions différentes. Ainsi a-t-on pu former l’acronyme “SIGG” pour décrire un certain tribalisme américain, tribalisme de caste qui bien évidemment existe partout ailleurs. La même expression, dans une acception plus juridique voire éthique, a été reprise pour qualifier une procréation artificielle chez une femme de soixante-deux ans porteuse de l’ovule d’une donnesse fécondée par le sperme de son frère. Le terme d’*inceste social* nous paraît justifié sur le plan psychopathologique dans la mesure où il apparaît comme le versant complémentaire, pour ainsi dire en miroir, de l’inceste biologique même s’il s’agit dans un cas d’une prescription et dans l’autre d’une prohibition.

mariage entre soi, entre gens de la même condition, de la même classe sociale, en un mot de la même caste, seul moyen de maintenir l'ordre social—monarchique qui plus est—ou l'identité communautaire. Si le tabou de l'inceste interdit la femme trop proche l'interdit de la mésalliance porte sur une femme de rang inférieur. Femme ou homme d'ailleurs, c'est l'écart social qui est ici en cause. Dans le premier cas le tabou muselle un désir œdipien; dans le second, c'est la loi paternelle qui est mise en cause. Rousseau tend à séparer l'ordre social de la loi du père. Milord Edouard qui va ensuite prôner l'instance naturelle prévient d'abord toute critique en disant n'être intéressé que “par la considération de la justice et de l'ordre, qui veulent que chacun soit placé de la manière la plus avantageuse à lui-même et à la société.”²⁷ Suit l'exposé du primat qu'il accorde à l'ordre de la nature sur l'institution paternelle:

Ces deux belles âmes sortirent l'une pour l'autre du sein de la nature. [...] Pourquoi faut-il qu'un insensé préjugé vienne changer les directions éternelles, et bouleverser l'harmonie des êtres pensants? [...] Le lien conjugal n'est-il pas le plus libre ainsi que le plus sacré des engagements? Oui, toutes les lois qui le gênent sont injustes; tous les pères qui l'osent former ou rompre sont des tyrans. Ce chaste nœud de la nature n'est soumis ni au pouvoir souverain ni à l'autorité paternelle [...].²⁸

écrit Milord Edouard à Claire (passage que Voltaire cite en partie dans ses lettres sur la *Nouvelle Héloïse*). C'est l'autre versant de l'Œdipe dont il s'agit ici, en quelque sorte l'annonce d'un parricide. Et c'est là, comme l'a bien saisi Voltaire, le début d'une argumentation politique sur l'égalité. Aussi est-on en droit de faire l'hypothèse que ce qui révolte l'historien du roi c'est ce qui dans l'atteinte à l'ordre social—et l'idée de faire de la *mésalliance* quelque chose de *convenable* en est bien une atteinte—est l'équivalent d'un crime œdipien, d'un crime contre le Nom-du-père. Le tragédien qu'est Voltaire—ne commence-t-il pas sa carrière avec *Œdipe*?—semble traiter plus souvent qu'à son tour de thèmes tels que le parricide. L'article “Fanatisme” du *Dictionnaire philosophique* est d'ailleurs plein de ces crimes les plus horribles. L'un, enthousiaste, est convaincu que le Pape porte le signe de la bête, l'autre, fanatique, vient le tuer au nom de la vérité romaine. Encore faut-il pour que l'exemple soit tragique que les deux hommes soient frères. L'un

27 Rousseau, *Julie*, OC, vol. 2, p. 194.

28 Rousseau, *Julie*, OC, vol. 2, p. 193-94.

était Jean Diaz, l'autre Barthélemy Diaz. Quelle rivalité fratricide se jouait donc derrière la dispute théologique? Nous pourrions tout au plus former ici quelque hypothèse. Mais nous ne pouvons pas rejeter *a priori* celle qui derrière la scène du politique ou du religieux en fait exister une autre, celle de l'inconscient avec son jeu de pulsions, ce que précisément la société a à canaliser, à transformer. Le double-fond pulsionnel de cette question explique peut-être l'insistance de l'un et la réticence de l'autre à l'aborder dans ses fondements et dans ses conséquences. Fondements pulsionnels que Rousseau met à jour et désirs qui pour Voltaire n'ont pas à interférer avec l'ordre établi.

En 1745, l'affaire La Bédoyère avait fait grand bruit. Elle était encore présente dans les mémoires plus de dix ans après. Le fils La Bédoyère, fils d'un magistrat, avait épousé une actrice. Le père lui fit un procès et obtint que le mariage fût cassé. Rousseau y revient deux fois: la première fois dans la *Nouvelle Héloïse*, la seconde fois dans l'*Émile*. La première fois Voltaire ironise, la seconde fois, il théorise.

Rousseau s'enflamme à l'idée que les convenances aient le pas sur les cœurs. Et il écrit à propos de l'affaire (bien que douze ans plus tard): "J'ai vu plaider au Parlement de Paris une cause célèbre où l'honneur du rang attaquait insolemment et publiquement l'honnêteté, le devoir, la foi conjugale, et ou l'indigne père qui gagna son procès, osa déshériter son fils pour n'avoir pas voulu être un malhonnête homme."²⁹ Notons que la note de bas de page au livre II de la *Nouvelle Héloïse* dans laquelle Rousseau rapporte l'affaire fut censurée.

Voltaire, alias le marquis de Ximenez, lui répond:

[Jean-Jacques] trouve mauvais qu'on ait cassé un mariage qui n'était point fait selon les lois. [...] Cela ne peut mener loin. La fille d'un duc et pair pourra, quand elle voudra, épouser à l'âge de quinze ans, le fils du relieur des livres de Jean-Jacques, pour peu qu'il soit joli et qu'il ait quelque teinture de philosophie, attendu l'égalité parfaite que mon doux ami admet entre les relieurs de livres et les pairs de France.³⁰

Voltaire alors démonte par l'absurde, en proposant une sorte de calcul approximatif, l'argumentation de Jean-Jacques. En considérant comme égaux les deux rangs hiérarchiquement les plus voisins et ce de proche en proche et d'un extrême à l'autre on peut conclure que le rang

29 Rousseau, *Julie*, OC, vol. 2, p. 194.

30 Voltaire, *Lettres sur la Nouvelle Héloïse*, OCM, vol. 24, p. 177.

le plus élevé dans la noblesse est sur un pied d'égalité avec celui du plus petit des citoyens de Genève. De là Voltaire prédit à Jean-Jacques un prompt mariage avec sinon Mademoiselle, une princesse de sang:

[...] qu'un conseiller se croit égal à un gentilhomme; qu'un officier municipal se croit égal à un conseiller; qu'un citoyen de Genève se croit égal à un conseiller municipal; que par conséquent il n'y a nulle différence entre Jean-Jacques et le comte de Lauzun, qui épousa Mademoiselle; qu'ainsi il est clair que mon doux ami épousera une princesse de sang avant qu'il soit peu. [...] ³¹

La mésalliance fait donc imploser l'ordre social, tout au moins sa hiérarchie. C'est qu'il y a en effet dans le cynisme un rien-ne-va-plus qui voudrait que s'instaure à la place du jeu social le seul jeu de la nature. On comprend mieux dès lors l'insistance de Voltaire à faire de Rousseau le descendant d'un bâtard du chien de Diogène.

Quatre ans plus tard, dans l'*Émile*, Rousseau enfonce le clou. Il est important de ne pas simplifier l'argumentation de Rousseau. Si effectivement dans la *Julie* les cœurs promis l'un à l'autre sortent tout droit *du sein de la nature*, il n'en va plus de même dans l'*Émile*:

Il ne faut pas confondre ce qui est naturel à l'état sauvage et ce qui est naturel à l'état civil. [...] Chaque caractère étant développé par les institutions sociales, et chaque esprit ayant reçu sa forme propre et déterminée, non de l'éducation seule, mais du concours bien ou mal ordonné du naturel et de l'éducation, on ne peut plus les assortir qu'en les présentant l'un à l'autre pour voir s'ils se conviennent à tous égards, ou pour préférer au moins le choix qui donne le plus de ces convenances. ³²

L'on est passé d'un roman épistolaire à un traité sur l'éducation même si ce traité se poursuit par un roman. Rousseau y démontre avec l'élégance géométrique de sa rhétorique que "plus on distingue les conditions plus on confond les caractères." Ou encore, autre façon de le dire: "plus on s'éloigne de l'égalité plus les sentiments naturels s'altèrent." ³³ S'ensuit que chacun ne voyant que son état le lien conjugal se relâche et qu'il n'y a plus de famille. D'où la prescription que la convenance de caractères devrait toujours l'emporter sur la condition sociale. De là, le paradoxe suivant, évidence logique pour Rousseau, scandale pour Voltaire. "Un père sage, fût-il Prince, fût-il monarque,

31 Voltaire, *Lettres sur la Nouvelle Héloïse*, OCM, vol. 24, p. 177.

32 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 764.

33 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 764.

[devrait] donner sans balancer à son fils la fille avec laquelle il aurait toutes ces convenances [de goûts et de sentiments], fût-elle née dans une famille déshonnête, fût-elle la fille du Bourreau.”³⁴ Certes, aujourd’hui, un tel mariage ferait la une de la press-people mais l’on y verrait plutôt une belle histoire—l’absence de tache originelle, le cœur au service de l’ascension sociale—qu’un scandale pour la raison.

Voici ce qu’en dit Voltaire dans sa lettre du 22 juin 1762 au duc de Richelieu:

Il n’y a que [Rousseau] qui soit assez fou pour dire que tous les hommes sont égaux et qu’un État [peut] subsister sans subordination. Il a poussé la démenche de ses paradoxes jusqu’à dire que si un prince trouvait la fille du bourreau honnête et jolie, il devrait l’épouser, et que son mariage devrait être approuvé de tout le monde.

Je me flatte que vous distinguez les gens de lettres de Paris de ce philosophe des petites-maisons.³⁵

Le fond de sa pensée, il l’écrira au même correspondant quelque huit ans plus tard: “Le système de l’égalité m’a toujours paru d’ailleurs l’orgueil d’un fou.”³⁶ Voltaire ajoute immédiatement: “Il n’en est pas de même de la tolérance.” Et ramenant les choses à sa querelle avec Rousseau il continue: “Il est plaisant qu’un garçon horloger avec un décret de prise de corps, soit à Paris, et que je n’y sois pas.”

C’est dans le passage qui, dans l’*Émile*, précède ce paradoxe outré—“Comme tu outres tout! comme tu mets tout dans un faux jour,”³⁷ avait déjà noté Voltaire il y a de cela bien longtemps—que l’on peut trouver l’explication de cette violence politique qui sera, comme il se doit dans l’utopie rousseauiste, expurgée de toute faute et de ce fait promesse de paix perpétuelle. Ainsi, avec “la seule autorité du père commun qui sait commander aux cœurs”³⁸ Rousseau arrange un mariage à sa façon. Il a formé Émile et sa future compagne. Que dit-il? Il a songé “à les élever l’un pour l’autre et l’un avec l’autre.” Notons qu’il y a renoncé. Mais que se proposait-il si ce n’est de les élever comme frère et sœur? Car si la na-

34 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 765.

35 Voltaire au duc de Richelieu, 22 juin 1762 (D10522).

36 Voltaire au duc de Richelieu, 11 juillet 1770 (D16508).

37 Voltaire, cité in Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 1358.

38 Rousseau, *Julie*, OC, vol. 2, p. 194.

ture n'avait pour guide que les sentiments qui naissent nécessairement d'une si tendre fréquentation l'inceste entre frère et sœur eût été la règle. Rousseau a-t-il pressenti le danger incestueux d'une telle promiscuité? Quoi qu'il en soit, il ne tarde pas à séparer les amants et à les soumettre aux aléas d'une vie digne d'un roman d'aventures. Mais, si l'on en croit Bernardin de Saint-Pierre, tout eût bien fini si seulement Rousseau n'avait pas laissé son roman inachevé. Émile, après avoir épousé une jeune et belle espagnole, devait épouser une Sophie repentante. Et, en tout bien tout honneur, le voilà bigame et ayant réalisé le quasi-inceste qu'avait à l'origine envisagé Rousseau pour eux. Voilà Émile sur son île déserte, hors du monde, heureux, ayant "étouff[é] les préjugés, oubli[é] les institutions humaines et [n'ayant fait que] consult[er] la nature."³⁹ Voilà un monde sans contrainte, sans faille, un monde où le plaisir se donne presque sans désir. Un monde sans distinction, un monde d'avant la faute, mais un monde prêt à une nouvelle violence parricide pour en refonder le contrat.

Voltaire ironise, Voltaire se scandalise, Voltaire veut faire de Jean-Jacques un philosophe tout juste digne des petites-maisons, mais Voltaire a-t-il vu l'importance historique de la pensée de Rousseau? Il n'aperçoit pas les lignes de fractures de la société française qui vont aboutir à la Révolution. Sinon, il n'y a aucun doute, il eut fait de Rousseau un fanatique digne d'Erostrate qui brûla le temple d'Ephèse. Élie Fréron avait eu là plus de nez que Voltaire. Dès 1753, dans ses *Lettres sur quelques écrits de ce temps*, il a deviné la double filiation de Rousseau. "Le cynique a d'abord parlé, écrit et fait semblant d'agir. Aujourd'hui, c'est l'incendiaire qui, le flambeau des Furies à la main, veut réduire en cendres le Temple de l'Harmonie."⁴⁰ ❁

39 Rousseau, *Émile*, OC, vol. 4, p. 763, 764.

40 Elie Fréron, *Lettres sur quelques écrits de ce temps*, 30 novembre 1753, cité in Raymond Trousson, *Jean-Jacques Rousseau jugé par ses contemporains: du Discours sur les sciences et les arts aux Confessions* (Paris: Honoré Champion, 2000), p. 73.

·~] NOTE ON CONTRIBUTORS [~·

Jeremiah L. Alberg is Associate Professor of Philosophy at the University of West Georgia. He is the author of *Die verlorene Einheit: Die Suche nach einer philosophischen Alternative zu der Erbsündenlehre von Rousseau bis Schelling* (1996) and *A Reinterpretation of Rousseau: A Religious System* (2007).

Bruno Bernardi (Collège international de philosophie) est l'auteur de *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau* (2006), et *Le principe d'obligation: sur une aporie de la modernité politique* (2007). Il a édité notamment la *Profession de foi du Vicaire savoyard* et *Du contrat social* ainsi qu'un commentaire des *Lettres écrites de la montagne*.

Christopher Bertram is Professor of Social and Political Philosophy at the University of Bristol. Currently President of the Rousseau Association, he is the author of *Rousseau and The Social Contract* (2004) and of numerous articles in political philosophy and the history of political thought.

John Hope Mason is Emeritus Professor of Intellectual History at Middlesex University, London, and a Consulting Editor of *History of Political Thought*. He has written extensively on the thought of Rousseau and Diderot, and his most recent book is *The Value of Creativity: the origin and emergence of a modern belief* (2003).

Christopher Kelly is a Professor in the Political Science department at Boston College. He is the author of *Rousseau's Exemplary Life* (1987) and *Rousseau as Author* (2003), and the editor, with Roger D. Masters, of *The Collected Writings of Rousseau*.

J. Patrick Lee was Provost and Professor of French at Barry University until his death in 2006. Co-author of *Livre dangereux: le Dictionnaire philosophique de Voltaire* (1994), he served on the editorial board of the *Œuvres complètes de Voltaire*. A festschrift in his honor, *An American Voltaire: Studies in Memory of J. Patrick Lee*, is forthcoming.

Anne-Marie Mercier-Faivre, professeure des universités (IUFM-Lyon1), travaille sur l'histoire des idées (Court de Gébelin, protestantisme et franc-maçonnerie, tolérance, etc.) et sur les gazettes d'ancien régime. Elle co-dirige le groupe d'études du 18^e siècle de Lyon (UMR LIRE (CNRS-Lyon2)).

Ourida Mostefai is Associate Professor of French at Boston College. Author of *Le Citoyen de Genève et la République des Lettres: étude de la controverse autour de la Lettre à d'Alembert* (2003), she has edited *Lectures de La Nouvelle Héloïse* (1993) and co-edited, with John C. O'Neal, *Approaches to Teaching Rousseau's Confessions and Rêveries* (2003).

Jean-François Perrin est professeur de littérature française à l'université de Grenoble. Il a publié *Le Chant de l'origine: la mémoire et le temps dans les Confessions* (1996), J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques* (2003), une édition critique de *La Reine fantasque* (dans *Hamilton et autres conteurs*, éd. Anne Defrance et J.-F. Perrin, 2007), ainsi qu'une trentaine d'articles sur Rousseau.

Michel Schmouchkovitch a soutenu en 1998 une thèse de doctorat en linguistique sur J.-J. Rousseau. Sa méthode d'analyse est celle de la sémanique interprétative développée par François Rastier. Il vit et travaille à Brest où il exerce le métier de psychiatre. Il est chargé de cours à l'Université de Bretagne Occidentale.

John T. Scott is Professor of Political Science at the University of California, Davis. He has translated and edited Rousseau's *Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music*, and edited *Jean-Jacques Rousseau: Critical Assessments of Leading Philosophers* (4 volumes, 2005). He is the author, with Robert Zaretsky, of *the Rift: Rousseau, Hume and the Quarrel that Shook the Enlightenment* (2009).

Philip Stewart is Professor Emeritus at Duke University, specializing in the French novel and intellectual history of the Enlightenment. His books include *Le Masque et la parole: le langage de l'amour au XVIII^e siècle* (1973), *Engraven Desire: eros, image, and text in the French eighteenth century* (1992), and a translation of Rousseau's *Julie* (1997).

Zev Trachtenberg is an Associate Professor of Philosophy at the University of Oklahoma. He is the author of *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture* (1993), as well as several articles on Rousseau. He also works in the area of environmental political theory.

Raymond Trousson, professeur émérite de l'Université libre de Bruxelles, est l'auteur de nombreux ouvrages sur les auteurs des Lumières. Il s'est en particulier attaché à la biographie de Rousseau, Diderot et Voltaire, et à l'étude du phénomène de la "réfraction" des Lumières et de la réception des "philosophes" au XIX^e siècle.

·~·] INDEX [~·

A

Abizadeh, Arash 221
 Adams, Geoffrey 68
 Alembert, Jean le Rond d' 17, 33, 35-36,
 42, 49, 63, 68, 71, 91, 109-112, 162-164,
 176-178, 180-183, 249, 276-277, 286,
 290-291, 300
 Allard, Gérald 274
 Althusser, Louis 268
 Argental, Charles-Augustin Ferriol,
 comte d' 30, 33, 39, 43, 69, 71, 290
 Armogathe, Jean-Robert 102
 Aristotle (Aristote) 124, 250, 290
 Audoyer, Antoine 57

B

Baker, Felicity 61, 244
 Barbeyrac, Jean 60, 155-156, 164-165
 Bayle, Pierre 6, 10, 13, 17, 28, 31, 35,
 39-40, 98-99, 140, 145, 155, 164, 168,
 206, 227-233, 235-236, 238, 240
 Beaumarchais, Pierre-Augustin
 Caron de 260, 278
 Beaumont, Christophe de 11-12, 19,
 45-46, 52-53, 55-57, 62, 79, 100-106,
 112, 131, 134, 146, 161, 167-168,
 171, 184-185, 187, 189-190, 196-197,
 199-202, 240, 254
 Beauval, Henri Basnage de 161, 168
 Beccaria, Cesare 282
 Beerling, Robert F. 60, 93
 Bessire, François 27
 Bouvier, Bernard 11
 Bernardi, Bruno 154, 158-160
 Bertram, Christopher 140
 Besterman, Theodore 116, 118, 176
 Bianchi, Lorenzo 28, 40
 Birn, Raymond 101
 Borgia, Cesare 39
 Boss, Ronald Ian 252
 Bossuet, Jacques-Bénigne 26-27, 33,
 161, 163-165
 Bou-Habib, Paul 144

Bourel, Dominique 34
 Bost, Hubert 163
 Braun, Theodore E. D. 116
 Broome, J.H. 188
 Brouard-Arends, Isabelle 27, 102, 274
 Brutus 51, 204

C

Calas affair 10, 14-15, 23, 28, 31-43,
 47, 51, 53-56, 60-68, 76, 78-79, 81-88,
 92, 94, 103, 139, 260, 277, 281
 Camp, Marthe 38
 Calvin, Jean 35-36, 56, 109, 169
 Candaux, Jean-Daniel 79, 87, 89, 100,
 106, 170
 Carvalho e Melo, Sebastião José de:
see Pombal, Marquis de
 Castel, Louis Bertrand 290
 Catherine de Medici 29
 Catherine II of Russia 62
 Cato 205
 Cavallar, Georg 222
 Ceillier, Jean-Claude 165
 Céline, Louis-Ferdinand 35
 Charrak, André 154
 Charcot, Jean-Martin 286
 Charlemagne 27
 Chateaubriand, François-René de 51
 Châtel, Jean 24, 27, 30
 Cheymol, Guy 161
 Cideville, Pierre-Robert le
 Cornier de 291-292
 Citton, Yves 279, 283
 Clément, Jacques 24, 29-30, 286
 Colas, Dominique 51
 Condillac, Étienne Bonnot, abbé de
 248, 268
 Conesa, Gabriel 261
 Cornaton, Michel 95
 Corneille, Pierre 31, 51
 Cotoni, Marie-Hélène 27
 Cottret, Monique 27, 37, 55, 101, 104
 Cottret, Bernard 101, 104

Court, Antoine 163
 Cranston, Maurice 117
 Crébillon, Prosper Jolyot de 181
 Créqui, Renée-Caroline, marquise de 60
 Crocker, Lester G. 61
 Cronk, Nicholas 28, 78

D

Dagen, Jean 62, 83
 Damiens, Robert-François 24, 27, 70,
 260, 269, 276
 Damilaville, Etienne Noël 42, 277-278,
 290
 Darwin, Charles 287
 De Launay, M. B. 260
 Deleuze, Gilles 271
 Deleyre, Alexandre 47, 81, 83, 204-206,
 208, 214-215, 246
 Delon, Michel 51
 Deluc, Jacques-François 80
 Derathé, Robert 60, 157, 208, 254
 Derrida, Jacques 216, 263
 Diaz, Barthélemy 294
 Diaz, Jean 294
Dictionnaire de Trévoux 27, 161
 Diderot, Denis 26, 32, 44, 51, 89, 105,
 130, 141, 156, 158-159, 162-163, 166,
 168, 212-213, 216, 240-241, 248-250,
 276-277, 281, 288, 299, 301
 Diogenes (Diogène) 6, 18, 285-295
 Diogenes Laertius (Diogène Laërce)
 288-289, 291
 Dreyfus-Brisac, M. 162
 Drumont, Edouard 35
 Du Bourg, Anne 56
 Du Deffand, Marie de Vichy-Chamrond,
 marquise de 291
 Duclos, Charles Pinot 116, 277
 Durantou, Henri 95

E

Eigeldinger, Frédéric S. 63, 102, 261
 Einstein, Albert 287

F

Fitz-James, Berwick 75
 Fleury, Joly de 275
 Force, Pierre 216
 Foucault, Michel 260, 263, 278
 Foulquier, Jean 84
 Frederick (Frédéric) II, King of Prussia
 30, 43, 68, 176-180
 Fréron, Élie-Catherine 31, 297
 Freud, Sigmund 286-287

G

Gargett, Graham 36, 78
 Girard, René 201, 263
 Gouhier, Henri 11, 79
 Goulemot, Jean-Marie 102
 Gourevitch, Victor 118
 Graille, Patrick 51
 Grant, Ruth W. 180
 Grimm, Frédéric Melchior, baron von
 71, 105
 Grimsley, Ronald 60
 Guattari, Félix 270
 Guénard, Florent 154

H

Habermas, Jürgen 260
 Havens, George Remington 11, 61, 185
 Helvétius, Claude Adrien 68, 239,
 247-250, 255, 277
 Hénault, Charles Jean François 35
 Henri IV 30, 47, 99
 Heyd, Michael 28
 Holbach, Paul Henri Thiry, baron de
 25-26, 239, 248, 250, 255
 Hope Mason, John 240, 246
 Hugo, Victor 37
 Hume, David 14

J

Jesus Christ (Jésus-Christ) 44, 109,
 196-197, 229
 Jurieu, Pierre 26, 35, 161, 164-165

K

- Kafka, Franz 284
Kelly, Christopher 131, 181, 189, 221
Kendrick, Thomas Downing 69
Kölving, Ulla 28, 33

L

- Labrousse, Elisabeth 27, 161
Labrusse, Sébastien 60
La Gorce, Agnès de 35
Lagrée, Jacqueline 160, 166
La Mettrie, Julien Offray de 39, 233, 249-250
l'Aminot, Tanguy 102
Lauriol, Claude 78, 163
Lecerclé, Jean-Louis 60
Lecle, Joseph 161
Le Clerc, Jean 158
Lee, J. Patrick 68-69, 73
Leibniz (Leibnitz), Gottfried Wilhelm 116, 118, 120, 129
Leigh, Ralph. A. 57, 61, 138, 151, 243, 245
Lemay, Edna Hindi 147
Lessay, Franck 98, 161
Le Tellier, Michel 26
Leuba, Jean-Louis 102
Lévi-Strauss, Claude 290
Linguet, Simon-Nicholas Henri 51
Lisbon earthquake 15-16, 69, 115-117, 119, 135, 242
Locke, John 6, 10, 17, 28, 41, 60, 129, 143-145, 150-151, 155, 158-159, 227-231, 233, 236-237, 280
Louis XIV, King of France 24, 26-27, 35-36, 41-43, 57, 163
Louis XV, King of France 31, 37, 70, 260
Lucretius 248
Luxembourg, Madeleine Angélique de Neufville, duchess of 55
Lycurgus 214-215, 221, 223

M

- Maire, Catherine-Laurence 276
Machiavelli, Niccolò 178-180, 241, 253

- Malagrida, Gabriel 68-73, 75
Malebranche, Nicolas 267
Malesherbes, Chrétien-Guillaume de Lamoignon 82, 91, 279
Marion, Marcel 278
Marquis de Villevielle 40
Marshall, David 216
Masson, Pierre-Maurice 58, 60, 188, 232, 245
Masters, Roger D. 212, 299
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de 249
Maza, Sarah 80-81, 261, 278
Melzer, Arthur M. 123
Menant, Sylvain 27
Mercier-Faivre, Anne-Marie 78
Mervaud, Christiane 27-28, 33, 37, 41, 62
Milton, John 24
Missy, César de 30
Montaigne, Michel de 33, 62, 268
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, baron de 40, 45, 116, 219, 227-228, 230-233, 235-236, 241, 252, 268, 272
Montmollin, Frédéric-Guillaume de 64, 264
Moravia, Sergio 249
Morellet, André 55
More, Thomas 59
Morgenstern, Mira 216
Mortier, R. 39
Mortier, Roland 35, 47, 51
Moses 182, 199, 214, 221, 223
Mostefai, Ourida 102, 112
Moultou, Paul 33, 46, 55, 79, 91, 277
Mury, Paul 69

N

- Negrone, Barbara de 102, 104, 111-112, 154, 163
Neveu, Franck 261
Nonnotte, Claude-François 28
Noodt, Gérard 155
Novi de Caveirac (or Caveyrac), Jean 27, 53, 163-164
Numa 214, 221, 223

O

- O'Hagan, Timothy 206
 Orwin, Clifford 217-218
 Ozouf, Mona 268, 279

P

- Paganini, Gianni 154
 Pascal, Blaise 268
 Pécharman, Martine 98, 161
 Pictet, Pierre 289
 Plan, Pierre Paul 102
 Polanyi, Michael 207
 Pombal, Marquis de (Sebastião José de Carvalho e Melo) 69-70
 Pomeau, René 24, 32, 37, 41, 78
 Pope, Alexander 69, 116, 118-121, 126-128, 176
 Prost de Royer, Antoine François 279, 282
 Pufendorf, Samuel, baron von 60

R

- Racine, Jean 31
 Radner, John B. 116
 Ravailiac, François 24, 27, 30, 286
 Rawls, John 137-139, 149-151, 160
 Raymond, Agnès 32
 Renwick, John 31, 33, 75, 233
 Rétat, Pierre 96
 Rey, Marc-Michel 54, 56, 79-80, 82, 101
 Ribotte, Jean 38, 54-55, 57, 63, 78, 96, 139
 Richelieu, Armand-Emmanuel du Plessis, duc de 72, 78, 296
 Rochette, François 38, 54-55, 68, 78, 139
 Rogers, G. A. J. 98
 Romilly, Jean-Edmé 41, 138, 166
 Rousseau, Jean-Jacques
Confessions 45-46, 102, 242, 247, 255, 259, 261, 264-269, 289, 297, 300
De l'économie politique 19, 89, 159, 205, 218, 220-221, 252-253, 255
Discours sur l'inégalité parmi les hommes 117, 288

- Discours sur les sciences et les arts* 62, 103, 246, 276, 283, 297
Du contrat social 17, 19, 23, 45, 49, 52, 56-61, 79, 94, 101-102, 106, 111, 131-132, 138-148, 152-172, 182-184, 204-212, 236-237, 243-244, 247, 250, 252-256, 274, 299
Essai sur l'origine des langues 50, 131, 183, 216, 218-219, 223
Émile 11, 13-14, 19, 43-55, 62, 79, 82-83, 89, 93, 100-106, 111, 123, 131-134, 138-141, 152, 158, 160, 167, 171, 184, 187-202, 204, 206-207, 211, 214, 216, 220, 222, 236, 244-248, 251-255, 260, 262, 266, 282, 289, 291, 294-297
Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation 48-49, 55, 181
Julie ou la Nouvelle Héloïse 19, 45-46, 49, 53, 55, 60-61, 64, 147, 237, 246-247, 254, 268-269, 293-296, 300
La Reine fantasque 48, 300
Lettre à Beaumont 11-12, 19, 45-46, 52, 53, 55-57, 62, 79, 100-101, 103-106, 112, 131, 134, 146, 161-162, 167-168, 171, 184-185, 187, 189-190, 197, 199-202, 240, 254
Lettre à d'Alembert 91, 177, 181-182
Lettre à Voltaire 5, 16, 19, 44, 98, 100, 110, 115, 117-132, 134-135, 143-146, 148, 154-158, 160-163, 166-167, 171, 241, 243-244, 246, 255
Lettres écrites de la montagne 5, 15, 46, 49-50, 54-63, 77-96, 103-104, 106-109, 111-112, 154, 167-171, 236, 262, 264-265, 299
Manuscrit de Genève 17, 19, 49, 56, 101, 141, 146, 156-158, 161-163, 165-167, 171, 204, 206, 208-214, 253-254
 "Profession de foi du Vicaire savoyard" 6, 11-12, 17, 23, 43-44, 47, 49-52, 55-56, 58-61, 80, 99, 108, 110, 131-134, 138, 153-154, 156-158, 160-161, 165-167, 169, 184, 187-194, 196-202, 205, 236, 241, 243, 251, 299

- Rêveries du promeneur solitaire* 19, 46, 87, 124, 134
Rousseau juge de Jean-Jacques:
Dialogues 18-19, 46, 53-54, 92, 96, 98, 102, 246-247, 252, 255, 259-261, 266-268, 270-276, 278-283
Sur les richesses 245-246
- S**
Sade, Donatien Alphonse François, marquis de 250, 287
Saint Bartholomew's Day Massacre (Saint-Barthélemy) 24, 26-27, 30, 47, 52-53, 56, 82
Saint-Pierre, Bernardin de 297
Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, comte de 292
Schlüter, Gisela 60, 161
Schwarzbach, Bertram E. 35
Scott, John T. 132, 220
Seneca 242
Servet, Michel 35
Selles, Otto H. 163
Sévigné, Marie de Rabutin-Chantal, marquise de 27
Sgard, Jean 62, 110
Shklar, Judith N. 53
Silhouette, Etienne de 159
Silvestrini, Gabriella 154, 159
Sirven, Pierre-Paul 23, 28, 38, 260, 277
Socrates (Socrate) 55, 88-91, 185, 196-197
Spinoza, Benedict de 38, 240
Spitz, Jean-Fabien 158
- T**
Terrasse, Jean 107
Todd, Christopher 176
Touchefeu, Yves 89
Trembley, Abraham 249
Tronchin, François 63
Tronchin, Jean-Robert 71, 79, 291
Tourneux, Maurice 105
Trachtenberg, Zev 221
Trousson, Raymond 27, 89, 102, 297
Turgot, Anne Robert Jacques 270
- V**
Vartanian, Aram 250
Vaughan, Charles E. 61
Vernes, Jacob 45, 68
Vernant, Jean-Pierre 263
Vidal-Naquet, Pierre 263
Volpilhac-Auger, Catherine 89
Voltaire, François-Marie Arouet de
Alzire, ou les Américains 30
Candide, ou l'optimisme 19, 87, 117
Dictionnaire philosophique 51, 286, 293
Épître à Uranie 9
Essai sur les mœurs 24
Examen important de Milord Bolingbroke 31, 38
*Fragment des instructions pour le prince royal de**** 37
Histoire de Jenni 38, 40
Homélie prononcées à Londres en 1765 31, 39
"Juifs" 33-35, 43-44, 58, 62, 70-71, 74-75
La Henriade 29-30, 33, 47-48, 68, 74
Le Dîner du comte de Boulainvilliers 24, 93
Le Fanatisme ou Mahomet le prophète 6, 17, 19, 30, 44, 49-50, 68, 175-186, 286, 288
Le Philosophe ignorant 32-33, 43
Les Guèbres ou la tolérance 31, 33
Le Siècle de Louis XIV 24, 35-36, 41-43
Lettre au docteur Jean-Jacques Pansophe 63, 281
Lettre sur un écrit anonyme 39
Lettres de Memmius à Cicéron 34
Lettres philosophiques 32, 233, 300
Lettres sur La Nouvelle Héloïse 64, 293-295
Ode sur le fanatisme 30, 38, 47, 68
Œdipe 29, 263, 286, 293
Poème sur la loi naturelle 36, 68, 116, 119
Poème sur le désastre de Lisbonne 116, 118-119, 125, 242

- Pot-pourri* 37
Questions sur l'Encyclopédie 25, 34,
 39, 75-76, 93
Recueil nécessaire 11, 47
*Relation de la maladie, de la confession,
 de la mort et de l'apparition du
 Jésuite Berthier* 70
Sentiment des citoyens 63, 80, 259,
 261-262, 265-267, 280, 288
Sermon des cinquante 63, 68, 79, 264
Sermon du rabbin Akib 5, 15, 34-35,
 67-69, 71-76
Stances pour le 24 août 1772 24
Traité sur la tolérance 5, 10-11, 15,
 25, 27-28, 32, 34, 37-42, 45, 62,
 67-68, 73-80, 82-90, 92-96, 233-234,
 254
Un Chrétien contre six juifs 75
Zadig ou la Destinée 23-24, 31, 33
Zaire 33

W

- Waldron, Jeremy 144
 Warburton, William 159, 166
 Waterlot, Ghislain 154

Z

- Zarka, Yves-Charles 98, 161