



REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES

Hichem Ghorbel

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Sfax
Département de Philosophie

Christianisme et athéisme dans la pensée de Rousseau

Athéisme dévoilé / Athéisme voilé
Colloque international de l'Université de Mons
Mons 26-27 octobre 2012

La question religieuse compte parmi les problématiques essentielles de la philosophie rousseauiste. Si complexe, Rousseau la traite dans de multiples endroits de son œuvre. Il expose les idées qui s'y rapportent dans les différents types de textes de sa vaste et riche composition. Il en parle à maintes reprises dans ses écrits épistolaires, l'examine avec soin dans ses écrits doctrinaux et autobiographiques et lui consacre d'amples et minutieuses analyses dans la *Nouvelle Héloïse*. Au delà du fameux dernier chapitre du *Contrat social* et de la célèbre *Profession de foi du Vicaire Savoyard* insérée dans le livre IV de l'*Emile*, Rousseau aborde le problème religieux partiellement dans les *Lettres écrites de la montagne*, et dans l'exorde de la *Lettre à d'Alembert*. Il en parle largement dans ses lettres adressées à Franquières, à Christophe de Beaumont et à Voltaire. Aussi faut-il rappeler ses développements sur la thématique en question dans la troisième *Réverie du promeneur solitaire* et dans le fragment qui s'intitule *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation* réuni dans le même dossier par l'éditeur de la Pléiade avec ces trois fragments *Sur Dieu*, sur la *Prière* et *Sur la puissance infinie de Dieu*.

Il n'entre pas dans le cadre de notre propos de reprendre l'examen du rapport entre religion et politique, ni de réinterroger le problème de la religion

civile qui a suscité de nombreux commentaires et qui a fait coulé beaucoup d'encre. Notre analyse part d'une intention bien précise à savoir celle de restituer le problème dans son contexte historico-social pour dégager l'originalité de Rousseau, montrer ce qui le sépare de ses contemporains et faire voir à quel point il était si solitaire dans ses réflexions.

Il va sans dire que lorsque Rousseau a entrepris de présenter sa conception religieuse, il avait conscience qu'il se trouvait en face de deux camps ennemis. Les dévots chrétiens d'une part et les incrédules philosophes d'autre part. Deux possibilités s'offraient à lui en rédigeant ses pensées, soit de se rallier du côté d'un clan et de déclarer son adversité à l'autre, soit de polémiquer contre tous les deux en dénonçant leurs fausses théories et rejetant leur enseignement erroné. C'est la deuxième voie que Rousseau choisit non par désir malsain de se faire connaître, mais par pur amour pour la vérité et la liberté

C'est au nom de ces deux valeurs que Rousseau lance des invectives contre les autorités catholiques de Paris et les autorités protestantes de Genève. Du catholicisme note Burgelin, « il réprovoque le développement de dogmes obscurs, inutiles et parfois absurdes, l'importance excessive du cérémonial, la discipline qui conduit aux états contre nature et antisociaux comme le célibat ecclésiastique et la vie monastique, l'enseignement de ses collègues et de ses couvents. Bref les éléments les plus habituels de controverses de son temps, et surtout le fanatisme manifesté dans la formule : hors de l'Eglise pas de salut, comme dans la facilité à damner les hérétiques, les ignorants et même les enfants »¹. Par la voix du Vicaire savoyard, Rousseau récuse l'intolérance et le dogmatisme des théologiens catholiques qui obligent les hommes à les suivre aveuglément, sans aucune réflexion ni la moindre réplique, comme s'ils sont les

¹ Burgelin (P.), *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*, Genève, Labor et Fides, 1962, pp. 47-48.

² *Em.*, Liv. IV, p. 568.

³ *Conf.*, Liv. II, p. 65.

⁴ *LCB.*, p. 961.

⁵ *Em.*, Liv. IV, p. 631

⁶ *d'Al.*, p. 10

⁷ *Ibid.*, p. 11

⁸ *LEM.*, Lettre n° 2, p. 715.

⁹ *Ibid.*, p. 716.

¹⁰ *Ibid.*, p. 715.

¹¹ *Ibid.*, p. 726, note.

¹² *Em.*, Liv. IV, p. 610

¹³ *LCB.*, p. 987.

¹⁴ *DSA.*, pp. 48-49.

¹⁵ *L. d'Al.*, p. 12.

¹⁶ *Em.*, Liv. IV, p. 625

¹⁷ *LEM.*, lettre n°4, p. 768.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 719.

auteurs des préceptes péremptoires et les seuls dépositaires de la vérité religieuse. C'est justement cette attitude prétentieuse marquée d'obstination malade et d'opiniâtreté fanatique qui produit des soupçons et finit paradoxalement par ébranler la foi au lieu de la fortifier : « ce qui redoublait mon embarras était qu'étant né dans une Eglise qui décide tout, qui ne permet aucun doute, un seul point rejeté me faisait rejeter tout le reste, et que l'impossibilité d'admettre tant de décisions absurdes, me détachait aussi de celles qui ne l'étaient pas. En me disant : croyez tout, on m'empêchait de rien croire, et je ne savais plus où m'arrêter »². Contrairement aux protestants qui croient aux bienfaits des dialogues et des échanges entre les interlocuteurs dans l'acquisition du savoir, les catholiques voient dans les débats, et les confrontations des opinions un véritable danger qui menace la fermeté de la croyance. Car, celle-ci nécessite, selon eux, l'obéissance complète, la résignation totale et l'acceptation passive des instructions ecclésiastiques. Sur ce point, Rousseau écrit dans les *Confessions* : « Les protestants sont généralement mieux instruits que les catholiques. Cela doit être : la doctrine des uns exige la discussion, celle des autres la soumission. Le catholique doit adopter la décision qu'on lui donne, le protestant doit apprendre à se décider »³. L'éloge du protestantisme revient plus d'une fois sous la plume de Rousseau. C'est ainsi qu'il écrit dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont* : « Heureux d'être né dans la religion la plus raisonnable et la plus sainte qui soit sur la terre », c'est-à-dire la religion de l'Eglise de la réformation évangélique de Genève, « je reste inviolablement attaché au culte de mes pères : comme eux je prends l'Ecriture et la raison pour les uniques règles de ma croyance ; comme eux je récusé l'autorité des hommes, et n'entends me soumettre à leurs formules qu'autant que j'en aperçois la vérité »⁴. Dans l'*Emile*, Rousseau se lance dans le panégyrique du protestantisme par cette formule qu'il met dans la bouche du Vicaire savoyard : « de toutes les religions qui sont sur la terre » la religion genevoise est « celle dont la morale est la plus pure et dont la raison se contente le mieux »⁵. Prenant la défense des pasteurs calvinistes de Genève que d'Alembert

² *Em.*, Liv. IV, p. 568.

³ *Conf.*, Liv. II, p. 65.

⁴ *LCB.*, p. 961.

⁵ *Em.*, Liv. IV, p. 631

accuse de « socinianisme parfait »⁶, Rousseau affirme dans la lettre qu'il lui adresse qu'il est « l'ami de [leur] religion paisible, où l'on sert l'Être éternel selon la raison qu'il nous a donnée »⁷. Ces louanges que renferme la *lettre à d'Alembert* se transforment après la condamnation de l'*Emile* par les autorités religieuses de Genève en un violent réquisitoire contre le calvinisme de cette ville. Rousseau reproche aux pasteurs de sa cité natale d'avoir trahi le véritable esprit de la réforme fondé sur le libre examen, et sur la tolérance. « A force de disputer contre le clergé catholique, note-t-il, le clergé protestant prit l'esprit disputeur et pointilleux. Il voulait tout décider, tout régler, prononcer sur tout ; chacun proposait modestement son sentiment pour loi suprême à tous les autres ; ce n'était pas le moyen de vivre en paix »⁸. Les chrétiens réformés qui se sont séparés de l'Eglise romaine au nom de la liberté religieuse qui repose sur ce principe : nul n'est tenu d'obéir à nul autre qu'à soi, « ne savent plus ce qu'ils croient ni ce qu'ils veulent ni ce qu'ils disent »⁹. Inconséquents avec eux-mêmes, ils ont instauré une nouvelle tyrannie religieuse qui rappelle celle du catholicisme. En parlant de leur représentant, Rousseau n'hésite pas à exprimer ce qu'il pense de lui : « Calvin, sans doute, était un homme ; mais enfin c'était un homme, et qui pis est, un théologien : il avait d'ailleurs tout l'orgueil du génie qui sent sa supériorité, et qui s'indigne qu'on la lui dispute »¹⁰. Un peu plus loin, le ton de Rousseau devient plus acerbe et sa critique plus virulente « Quel homme (...) fut jamais plus tranchant, plus impérieux, plus décisif, plus infailliblement à son gré que Calvin, pour qui, la moindre opposition, la moindre objection qu'on osait lui faire était toujours une œuvre de Satan, un crime digne de feu »¹¹ ?

Trois choses consubstantiellement liées séparent Rousseau du clergé de son temps : la critique du christianisme institutionnalisé, le rapport qu'il établit entre la foi et la réflexion personnelle et le rejet des dogmes mystérieux.

Rousseau refuse toute médiation entre Dieu et l'homme en matière religieuse. Il met en valeur toute la théologie que peut acquérir tout un chacun par la contemplation de l'univers et le bon usage de ses facultés. Tout ce qu'un

⁶ *d'Al.*, p. 10

⁷ *Ibid.*, p. 11

⁸ *LEM.*, Lettre n° 2, p. 715.

⁹ *Ibid.*, p. 716.

¹⁰ *Ibid.*, p. 715.

¹¹ *Ibid.*, p. 726, note.

homme peut connaître, un autre peut le connaître aussi clairement par les moyens naturels que Dieu lui a donnés. Aucune personne ne peut servir de lien entre la divinité et ses créatures. « Que d'hommes entre Dieu et moi ! »¹² affirme le Vicaire dans un cri de guerre lancé contre toutes les formes de papauté. Rousseau veut libérer la religion de tous les intermédiaires humains et de toutes les structures ecclésiastiques qui s'interposent entre la terre et le ciel. C'est sur quoi il insiste avec véhémence dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*¹³.

En dénonçant les personnes et les membres des corps cléricaux qui se placent injustement entre Dieu et l'homme, Rousseau veut libérer la religion des ministres du culte chrétien et assurer à tout individu la pleine autonomie dans le domaine de la foi religieuse. Deux règles sont à suivre par un bon chrétien afin d'être libre dans sa croyance : L'Écriture sainte et la raison.

Dans ses écrits, Rousseau exprime à plusieurs reprises son amour et son respect pour l'Évangile. Dès le *Premier Discours*, il vante ce livre pour sa simplicité, sa beauté, sa nécessité, sa sacralité, son utilité et le bien qu'il procure chez ses lecteurs¹⁴. D'autres louanges sont attribuées à l'Évangile dans la *Lettre à d'Alembert* où Rousseau soutient qu'il trouve en lui une source inépuisable de réconfort, de soulagement et d'instruction : « Nul n'est plus pénétré que moi d'amour et de respect pour le plus sublime de tous les livres : il me console et m'instruit tous les jours, quand les autres ne m'inspirent plus que dégoût »¹⁵. Faisant écho à ses déclarations, le Vicaire affirme : « Je vous avoue que la majesté des Écritures m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe, qu'ils sont petits près de celui-là »¹⁶. Ces exaltations seront accompagnées de plusieurs autres expressions d'admiration dans de multiples textes de Rousseau. C'est ce qui ressort des *Lettres écrites de la montagne* où il déclare que tous ses écrits, et particulièrement sa *Réponse au Roi de Pologne*, sa *Lettre à d'Alembert*, la *Nouvelle Héloïse* et l'*Emile*, « respirent un même amour pour l'Évangile »¹⁷. Il ajoute en guise de

¹² *Em.*, Liv. IV, p. 610

¹³ *LCB.*, p. 987.

¹⁴ *DSA.*, pp. 48-49.

¹⁵ *L. d'Al.*, p. 12.

¹⁶ *Em.*, Liv. IV, p. 625

¹⁷ *LEM.*, lettre n°4, p. 768.

parallèle qu'« il faut conserver ce livre sacré comme la règle du maître », et les siens « comme les commentaires de l'écolier »¹⁸.

Emerveillé par l'autorité de l'Évangile, Rousseau ne l'est pas moins par celle de la raison. « Je n'ai cessé d'insister sur l'autorité de la raison en matière de foi » et « sur la libre interprétation des Écritures » écrit-il dans la seconde *lettre de la montagne*¹⁹. Précisons qu'il ne s'agit pas là de « la raison commune », mais de la raison particulière, celle qui est propre à toute personne. Sur ce sujet, Rousseau s'énonce en termes nets et précis : « L'autorité que je donne à l'Évangile, je ne la donne point aux interprétations des hommes, et je n'entends pas plus les soumettre à la mienne que me soumettre à la leur. La règle est commune et claire en ce qui importe ; la raison qui l'explique est particulière, et chacun a la sienne, qui ne fait autorité que pour lui »²⁰. Rousseau exhorte ses contemporains à user de la raison non seulement pour interpréter le texte sacré mais aussi pour le critiquer et le juger selon les normes du bon sens et les exigences de la rationalité. « Je crois plutôt à la magie que de reconnaître la voix de Dieu dans des leçons contre la raison », note-t-il dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*²¹. Bien qu'il manifeste un grand respect pour l'Évangile, Rousseau est bien loin d'admettre tout son contenu. « Avec tout cela, dit-il, ce même Évangile est 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 »²². Ce qui nécessite davantage l'usage de la réflexion et l'examen critique de ce livre sacré, c'est la possibilité qu'il soit altéré par les apôtres de Jésus. « Qui sait si les choses que nous n'y comprenons pas ne sont point des fautes glissées dans le texte ? Qui sait si des disciples si fort inférieurs à leur Maître l'ont bien compris et bien rendu par tout »²³ ? Quelle soit falsifiée ou authentique, l'Écriture ne doit pas échapper à l'emprise de la pensée. On ne doit retenir d'elle que ce qui s'accorde pleinement à la raison. A vrai dire, Rousseau ne met pas la raison et l'Évangile sur le même pied d'égalité. Il accorde

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 719.

²⁰ *Ibid.*, p. 736.

²¹ *LCB.*, p. 990. Cf. aussi la *Lettre à d'Alembert* où Rousseau affirme : « Mais je soutiens que, si l'Écriture elle-même nous donnait de Dieu quelque idée indigne de lui, il faudrait la rejeter en cela, comme vous rejetez en géométrie les démonstrations qui mènent à des conclusions absurdes ; car, de quelque authenticité que puisse être le texte sacré, il est encore plus croyable que la Bible soit altérée, que Dieu injuste ou malfaisant ». (*L. d'Al.*, p. 12).

²² *Em.*, Liv. IV, p. 627.

²³ *LEM.*, lettre n° 1, pp. 699-700.

la suprématie à la première et attribue au second le deuxième rang. Et quand Malherbes prend cet ordre pour « une révolte contre l'autorité de l'Écriture », Rousseau réplique que cette hiérarchie ne renferme aucune opposition contre la religion puisqu'elle exprime sans trahir en aucune façon la « soumission à l'autorité de Dieu et de la raison, qui doit aller avant celle de la Bible, qui lui sert de fondement »²⁴. C'est également en termes de fondement que Rousseau définit le rapport entre la faculté pensante exclusivement réservée à l'homme et le texte exprimant la parole de Dieu dans les *Lettres écrites de la Montagne*²⁵.

La subordination de l'autorité de l'Évangile à celle de la raison humaine, donne lieu à trois sortes d'attitudes concernant les connaissances que renferme ce texte sacré. La première est de caractère purement pratique. Elle fait prévaloir l'axiologique sur le cognitif et ne retient de la Bible que ce qui relève de la morale : « Tout ce qui nous est nécessaire à savoir pour être saints nous paraît clair dans l'Évangile ; qu'avons-nous besoin d'entendre le reste »²⁶ ? Le reste dont il est ici question, est le spéculatif ayant trait à l'énigmatique et au mystérieux à l'instar des dogmes. Les deux autres attitudes qui sont de nature plutôt théorique consistent soit à rejeter tout ce qui contredit la raison, c'est-à-dire ce qui se trouve en désaccord avec la religion naturelle, soit à respecter ce que nous ne pouvons concevoir, c'est-à-dire les choses qui dépassent notre entendement, en s'abstenant de les juger et en restant dans « un doute respectueux »²⁷ à leur sujet.

Il est à noter comme l'indique fort bien Robert Derathé qu'il est difficile, voire même impossible, d'établir une ligne de démarcation chez Rousseau entre les choses qu'on doit rejeter en raison de leur absurdité et celles qu'on doit respecter sans les rejeter ni les admettre parce qu'elles sont seulement incompréhensibles²⁸. Ce qui veut dire qu'agnosticisme et rejet de ce qui n'est pas clair et intelligible vont de paire²⁹, et que le premier n'est que l'autre face du second. En s'attribuant le droit d'accepter ce qui lui semble vrai et raisonnable

²⁴ *CG.*, Lettre n° 1051, T. VI, p.56.

²⁵ *LEM.*, lettre n° 1, p. 697.

²⁶ *Ibid.*, p. 699.

²⁷ *Em.*, Liv. IV, p. 627.

²⁸ Derathé (R.), *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, 1948, p. 57, note.

²⁹ « Le rationalisme de Rousseau, écrit Derathé, si intransigent dans certains cas, peut paraître dans d'autres bien mou ou trop conciliant à l'égard de l'Évangile et l'on serait tenté parfois de partager l'indignation de Voltaire qui dans son exemplaire de la *Profession de foi* note (...) « *Si tu ne comprends pas rejetée* » ! » (*Ibidem*. C'est nous qui soulignons).

dans l'Évangile, de décider ce qui en est « l'essentiel », et d'en écarter tout ce qu'il considère comme obscur, incompréhensible est mystérieux, Rousseau renie ou du moins sème le doute dans tout ce qui constitue le christianisme pour les chrétiens catholiques et calvinistes à commencer par la révélation.

En effet, dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau se disculpe de l'accusation qu'on lui a imputée à savoir celle d'avoir détruit le dogme de la révélation. « Vous me faites rejeter la révélation pour m'en tenir à la religion naturelle, écrit-il à l'Archevêque de Paris, et premièrement je n'ai point rejeté la révélation »³⁰. Contre ceux qui lui ont attribué la négation formelle de celle-ci, il exprime clairement sa position : « Je ne l'admets ni ne la rejette ; je rejette seulement l'obligation de la reconnaître »³¹. Rousseau refuse cette obligation car la révélation n'est ni évidente par elle-même, ni démontrable par des preuves. « Je n'ai pas le bonheur de voir dans la révélation l'évidence qu'ils y trouvent, et si je me détermine pour elle, c'est parce que mon cœur y porte ; (...) ce n'est pas parce que je la vois démontrée, car très sûrement elle ne l'est pas à mes yeux »³². Mais Dieu n'a-t-il pas menu ses envoyés de preuves pour que les hommes croient qu'ils sont ses véritables messagers ? N'y a-t-il pas des choses qui prouvent que la révélation est la parole de Dieu ? Certainement que oui, répond Rousseau tout en prenant soin de les dénombrer et de les examiner pour vérifier leur fiabilité et montrer s'ils sont vraiment probants ou non. C'est dans la troisième *lettre écrite de la montagne* que Rousseau s'est occupé de cette question. Il y distingue trois preuves de révélation. La première se tire de la doctrine elle-même, « c'est-à-dire de son utilité, de sa beauté, de sa profondeur ». Malheureusement, cette preuve, la plus sûre et la plus infaillible exige pour être sentie « de l'étude, de la réflexion, des connaissances [et] des discussions »³³ qui sont réservées aux sages et à l'élite instruite et ne concerne pas la majorité des hommes. D'où son défaut pour la philosophie rousseauiste qui se veut une philosophie populaire et qui prend la religion pour une affaire sociale. La deuxième preuve s'appuie sur le caractère « des hommes choisis de Dieu pour annoncer sa parole. Leur sainteté, leur justice,

³⁰ *LCB.*, p. 996.

³¹ *Em.*, Liv. IV, p. 625.

³² *LCB.*, p. 994.

³³ *LEM.*, lettre n° 3, pp. 727-728.

leurs mœurs pures et sans tâche »³⁴ sont autant des signes de leur véracité et des garants de leur authenticité. Ce caractère et ces vertus ont certainement leur certitude, mais cela n'empêche pas qu'ils peuvent être simulés par des imposteurs. Il ne faut donc jamais se fier aux apparences. Car, il est nullement impossible « qu'un imposteur abuse les gens de bien, ni qu'un homme de bien s'abuse de lui-même, entraîné par l'ardeur d'un saint zèle qu'il prendra pour de l'inspiration »³⁵. Reste la troisième et la dernière preuve : les miracles que Rousseau récuse, argumente contre leur nécessité et refuse de voir en elles des preuves irréfutables de la révélation : « Je n'ai pas (...) besoin des miracles, dit-il, pour être chrétien »³⁶. Et il est tout à fait absurde, précise-t-il, de faire appel aux miracles qui sont une violation de l'ordre naturel pour prouver l'existence de Dieu, laquelle existence est corrélativement liée à sa sagesse. C'est la raison pour laquelle qu'il faut procéder inversement et se baser sur la régularité de l'univers qui constitue un prodige plus admirable que tous les miracles et représente du même coup une preuve plus solide que toutes les autres pour démontrer la véracité divine : « C'est l'ordre inaltérable de la nature qui montre le mieux l'Être suprême ; s'il arrivait beaucoup d'exceptions, je ne saurais plus qu'en penser ; et pour moi, je crois trop en Dieu pour croire à tant de miracles si peu dignes de lui »³⁷. Mais qu'en est-il des miracles de Jésus ? Faisant l'exégèse de l'Évangile, Rousseau affirme que Jésus a prêché avant de faire des miracles : « Il reste toujours prouvé par le témoignage de Jésus même que s'il a fait des miracles, durant sa vie, il n'en a pas fait en signe de mission »³⁸. Cela se confirme par le fait qu'il entourait ses guérisons de discrétion et qu'il recommandait « le secret aux malades qu'il guérissait, aux boiteux qu'il faisait marcher, aux possédés qu'il délivrait du démon »³⁹. Le signe de Jésus, n'est pas dans quelques miracles, mais dans sa prédication, dans son comportement model et dans sa conduite exemplaire⁴⁰. Loin d'appuyer l'autorité de Jésus, les prétendus miracles l'affaiblissent au contraire

³⁴ *Ibid.*, p. 728.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *LCB.*, p. 990.

³⁷ *Em.*, Liv. IV p. 612.

³⁸ *LEM.*, letter n° 3, p. 732.

³⁹ *Ibid.*, p. 734.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 735 : « C'étaient simplement des actes de bonté, de charité, de bienfaisance, qu'il faisait en faveur de ses amis, et de ceux qui croient en lui. (...) . Ces œuvres marquaient le pouvoir de bien faire plutôt que la volonté d'étonner, c'étaient des vertus plus que des miracles ».

parce qu'ils font croire que sa force n'émane pas de lui, mais de quelques faits extraordinaires qui peuvent avoir trait à la magie et à l'art de la tromperie : « L'appui qu'on veut donner à la croyance, écrit Rousseau, en est le plus grand obstacle : ôtez les miracles de l'Évangile et toute la terre est aux pieds de Jésus-Christ »⁴¹. Et il termine par ses propos sarcastiques : « Ces bons chrétiens à la mode (...) croient à Jésus par ses miracles, moi j'y crois malgré ses miracles »⁴².

Après avoir établi que les miracles ne sont pas un signe nécessaire et indispensable à la foi, Rousseau entreprend de les examiner d'un point de vue strictement rationnel, sans aucun renvoi à la croyance religieuse, pour montrer qu'ils sont inadmissibles selon les règles élémentaires de la logique et les normes les plus simples du raisonnement. Trois preuves, avance-t-il, suffisent pour contester l'existence des miracles : 1) Si le miracle est une exception aux lois de la nature, il est nécessaire pour l'affirmer de connaître toutes ces lois. Or cela est impossible parce qu'il dépasse les capacités humaines⁴³. 2) Les miracles s'imposent là où il y a l'ignorance. À mesure que la science progresse, à mesure qu'elles disparaissent. Ce qui fut miraculeux autrefois ne l'est plus de nos jours : « Jadis les prophètes faisaient descendre à leur voix le feu du ciel, aujourd'hui les enfants en font autant avec un petit morceau de verre. Josué fit arrêter le soleil, un faiseur d'almanachs va le faire éclipser »⁴⁴. 3) Admettant selon les témoignages de quelques-uns que les miracles ont eu lieu dans l'histoire, leur réalité ne diffère en rien de leur faux-semblant. Ce qui laisse entendre qu'il est difficile de discerner en eux les vrais des faux. Le cas d'Aaron et des magiciens égyptiens le montre bien : « Il est vrai que le serpent d'Aaron dévora les serpents des magiciens. Mais, forcé d'admettre une fois la magie, Pharaon put fort bien n'en conclure autre chose, sinon qu'Aaron était plus habile qu'eux dans cet art »⁴⁵.

Cela dit, ni les miracles, ni les autres preuves mentionnées ci-devant ne peuvent servir d'appui pour confirmer la révélation. D'ailleurs ce dogme constitue

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*. Rousseau nie carrément le fait que Jésus a accompli des miracles. Il affirme dans sa *Lettre à Franquières* : « Vous m'objectez qu'il a fait des miracles. Cette objection serait terrible si elle était juste. Mais vous savez, Monsieur (...) que selon moi, loin que Jésus ait fait des miracles, il a déclaré très positivement qu'il n'en ferait point, et a marqué un très grand mépris pour ceux qui en demandaient ». (*LF.*, pp. 1147).

⁴³ *LEM.*, lettre n° 3, p. 738.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 739.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 745.

un non sens en lui-même. Car, au lieu de rapprocher les hommes de Dieu, il ne fait paradoxalement que les séparer de lui : « Dieu a parlé. Voilà certes un grand mot. Et à qui a-t-il parlé ? Il a parlé aux hommes. Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu ? Il a chargé d'autres hommes de nous rendre sa parole. J'entends : ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même »⁴⁶. Et Rousseau s'attribue pleinement les dires du Vicaire Savoyard lorsqu'il affirme dans cette interrogation provocante : « Est-il simple, est-il naturel que Dieu ait été chercher Moïse pour parler à Jean-Jacques »⁴⁷ ? En dépit de ses déclarations, Rousseau reste toujours un croyant fidèle en la révélation. Pas n'importe laquelle, mais celle qui vient directement de Dieu, immédiate et sans intercesseur, appropriée à nos facultés naturelles et qui s'adresse à nos sens, et surtout à notre conscience conçue comme instinct divin : « Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement ? Qu'est-ce que les hommes nous dirons de plus ? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu en lui donnant des passions humaines »⁴⁸.

De même qu'il cherche à déshumaniser Dieu, Rousseau cherche aussi à ne pas diviniser le Christ. Tout en refusant la médiation qui symbolise la révélation, Rousseau refuse pareillement celle qu'on attribue à Jésus. Le Christ de Rousseau, note sagement Starobinski, « n'est pas un médiateur, mais un grand exemple »⁴⁹. Il est un modèle pour les hommes par les multiples qualités qu'il réunit en son être, par les valeurs qu'il prêche et par ses discours émouvants et ses paroles si tendres qui vont droit au cœur : Jésus « peignit l'amour des hommes et toutes les vertus avec des traits si touchants et des couleurs si aimables (...), nul ne l'écoutait sans être attendri et sans en aimer mieux ses devoirs et le bonheur d'autrui. Son parler était simple et doux et pourtant profond et sublime, sans étonner l'oreille, il nourrissait l'âme, c'était du lait pour les enfants et du pain pour les hommes, il animait le fort et consolait le faible (...) on sentait que le

⁴⁶ *Em.*, Liv. IV. p. 610

⁴⁷ *LCB.*, p. 987.

⁴⁸ *Em.*, Liv. IV p. 607.

⁴⁹ Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, p. 88.

langage de la vérité ne lui coûtait rien parce qu'il en avait la source en lui-même »⁵⁰. Il était sacré, exceptionnel et hors pair.

Mais reconnaissant une « vertu plus qu'humaine » dans la « conduite » de Jésus, et « une sagesse plus qu'humaine dans ses leçons »⁵¹ ne permet en aucune manière de l'élever au degré de la divinité. Jésus est « le fils de l'homme », écrit courageusement Rousseau dans le *Morceau allégorique*⁵². Comme tel, il s'adonnait aux plaisirs de la vie sans la moindre retenue : il « ne fuyait pas (...) les fêtes, il allait aux noces, il voyait les femmes, il jouait avec les enfants, il aimait les parfums, il mangeait chez des financiers »⁵³. Par ce portrait, Rousseau vise à purifier Jésus du caractère sombre et austère qu'on pourrait lui attribuer et à le dépouiller simultanément de tout attribut divin.

Mais Rousseau n'écrit-il pas dans la *Profession de foi* que la vie et la mort du Christ « sont » celles « d'un Dieu »⁵⁴ ? La *Lettre à Franquières* ne l'honore-t-elle pas en reconnaissant en lui « l'homme divin »⁵⁵ dont la douceur « tient plus de l'ange et de Dieu que de l'homme »⁵⁶ ? Et les *Lettres écrites de la montagne*, pour ne citer que ces trois références, ne l'ont-elles pas pris pour le « divin auteur » d'une religion qui embrasse tous les hommes et réunit tout le genre humain dans un peuple de frères ? Loin de constituer des signes qui désignent la négation du caractère humain de Jésus, « les termes Dieu et divin appliqués au Christ » ne sont à vrai dire que « des superlatifs d'admiration », affirme à bon droit Christian-Jacquet⁵⁷. Sur le même sujet, Raymond Trousson écrit avec beaucoup de brio : « On aurait tort, (...) de voir dans [ces mots] une reconnaissance explicite de la divinité du Christ : Rousseau est coutumier des ses expressions hyperboliques qui entendent souligner seulement un caractère d'exception. N'avait-il pas dit autrefois que Caton semblait « un Dieu parmi les mortels », tandis que l'abbé de Saint-Pierre lui paraissait « un Dieu parmi les hommes » ? Aux yeux de Rousseau, il est clair que la divinité de Jésus est

⁵⁰ *MA.*, p. 1054.

⁵¹ *LEM.*, lettre n° 1, p. 699.

⁵² *MA.*, p. 1053

⁵³ *LEM.*, lettre n° 3, p. 754.

⁵⁴ *Em.*, Liv. IV, p. 626.

⁵⁵ *LF.*, p. 1147.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 1146.

⁵⁷ Jacquet (C.), *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Belgique, Bibliothèque de l'Université Louvain, 1975, p. 138.

purement morale ; il découvre entre Socrate et le Christ une différence, non de nature, mais de degré dans la connaissance immédiate et la souffrance consentie au nom de la vérité. Jésus est sans doute « un homme divin » (...) mais non le fils de Dieu, le dieu homme de l'orthodoxie chrétienne. Incarnation par excellence des plus hautes qualités naturelles, il n'est cependant que « l'image la plus parfaite de la réalisation du divin au sein même de notre nature mortelle »⁵⁸. Trois textes au moins nous permettent de corroborer une telle interprétation. Le premier est celui par lequel Rousseau fait grief aux ministres genevois, sceptiques, mais tout aussi hypocrites et lâches, pour avoir choisi de se taire sur la question relative à la nature de Christ : « On leur demande si Jésus-Christ est Dieu, ils n'osent répondre : on leur demande quel mystère ils admettent, ils n'osent répondre »⁵⁹. Le deuxième texte va plus loin. Il s'agit de la lettre que Rousseau adresse à Jean-Ami Martin où il affirme que la thèse de la divinisation du Christ, relève de la transmission du faux savoir et de la connaissance par ouï-dire, c'est pour cela qu'il faut la rejeter et admettre la thèse qui lui est contraire : « Quoi que je n'entende rien en théologie il me semble que n'attribuer à J.C. la divinité que par communication c'est le déclarer purement homme »⁶⁰. Le troisième et dernier texte constitue un coup fatal contre le dogme de la Trinité : « Qu'une vierge soit la mère de son créateur, écrit Rousseau dans l'*Emile*, qu'elle ait enfanté Dieu ou seulement un homme auquel Dieu s'est joint (...) Que chacun pense là-dessus ce qui lui plaira, j'ignore en quoi cela peut intéresser les autres, quant à moi cela ne m'intéresse point du tout »⁶¹.

Cherchant à épurer Jésus de tout ce qui le défigure, Rousseau rejette tous les types d'interprétation des gens indignes qui le représentent faussement. C'est ainsi qu'il refuse de voir en lui le grand rédempteur qui sauve l'humanité par sa mort. La mort du Christ est archétypale, mais dans le sens où elle apparaît comme « un exemple de charité vraiment divine pour apprendre aux hommes à aimer Dieu et à s'aimer entre eux de même »⁶². Vidée de toute dimension théologique, la mort du Christ, n'est aux yeux de Rousseau, que la mort du juste injurié, offensé

⁵⁸ Trousson (R.), « Le Christ dans la pensée de J. J. Rousseau », in *Problèmes d'histoire du christianisme*, Vol. 7, Université de Bruxelles, 1976-1977, p. 42.

⁵⁹ *LEM.*, lettre n° 2, p. 717.

⁶⁰ *CG.*, Lettre du 14 septembre ou décembre 1759, T. IV, p. 309

⁶¹ *Em.*, Liv. V, pp. 728-727.

⁶² *Conf.*, Liv. VI, p. 229.

et maudit par tout son peuple. A ce propos, Burgelin écrit : « Le christianisme de Rousseau se veut *evangelium Christi*, acceptant le divin prophète galiléen qui parle à tout cœur bien né pour enseigner les lois de l'amour. Il refuse un *evangelium de Christo*, qui poserait la valeur absolue du Christ mort pour sauver les hommes »⁶³.

Le rejet du dogme de la rédemption implique de facto le rejet d'un autre dogme : celui du péché originel. Rousseau ne croit pas en la nature pécheresse de l'homme. Originellement parlant, l'homme est, pour lui, un être bon. Il vivait le bonheur dans une sorte d'Eden. Il en avait été chassé par la suite non pour avoir offensé Dieu, mais parce qu'il fut devenu l'homme de l'homme. Le *Second Discours* nous parle de la chute de notre espèce dans l'histoire et nous en retrace conjecturalement les étapes. La version que nous fournit Rousseau de cette dépravation est tout à fait laïque. Et afin de nous faire sortir de la décadence dans laquelle nous sommes tombés, il nous propose deux voies de rédemption purement rationnelles et antithéologiques : celle qui concerne l'individu à laquelle il a consacré l'*Emile* et celle qui se rapporte à la société à laquelle il a destiné le *Contrat social*. Au-delà des considérations relatives à son discours anthropologique réputé par son optimisme et à sa philosophie de l'histoire connue surtout par son pessimisme, Rousseau refuse d'admettre le péché originel parce qu'il est entaché d'ambiguïté, se heurte au bon sens et porte atteinte à la justice divine. « Nous sommes, dites-vous, pécheurs à cause du péché de notre premier père ; (...) et pourquoi faut-il que nous imputions à Dieu une injustice, en nous rendant pécheurs et punissables par le vice de notre naissance, tandis que notre premier père fut pécheur comme nous sans cela ? Le péché originel explique tout excepté son principe »⁶⁴.

Le rejet du dogme du péché originel entraîne avec lui le reniement d'un autre dogme, celui de l'enfer. Il existe au moins trois arguments qui justifient ce refus et corroborent la position de son auteur. Le premier est en rapport avec l'un des attributs de Dieu sans lequel on ne peut pas le concevoir. Rousseau récuse le dogme des peines éternelles parce qu'il s'oppose à la bonté divine : « celui qui destine au supplice éternel le plus grand nombre de ses créatures n'est pas le Dieu

⁶³ *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1952, p.434.

⁶⁴ *LCB.*, p. 939.

clément et bon que la raison m'a montré »⁶⁵, affirme Rousseau. Voilà pourquoi il refuse de présenter Dieu comme un être coléreux « jaloux, vengeur, partial, haïssant les hommes »⁶⁶. Le deuxième argument qu'utilise Rousseau pour appuyer son point de vue a trait à la nature imparfaite de l'homme qui ne le dispose pas à accomplir toujours le bien. Si le dogme de l'enfer est vrai, nul ne saurait être sauvé de la damnation éternelle après le dernier jugement : « n'ouvrons point si légèrement l'enfer à nos frères. Eh ! bien s'il était destiné pour ceux qui se trompent, quel mortel pourrait l'éviter » ? S'interroge Rousseau dans la *Nouvelle Héloïse*⁶⁷. Reste le dernier argument qui est l'hypothèse que la raison suggère de l'anéantissement des méchants après la mort. Rousseau parle de cette hypothèse plusieurs fois dans ses écrits. C'est ainsi qu'il écrit par exemple à Vernes dans la lettre qu'il lui adresse le 18 février 1758 : « je ne puis concevoir qu'elles [les âmes] puissent jamais goûter cette éternelle béatitude dont il me semble que le plus doux sentiment doit être le contentement de soi même. Cela me fait soupçonner qu'il se pourrait bien que les âmes des méchants fussent anéanties à leur mort et qu'être et sentir fut le premier prix d'une bonne vie »⁶⁸.

Si enfer il y a, il ne peut être ailleurs que dans les âmes des malfaiteurs. Le Vicaire savoyard n'hésite pas à affirmer que l'enfer se trouve dans cette vie, et plus précisément dans les cœurs des méchants. Les passions auxquelles ces derniers s'adonnent engendrent leur malheur dans ce monde ici-bas : « C'est dans vos cœurs insatiables, dit-il, rongés d'envie, d'avarice et d'ambition, qu'au sein de vos fausses prospérités les passions dangereuses punissent vos forfaits »⁶⁹.

Rousseau évite de définir le bonheur et le malheur de l'au-delà comme une récompense ou un châtement imposé de l'extérieur. Après la mort, le « contentement de soi-même » dédommagera l'homme vertueux des maux subis dans le monde terrestre. Quant au malheur qui attend le méchant après avoir quitté la vie, il résiderait dans les remords et « le[s] regret[s] de s'être avili »⁷⁰.

Comme l'écrit judicieusement Jean Terasse, ne croyant pas à l'enfer, « Rousseau se montre sceptique sur l'existence [du paradis céleste]. L'opinion du

⁶⁵ *Em.*, Liv. IV, p. 614.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 613

⁶⁷ *NH.*, VI, 8, p. 698.

⁶⁸ *CG.*, T. III, pp. 287-288. Cf. aussi *Em.*, Liv. V, p. 820. Voir aussi *NH.*, VI, 3, p. 652, note.

⁶⁹ *Em.*, Liv. IV, p. 592

⁷⁰ *Ibid.*, p. 591

Vicaire savoyard est que « nous serons uniquement occupés », après notre mort, « à comparer ce que nous avons fait avec ce que nous avons dû faire ». Selon lui, la récompense des bons comme la punition des méchants résident dans le souvenir de leurs actions respectives. Preuve que la vie de l'au-delà ne diffère pas de celle que nous connaissons sur la terre, si ce n'est que la voix de la conscience s'y fera entendre plus haut et plus clair »⁷¹.

Rejetant au nom de la raison l'autorité absolue de l'Évangile, la révélation (quoi qu'il déclare qu'il ne l'accepte ni la rejette), les miracles, l'incarnation ou la divinité du Christ, le péché originel, la rédemption et l'éternité des peines, en somme tous les dogmes essentiels à la religion chrétienne y compris les rites et les prières, la « christologie rationnelle » de Rousseau comme il plaît à Gouhier de l'appeler⁷² ne verse-t-elle pas dans le matérialisme irréligieux considéré comme l'une des figures majeures de la pensée au siècle des Lumières ? N'étant pas l'auteur d'une théorie de l'athéisme dévoilé, Rousseau ne serait-il l'artisan d'une conception moins audacieuse, celle qui présente l'incroyance sous une forme voilée ? Rousseau qui a combattu pour longtemps les masques comme signe d'aliénation et de dénaturation, finit-il par trahir le principe de la transparence, si cher à sa philosophie, quand il aborde le problème de la religion et du christianisme spécialement ? Sans aller jusqu'à accuser Rousseau d'inconséquence avec les données fondamentales de sa doctrine, Bergier lui reproche(en 1765) d'avoir épousé les points de vues de ses adversaires trop rationalistes en adoptant leur méthode de réflexion qui consiste à n'admettre que ce qui s'accorde avec la raison : « Remarquez, écrit-il à l'auteur de l'*Emile*, (...) qu'en rejetant les mystères à cause de leur obscurité (...) vous rendez aux athées et aux matérialistes, les armes que vous avez voulu leur ôter »⁷³. « Le principe fondamental sur lequel vous avez édifié votre système, ajoute-t-il, est que nous ne pouvons et ne devons croire que ce qui nous est démontré. C'est aussi le grand

⁷¹ *Dictionnaire de J.-J. Rousseau*, Trousson (R) et Eigeldinger (F.S) (dir), Champion, 2006, notice « Paradis », p. 683.

⁷² *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Vrin, 1984, pp. 184-219.

⁷³ *Le Déisme réfuté par lui-même, ou examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de M. R., en forme de lettres*, P., 1765. 4^e éd., P., Humblot, 1770, 2 vol. Rééd. par Vrin, Paris, 1981. Cf. p. 45.

argument (...) des matérialistes, des athées ; c'est la base de leur opinion, aussi bien que la vôtre »⁷⁴.

Mais Rousseau procède-t-il réflexivement de la même manière que les penseurs antispiritualistes du XVIII^e siècle pour que sa philosophie soit similaire à la leur ? La réponse ne peut être que négative. Voilà pourquoi nous jugeons erroné le point de vue de Bergier.

En effet, Le rationalisme de Rousseau n'est pas celui des rationalistes de son siècle ou le rationalisme purement intellectualiste des penseurs de son temps. C'est un rationalisme limité qui croit, certes, en le pouvoir de la raison mais qui trouve que la raison livrée à elle-même ne peut conduire ni à la vérité, ni non plus à la vertu : « Cherchez-vous un exemple sensible des vains sophismes d'une raison qui ne s'appuie que sur elle-même ? Considérons de sang froid les discours de vos philosophes, dignes apologistes de crimes »⁷⁵. Rousseau établit une distinction radicale entre une raison raisonneuse, prétentieuse, calculatrice, intéressée et sophistique et une raison droite éclairée et orientée par le sentiment intérieur. La première sorte de raison est le jouet des opinions et l'instrument des passions : « Otez la voix de la conscience, affirme-t-il dans le brouillon de la première version du *Contrat social*, et la raison se tait à l'instant »⁷⁶. Pour que la raison soit saine, il faut la soumettre à la direction de la conscience. Car seul ce sentiment béni, cette voix de la nature qui émane de l'amour de soi, ne nous trompe jamais : « Conscience, conscience ! Instinct divin, (...) sans toi je ne sens rien qui m'élève au dessus des bêtes que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe »⁷⁷. Le rationalisme de Rousseau est un rationalisme sentimental dans le sens qu'il place la raison sous le contrôle de la conscience et fait dépendre la rectitude de la pensée et la justesse de l'esprit de la droiture du cœur. Il faut, dit-il, « écouter dans le silence des passions cette voix intérieure que tous nos philosophes ont tant à cœur d'étouffer, et qu'ils traitent de chimère parce qu'elle ne leur dit plus rien »⁷⁸.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 111 .

⁷⁵ *NH.*, III, 18, p. 359.

⁷⁶ *OCIII*, p. 1423, note *a*

⁷⁷ *Em.*, Liv. IV, pp. 600-601

⁷⁸ *D.*, p. 687.

En faisant taire le dictamen⁷⁹ de la conscience et se fiant entièrement aux lumières de la raison, les philosophes athées et matérialistes étouffent l'instinct moral tout en donnant libre court à leur amour-propre pour qu'il s'extériorise hideusement sous forme de vanité, d'orgueil et de désir maladif de se rendre remarquable et de se sentir supérieur aux autres : « Où est le philosophe qui, pour sa gloire, ne tromperait pas volontiers le genre humain ? Où est celui qui, dans le secret de son cœur, se propose un autre objet que de se distinguer ? Pourvu qu'il s'élève au dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus ? L'essentiel est de penser autrement que les autres. Chez les croyants il est athée, chez les athées il serait croyant »⁸⁰. Prétentieux et imbus d'eux-mêmes, les philosophes refusent le dialogue et l'échange intellectuel. Ils se prennent pour les seuls savants au monde et rabaissent le reste, c'est-à-dire les autres qui ne pratiquent pas la philosophie, au rang des ignorants : « Fuyez ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans les cœurs des hommes de désolantes doctrines, (...). 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 »⁸¹. Dans les *Rêveries*, Rousseau décrit les philosophes comme de « très impérieux dogmatiques »⁸² parce qu'ils expriment leurs idées d'une manière péremptoire et refusent que d'autres rejettent ou n'admettent pas religieusement leur enseignement. De ce fait, ils sont fanatiques à l'instar de leurs ennemis dévots. Mais leur fanatisme n'est ni cruel, ni sanguinaire comme celui des religieux. Car ils sont foncièrement égoïstes, indifférents, détachés de tout, sauf de leur personne : « 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 les empêchent de naître (...), 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'Etat

⁷⁹ Rousseau emploie ce terme dans la *Lettre à Franquières* (p. 1138) et dans la quatrième « Promenade » des *Rêveries*, p. 1028.

⁸⁰ *Em.*, Liv. IV, p. 559.

⁸¹ *Ibid.*, p. 632.

⁸² *RPS.*, p. 1016.

sous le despotisme ; c'est la tranquillité de la mort ; elle est plus destructive que la guerre même »⁸³. Indifférents aux biens de la vie collective et au bien-être du corps politique, les philosophes détachent les hommes de leur appartenance sociale en leur inculquant des valeurs qui sont l'antipode de l'esprit communautaire. « Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société. (...). La famille, la patrie [sont pour le philosophe] des mots vides de sens », écrit Rousseau dans la *Préface de Narcisse*⁸⁴. Orgueilleuse et désintéressée des problèmes sociaux, la philosophie choisit bien ses adeptes. Son discours négateur de Dieu ne s'adresse pas à la foule qu'elle ne pourra comprendre, mais à une soi-disant élite, c'est-à-dire à la bonne société : la société fine, instruite et maniérée qui, d'ordinaire, méprise le peuple à cause de son ignorance au point de fouler aux pieds ses croyances, sa foi et sa religion. A vrai dire, le dédain de la philosophie est plus extensif puisqu'il englobe l'humanité entière qui a tort parce qu'elle ne peut pas se passer de la présence divine : « Tous les peuples de la terre connaissent et adorent Dieu, et quoique chacun l'habille à sa mode, sous tous ces vêtements divers on trouve pourtant toujours Dieu. Le petit nombre d'élite qui a de plus hautes prétentions de doctrine, et dont le génie ne se borne pas au sens commun, en veut un plus transcendant : ce n'est pas de quoi je le blâme : mais qu'il parte de là pour se mettre à la place du genre humain et dire que Dieu s'est caché aux hommes, parce que lui petit nombre ne le voit plus, je trouve en cela qu'il a tort »⁸⁵. Elitiste, l'athéisme n'est pas seulement le propre de l'intelligentsia, mais aussi de la classe matériellement aisée. Outre qu'elle cimenter le lien social, la religion apporte de la consolation aux pauvres et aux nécessiteux. Elle atténue par un espoir même fallacieux la misère des hommes sur la terre. Elle les soulage psychologiquement en les aidant à supporter le fardeau de l'existence. Les fortunés n'ont pas besoin de ce genre de réconfort. Ils ont tout, voilà pourquoi ils nient Dieu. « L'athéisme (...) est naturellement désolant ; s'il trouve des partisans chez les grands et les riches qu'il favorise, il est partout en horreur au peuple opprimé et au misérable, qui, voyant délivrer ses tyrans du seul frein propre à les contenir, se voit encore enlever dans l'espoir d'une autre vie la seule consolation qu'on lui laisse en celle-

⁸³ *Em.*, Liv IV, p. 633, note.

⁸⁴ *OCII*, p. 967.

⁸⁵ *LF.*, 1138.

ci »⁸⁶. Rousseau reprend la même idée dans une lettre à Deleyre du 5 octobre 1758 : « Cher Deleyre, lui dit-il, défiez vous de votre esprit satirique ; surtout apprenez à respecter la religion. L'humanité seule exige ce respect. Les grands, les riches, les heureux de ce siècle seraient charmés qu'il n'y eût point de Dieu, mais l'attente d'une autre vie console de celle-ci le peuple et le misérable. Quelle cruauté de leur ôter encore cet espoir »⁸⁷ ! Loin d'être ancré dans la conscience commune des gens, et tout à fait étranger aux mœurs, aux usages et aux coutumes des nations, l'athéisme paraît être un phénomène passager dans la vie des peuples. Il dure autant que dure une mode parce qu'il en est une. L'athéisme est « un éphémère ouvrage de la mode (...) qui se détruira par elle » affirme Rousseau dans les *Dialogues*⁸⁸. Cette idée s'aligne sensiblement à celle qui a été formulée quelques années auparavant dans la *Lettre à Franquières* : « Il peut arriver, j'en conviens, que le torrent de la mode et le jeu de l'intrigue étendent la secte philosophique et persuadent un moment à la multitude qu'elle ne croit plus en Dieu : mais cette mode passagère ne peut durer, et comme qu'on s'y prenne il faudra toujours à la longue un Dieu à l'homme »⁸⁹.

Rousseau s'en prend contre l'athéisme, non seulement parce que celui-ci est un intrus par rapport à la culture populaire des nations, mais c'est aussi qu'il s'oppose diamétralement à la morale. Certes, il est aisé d'étaler de belles maximes et de bonnes règles de conduite dans les ouvrages des penseurs athées. Mais en fait, précise Rousseau : « Cette morale, tirée de l'Évangile, était chrétienne avant d'être philosophique. Les chrétiens l'enseignent sans la pratiquer, je l'avoue ; mais que font de plus les philosophes, si ce n'est de se donner à eux-mêmes beaucoup de louanges »⁹⁰. Au lieu d'inciter à la vertu, l'athéisme incline, au contraire, au vice. Il fait sombrer l'homme dans l'immoralisme en le disposant à de mauvais penchants : « 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 »⁹¹ La *Lettre à Franquières*, reprend en plus court ce qui vient d'être dit

⁸⁶ *NH.*, V, 5, p. 592.

⁸⁷ *CG.*, T. IV, p. 64.

⁸⁸ *D.*, p. 971.

⁸⁹ *LF.*, p. 1138.

⁹⁰ *LEM.*, lettre n° 3, p. 728.

⁹¹ *Em.*, Liv. IV, p. 633, note.

dans une formule condensée : « Arracher toute croyance en Dieu du cœur des hommes, c'est détruire toute vertu »⁹². Cette opposition entre la vertu et l'athéisme est absolument vraie pour l'athéisme philosophique de mauvaise foi, ou pour l'athéisme militant qui ne veut pas connaître Dieu parce qu'il n'en a pas besoin⁹³, mais elle ne l'est pas du tout pour l'autre forme d'athéisme culturel à savoir l'athéisme pyrrhonien et négatif construit non par libre choix, mais par réaction vis-à-vis des absurdités religieuses et de l'immoralisme des ecclésiastiques. Le cas de Wolmar dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse* le confirme bien. Wolmar n'est pas un irréligieux par essence. Né en Russie, il a « été élevé dans le rite grec »⁹⁴ qu'il finit par juger ridicule et méprisable. « Sa raison trop supérieure » ne lui a pas permis de former, par la suite, une meilleure opinion sur le catholicisme : « il s'aperçut (...) que le clergé (...) se moquait en secret de ce qu'il enseignait en public » et « il n'avait trouvé de sa vie que trois prêtres qui crussent en Dieu »⁹⁵. Dégouté de la religion, Wolmar la renie et se plonge dans la métaphysique en quête de certitude. Mais, il n'y rencontra que « doutes et contradictions ». Il termine son itinéraire par le rejet « des dogmes de toutes espèces »⁹⁶ y compris ceux de la philosophie et de la réflexion : « Il n'a cessé de devenir athée que pour devenir sceptique »⁹⁷. Agnostique ou douteur absolu, Wolmar ne ressemble en rien aux athées militants faisant partie de la « coterie holbachique »⁹⁸ sévèrement critiquée par Rousseau. D'abord et paradoxalement, il est un athée vertueux. Il semble bien correspondre à ce qu'écrivait Diderot : « Il n'appartient qu'à l'honnête homme d'être athée ». Saint-Preux voit en lui un homme « discret, simple, sans vanité et fort éloigné de vouloir ôter aux autres un bien dont il est fâché d'être privé lui-même »⁹⁹. Il continue à lui attribuer des louanges en le présentant comme étant « un homme si sage, si raisonnable, si loin de toute espèce de vice, si peu soumis aux passions » et qui incarne parfaitement « l'innocence d'une vie irréprochable »¹⁰⁰. Reconnaisant à l'égard de Wolmar,

⁹² *LF*, p. 1142.

⁹³ *Ibid* p. 1137.

⁹⁴ *NH.*, V, 4, p. 588.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 589.

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Conf.* Liv. X. p. 491 et p. 493.

⁹⁹ *NH.*, V, 5, p. 592.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 588.

Saint-Preux n'hésite pas à lui faire cet aveu : « J'étais mort aux vertus ainsi qu'au bonheur : je vous dois cette vie morale à laquelle je me sens renaître »¹⁰¹. Pour sa part, Julie affirme : « En quoi mon mari peut-il être coupable devant Dieu ? (...) L'orgueil ne le guide point ; il ne veut égarer personne. Il fait le bien sans attendre de récompense ; il est vertueux, plus désintéressé que nous »¹⁰². De telles déclarations nous amènent à conclure, du moins pour le moment, que la vertu est possible sans Dieu et que la religion est loin d'être la condition nécessaire de la morale.

Ensuite, l'autre trait saillant de la personnalité de Wolmar, c'est qu'il est un athée respectueux d'autrui. Il ne cherche à imposer ni ses idées, ni ses opinions à qui que ce soit, quelle que soit par ailleurs sa différence avec lui. La preuve, c'est qu'il ne manque pas de tolérance envers son épouse qu'il laisse accomplir librement ses devoirs religieux. D'ailleurs *La Nouvelle Héloïse*, est un manifeste de tolérance. Son objet centrale explique Rousseau dans une lettre Vernes, est « de rapprocher les partis opposés », c'est-à-dire , les Encyclopédistes et leurs adversaires, « par une estime réciproque » en apprenant « aux philosophes qu'on peut croire en Dieu sans être hypocrite, et aux croyants qu'on peut être incrédule sans être coquin. (...) Julie dévote est une leçon pour les philosophes, et Wolmar athée en est une pour les intolérants »¹⁰³.

Enfin, Outre le fait qu'il soit vertueux et tolérant, l'athéisme de Wolmar ne porte pas préjudice à la société. Etant sage et raisonnable, le mari de Julie dissimule son athéisme au public, met le masque du croyant et se montre religieux devant la foule. Wolmar « ne dogmatise jamais, il vient au temple avec nous, 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'Etat peut exiger d'un citoyen »¹⁰⁴. L'attitude de Wolmar n'est point hypocrite. Elle émane d'un profond respect de la vie communautaire. Le maître de Clarens se soumet aux cultes et rend hommage à la divinité non pour des raisons religieuses, mais pour des raisons foncièrement civiles : Wolmar ne veut pas constituer un danger pour l'ordre social, il ne veut pas non plus troubler l'éducation de ses enfants.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 611.

¹⁰² *Ibid.*, VI, 8, p. 699.

¹⁰³ *CG.*, T. VI, p. 158.

¹⁰⁴ *NH.*, V, 5, pp. 592-593.

La Nouvelle Héloïse nous offre un parfait portrait de l'athée vertueux. Tout ce que Rousseau dit d'avantageux sur Wolmar est trop beau pour être vrai. L'existence de ce personnage paraît être dépourvue de consistance pour trois raisons : premièrement parce qu'elle est incertaine. Deuxièmement parce qu'elle est précaire et sans lendemain. Troisièmement parce qu'elle est au fond impossible. Sur la première raison, P. Burgelin nous éclaire : « Sans religion, la vertu n'est qu'un accident heureux »¹⁰⁵. Ce qui laisse déduire que la vertu de l'athée « reste suspendu[e] à une décision gratuite, qu'une autre décision gratuite peut toujours annuler »¹⁰⁶. Il en ressort donc « que l'athée estimable reste un hasard »¹⁰⁷. Hasard qui transgresse le principe de nécessité, « Wolmar est une sorte de miracle » écrit pertinemment Robert Mauzi¹⁰⁸. Mais les miracles, l'imprévu et tout ce qui se produit contre toutes attentes sont incertains¹⁰⁹. D'où l'incertitude de l'existence même de Wolmar.

Même si l'athée vertueux existe, son existence renferme en elle-même la possibilité de son dépassement. Il n'existe en fait que pour être autre que ce qu'il est : croyant et religieux. Cela nous ramène à la seconde raison mentionnée plus haut à propos de laquelle Christian Destain écrit : « Dans l'économie générale du livre (*La Nouvelle Héloïse*), l'athée n'est athée que momentanément et par défaut de signe. Qu'un signe soit donné à Wolmar et il croira. Ce signe c'est la mort de sa femme (...) Wolmar est le chrétien en attente. Loin d'infirmier la thèse selon laquelle la religion est nécessaire à la morale, le cas de Wolmar ne fait que l'appuyer »¹¹⁰. La vertu est reliée à la croyance, ne serait-ce en puissance et virtuellement. Elle ne peut fleurir et s'épanouir que grâce aux dévots et aux âmes disposées à embrasser la religion. La conversion de Wolmar discrètement évoquée à la fin du roman en est preuve.

Reste la troisième raison qui se rapporte à l'impossible existence de l'athée vertueux. Multiples sont les textes de Rousseau qui confirment cette thèse :

¹⁰⁵ Burgelin (P.), *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, 1952 p. 452.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 455

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ Mauzi (R.), « Le problème religieux dans la *Nouvelle Héloïse* », in *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre : problèmes et recherches*, Paris, 1964, p. 169.

¹⁰⁹ A propos de l'incertitude des miracles Rousseau écrit : « S'ils étaient ailleurs, je jetterais ces faits ou je leur ôterais le nom de miracles ; mais parce qu'ils sont dans l'Écriture, je ne les rejette point. Je ne les admet point non plus ». (*LEM.*, lettre n° 3, pp, 750-751).

¹¹⁰ Voir : « Julie, Saint-Preux et Wolmar: de la faute à l'amour divin. », in *Études Jean-Jacques Rousseau*, Ed. A l'écart, Montmorency, 1991.p. 94.

« L'oubli de toute religion conduit à l'oubli des devoirs de l'homme » enseigne *Emile*¹¹¹. La *Lettre à d'Alembert* indique : « Je n'entends point par là qu'on puisse être vertueux sans religion ; j'eus longtemps cette opinion trompeuse dont je suis trop désabusé »¹¹². Wolmar est un fantôme, il ne peut pas avoir d'existence réelle aussi bien par défaut de spiritualisme que par excès de matérialisme. C'est-ce qu'on peut déduire indirectement de la lettre de Rousseau adressée à Moultoù où il écrit : « Vous êtes trop bon raisonneur pour ne pas voir qu'en rejetant la cause première et faisant tout avec la matière et le mouvement, on ôte toute la moralité de la vie humaine. »¹¹³. Wolmar est matérialiste. Voilà pourquoi il ne peut pas exister vraiment en tant qu'être morale. Par opposition à Julie qui admire « dans la riche et brillante parure que la terre étale l'ouvrage et les dons de l'Auteur de l'Univers », lui, il ne voit « en tout cela qu'une combinaison fortuite où rien n'est lié que par une force aveugle »¹¹⁴. On voit comment l'athéisme pyrrhonien rejoint l'athéisme de la « coterie holbachique » pour réduire tout à la matière. Et c'est cette conception matérialiste du monde que Rousseau récuse fortement. Conscient, comme il le dit lui-même dans *l'Essai sur l'origine des Langues*, du fait que le siècle dans lequel il vit est « un siècle où l'on s'efforce de matérialiser toutes les opérations de l'âme et d'ôter toute moralité aux sentiments humains »¹¹⁵, Rousseau entreprend de combattre les auteurs de la doctrine dominante de son temps sur deux points essentiels : l'existence de Dieu et la dualité de l'homme.

Dans le résumé que nous donne la *Lettre à Christophe Beaumont* de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, Rousseau n'hésite pas à mettre l'accent sur l'aspect polémique de ce texte : « La première [partie], écrit-il, 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 l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable »¹¹⁶. Rousseau se sert dans *La Profession de foi* de deux preuves pour argumenter l'existence Dieu. Il s'agit de la preuve par le mouvement et de la preuve par l'ordre du monde. La

¹¹¹ *Em.*, Liv. IV, p. 561.

¹¹² *L d'Al*, p. 89.

¹¹³ *CG.*, T. XIX, p. 88.

¹¹⁴ *NH.*, V, 5, p. 591.

¹¹⁵ *EOL*, p. 419.

¹¹⁶ *LCB*, p. 996.

première preuve consiste à vérifier si le mouvement de la matière lui vient d'elle-même ou d'une cause motrice étrangère à elle. Rousseau écarte la première hypothèse. Car, affirme-t-il « si le mouvement était essentiel à la matière, il en serait inséparable, il y serait toujours de même degré ; toujours le même dans chaque portion de la matière, il serait incommunicable, il ne pourrait ni augmenter ni diminuer, et l'on ne pourrait pas même concevoir la matière en repos »¹¹⁷. Il y a donc un premier moteur qui active la matière et la fait mouvoir : « Je crois donc qu'une volonté meut l'Univers et anime la nature »¹¹⁸ A cette preuve s'en joint une autre : le mouvement de notre Univers est réglementé, ce qui signifie qu'il y a un certain ordre qui est l'effet d'une sagesse supérieure et inégalée : « si la matière mue me montre une volonté, dit le Vicaire, la matière mue selon de certaines lois me montre une certaine intelligence »¹¹⁹; et il poursuit en ajoutant: « je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage ; je le vois ou plutôt je le sens »¹²⁰. La combinaison de ces preuves permet au Vicaire de conclure irréfutablement l'existence de Dieu : « Cet Etre, (...) qui meut l'univers et ordonne toutes choses, affirme-t-il, je l'appelle Dieu »¹²¹

C'est de la conjonction des deux notions celle de l'inertie de la matière et celle de la cause immatérielle qui la fait mouvoir que Rousseau finit par prouver la dualité de l'homme : « Nul être matériel n'est actif par lui-même, déclare le Vicaire, et moi je le suis »¹²². « Je veux mouvoir mon bras et je le meus, ajoute-t-il, sans que ce mouvement ait d'autre cause immédiate que ma volonté »¹²³. Le Vicaire ne sait rien sur cette volonté, mais il sait par évidence puisqu'il le sent qu'elle est « le principe de toute action (...) d'un être libre »¹²⁴. D'où il cette conclusion : « L'homme est donc libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle »¹²⁵. Toujours dans la même perspective de s'en prendre aux matérialistes qui parlent d'une seule et unique substance chez l'homme, Rousseau avance l'idée qu'outre le mouvement, le sentiment n'est pas aussi

¹¹⁷ *Em.*, Liv. IV, p. 577.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 576.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 578.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 580.

¹²¹ *Ibid.*, p. 581.

¹²² *Ibid.*, p. 585.

¹²³ *Ibid.*, p. 574.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 586.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 587.

inhérent à la matière. En effet, affirme-t-il, « si le sentiment [dépend] uniquement des organes, deux êtres formés d'un même sang ne doivent-ils pas avoir entre eux une plus étroite analogie, un attachement plus fort l'un pour l'autre, et se rassembler d'âme et de visage, ce qui est une grande raison de s'aimer »¹²⁶ ? Et l'inceste ne serait-il pas ainsi légitime ? Le Vicaire reprend le même argument qui refuse d'attribuer au corps la possibilité de produire des sentiments : « tes sentiments, tes désirs, ton inquiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné »¹²⁷.

Les thèses du Vicaire que Rousseau fait sienne n'ont rien de commun avec celles qui sont adoptées par les philosophes matérialistes. Elles leur sont entièrement différentes et constituent, de ce fait, leur extrême opposé. Mais Rousseau n'a-t-il pas envisagé d'écrire un ouvrage de nature matérialiste ? *La Morale sensitive ou le matérialisme du sage*, ne dément-il pas le prétendu spiritualisme de l'auteur de l'*Emile* ? La réponse ne pourrait être qu'affirmative si l'on se contente de juger l'ouvrage en question en faisant recours uniquement à son intitulé. C'est l'erreur commise par d'Alembert au sujet de qui Rousseau écrit : « Je supposai qu'abusé par le titre de *La Morale sensitive*, il avait cru trouver le plan d'un vrai traité de matérialisme, dont il aurait tiré contre moi le parti qu'on peut bien s'imaginer »¹²⁸. Le matérialisme du sage est un matérialisme qui diffère sur beaucoup de points du matérialisme non-sage des philosophes. En premier lieu, il est un matérialisme actif et moraliste. Il cherche à agir sur le milieu ambiant de l'homme afin de mieux le disposer à la vertu. Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière et tant d'autres facteurs, note Rousseau, agissent sur « notre machine et notre âme »¹²⁹ Nous devons à notre tour agir sur le monde extérieur pour réussir à « mettre ou à maintenir l'âme dans l'état la plus favorable à la vertu »¹³⁰. L'action du pédagogue sur le milieu naturel ou social pour éduquer l'enfant dans l'*Emile* en est témoin. Le changement du milieu social corrompu par un autre milieu sain et légitime constitue une preuve de plus de la mission moralisatrice du matérialisme du sage. Car c'est ce nouveau milieu, issu du pacte fondamental, qui offre le cadre propice à l'épanouissement la vertu

¹²⁶ *NH.*, III, 18, p. 360.

¹²⁷ *Em.*, Liv. IV, p. 585.

¹²⁸ *Conf.*, Liv. XII p. 608.

¹²⁹ *Ibid.*, Liv. IX p. 409.

¹³⁰ *Ibidem.*

politique et morale. En second lieu, le matérialisme du sage n'est ni mécanique ni dogmatique, il est plutôt réaliste. Rousseau ne projette pas à en être l'auteur pour se ranger du côté des matérialistes de son temps mais pour critiquer l'idéalisme de la morale représenté par Kant à l'époque et qui ne tient compte ni, de l'environnement, ni des circonstances, ni de la situation concrète des individus pour élaborer sa conception de la vertu. En dernier lieu, et comme le dit fort bien Franck Salaün, « le matérialisme du sage est régional et ne constitue pas une doctrine à lui tout seul. Il entre dans une philosophie dualiste (...) [et] ne fait pas système, ce n'est qu'une étape, un moment, un point de départ ; il (...) remplit la fonction propédeutique au service de la découverte d'un autre ordre, celui de la conscience »¹³¹.

N'étant point matérialiste au sens propre du terme, Rousseau n'est pas chrétien ou athée non plus. On ne peut le ranger ni parmi les dévots, ni parmi les irréligieux qu'il ne cesse d'attaquer. Sa pensée semble être inclassable dans le mouvement intellectuel de son temps. Cette singularité lui a valu une sévère condamnation des chrétiens et une forte réprimande des philosophes. La conclusion de l'ouvrage de l'abbé Bergier dans laquelle cet auteur s'adresse à Rousseau est extrêmement significative à cet égard : « vous avez voulu conserver une partie du langage chrétien ; cette bigarrure, au lieu de séduire, n'a fait que révolter également tous les partis. Les Catholiques vous regardent comme l'ennemi le plus mortel de la révélation ; les Protestants, comme un faux frère qui trahit sa propre religion ; les impies, comme un confrère timide qui n'ose pas tout dire »¹³².

A vrai dire, si l'auteur de l'*Emile* se sépare des protestants, des catholiques et des mécréants, il marque aussi ses distances par rapport aux déistes et aux théistes¹³³.

¹³¹ Voir : « Les larmes de Wolmar. Rousseau et le problème du matérialisme », in *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 83-84.

¹³² *Le déisme réfuté par lui-même*, op.cit, p. 259.

¹³³ Le déisme est représenté en France surtout par Voltaire. Nous savons tous que Voltaire considère le monde comme une horloge réglée une fois pour toute par Dieu, lequel Dieu est conçu comme un « grand horloger ». Nous savons aussi que ce Dieu lointain et indifférent s'abstient d'intervenir, aux yeux de Voltaire, dans la vie des hommes et dans les affaires humaines. Rousseau partage avec ce philosophe l'idée que le monde est décidément une merveilleuse mécanique (*Em.*, Liv. IV, p. 578), mais il refuse de voir en Dieu un être insouciant, négligeant et indifférent : « Providence éternelle, affirme Julie, qui fais ramper l'insecte et rouler les cieux, tu veilles sur la moindre de tes œuvres ». (*NH.*, III, 18, p. 356). Tout comme Julie, Rousseau croit que Dieu veille sur toutes ses créatures et sur lui. Ainsi par exemple, triste et seul en Angleterre, il n'a qu'à voir un ami suisse pour croire que « la providence l'a envoyé dans [son] voisinage » (*CG.*, T. 17, p. 14). Et lors de sa querelle avec David Hume, il essaie de se consoler avec l'idée que Dieu le protégera :

Différent de tous ses contemporains, Rousseau ne ressemble qu'à lui-même. Il est un cas particulier dans l'histoire de la pensée au siècle des Lumières. Sa philosophie est séduisante, indépendante et individualiste. Elle est un modèle à suivre pour tous ceux qui œuvrent à assurer la liberté de la raison et l'autonomie de la réflexion.

« [Mon tour] viendra tard, il viendra toutefois, je m'en fie à la providence ». (*Ibid.*, T. 16, pp. 52-53).

S'il n'est pas déiste, Rousseau est-il théiste au sens où Diderot entend ce mot ? : « Le théiste est celui qui est déjà convaincu de l'existence de Dieu (...) de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses à venir, mais qui attend, pour admettre la révélation, qu'on la lui montre, il ne l'accorde ni ne la nie. » (*Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Parades*, in *Œuvres Philosophiques de Denis Diderot*, T. II, Bruxelles, Librairie philosophique, 1829, p. 70). Rousseau qui se sert du terme théisme pour parler de la religion naturelle dans ses œuvres doctrinaux semble correspondre à l'image du théiste tracée par Diderot. Mais cela n'est vrai que partiellement car sa croyance en Dieu repose plutôt sur le sentiment que sur la raison : « Je crois en Dieu (...) parce que (...) l'état de doute est un état trop violent pour mon âme » (Lettre à Voltaire, p. 1070). Ou encore : « [Je ne doute pas] un moment (...) d'une providence bienfaisante. Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère. » (*Ibid.*, p. 1075). On peut conclure avec A. Rosenberg que « la religion de Rousseau est fondée sur certains principes déistes et théistes, notamment une conception mécanique de l'univers et le rejet de la métaphysique en général, mais sa foi contient tant d'éléments personnels et sentimentaux que d'après les définitions de Voltaire et de Diderot, on ne peut le classer ni déiste ni théiste ». (*Dictionnaire Rousseau*, op.cit., p. 195).