

**Rousseau and the Ancients**  
**Rousseau et les Anciens**

**edited by**  
**sous la direction de**

**Ruth Grant**  
**&**  
**Philip Stewart**

**Pensée Libre N° 8**

CANADIAN CATALOGING  
IN PUBLICATION DATA

Main entry under title:  
Rousseau and the Ancients  
(Pensée Libre: no. 8)  
Text in French and English  
Includes bibliographical references

ISBN 0-9693132-7-6

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. I. Grant, Ruth. II. Stewart, Philip. III. North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau IV. Title: Rousseau and the Ancients. V. Series

DONNÉES DE CATALOGAGE  
AVANT LA PUBLICATION

Vedette principale au titre:  
Rousseau et les Anciens  
(Pensée Libre: no. 8)  
Texte en français et en anglais.  
Comprend des références bibliographiques

ISBN 0-9693132-7-6

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. I. Grant, Ruth. II. Stewart, Philip. III. Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau. IV. Titre : Rousseau et les Anciens. V. Collection

The publication of this volume was made possible by cooperation of the North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Duke University and Wabash College.

Ouvrage publié grâce au concours de l'Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Duke University et Wabash College.

ISBN 0-9693132-7-6

© North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau/  
Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 2001.

Collection *Pensée Libre* dirigée par Melissa Butler  
*Pensée Libre* series editor: Melissa Butler

Imprimé aux États Unis  
Printed in the United States

## Valeur esthétique et portée politique de la fable antique chez Rousseau

Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, une nouvelle appréciation de la fable, notion qui inclut à la fois la mythologie et le paganisme antiques, c'est-à-dire un concept littéraire et un concept religieux, se fait jour, de plus en plus détachée de la référence à la Bible. Sous l'influence notamment des déistes anglais, les religions primitives sont reconsidérées, d'une façon différente de l'interprétation chrétienne qui prévalait depuis les Pères de l'Église. L'attitude de Rousseau envers cette question est en partie tributaire de ce nouveau courant, mais elle reste singulière et paradoxale. D'une part, s'il tient, comme la plupart de ses contemporains, la mythologie en une certaine suspicion, Rousseau a fréquemment recours à ses figures comme à un support de la réflexion morale et un matériau esthétique fécond. D'autre part, l'aspect religieux du paganisme lui inspire des réflexions originales, essentiellement développées dans le *Contrat social*, sur le lien entre la cité antique et le culte polythéiste. Il s'agit donc d'étudier la question de la fable chez Rousseau selon la triple perspective à laquelle invite ce terme, morale, littéraire et politique.

On sait combien Rousseau connaissait les auteurs antiques et les fables mythologiques, lui qui explique, dans les *Confessions*, qu'il passait des journées à apprendre par cœur les poètes anciens et modernes :

Tous les matins vers les dix heures j'allais me promener au Luxembourg un Virgile ou un Rousseau dans ma poche, et là jusqu'à l'heure du dîner je remémorais tantôt une ode sacrée et tantôt une bucolique, sans me rebuter de ce qu'en repassant celle du jour je ne manquais point d'oublier celle de la veille. Je me rappelais qu'après la défaite de Nicias à Syracuse, les Athéniens captifs gagnaient leur vie à réciter les poèmes d'Homère. Le parti que je tirai de ce trait d'érudition pour me prémunir contre la misère fut d'exercer mon heureuse mémoire à retenir tous les poètes par cœur. (*Conf.*, livre VII, OC I : 288).

Pourtant, son attitude face à la fable est un mélange d'intérêt et d'hostilité déclarée.

### Un instrument de réflexion morale

La représentation morale que Rousseau donne de la fable païenne est ambiguë, car on trouve à la fois sous sa plume la célébration de sa

naïveté, et la dénonciation de son caractère corrompteur. Certes, la simplicité de goût qui va au cœur ne se trouve que dans les écrits des anciens, que le précepteur d'Émile recommande à son élève : « En général, Émile prendra plus de goût pour les livres des anciens que pour les nôtres ; par cela seul qu'étant les premiers, les Anciens sont les plus près de la nature, et que leur génie est plus à eux » (*Émile*, OC 4: 676). Rousseau s'inscrit en faux contre l'avis des Modernes, La Motte ou l'abbé Terrasson, qui croient que l'espèce humaine est capable de progrès de raison. En fait, chaque esprit refait pour son compte toute l'évolution de la pensée humaine, perdant à savoir ce que d'autres ont pensé le temps qu'il aurait pu passer à apprendre à penser soi-même. L'on n'apprécie les fables antiques que lorsque le goût est déjà développé : « Figurez-vous d'un côté mon Émile et de l'autre un polisson de collège lisant le quatrième livre de l'*Énéide* ou Tibulle ou le *Banquet* de Platon ; quelle différence ! Combien le cœur de l'un est remué de ce qui n'affecte pas même l'autre » (4: 677). Ainsi, la fable antique n'est pas perçue par chaque lecteur avec la même sensibilité. L'enfant qui a subi l'éducation du collège et dont la sensibilité naturelle n'a pas été cultivée est incapable de reconnaître le « langage de l'amour » qui constitue la poésie et n'en retient que le message corrompteur. En revanche, une fois qu'il a fait fructifier son goût, il peut sentir la qualité des textes anciens et en tirer profit.

C'est encore à travers une référence mythologique que Rousseau fait une autre allusion à la simplicité du goût antique : il évoque la modestie qui présidait à l'ordonnance du jardin d'Alcinoüs, roi de Corcyre, qu'Homère décrit au livre VII de l'*Odyssée*, « jardin dans lequel, à la honte de ce vieux rêveur d'Homère et des princes de son temps, on ne voit ni treillages, ni statues, ni cascades, ni boulingrins » (4: 784 n.). Émile, « plein de son Homère et toujours dans l'enthousiasme », lui compare le jardin du père de Sophie.

Les temps épiques sont ainsi crédités d'une certaine vertu morale, celle que donne la simplicité, connue à travers les récits d'Homère. Ainsi, bien accueillis par un paysan, Émile et son maître se croient revenus au temps du poète grec, quand les voyageurs, étant rares, étaient toujours reçus avec hospitalité. C'est lorsqu'on commença à vouer aux dieux un culte pompeux et cérémonieux que la débauche s'insinua dans les mœurs simples des premiers temps : « Quand les hommes innocents et vertueux aimaient à avoir les dieux pour témoins de leurs actions, ils habitaient ensemble sous les mêmes cabanes ; mais bientôt devenus méchants, ils se lassèrent de ces incommodes spectateurs et les reléguèrent dans des temples magnifiques » (*Discours sur les sciences et les arts*, OC 3: 22).

Pourtant, Rousseau s'offusque à plusieurs reprises du goût contemporain pour les références mythologiques, auxquelles renvoie tout

l'art de son temps, au mépris de l'évolution des mœurs et de la religion :

Nos jardins sont ornés de statues et nos galeries de tableaux. Que penseriez-vous que représentent ces chefs-d'œuvre de l'art exposés à l'admiration publique ? Les défenseurs de la patrie ? ou ces hommes plus grands encore qui l'ont enrichie par leurs vertus ? Non. Ce sont des images de tous les égarements du cœur et de la raison, tirées soigneusement de l'ancienne mythologie, et présentées de bonne heure à la curiosité de nos enfants ; sans doute afin qu'ils aient sous leurs yeux des modèles de mauvaises actions, avant même que de savoir lire ». (25)

Ces paroles sont très proches des arguments que les Modernes opposaient à la prolifération des fables antiques dans l'art de leur temps ; Saint-Evremond, notamment, expliquait que le changement des mœurs et de la religion devait entraîner un changement d'esthétique. C'est en vertu de ce principe que Rousseau, lorsqu'il fait la critique du « Corbeau et le Renard », condamne en particulier le vers suivant : *Vous seriez le phénix des hôtes de ces bois*, au motif qu'il fait une allusion à la fable antique : « *Le phénix !* Qu'est-ce qu'un phénix ? Nous voici tout à coup jetés dans la menteuse antiquité, presque dans la mythologie » (4: 354), le terme, comme on le voit, étant connoté si négativement qu'il n'est même pas besoin de lui adjoindre un adjectif péjoratif. Il se distingue ainsi des grands pédagogues de son temps, notamment Charles Rollin, qui jugeaient l'étude de la mythologie utile dans les écoles chrétiennes.

Justement, ce sont les contre-attaques chrétiennes envers le polythéisme antique qui ont engendré l'étude de la religion qu'elles voulaient vaincre, et de là ont dégénéré en fascination pour ce qu'elles étaient censé combattre : « sous prétexte d'exposer la turpitude du paganisme, on se jeta dans la mythologie et dans l'érudition ; on voulut montrer de la science et du bel esprit, les livres parurent en foule, et les mœurs commencèrent à se relâcher » (*Observations de Jean-Jacques Rousseau sur la réponse qui a été faite à son Discours*, OC 3: 47). Jamais depuis lors ne disparut cette infiltration de la fable païenne dans la pensée et la civilisation chrétiennes, même lorsque disparurent les raisons historiques ou religieuses de s'y intéresser :

On a fait de justes reproches à Clément d'Alexandrie, d'avoir affecté dans ses écrits une érudition profane, peu convenable à un Chrétien. Cependant, il semble qu'on était excusable alors de s'instruire de la doctrine contre laquelle on avait à se défendre. Mais qui pourrait voir sans rire toutes les peines que se donnent aujourd'hui nos savants pour éclaircir les rêveries de la mythologie ? (*Observations* 47 n.)

Les néo-platoniciens et les comparatistes classiques, Bochart, Kircher, Huet, Thomassin, firent pire encore, en introduisant l'ancienne philosophie et la fable dans la doctrine chrétienne et en découvrant entre le paganisme et le christianisme des similitudes dont ils croyaient fortifier l'autorité de ce dernier : « [I] fut un temps où il fallait être platonicien pour être orthodoxe ; et peu s'en fallut que Platon d'abord, et ensuite Aristote, ne fût placé sur l'autel à côté de Jésus-Christ » (47).

Pendant, les errements mêmes de la religion païenne soulignent par contraste la pureté indéfectible du cœur humain, et l'universalité des notions de justice et de bien et de mal, sauvées au sein même des dieux abominables que l'idolâtrie montrait en exemple, l'instinct moral de l'homme refusant le vice même paré de l'autorité du Ciel : « En célébrant les débauches de Jupiter, on admirait la continence de Xénocrate ; la chaste Lucrèce adorait l'impudique Vénus ; l'intrépide Romain sacrifiait à la Peur [...]. Les plus méprisables divinités furent servies par les plus grands hommes. La sainte voix de la nature, plus forte que celle des dieux, se faisait respecter sur la terre, et semblait reléguer dans le ciel le crime avec les coupables » (*Émile* 4: 598). Ce principe inné de vertu, que Rousseau nomme la conscience, est un lieu commun de la pensée des Lumières sur le mythe antique. Tous les mythographes chrétiens de l'époque reconnaissent une étincelle de loi naturelle dans les peuples les plus idolâtres. Repoussoir de la vraie religion, le paganisme sert aussi de révélateur à l'inaliénable sagesse tapie dans le cœur de tous les hommes.

### Une valeur esthétique indéniable

Malgré sa condamnation morale de la fable, Rousseau en utilise la fécondité esthétique, jouant aussi sur son caractère de référence culturelle commune, alors même qu'il en vilipende l'enseignement. Car c'est bien là l'avantage de la mythologie antique, à une époque où elle fait encore le fonds du savoir de tout Français cultivé, que d'être connue du public auquel s'adresse Rousseau, garantissant une compréhension immédiate des symboles qu'elle véhicule et une connivence facile avec le lecteur. Aussi Rousseau y fait-il de fréquentes allusions dans ses œuvres romanesques. C'est dans trois cas surtout que la référence à la mythologie vient naturellement sous sa plume. D'abord, il en fait un usage métaphorique volontiers ironique, souvent dans une perspective qui s'apparente à de l'héroï-comique. Ainsi des deux allusions faites au jardin des Hespérides, dans des contextes similaires, d'abord dans le premier livre des *Confessions*, lorsque le jeune Jean-Jacques guigne des pommes remisées au fond d'une dépense : « Un jour que j'étais seul dans la maison, je montai sur la may pour regarder dans le jardin des Hespérides ce précieux fruit dont je

ne pouvais approcher » (1: 34), ensuite dans la neuvième promenade des *Rêveries*, à propos d'une petite fille vendant dans une foire des pommes qui tentent des petits Savoyards sans le sou : « Cet inventaire était pour eux le jardin des Hespérides, et la petite fille était le dragon qui le gardait » (1: 1092). Cette réminiscence de son propre récit n'est pas anodine : à travers l'histoire des petits Savoyards, Rousseau revit avec attendrissement la tentation qu'il a lui-même connue étant enfant, et il emploie pour la décrire la même référence mythologique disproportionnée par rapport à son objet, parce qu'elle rend bien compte, par sa démesure même, du regard de l'enfant sur ce qui lui semble un trésor inaccessible.

Les grands personnages de la fable offrent également à Rousseau des références immédiatement compréhensibles, qu'il tourne ironiquement aux dépens de personnages triviaux, comme ce commis amoureux de la jeune Madame Basile, et que Rousseau qualifie par deux fois de « nouvel Égiste » (*Conf.*, 1: 74 et 77). Rousseau ne se ménage pas lui-même, qui se moque de la situation dans laquelle faillit le placer Mme de Menton, qui voulait utiliser sa plume pour écrire ses satires : « On serait remonté à la source de ces libelles : M<sup>me</sup> de Menton se serait tirée d'affaire en me sacrifiant, et j'aurais été enfermé le reste de mes jours peut-être, pour m'apprendre à faire le Phœbus avec les Dames » (1: 193).

À côté de cet emploi ironique de la mythologie, Rousseau fait également appel à ce qu'elle possède de faculté onirique, les fables venant alimenter la rêverie de l'auteur de leur poids de mystère et de fiction. Remarquant que son imagination amoureuse « s'anime à la campagne et sous les arbres », alors qu'elle dépérit dans une chambre, Rousseau écrit dans les *Confessions* : « J'ai souvent regretté qu'il n'existât pas des Dryades ; c'eût infailliblement été parmi elles que j'aurais fixé mon attachement » (428). On trouve un peu plus loin la même médiation par une référence mythologique comparable, pour exprimer une idée similaire, le caractère évanescents des amours rousseauistes : évoquant la réaction des lecteurs de *Julie*, qui crurent que Rousseau ne pouvait avoir écrit un tel livre sans être lui-même très sensible à l'amour, l'auteur ajoute :

« En cela l'on avait raison et il est certain que j'écrivis ce roman dans les plus brûlantes extases ; mais on se trompait en pensant qu'il avait fallu des objets réels pour les produire ; on était loin de concevoir à quel point je puis m'enflammer pour des êtres imaginaires. Sans quelques réminiscences de jeunesse et M<sup>me</sup> d'Houdetot, les amours que j'ai sentis et décrits n'auraient été qu'avec des Sylphides. (1: 548)

Même force expressive dans l'allusion à d'autres créatures mythologiques, d'une poésie sombre cette fois, les cyclopes auxquels sont

réduits les mineurs engloutis dans le sein de la terre : « Les visages hâves des malheureux qui languissent dans les infectes vapeurs des mines, de noirs forgerons, de hideux cyclopes sont le spectacle que l'appareil des mines substitue au sein de la terre à celui de la verdure et des fleurs, du ciel azuré, des bergers amoureux et des laboureurs robustes de sa surface » (*Rêveries* 1067).

Enfin, Rousseau fait de la fable un instrument de parabole, utilisant sa valeur symbolique pour renforcer ses effets. C'est ainsi qu'il imagine, dans les *Rêveries*, ce qu'il ferait s'il était en possession de l'anneau de Gygès, qui rend invisible, prétexte à une réflexion sur la liberté et le pouvoir :

Si j'eusse été possesseur de l'anneau de Gygès, il m'eût tiré de la dépendance des hommes et les eût mis dans la mienne. Je me suis souvent demandé dans mes châteaux en Espagne quel usage j'aurais fait de cet anneau ; car c'est bien là que la tentation d'abuser doit être près du pouvoir. Maître de contenter mes désirs, pouvant tout sans pouvoir être trompé par personne, qu'aurais-je pu désirer avec quelque suite ? Une seule chose : c'eût été de voir tous les cœurs contents. (1057–58)

Le mythe comme point de départ de la réflexion morale : Rousseau y a recours dans la mesure où le premier est lui-même, dès son origine, chargé d'un message à connotation philosophique.

On trouve une utilisation similaire de la métaphore mythologique à l'œuvre dans le choix du frontispice qui ornaît l'édition originale du *Discours sur les sciences et les arts*, et dont le symbole est emprunté par Rousseau à une ancienne tradition passée de l'Égypte en Grèce, « qu'un dieu ennemi du repos des hommes était l'inventeur des sciences » (3: 17), idée soulignée d'ailleurs par le fait qu'idolâtrie et savoir furent liés, les nations païennes et cultivées s'opposant au peuple de Dieu, grossier et inapte à toute science (*Observations* 3: 44). Il s'agit de l'allégorie de la fable de Prométhée, que Rousseau décrit ainsi : « Le satyre, dit une ancienne fable, voulut baiser et embrasser le feu, la première fois qu'il le vit ; mais Prometheus lui cria : Satyre, tu pleureras la barbe de ton menton, car il brûle quand on y touche » (3: 17 n). L'auteur fournit une explication détaillée du sens de ce mythe à l'occasion de la réfutation faite à son *Discours* par un académicien de Dijon :

J'aurais cru faire injure aux lecteurs, et les traiter comme des enfants, de leur interpréter une allégorie si claire ; de leur dire que le flambeau de Prométhée est celui des sciences fait pour animer les grands génies ; que le satyre qui, voyant le feu pour la première fois, court à lui, et veut l'embrasser, représente les hommes vulgaires, qui séduits par l'éclat des



lettres, se livrent indiscrètement à l'étude ; que le Prométhée qui crie et les avertit du danger, est le citoyen de Genève. Cette allégorie est juste, belle, j'ose la croire sublime<sup>1</sup>.

Le réflexe culturel joue à plein, qui va spontanément chercher dans la mythologie païenne les images les plus propres à illustrer un propos pourtant résolument original.

Dans l'*Émile*, c'est au sentiment que la mythologie sert d'intermédiaire, ses archétypes prenant valeur de modèles dans la conduite à tenir. Ainsi, tout le passage de l'arrivée d'Émile et de son maître chez les parents de Sophie calque son développement sur celle de Télémaque et de Mentor dans l'île de Calypso, et l'idylle naissante entre les deux jeunes gens copie celle de la fille d'Alcinoüs et de l'étranger venu demander l'hospitalité chez son père :

Cet Alcinoüs, raconte le précepteur d'Émile, avait une fille aimable, qui, la veille qu'un étranger reçut l'hospitalité chez son père, songea qu'elle aurait bientôt un mari. Sophie, interdite, rougit, baisse les yeux, se mord la langue ; on ne peut imaginer une pareille confusion. Le père, qui se plaît à l'augmenter, prend la parole, et dit que la jeune princesse allait elle-même laver le linge à la rivière. [...] Sophie, sur qui le coup porte, oubliant sa timidité naturelle, s'excuse avec vivacité. [...] Son père a la cruauté de relever cette étourderie en lui demandant d'un ton railleur à quel propos elle parle ici pour elle, et ce qu'elle a de commun avec la fille d'Alcinoüs. Honteuse et tremblante, elle n'ose plus souffler, ni regarder personne. Fille charmante ! Il n'est plus temps de feindre : vous voilà déclarée en dépit de vous. (*Émile* 783–84)

Fonctionnant ici comme cristallisatrice et révélatrice des passions, comme support de la réalité, la fiction fabuleuse a donc encore, même pour Rousseau, un rôle de référence culturelle dont le charme reste intact, qu'il la puise dans Homère ou qu'elle soit revisitée par un écrivain moderne comme Fénelon.

C'est ainsi que le personnage d'Ulysse lui offre par deux fois une image frappante, comme incarnation de la sagesse d'abord, auquel s'assimile le maître d'Émile face au trouble de son jeune élève auprès de la femme : « s'il se trouble ou s'intimide auprès d'elle, Ulysse, ô sage Ulysse, prends garde à toi ; les outres que tu fermais avec tant de soin sont ouvertes ; les vents sont déjà déchaînés ; ne quitte plus un instant le gouvernail, ou tout est perdu » (490) ; puis, en un renversement étonnant, comme figure de la faiblesse face à cette même séduction féminine, le jeune homme qui se précipite trop en amour étant cette fois comparé au héros grec : « Tel qu'Ulysse, ému du chant des sirènes, criait à ses conducteurs de le déchaîner,

séduit par l'attrait des plaisirs, vous voudrez briser les liens qui vous gênent » (652).

C'est encore à Homère que Rousseau emprunte l'exemple qui illustre l'idée selon laquelle les enfants bornent la réalité selon leur propre savoir sur elle : « En toute chose, leur connaissance [aux enfants] étant pour eux la mesure des possibles, ils jugent ce qu'on leur dit toujours moindre que ce qu'ils savent. Tels sont les jugements naturels à l'ignorance et à la faiblesse d'esprit. Ajax eût craint de se mesurer avec Achille, et défie Jupiter au combat, parce qu'il connaît Achille et ne connaît pas Jupiter » (554). La référence mythologique joue ici le rôle d'*exempla*, les personnages à la fois symboliques et vides de substance de l'épopée antique offrant de commodes supports à l'illustration d'une thèse abstraite. Même effet et même construction du discours, de la théorie au cas significatif, dans un autre passage de l'*Émile* : « Nous aimons ce qui nous conserve. Tout enfant s'attache à sa nourrice : Romulus devait s'attacher à la louve qui l'avait allaité. D'abord cet attachement est purement machinal » (492). Paradoxalement, c'est parce qu'il est imaginaire, et peut donc fonctionner comme pur référent symbolique, que le personnage fabuleux, réduit à un archétype moral, est utilisé par Rousseau à des fins pédagogiques, alors même qu'il en décrie l'usage. Comment justifier cette contradiction ? Rousseau en a donné par avance une explication, dans ses *Observations sur la réponse qui a été faite à son Discours sur les sciences et les arts*. Il écrivait alors, à propos de son usage du savoir pour discréditer le savoir, des phrases particulièrement appropriées à son utilisation paradoxale de la mythologie : « Je pourrais rapporter à ce sujet ce que disaient les Pères de l'Église des sciences mondaines qu'ils méprisaient, et dont pourtant ils se servaient pour combattre les philosophes païens. Je pourrais citer la comparaison qu'ils en faisaient avec les vases des Égyptiens volés par les Israélites » (3: 39). Il se range ainsi du côté des Modernes, qui utilisaient également la mythologie dans leurs œuvres poétiques alors même qu'ils en contestaient l'usage dans leurs écrits théoriques. C'est parce que la fable offre un véhicule symbolique sans implication religieuse contemporaine, parce qu'on peut l'investir de la signification que l'on veut, qu'elle reste une source privilégiée de thèmes et de métaphores pour ceux-là mêmes qui en condamnent l'immoralité et la caducité.

Pour conclure ce point, on peut dire qu'il est notable que l'emploi « esthétique » que Rousseau fait de la mythologie utilise un nombre réduit de figures fabuleuses, toujours les mêmes ou prises aux mêmes sources, et ce pour exprimer un ordre récurrent d'idées ou de sensations. Mêmes sentiments, mêmes images pour les traduire, choisies pour leur valeur symbolique ou leur pouvoir d'imagination.

## Une approche politique du paganisme

Enfin, l'aspect religieux de la fable inspire à Rousseau des réflexions originales. La religion païenne est, pour la plupart des penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, un égarement de l'esprit et de l'imagination qui est interprété soit en termes de corruption d'un monothéisme originel, comme le prétendent les philosophes chrétiens protestants ou catholiques (Rollin ou Jurieu par exemple) qui y voient une dégradation des vérités mosaïques, soit en termes d'erreur d'une raison humaine encore en enfance, comme l'affirment les déistes ou les sceptiques (Fontenelle, Voltaire). Cependant, la laïcisation de la pensée sur le mythe, ainsi que la vogue des récits de voyage qui, comme celui du jésuite Lafitau (*Mœurs des sauvages américains comparées à celles des anciens Grecs*, 1724), suggèrent une mythologie comparée des différents cultes de la Terre, poussent à reconsidérer les religions primitives et, plus généralement, le fait religieux, en favorisant une réflexion sur les origines. La méthode génétique, qui recherche le principe originel à partir duquel s'est développé un phénomène humain, ici le paganisme, devient prépondérante, par exemple avec Vico ou Condillac. C'est pourquoi Rousseau s'intéresse, essentiellement dans le *Contrat social* (IV.8, « De la religion civile ») au polythéisme antique, afin de comprendre le fait religieux dans son ensemble.

En revanche, il se démarque de ses contemporains, à la fois en envisageant le paganisme sous un angle strictement politique, et non dans ses rapports à la religion judéo-chrétienne, et en refusant l'explication évhémériste largement répandue à son époque, et mise à la mode par l'abbé Banier dans son *Explication historique des fables*, parue en 1711 puis en 1715, qui voit dans les dieux primitifs l'apothéose des princes et des grands hommes de l'Antiquité. Cette doctrine correspondait bien à l'idée des Lumières selon laquelle le progrès des civilisations est dû à l'action volontariste de quelques individualités supérieures, législateurs, médecins, généraux, naturellement déifiés par les peuples reconnaissants. Selon Rousseau, c'est le contraire qui s'est produit : on forma le gouvernement des hommes sur l'idée que l'on se faisait de dieux tout-puissants : « Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux, ni d'autres gouvernement que le théocratique. [...] Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître, et se flatter qu'on s'en trouvera bien » (CS 3: 460).

Cette conviction d'une théocratie primitive précédant la monarchie, et due à l'esprit d'indépendance des premiers hommes, s'appuie sur la certitude qu'il existait un lien consubstantiel entre chaque cité antique et son dieu propre. Dès lors, le polythéisme s'explique par la confrontation entre

les États : « De cela seul qu'on mettait Dieu à la tête de chaque société politique, il s'ensuivit qu'il y eut autant de dieux que de peuples. Deux peuples étrangers l'un à l'autre, et presque toujours ennemis, ne purent longtemps reconnaître un même maître : deux armées se livrant bataille ne sauraient obéir au même chef. Ainsi des divisions nationales résulta le polythéisme » (*Lettre, OC 3:102*). On voit à quel point cette conception du paganisme est originale, et contrecarre les tentatives contemporaines, issues du comparatisme classique, d'assimiler toutes les divinités antiques à quelques figures majeures, de réduire, souvent par le biais de constructions étymologiques, le panthéon des nations anciennes à de grands dieux souverains dont seuls les noms seraient différents, mais les symboles et les attributs seraient les mêmes. Rousseau s'élève en faux contre ce réductionnisme qui méconnaît la réalité historique et prend à la lettre la prétention des Grecs à retrouver leurs dieux chez les peuples dont ils se regardaient comme les souverains naturels. Visant sans les nommer les savants de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, Vossius, Bochart, qui assimile les dieux grecs aux dieux égyptiens, Huet, pour qui toutes les divinités païennes sont issues de la figure de Moïse, et leurs successeurs, l'orientaliste Étienne Fourmont, Lavour, Colonia, etc, l'auteur affirme que « c'est de nos jours une érudition bien ridicule que celle qui roule sur l'identité des dieux de diverses nations ; comme si Moloch, Saturne et Chronos pouvaient être le même dieu ; comme si le Baal des Phéniciens, le Zeus des Grecs et le Jupiter des Latins pouvaient être le même ; comme s'il pouvait rester quelque chose commune à des êtres chimériques portant des noms différents ! » (3: 102).

C'est grâce à cette assimilation entre politique et théologie, et parce que chaque État avait son culte propre aussi bien que son gouvernement, que le paganisme n'engendrait pas de guerres de religion : « Le dieu d'un peuple n'avait aucun droit sur les autres peuples. Les dieux des païens n'étaient point des dieux jaloux ; ils partageaient entre eux l'empire du monde » (460–61). Les premiers Hébreux eux-mêmes reconnaissaient une parité entre le Dieu d'Israël et celui des peuples voisins, comme en témoignent les paroles de Jephthé aux Ammonites : « La possession de ce qui appartient à Chamos votre Dieu, ne vous est-elle pas légitimement due ? Nous possédons au même titre les terres que notre Dieu vainqueur s'est acquises. » C'est seulement quand les Juifs, soumis aux rois de Babylone puis de Syrie, refusèrent de reconnaître un autre dieu que le leur que, considérés comme rebelles aux lois du vainqueur, ils furent persécutés.

En effet, c'était une suite nécessaire du lien entre religion et lois de l'État que la conversion des peuples ne fût autre chose que leur asservissement militaire, n'y ayant « d'autres missionnaires que les

conquérants » (461), et les vaincus étant dans l'obligation d'adopter le culte des vainqueurs. « Loin que les hommes combattissent pour les dieux, c'étaient, comme dans Homère, les dieux qui combattaient pour les hommes ; chacun demandait au sien la victoire, et la payait par de nouveaux autels. » Cependant, les Romains vainqueurs laissaient souvent leurs dieux aux vaincus, ne leur demandant qu'un symbolique hommage, ou les accueillant même parfois dans leur propre panthéon, qui se grossissait d'autant d'habitants que l'empire se gagnait de nouveaux territoires. Peu à peu, il se trouva aux confins de ce vaste empire à la fois une multitude de divinités et de cultes, et une uniformisation croissante de ces derniers : « et voilà comment le paganisme ne fut enfin dans le monde connu qu'une seule et même religion » (462).

Analysant le paganisme sous l'angle institutionnel, Rousseau est poussé à réfléchir aux rapports entre religion et société. Distinguant une religion de l'homme et une religion du citoyen, il attribue à la première les caractères du pur théisme, sans autels, sans rites, « bornée au culte [...] intérieur du dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale » (464), autrement dit religion de droit divin naturel. La deuxième a des rites extérieurs prescrits par des lois, et se cantonne au pays auquel elle donne ses dieux ; « elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels » (464), et peut être appelée religion de droit divin civil ou positif. Enfin, il existe une troisième sorte de religion, qui empêche les hommes d'être à la fois dévots et citoyens, dans la mesure où elle comporte deux chefs, l'un temporel, l'un spirituel, et met donc l'homme en contradiction avec lui-même.

On le voit, Rousseau actualise la tripartition énoncée par Varron, et citée par saint Augustin dans la *Cité de Dieu* (VI.5) ; l'historien latin divise la théologie en trois variétés : la théologie mythique (*mythicon*), la théologie physique (*physicon*), la théologie civile (*civile*). La première est celle dont usent les poètes, fabuleuse et deshonnête, la deuxième, celle des philosophes, la plus satisfaisante, et la troisième est celle des peuples, la plus efficace politiquement. Selon Rousseau, c'est sur cette dernière, la deuxième de sa propre classification, que reposait le système politique de la cité antique : religion de droit positif, purement extérieure, elle unissait avantagement le culte divin et le respect des lois. Faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprenait que servir l'État revenait à en servir le dieu tutélaire. Dans cette parfaite théocratie, il n'est d'autre chef religieux que le prince, ni d'autres prêtres que les premiers magistrats ; « Alors mourir pour son pays c'est aller au martyre, violer les lois c'est être impie, et soumettre un coupable à l'exécration publique c'est le dévouer au courroux des dieux ; *sacer est od* » (465).

Malgré ses avantages politiques et sociaux, cette conception comporte cependant une double menace : elle peut facilement se pervertir en fanatisme, lorsque, « 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 en tuant quiconque n'admet pas ses dieux » (465). Elle est surtout mauvaise au regard de la religion de l'homme, la première dans la hiérarchie établie par Rousseau. En effet, fondée sur l'erreur et le mensonge, la fable rend les hommes crédules et superstitieux et dissout le véritable culte du cœur, le théisme spontané de la foi individuelle, dans une vaine complexité de rites et de cérémonies arbitraires, instruments de domination aux mains de prêtres mercenaires.

Pourtant, à plusieurs reprises, Rousseau semble justifier par la nécessité de la paix civile le recours par le législateur, qui ne peut utiliser ni la force, s'il ne veut pas être un despote, ni le raisonnement, les peuples étant trop ignorants, à une autorité d'un autre ordre, « qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre », c'est-à-dire à l'intervention du Ciel, afin « d'honorer les dieux de leur propre sagesse » (CS 3: 383), pour que les peuples se soumettent aux lois de l'État comme à celles de la nature. Cependant, cet emploi de l'autorité divine pour appuyer les décisions humaines n'est pas donné à tout homme.

La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. Tout homme peut graver des tables de pierre, ou acheter un oracle, ou feindre un secret commerce avec quelque divinité, ou dresser un oiseau pour lui parler à l'oreille, ou trouver d'autres moyens grossiers d'en imposer au peuple. [...] De vains prestiges forment un lien passager, il n'y a que la sagesse qui le rende durable. (384)

Cela signifie que la politique et la religion n'ont pas un objet commun, mais que, dans la cité antique, la seconde est un instrument dont se sert la première pour se faire obéir des masses non encore éduquées. Cette habitude de fortifier la loi par l'autorité divine rend l'histoire antique difficilement déchiffrable, car la fiction s'y mêle en permanence à la réalité historique : « Nous n'avons nuls monuments bien assurés des premiers temps de Rome ; il y a même grande apparence que la plupart des choses qu'on en débite sont des fables ; et en général la partie la plus instructive des annales des peuples, qui est l'histoire de leur établissement, est celle qui nous manque le plus » (3: 444). Et Rousseau ajoute en note, à l'appui de sa remarque : « Le nom de *Rome* qu'on prétend venir de *Romulus* est grec, et signifie *Loi*. Quelle apparence que les deux premiers rois de cette ville aient porté d'avance des noms si bien relatifs à ce qu'ils ont fait ? » (444 n.). C'est donc avec prudence que Rousseau cautionne

l'instrumentalisation de la religion à des fins politiques ; il ne l'envisage que comme une mesure transitoire, qui doit disparaître avec la participation responsable des peuples dans la République, et finalement comme un risque de monopole des prêtres sur la conscience des citoyens. Il s'offusque au même titre de l'attitude des philosophes qui se rendaient coupables de duplicité en professant en public une croyance différente de leur sentiment intérieur, tel Pythagore qui « donnait en secret des leçons d'athéisme, et offrait solennellement des hécatombes à Jupiter ». Cet usage se répandit de la Grèce à Rome, comme le prouvent les ouvrages de Cicéron, « qui se moquait avec ses amis des dieux immortels, qu'il attestait avec tant d'emphase sur la tribune aux harangues » (*Observations* 46 n.). Rousseau reformule ainsi d'une manière nouvelle, car envisagée sous l'angle institutionnel, la théorie de la double vérité (religion du peuple/religion des élites) en faveur chez les historiens de son temps qui s'intéressent au paganisme.

En venant établir sur Terre un royaume spirituel, Jésus ouvrit une brèche dans le système païen qui unissait, on l'a vu, le théologique et le politique. Dans le christianisme au contraire, l'État n'est plus un, mais se divise en deux puissances, civile et religieuse, ce qui engendre un perpétuel conflit de juridiction nuisible à la paix intérieure. C'est aussi l'origine des heurts entre païens et chrétiens des premiers temps, car « cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde n'ayant pu jamais entrer dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les chrétiens comme de vrais rebelles qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse » (*CS* 462). Ce que craignaient les païens arriva, les humbles chrétiens changèrent de ton et devinrent de violents despotes. Rousseau déplore ainsi la constitution d'un corps de clergé, caractéristique des Églises chrétiennes liées entre elles par le principe de la communion, parce qu'elle rend les prêtres maîtres et législateurs dans leur partie, et implique un dualisme d'autorité fatal à la bonne marche des États : « Cette invention est un chef-d'œuvre en politique. Il n'y avait rien de semblable parmi les prêtres païens ; aussi n'ont-ils jamais fait un corps de clergé » (463 n.).

Son analyse des fondements du paganisme et, par contraste, de ceux du christianisme, convainc Rousseau que les sentiments opposés de Bayle et de Warburton sur les rapports entre religion et société sont également faux : le premier se trompe en croyant que nulle religion n'est utile au corps politique, comme le prouve l'exemple du polythéisme dans la cité antique ; le second a tort également quand il prétend que le christianisme est le plus ferme appui de l'État. Selon Rousseau, il en est au

contraire le plus sûr ennemi.

Le caractère commun à toutes les acceptions de la fable qui ont été explorées par Rousseau est la fausseté, qu'elle signifie fiction littéraire ou erreur spirituelle. Pourtant, il s'agit bien chez l'écrivain d'une fausseté utile, au moins de façon transitoire. Si la mythologie antique n'a pas de valeur intrinsèque, ni morale, ni esthétique, ni religieuse, et Rousseau la condamne d'ailleurs comme corruptrice, vide de sens et de vérité métaphysique, c'est justement parce qu'elle est dépourvue de fonds propre qu'elle peut devenir un instrument, un réservoir de thèmes et d'exemples, un biais ou un support de la réflexion. Et c'est par ce paradoxe que le philosophe démontre, s'il en était encore besoin, à quel point la culture classique imprègne la pensée des Lumières.

Julie Boch  
Université de Paris IV–Sorbonne  
Warburg Institute, London

<sup>1</sup>*Lettre de Jean-Jacques Rousseau de Genève, sur une nouvelle réfutation de son Discours, par un académicien de Dijon.*