

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600



Université d'Ottawa • University of Ottawa

La différence des sexes au regard du religieux dans l'*Emile* de Rousseau

© Par Stéphane Lachapelle

Thèse de maîtrise présentée à l'école des études supérieures, Université d'Ottawa,
sous la direction de professeure Marie-Blanche Tahon.

Ottawa, le 31 mai 1997.



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-28432-8

Canada

La différence des sexes au regard du religieux dans l'*Émile* de Rousseau

Par Stéphane Lachapelle

Résumé

Le procédé éducatif de l'*Émile* suit un cheminement ordonné que Rousseau a tracé et mis en évidence dès les premières pages. Nous constatons dans son ouvrage pédagogique à l'endroit des garçons, qu'il réserve aussi une place à la femme: il la construit pour Émile, pour faciliter son destin. Dès lors, il est question d'un deuxième sexe, *différent* du premier peut-être, en ce que celui-ci sert à transformer l'autre. Une lecture attentive selon cette hypothèse nous révèle alors des aspects singuliers de la construction de l'ouvrage en entier. Il y aurait, dans l'étalage *chronologique* de l'éducation idéale, y incluant surtout l'avènement de Sophie, quelque chose à creuser. Il s'agira donc ici de souligner où et comment l'éducation masculine et l'éducation féminine diffèrent, en abordant par cela même l'instruction religieuse, et comment ces différences expliquent, maintiennent et renforcent l'idée de chaque sexe *à sa place* à l'intérieur d'une réalité construite par l'auteur Jean-Jacques Rousseau.

Sommaire

<i>Introduction</i>	1
<i>Bref résumé de l'Émile</i>	11
<i>Chapitre I: La femme et Sophie</i>	16
<i>1.1 La parfaite compagne de l'homme</i>	21
<i>1.2 L'éducation des filles</i>	23
<i>1.3 La force féminine</i>	31
<i>Chapitre II: La Profession de foi du Vicaire Savoyard</i>	39
<i>2.1 Les croyances de Rousseau</i>	43
<i>2.2 La Profession dans l'Émile</i>	50
<i>Chapitre III: Émile et Sophie: Distinctions et unions</i>	66
<i>En guise de conclusion: Trois membres d'une famille</i>	81
<i>Bibliographie des ouvrages cités et utilisés</i>	94

Rien n'est plus facile que de «déchiqueter un ouvrage, d'en défigurer toutes les parties, d'en juger sur des lambeaux enlevés ça et là au choix d'un accusateur infidèle qui produit le mal lui-même, en le détachant du bien qui le corrige et l'explique, en détordant partout le vrai sens».¹

Introduction

L'oeuvre de Rousseau a provoqué, à la jeune heure de sa conception et depuis lors, un tollé de débats polémiques suscitant de part et d'autre, un nombre vertigineux d'écrits. À l'endroit d'un ouvrage particulier, l'*Émile* que Rousseau publie en 1762, la polémique fut particulièrement vive: ses pairs le proclament fou, menteur; l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, condamne l'*Émile* par un mandement solennel, le Parlement français le fait lacérer et brûler, et à Genève, les protestants le font brûler également. Aujourd'hui encore, l'*Émile* occasionne polémiques et même indignations. Pourtant, l'intérêt semble s'être glissé sur un tout autre plan, et le vif sujet religieux d'antan semble avoir silencieusement disparu. Philosophes et membres du clergé avaient vu, plus précisément dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, hypocrisie et sacrilège; la critique s'alimentait et s'envenimait viruleusement de la nouvelle conception que Rousseau donnait au sentiment religieux. Les attaques d'*aujourd'hui* sont tout autre: le contenu religieux de l'*Émile* s'avère toujours problématique pour certains, mais c'est plutôt au cinquième livre -titré: *Sophie ou la femme*- que viennent s'inspirer certains récents écrits. Manifestement,

¹*Lettres de la montagne (Oe.C., t. III)*, Paris, Édition de la Pléiade, p. 707.

plusieurs chercheurs et lecteurs attentifs, dont des féministes, ont vu, dans le traitement des femmes qui y est fait, une misogynie incurable chez Rousseau. N'affirme-t-il pas, par exemple, que «l'éducation des femmes doit être relative aux hommes», de sorte que l'homme est éduqué et la femme ajustée? Voilà le vif sujet dont est l'objet *l'Émile d'aujourd'hui*.

La lecture du livre V peut aisément laisser l'impression d'une position rousseauiste pour le moins «antipathique» envers le genre féminin. Mais quel est l'intérêt d'une telle affirmation? Selon Yves Vargas, dans son *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, une telle lecture de Rousseau peut nous instruire sur les humeurs du philosophe et mieux encore sur les préjugés du temps, mais ne rend guère compte du dispositif conceptuel qui est mis en oeuvre et des objectifs philosophiques qui règlent ce dispositif.² *L'Émile*, y incluant ce livre V, se veut avant tout un *programme*; ce n'est pas une confession. En suivant ainsi Vargas, nous pouvons dès lors avancer que la femme est une construction, élaborée pièce par pièce, à l'intérieur de ce programme. elle en permet le fonctionnement. Cette proposition est intéressante en ce qu'elle permet de tenir compte de ce que l'oeuvre, comme l'indique son titre, se veut avant tout un modèle d'éducation *pour les garçons*. Attardons-nous alors à en énoncer le constat.

A l'intérieur de son programme, Rousseau construirait d'abord, avec beaucoup d'entrain, le garçon et puis l'homme. Mais nous constatons qu'il réserve aussi une place à la femme; il la construit pour Émile, pour faciliter son destin. Dès lors, il est donc question d'un deuxième sexe, *différent* du premier peut-être, en ce que celui-ci sert à transformer l'autre. La thèse de maîtrise que voici veut avancer avant tout cette proposition et se donner comme objet l'étude de la

²Yves Vargas, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, 1995, p. 199.

différence entre les sexes. Un tel objet, nous en sommes conscient, ne saurait se réclamer de l'originalité d'une première énonciation. En fait, plusieurs chercheurs, et surtout des chercheuses féministes, ont cerné, chez Rousseau, le même objet d'étude. C'est notamment le cas de Sarah Kofman dans *Le respect des femmes*³. Kofman établit que chez Rousseau et chez Kant, la représentation de la différence de sexe repose sur la notion de «respect» des femmes, sentiment apparemment très moral, mais qui s'avère un masque qui recouvre toute une opération de maîtrise. Selon elle, les deux auteurs font état d'une *distance* qu'il faut maintenir entre les sexes par la notion de respect. Cette «distance respectueuse», en effet, est un moyen pour conserver les véritables rapports naturels, rapports les plus sacrés, les seuls sacrés, grâce auxquels chaque sexe se trouve maintenu à la place que lui aurait assignée la nature. Le respect, c'est donc d'abord le sentiment de cette place qui convient à chacun -et c'est savoir se tenir à cette place. Non celle assignée impérativement et arbitrairement par les règles sociales mais la place imposée à chacun, à son espèce et à son sexe, par la nature et sa nature, afin de remplir sa destination dans l'ordre physique et moral.

Pour Rousseau, rester à cette place, c'est cela qui constitue la vertu et la perfection. Et le bonheur, car aucun des deux sexes n'est supérieur à l'autre, n'est comparable même à l'autre, chacun étant parfait en son genre, incomparable en ce qu'il y a de différent -et toute la différence est sexuelle- égal à l'autre en ce qu'il y a de commun⁴. Cette piste poursuivie par Kofman pour cerner chez Rousseau la représentation de la différence des sexes est extrêmement stimulante.

³Sarah Kofman, *Le respect des femmes*, Paris, Galilée, 1982.

⁴Kofman, *Le respect...*, p.

Elle n'est pourtant pas la seule, mais nous la retenons parce qu'elle se situe dans une perspective proche de celle empruntée dans cette thèse: déconstruire la construction de la différence des sexes. Une approche qui pourrait s'avérer stimulante au regard de l'examen de la construction de la différence des sexes n'a pas encore, nous semble-t-il, fait l'objet d'une étude. Nous faisons référence, ci-haut, à la controverse qu'avait suscitée la conception rousseauiste du religieux. Cette conception du religieux, chez Rousseau, a certes fait l'objet d'études, entre autres celle de Masson⁵, de Gouhier⁶ ou de Schinz⁷, mais elle n'a jamais servi à explicitement sonder et approfondir l'objet de la différence des sexes. Voilà, manifestement, la route qu'il nous faut donc emprunter.

Essentiel à l'éducation d'Émile, Rousseau fait du religieux une étape d'importance cruciale pour la construction de l'homme. Cette étape suit, comme les autres, un cheminement logique et précis. Il faut en effet surtout éviter de négliger *la place* qu'occupent, dans le déroulement de l'*Émile*, les idées, les thèses et les étapes qui s'achèment toutes de façon à établir un *ordre*. Dans son ouvrage brillant, Yves Vargas aborde et soutient ce constat que d'autres n'ont pas repéré dans l'*Émile*. Selon lui, la somme des idées et des thèses s'y retrouvant, modifiant ici et là l'équilibre initial, peut donner l'impression de «fourre-tout» à l'opposé d'une rigueur systématique⁸. Pourtant,

⁵Pierre-Maurice Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1916.

⁶Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

⁷Albert Schinz, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973.

⁸Vargas, *Introduction...*, p. 6.

sous l'apparent foisonnement de digressions se meût une volonté *organisée*, une structure à *dessein*. Vargas affirme que «les principes de Rousseau sont datés et s'inscrivent dans le temps, qui est celui des états de l'humanité, car la nature humaine est une histoire humaine, elle n'est pas un classement mais un ordre. La connaissance de l'homme est un processus, non un état. *Émile* est une accumulation de vérités en couches successives, une somme sans intégration»⁹.

Le procédé éducatif de l'*Émile*, on ne peut manquer de le remarquer, suit un cheminement précis que Rousseau a tracé et mis en évidence dès les premières pages. D'abord, l'éducation de l'enfant a comme objet trois choses: la force, le jugement et l'assistance.

Nous naissons faibles, nous avons besoin de force, nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance, nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement.¹⁰

A ces trois objets correspondent trois "sources":

Cette éducation nous vient de la nature, ou des hommes ou des choses. Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature; l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement est l'éducation des hommes; et l'acquis de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses.¹¹

Voilà un peu l'essentiel de l'*Émile*. C'est la fondation sur laquelle repose tout l'apprentissage et le savoir-vivre de l'homme. Il en découle que l'enfant doit passer par différents stades de formation; son enfance sera découpée en étapes ordonnées au sein desquelles viendront s'insérer les trois sources de l'éducation. Ce que Rousseau appelle éducation de la *nature* est le

⁹Vargas, *Introduction...*, p. 6.

¹⁰Vargas, *Introduction...*, p. 36.

¹¹*Émile ou De l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Livre I, p. 37.

développement spontané de l'enfant, l'acquisition de ses forces; celle des *hommes* consiste à orienter l'utilisation de ces forces; quant aux *choses*, elles éduquent au sens où l'expérience, les réussites et les échecs de l'action sur les choses, forment le jugement. Pour Rousseau, tout l'espoir d'une vie future pour l'enfant comme citoyen se trouve là. Rousseau met une telle ardeur à déployer ce programme qu'il est difficile pour le lecteur de s'en écarter. C'est de façon parallèle que le principe d'ordre et de symbiose qui sous-tend ces trois éducations, qui les imbrique, constitue l'axe duquel le cheminement de l'enfant, lui non plus, ne peut s'écarter.

Dans l'étalage «chronologique» de l'éducation idéale, Rousseau explore de nombreuses thèses philosophiques, parfois dogmatiques, sous forme d'étapes pour Émile; par exemple l'exposé sur la pitié, celui sur la femme, le résumé du «contrat social», la profession de foi du Vicaire savoyard... Ces étapes souscrivent toutes à un même processus ordonné et logique qui commande à l'éducation d'Émile. Une lecture attentive selon cette hypothèse nous révèle alors des aspects singuliers de la construction de l'ouvrage en entier. Rien ne s'y trouve par hasard l'épisode du «jardinier Robert» qui enseigne à Émile le travail et la propriété au livre II; la lecture de *Robinson Crusoé* au livre III; le Vicaire savoyard et son Dieu *après* l'éveil sexuel d'Émile au livre IV. En un mot, ce qui importe ici pour nous, c'est bien de reconnaître la construction *ordonné* de l'*Émile*, comme l'a fait remarquer Vargas, selon la logique de Rousseau, qui serait aussi, prétend-il, celle de l'«espèce humaine».

Ainsi, la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* se situe à un moment choisi dans le cheminement d'Émile. Elle s'insère à la fin de l'adolescence, lorsque percent féroce­ment les passions du jeune homme, l'éveil sexuel, l'image de la femme. Elle se situe toutefois *avant*

l'avènement de Sophie, future épouse d'Émile. Nous devons nous poser la question suivante: *pourquoi la religion du vicaire apparaît-elle après l'émergence de la femme (anonyme; dans sa généralité) et avant Sophie (la femme nommée; la femme unique pour Émile)?*

La réponse puise ses sources dans une conception qui est élémentaire chez Rousseau. L'entrée de l'homme parmi l'espèce humaine, sa reconnaissance des autres hommes comme tels est l'effet d'un mécanisme double: l'éveil sexuel et le désir d'une part, et l'éloignement de la femme hors du champ de ce désir d'autre part. La béance du désir sans objet n'est pas une attente désœuvrée mais le moment où l'homme acquiert une nouvelle capacité à recevoir, par cette situation d'accueil incertain de son objet, il peut recevoir de nouvelles qualités, les «semences de l'humanité», qui le modifient. En d'autres termes, l'éveil sexuel amène à une imagination de la femme: l'absence *de* femmes -l'attente- ouvre un passage au coeur où peuvent s'insérer des «semences» telles la pitié, l'amitié, la gratitude, et la religion du vicaire aussi. Tous mènent inévitablement à une passion remarquable: l'amour.

Mais la passion de l'amour découle aussi de *l'amour de soi*, passion primitive, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications. Source de jouissance primitive et naturelle, cet amour de soi s'avère en quelque sorte volatile pour le jeune homme qui doit quitter la nature pour accéder au social. Ce que Rousseau avance, et ce qui vient répondre à notre question posée, c'est que la religion du vicaire, la *foi rationnelle*, permet de civiliser l'amour de soi, c'est-à-dire rendre l'homme capable de renoncer à la jouissance de la liberté naturelle en échange d'une liberté normalisée. Il faut donc passer par cette profession de foi pour poursuivre la question du «besoin d'une compagne». Dès lors, le besoin d'Émile s'élève à

son niveau final, celui de la société civile.

Une autre piste s'ouvre aussi à nous: Pourquoi Émile doit-il passer par le biais de la religion du vicaire alors que Sophie, elle, doit simplement posséder la «religion de son père»? Il semblerait que la religion du bon vicaire est particulière au sexe de ses aspirants. Mais pourquoi donc? De toute évidence, il y aurait dans le moment de l'éducation religieuse d'Émile par rapport à l'avènement de Sophie, quelque chose à creuser, mais peut-être y aurait-il aussi un terrain propice à l'examen de l'attribution religieuse selon le sexe, telle que la conçoit Rousseau. Toutes ces questions et ces pistes, une fois contextualisées et mises en perspective, viennent cerner finalement et ultimement l'objet de cette thèse de maîtrise. Bornons-nous d'en formuler ainsi l'énoncé: Il s'agira de souligner où et comment l'éducation masculine et l'éducation féminine diffèrent, en abordant par cela même l'instruction religieuse, et comment ces différences expliquent, maintiennent et renforcent l'idée de chaque sexe «à sa place» à l'intérieur d'une réalité construite par l'auteur Jean-Jacques Rousseau.

Alors qu'approche le moment d'accéder à la société, Émile a franchi de nombreuses étapes et les guidances du bon vicaire éclairent désormais son passage. Mais Sophie, au livre V, a aussi quelque chose d'essentiel à apporter. Sophie a un rôle à jouer, elle est intervenante à un moment précis dans la formation d'Émile, elle représente une étape de plus pour lui. Comme la *Profession de foi*, Rousseau utilise la femme comme un outil construit, elle sert au dispositif conceptuel mis en place. Ici, elle permet à Émile l'accès au social. En ce sens, il faut penser et soutenir l'idée de la femme comme «procédé» par qui le social arrive; elle est une construction permettant le rapport social. Cette construction permet de penser le passage naturel à la société, la vocation

naturellement sociale de l'homme, ainsi que l'établit Vargas.

De penser ainsi Sophie nous permet de positionner la profession du Vicaire à l'échelle de l'apprentissage d'Émile. Mais plus encore, cela nous permet d'apercevoir sans équivoque une différence religieuse selon le sexe. Il faut montrer en quoi la religion de Sophie *doit* être différente de celle d'Émile: la femme est une construction autre que celle de la *Profession de foi*, et comme telle elle ne saurait se constituer à partir des mêmes éléments fondateurs. Enfin, en établissant là les bases d'une différence religieuse, nous aurons une preuve de plus démontrant les rôles spécifiques et nécessaires que Rousseau attribue à l'homme et à la femme, selon un dispositif conceptuel précis. La conception de l'homme et de la femme, dans ce cas donc, ne tiendrait aucunement du préjudice auquel serait condamnée la femme, mais bien d'objectifs philosophiques authentiques réglant ce dispositif conceptuel. Voilà, manifestement, la preuve qu'il nous faut fournir.

La discussion menée par cette thèse de maîtrise s'organise autour de trois chapitres définis en fonction de leur place dans l'argumentation. Les points saillants de cette discussion peuvent être résumés comme suit:

Le cinquième et dernier livre d'*Émile* renferme un exposé autonome, dont le titre «Sophie ou la femme» répond au titre général *Émile ou de l'éducation*. Ce petit traité examine la nature de la femme et l'éducation qui en découle. Nous nous proposons d'étudier, dans un premier chapitre de cette thèse, deux lignes directrices qui s'entrelacent continuellement dans la conception de la femme chez Rousseau. D'une part, l'éducation de la petite fille et de la femme, différente de celle

du garçon et de l'homme, et d'autre part, la suite logique de cette éducation où l'on découvre le rôle de la femme comme représentante du social, tourné vers l'homme qui doit y accéder.

Dans un deuxième chapitre nous aborderons la conception religieuse de Rousseau. Nous procéderons donc à un exposé de la Profession de foi du Vicaire savoyard. Il sera alors possible d'articuler le rapport entre la religion du vicaire et Émile; quel sera l'impact de cette religion sur son éducation et son cheminement évolutif. Nous l'avons vu plus haut, à ce stade de l'humanité de l'homme, les besoins s'annoncent sous forme de passions puisqu'ils découlent tous de l'amour de soi et du sexe. Il nous faut donc poursuivre cette ligne directrice pour comprendre l'émergence alors du religieux.

Le troisième et dernier chapitre de cette thèse de maîtrise se veut l'articulation des deux chapitres précédents. L'éducation et le rôle des filles/femmes, la profession de foi du Vicaire savoyard et le cheminement éducatif d'Émile par rapport à cette profession, viennent rendre compte du processus conceptuel que Rousseau construit pour mener à terme l'éducation de l'homme. Avant de passer au premier chapitre, nous présentons un bref résumé de ce Livre lourd, à plusieurs égards, qu'est Émile ou De l'éducation.

L'Émile de Jean-Jacques Rousseau: un bref résumé

Nous le savons, l'*Émile*, comme le *Contrat social* d'ailleurs, furent pour Rousseau une source de difficultés personnelles considérables. De fait, ces livres ont eu l'honneur d'être condamnés par les autorités françaises et genevoises, puis brûlés sur la place publique. Pour expliquer ces accueils également intransigeants, il ne suffit pas de souligner que l'*Émile* reprend dans son cinquième livre l'essentiel des thèses du *Contrat social*. Car l'oeuvre pédagogique de Rousseau se mérita la rage publique en elle-même. En effet l'*Émile*, qui porte comme sous titre *De l'éducation*, s'attaquait systématiquement à toutes les opinions communes de son temps en matière d'éducation et de religion; plus particulièrement, l'auteur y critiquait les collèges religieux français. L'éducation et la politique, thèmes jumeaux qui intéressent tous les philosophes depuis Socrate, seront toujours des sujets qui éveilleront les hommes même les plus insensibles aux questions philosophiques et où l'hétérodoxie provoquera l'indignation la plus vive.

Pendant au moins un siècle et demi, les spécialistes ont cherché à obtenir leur «*revanche*» et ont pris l'habitude, entre autres, de présenter l'*Émile* comme une prolifération d'idées et de digressions parfois déplacées, souvent superflues. Nous adoptons un point de vue opposé et soutenons que la structure et la disposition générale de l'ouvrage sont rigoureuses et se distinguent avec netteté. Rappelons-en brièvement la composition.

L'*Émile* est divisé en cinq livres qui correspondent bien plus aux différents stades naturels de l'enfance et de l'adolescence qu'à un âge chronologique. Le livre I s'ouvre sur une

introduction qui trace les grandes lignes de son projet pédagogique: il s'agit avant tout de former un homme et non un sujet dépendant. Rousseau part de cette constatation liminaire: «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme»¹². Il s'agit donc de proposer un programme d'éducation afin d'éviter cette dégénérescence. Rousseau, comme bon nombre de philosophes des Lumières du reste, ne cesse de déblatérer sur la piètre qualité de l'éducation. Il faut par conséquent envisager autre chose. Le philosophe pédagogue met alors en place les conditions de cette nouvelle éducation: Émile, orphelin et sans souci financier, sera pendant les vingt-cinq premières années de sa vie attaché à un seul gouverneur, bien distinct du précepteur traditionnel. Le livre I se termine sur l'éducation du nourrisson: «Je le répète, l'éducation de l'homme commence à sa naissance; avant de parler, avant que d'entendre, il s'instruit déjà»¹³, dit Rousseau.

Le second livre parcourt «l'âge de la nature», de 2 à 12 ans. C'est une période particulièrement importante de l'enfant et l'on met l'emphase sur l'éducation des choses, l'expérience qui réussit ou qui échoue. Sur ce, Vargas note: «Cette réalité à laquelle il (le jeune garçon) fait face, il l'affronte avec ses propres forces, avec bien peu de forces en vérité, de sorte que ses besoins ne peuvent être satisfaits par lui-même: il est comme écrasé par la puissance des choses et par toutes les forces qui le surpassent, y compris celles de son entourage qui supplée à sa faiblesse en le secourant»¹⁴. Cet âge doit être celui de l'insouciance et du bonheur qui

¹²*Émile*, Livre I, p. 35.

¹³*Émile*, Livre I, p. 70.

¹⁴Vargas, *Introduction...*, p. 47-48.

n'existent que dans la liberté, le jeu et la découverte émerveillée du monde. En ce sens, la lecture et l'apprentissage des leçons sont supprimés «au profit de l'activité physique qui développe et fortifie l'individu et affine ses sensations». Point de discours, mais des faits, des promenades, des amusements qui permettent à Émile de connaître le monde. C'est ce que Rousseau appelle l'éducation négative: l'homme est naturellement bon, il faut donc le protéger «en veillant à ses relations». Rousseau souhaite ainsi montrer que le bonheur consiste avant tout à favoriser la diminution des désirs (désirs qui inévitablement induisent l'anxiété, l'angoisse et la dépendance) en fonction des «facultés propres à les réaliser». C'est dans ce but que le gouverneur enseignera également les rudiments et les maximes générales de l'éducation de la sensibilité, de l'éducation morale, intellectuelle et sensorielle. À la fin du livre II, Émile est parvenu à la maturité de l'enfance et il n'a rien perdu de ce que la nature lui avait donné: «En acquérant toute la raison de son âge, il a été heureux et libre autant que sa constitution lui permettait de l'être»¹⁵.

Émile a alors 12 ans. À cette étape, l'éducation change considérablement de méthode. C'est cet «âge paisible de l'intelligence» (12-15 ans) qui est le propos du livre III. Les forces de l'enfant sont alors supérieures à ses besoins et à l'activité du corps succède désormais celle de l'esprit. L'éducation intellectuelle se poursuit plus systématiquement: Émile apprend les principes de nécessité et d'utilité et il s'initie à l'astronomie, notamment en construisant lui-même ses instruments. Foin des vains discours, cette éducation doit, encore une fois, être toute une expérience. Le seul livre d'Émile: *Robinson Crusoé*. C'est le moyen que Rousseau choisit pour amener son élève à développer quelques notions de l'homme, des relations sociales et à pratiquer

¹⁵*Émile*, Livre II, p. 208.

les travaux manuels, à la fois par curiosité, pour vaincre les préjugés qui s'attachent à sa situation sociale, et pour se suffire à lui-même à chaque occasion de la vie. Le savoir n'est pas imposé à l'enfant: il doit lui-même faire la démarche intellectuelle qui lui permette de s'approprier ce qu'il découvre: «Émile a peu de connaissances, dit Rousseau, mais celles qu'il a sont véritablement siennes»¹⁶.

L'adolescence d'Émile est sans aucun doute la période la plus ingrate pour son gouverneur: c'est «l'âge de raison et des passions». Entre 15 et 20 ans, l'élève reçoit son éducation morale et religieuse afin de pouvoir refréner ses passions et mettre à profit ses premières notions de vertu. Contrairement aux autres enfants de son âge, à 15 ans Émile ignore toute notion du dogme chrétien. En effet, Rousseau pense qu'avant cet âge l'enfant est incapable de concevoir ce monde et celui de Dieu. Tel est le but de la «Profession de foi du vicaire savoyard» insérée dans ce quatrième livre et divisée en deux parties: le discours sur la religion naturelle et la critique des religions révélées. À vingt ans, Émile est en âge de raisonner et il quitte le monde de l'enfance pour entrer dans celui de l'adulte: «Il doit se préparer à sa vie d'homme, mais il ne doit pas renoncer pour cela au bénéfice de tout ce qu'il a vécu précédemment». Vient alors le temps pour Émile de songer au mariage, dernière étape de la tâche du gouverneur.

Au livre V, Rousseau, dans un style résolument romanesque, donne une compagne à Émile. Dans un long préambule, «Sophie ou la femme», Rousseau développe ses idées sur les ressemblances et les différences des deux sexes, et sur l'éducation de Sophie: Il conte avec beaucoup de sensibilité les premiers échanges entre les deux jeunes gens, mais n'oublie pas le

¹⁶*Émile*, Livre III, p. 270.

dessein pédagogique de son livre. Il montre ainsi qu'Émile sait rester maître de lui et qu'il n'est pas soumis à ses sentiments au point d'oublier ceux que la vie exige de lui. Le gouverneur va donc mettre Émile à rude épreuve: il devra quitter Sophie pour un long voyage de deux années à travers l'Europe. Le but de ce voyage est d'instruire Émile des moeurs et des gouvernements des pays qu'il visite et Rousseau profite de l'occasion pour placer un résumé des thèses du *Contrat social*. Le livre se termine sur le mariage et l'annonce d'un enfant.

Chapitre I: La femme et Sophie

Il n'est pas aisé de déterminer la part qui est faite aux femmes dans l'*Émile*; on s'en souvient, l'ouvrage entier est d'abord dédié à la mère:

C'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante mère, qui sus t'écarter de la grande route et garantir l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines! Cultive, arrose la jeune plante avant qu'elle meure: ses fruits feront un jour tes délices. Forme de bonne heure une enceinte autour de l'âme de ton enfant; un autre en peut marquer le circuit, mais toi seule y dois poser la barrière¹⁷.

L'adresse est flatteuse, et Rousseau l'a certainement ainsi voulue. Il ne cesse de le répéter, la première éducation appartient incontestablement aux femmes:

(...)si l'Auteur de la nature eût voulu qu'elle appartînt aux hommes, il leur eût donné le lait pour nourrir les enfants¹⁸

Et notons que Rousseau a immanquablement raison: l'avenir du genre humain, jusqu'à présent en tout cas, dépend en définitive d'elles. Par conséquent, quelques pages du Livre I se penchent rapidement sur le devoir des jeunes mères. Rousseau se sert aussi de l'occasion pour critiquer ces femmes qui ne sont pas de «bonnes mères», celles qui adoptent un style de vie qu'il qualifie de «mondain», «gâté» et «public»:

Ces mères qui, débarrassées de leurs enfants, se livrent gaiement aux amusements de la ville, savent-elles cependant quel traitement l'enfant dans son maillot reçoit au village?¹⁹

¹⁷*Émile*, Livre I, p. 35-36.

¹⁸*Émile*, Livre I, p.35, (note en bas de page).

¹⁹*Émile*, Livre I, p. 45.

La mère idéale demeure à la maison avec son enfant, et ne participe pas au spectacle de la ville. Il faudra pourtant lire encore plus de quatre cent pages avant que Rousseau ne se repenche sur la question féminine. L'objet féminin est délaissé et son exclusion fait place à des considérations qui portent sur le genre masculin seulement: l'éducation du jeune Émile par un précepteur. Mais nous puiseront néanmoins dans ces pages d'importantes leçons: la construction minutieuse d'Émile fournit des éléments de comparaison qui nous mettrons en évidence.

Si Rousseau a largement omis la femme et toutes les facettes de sa vie dans les quatre premiers livres de son ouvrage, il y consacre cependant une bonne partie du cinquième et dernier livre. Ce cinquième livre de l'*Émile* renferme un exposé autonome, dont le titre «*Sophie ou la femme*» semble répondre au titre général *Émile ou de l'éducation*. Ce petit traité examine la nature de la femme et l'éducation qui en découle, ce qui, à première vue, semble compenser l'omission féminine des chapitres précédents. Enfin, une figure se dégage ici et nous apercevons la femme idéale de Rousseau, la Sophie «idéale» pour Émile. Toutes proportions gardées, il faut le noter, les considérations sur les filles, les femmes et Sophie représentent en nombre de pages un peu plus de dix pour cent du livre, soit environ soixante-dix pages dans l'édition Garnier-Flammarion (livre V, p. 465-532): sans même s'attacher au contenu, on peut préjuger que la mesure est inégale, et que les femmes sont soumises à la portion congrue. Pourtant, l'espace réservé aux femmes dans l'*Émile* se calcule assez mal. L'on pourrait argumenter que d'autres espaces se livrent à la description du phénomène féminin, ne serait-ce que comme matière de comparaison. Et l'omission même est révélatrice parfois. C'est ultimement en analysant le tout de l'ouvrage et non ses composantes individuelles que les indices se dégagent. D'emblée, une chose

est certaine: il s'agit d'informations pertinentes et calculés qui s'inscrivent à l'intérieur d'un dispositif conceptuel complexe et fort précis. Nous avons entamé l'abord de sa fonction en introduction de cette thèse: Rousseau s'est attardé à une telle construction pour mener à terme l'argumentation d'une éducation particulièrement saine *pour le genre masculin*. Il est important de le noter: *l'Émile* est un traité consacré à l'éducation des garçons; c'est le masculin qui prend ultimement la place première. Autrement dit, il n'y a pas lieu de comparer la proportion quantitative laissée aux femmes versus celle réservée aux hommes.

Comme nous l'énoncions en début d'introduction, à l'intérieur de *l'Émile* se meut indiscutablement une volonté organisatrice, un processus ordonné et logique qui commande à l'éducation d'Émile, rien ne s'y trouve par hasard. Dans son ouvrage intitulé *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, Yves Vargas en exprime admirablement le constat lorsqu'il dit: «les principes de Rousseau sont datés et s'inscrivent dans le temps, qui est celui des états de l'humanité, car la nature humaine est une histoire humaine, elle n'est pas un classement mais un ordre. La connaissance de l'homme est un processus, non un état. *Émile* est une accumulation de vérités en couches successives, une somme sans intégration²⁰». L'*insertion* -si l'on peut dire- de la femme dans *l'Émile*, dans le cheminement humain de l'homme, prend donc place dans un programme précis, un schéma organisé et structuré: la rencontre est une étape de plus pour notre Émile. L'éveil sexuel, le désir, l'image de la femme, enfin, les passions brûlantes de l'adolescent Émile sont des phases indispensables et inéluctables de son évolution: son entrée parmi l'espèce humaine en dépend.

²⁰Vargas, *Introduction...*, p. 6.

En sens inverse, du côté féminin, la femme, et donc Sophie comme personnification de celle-ci, a un rôle à jouer; elle est intervenante à un moment précis dans la formation d'Émile: comme je me propose de le démontrer dans ce chapitre, c'est elle qui lui permet l'accès au social. En ce sens, il faut penser et soutenir l'idée de Sophie comme *procédé* par qui le social arrive; elle est une construction permettant le rapport social. Elle fait partie de ce dispositif global à l'oeuvre dans l'*Émile*, une construction a priori, élaborée pièce par pièce pour rendre acceptable l'idée d'humanité naturellement sociable²¹. Selon Vargas, la femme serait «une sorte de composé chimique spécialement inventé pour précipiter l'homme dans le rapport social tout en évitant la dénaturation qui -historiquement- a accompagné cette socialisation²²». Et donc son rôle est bien défini pour Rousseau: elle permet de penser le passage naturel à la société, la vocation naturellement sociale de l'homme.

Comme représentante du social, la femme est donc *tournée* vers l'homme qui doit y accéder. Toute son éducation y est ainsi ajustée: elle n'est pas éduquée *par* l'homme mais bien *pour* l'homme. Et donc c'est à partir de l'éducation des filles -différente de celle des garçons- qu'il nous sera plus aisé de tracer ce rôle socialisant de la femme. Il est pour Rousseau d'une importance considérable que l'éducation soit exactement en rapport avec les situations. Il faut donc penser la condition féminine selon sa propre nature. En fait, c'est l'un des constats premiers de ce chapitre: pour Sophie, il n'y a d'autres choix que le mariage. L'idée maîtresse est la suivante: tandis que l'homme doit être élevé pour lui-même, la femme ne doit être élevée que pour lui. Le

²¹Vargas, *Introduction...*, p. 199.

²²Vargas, *Introduction...*, p. 199.

texte ne cesse de le répéter:

Ainsi toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes. Leur plaire, leur être utile, se faire aimer et honorer d'eux, les élever jeunes, les soigner grands, les conseiller, les consoler, leur rendre la vie agréable et douce: voilà les devoirs des femmes dans tous les temps, et ce qu'on doit leur apprendre dès leur enfance²³.

En effet, si la finalité qui dirige toute l'éducation des filles, c'est le mariage, le point de vue de Rousseau ne concerne donc pas les femmes célibataires non plus que les veuves sans enfants.

Elles sont tout simplement de trop.

La lecture de l'*Émile*, et plus spécifiquement celle du Livre V, nous amène inmanquablement à reconnaître que chaque sexe a une éducation qui lui est spécifique. Mais ce qu'il y a de plus particulier encore, c'est que pour Rousseau, il est d'une importance vitale que l'éducation soit différente pour des *natures* différentes. Ce qui est sage pour Émile ne l'est pas nécessairement pour la nature du sexe opposé. Le genre féminin s'en trouve appauvri, dirait-on, mais là n'est pas l'objet de Rousseau. En fait, les deux natures pour Rousseau ne sont pas comparables:

En ce qu'ils ont de commun ils sont égaux; en ce qu'ils ont de différent ils ne sont pas comparables. Une femme parfaite et un homme parfait ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage, et la perfection n'est pas susceptible de plus et de moins²⁴.

Son traité s'attarde à tracer le chemin qui mène à une éducation saine *pour les garçons*

spécifiquement: la conception de la femme, dans ce cas, ne tient pas nécessairement au préjudice, mais elle est truffée d'objectifs philosophiques authentiques réglant un dispositif conceptuel à

²³*Émile*, Livre V, p. 475.

²⁴*Émile*, Livre V, p. 466.

l'égard de l'éducation masculine. La femme devient pour Rousseau un outil construit, nécessaire à l'aboutissement heureux du procédé éducatif de l'homme. Elle est, de par son éducation, tout simplement construite pour l'homme. Voilà l'avenue par laquelle il nous faut commencer.

L'ouvrage de Vargas peut nous aider dans cette démarche.

1.1 La parfaite compagne de l'homme

Si nous établissons comme hypothèse que la femme est principe de socialisation de l'homme, qu'elle lui permet l'entrée en société, c'est dire que Rousseau la pense différemment de l'homme; là reposent tous les éléments de la formulation de notre hypothèse. Pour Rousseau, il n'y a nul doute, cette différence est cruciale; il nous revient donc de la mettre en évidence et de démontrer son rôle dans le processus à l'oeuvre.

Selon Rousseau:

Sophie doit être femme comme Émile est homme, c'est-à-dire avoir tout ce qui convient à la constitution de son espèce et de son sexe pour remplir sa place dans l'ordre physique et moral²⁵.

En tout ce qui ne tient pas au sexe, dit-il, la femme est homme: tous deux ont les mêmes organes, les mêmes besoins, les mêmes facultés, bref:

la machine est construite de la même manière, les pièces en sont les mêmes, le jeu de l'une est celui de l'autre, la figure est semblable; et, sous quelque rapport qu'on les considère, ils ne diffèrent entre eux que du plus au moins²⁶.

Mais en tout *ce qui tient au sexe*, la femme et l'homme ont «partout des rapports et partout des

²⁵Émile, Livre V, p. 465.

²⁶Émile, Livre V, p. 465.

différences»; là se joue enfin la destinée naturelle de chacun. Expliquons un peu.

L'objet de l'homme et de la femme est commun: l'union des sexes. Mais pour Rousseau, le concours à cet objet commun ne se fait pas de la même manière pour chacun. Et donc naissent de cette diversité dans la poursuite de l'objet commun les règles naturelles dictant les rapports moraux de l'un et de l'autre. L'homme doit être actif et fort, la femme passive et faible: «il faut nécessairement que l'un veuille et puisse, il suffit que l'autre résiste peu²⁷.» Il s'ensuit de ce principe établi que la femme est faite spécialement pour plaire à l'homme et être subjuguée par lui. Elle doit donc se rendre agréable à l'homme et l'essence même de sa personne se caractérisera par le charme, la modestie et la honte: c'est par eux qu'elle contraindra l'homme à trouver sa force et à en user.

L'art le plus sûr d'animer cette force est de la rendre nécessaire par la résistance. Alors l'amour-propre se joint au désir, et l'un triomphe de la victoire que l'autre lui fait remporter. De là naissent l'attaque et la défense, l'audace d'un sexe et la timidité de l'autre, enfin la modestie et la honte dont la nature arma le faible pour asservir le fort²⁸.

Qu'est-ce donc une femme pour Rousseau? C'est la compagne de l'homme. Mais Rousseau a beau proclamer ostensiblement l'égalité des sexes, cette définition même en fait un être construit pour l'autre:

Il est dans l'ordre de la nature que la femme obéisse à l'homme... Elle doit régner dans la maison comme un Ministre dans l'État, en se faisant commander ce qu'elle

²⁷ *Émile*, Livre V, p. 466.

²⁸ *Émile*, Livre V, p. 467.

veut faire²⁹.

Il ne suffit donc pas de dire que la femme est la compagne de l'homme, ce qui en appelle à la réciproque que l'homme est son compagnon. Non seulement il est son maître, juridiquement, intellectuellement, moralement, mais elle est faite et construite pour lui. Il est sa fin sous le triple aspect d'objet amoureux, d'épouse et finalement de mère. Telle est son essence. C'est à cela que Sophie aspire et son éducation ne suivra la nature qu'en la préparant pour cette triple fonction. Examinons dès maintenant cette éducation que Rousseau nous révèle au livre V.

1.2 L'éducation des filles

De toute évidence, c'est dès l'enfance que les filles se distinguent -et *doivent* se distinguer- des garçons. En ce sens, l'éducation qui commande à ceux-ci n'aura aucune place chez elles :

Dès qu'une fois il est démontré que l'homme et la femme ne sont ni ne doivent être constitués de même, de caractère ni de tempérament. il s'ensuit qu'ils ne doivent pas avoir la même éducation. En suivant les directions de la nature, ils doivent agir de concert, mais ils ne doivent pas faire les mêmes choses; la fin des travaux est commune, mais les travaux sont différents, et par conséquent les goûts qui les dirigent³⁰.

Dans son ouvrage introductif à l'*Émile*, Yves Vargas souligne clairement des divergences et variations dans l'éducation que Rousseau réserve aux filles. En examinant l'éducation de celles-ci, on ne peut manquer, nous dit Vargas, d'être surpris par trois choses, trois différences de méthodes par rapport à celle des garçons. Premièrement, les étapes de leur vie étaient bien

²⁹*Émile*, Livre V, p. 517.

³⁰*Émile*, Livre V, p. 473.

définies: nourrisson, petit enfant, grand enfant, adolescent, et enfin jeune homme, correspondant au quatre premiers livres de *l'Émile*. Il ne fallait surtout pas confondre ces étapes, bousculer le temps, en négliger l'une ou l'autre; elles ont un ordre, une place dans l'évolution de l'homme. On se souvient que, dans le livre II, Rousseau ne cesse d'insister: l'enfant n'est pas un futur adulte, il est un enfant, l'éduquer pour plus tard est absurde et dangereux; après tout les enfants meurent souvent dans l'enfance. Tout au contraire, pour la petite fille, l'éducation est d'un trait, sans souci de son âge; elle ne connaît ni de distinctions selon les âges, ni même une «enfance» comme telle. En fait, la notion d'enfant, pour elle, disparaît au profit de la notion de «future femme», la petite fille étant une future femme à tous les âges de sa vie. Comme le fait remarquer Vargas, il faut croire que les petites filles ont une santé robuste: à l'inverse des garçons, elles ne sont éduqués qu'en vue de leur avenir et on doit les rendre actuellement misérables en vue de les accoutumer à leurs misères futures:

Elles sont toute leur vie asservie à la gêne la plus continuelle et la plus sévère... il faut les exercer d'abord à la contrainte afin qu'il ne leur en coûte jamais rien³¹.

Enfin, rendre les petites filles malheureuses en vue de leur faire supporter les malheurs des femmes, comme le souligne Vargas, c'est «dire que les filles n'ont pas d'enfance et que tout ce qui est dit sur la spécificité de l'enfance ne s'applique pas à elles³².»

Une deuxième différence tiendrait au rapport à l'opinion. Le petit garçon ne doit jamais soupçonner sur ses actes le regard des autres ni se plier à leur autorité. Pendant qu'il faut, à son égard, éloigner la menace de l'opinion, le maintenir centré sur soi, sur ses vrais besoins, il faut au

³¹*Émile*, Livre V, p. 481.

³²Vargas, *Introduction...*, p. 200.

contraire pour la petite fille, favoriser son souci de plaire, et la rendre sensible à l'opinion d'autrui. Chez le garçon, l'opinion d'autrui engendre la vanité et menace l'équilibre naturel du coeur, il pourrait précipiter l'enfant dans la dénaturation. Le rapport de soi à soi est fondé sur «l'amour de soi» et ce principe naturel est menacé de se transformer en «amour-propre», c'est-à-dire en rapport de soi aux autres. C'est ce glissement en fait, qui, selon Rousseau, engendre la vanité et menace l'équilibre naturel du coeur. Comme le remarque encore Vargas, «c'est tout le contraire pour la petite fille, chez elle l'amour-propre, le rapport de soi aux autres est installé dès la naissance, dès leurs premiers pas, dès leurs premiers balbutiements³³».

A peine sont-elles en état d'entendre ce qu'on leur dit qu'on les gouverne en leur parlant de ce qu'on pensera d'elles³⁴.

Et Rousseau de dire encore:

Il ne suffit pas qu'elles soient estimables. il faut qu'elles soient estimées. il ne leur suffit pas d'être belles, il faut qu'elles plaisent. il ne leur suffit pas d'être sages, il faut qu'elles soient reconnues telles: leur honneur n'est pas seulement dans leur conduite, mais dans leur réputation³⁵.

Enfin bref. l'opinion qui est l'ennemi principal du futur homme est constitutif de la nature féminine et là où l'homme perd son coeur et sa nature, la femme trouve son épanouissement:

L'opinion est le tombeau de la vertu parmi les hommes et son trône parmi les femmes³⁶.

La troisième et dernière différence abordée ici est que la distinction des trois éducations

³³Vargas, *Introduction...*, p. 201.

³⁴*Émile*, Livre V, p. 476.

³⁵*Émile*, Livre V, p. 475.

³⁶*Émile*, Livre V, p. 475.

-celle de la nature, celle des choses et celle des hommes-, tellement importante pour les garçons, n'opère pas de la même façon -ou pas du tout- pour les filles. Leur rapport éducatif avec les hommes est d'une toute autre nature. Vargas affirme que «le vis-à-vis éducatif de la fille n'est jamais que l'homme, non pas en tant qu'éducateur mais en tant que rapport, qu'ajustement. Elle n'est pas *éduquée par* (la nature, les choses, les hommes) mais *éduquée pour* (l'homme). De sorte que l'homme est éduqué et la femme ajustée³⁷.» Rousseau est nettement explicite sur cet élément: «L'éducation des femmes doit être relative aux hommes³⁸.»

À suivre ce panorama des principes de base de l'éducation rousseauiste, l'on aurait tendance à se représenter une image peu flatteuse des jeunes filles: elles sont des créatures pour le moins particulières, pleines de défauts. puisqu'on leur applique une éducation exactement inverse à celle des garçons, exactement celle qui menacerait ceux-ci de tous les vices. Mais ce jugement nous conduit en fait à l'erreur. Ces défauts «de femmes» existent bel et bien, mais rapportés à la nature féminine ils remplissent un office contraire.

Vous dites sans cesse: les femmes ont tel et tel défaut que nous n'avons pas. Votre orgueil vous trompe; ce seraient des défauts pour vous, ce sont des qualités pour elles; tout irait moins bien si elles ne les avaient pas³⁹.

Ainsi pour Rousseau c'est la *nature* féminine qui transforme les défauts en qualités. Vargas en arrive à la même conclusion en soulignant pourtant que cette nature n'est pas *en soi* mais *hors de*

³⁷Vargas, *Introduction...*, p. 198.

³⁸*Émile*, Livre V, p. 475.

³⁹*Émile*, Livre V, p. 473.

soi, fondée sur une finalité qui lui échappe et à laquelle elle contribue⁴⁰. Car si les vices féminins sont des qualités ce n'est pas qu'ils témoignent d'une excellence féminine paradoxale, c'est parce qu'ils contribuent de façon positive à un ordre extérieur, un «tout» plus grand. Bref, ces défauts restent en eux-mêmes des défauts mais font office de qualités dans le système social où ils agissent⁴¹.

Le système d'éducation conçu par Rousseau consiste à prévenir le risque et à y mettre bon ordre; à donner à chacun le sentiment de cette place qui leur convient. Non celle assignée impérativement et arbitrairement par les règles sociales mais la place imposée à chacun, à son espèce et à son sexe, par la nature et sa nature, afin de remplir sa destination dans l'ordre physique et moral. Pour Rousseau, rester à cette place, c'est cela qui constitue la vertu et la perfection. Et le bonheur, car aucun des deux sexes n'est supérieur à l'autre, n'est comparable même à l'autre, chacun étant parfait en son genre, incomparable en ce qu'il y a de différent -et toute la différence est sexuelle- égal à l'autre en ce qu'il y a de commun.

La contrainte pour la contrainte, la répression par principe si ce n'est par nécessité, le contrôle et la vexation:

Ne souffrez pas qu'un seul instant dans leur vie elles ne connaissent plus de frein. Accoutumez-les à se voir interrompre au milieu de leurs jeux et ramener à d'autres soins sans murmurer. La seule habitude suffit encore à ceci, parce qu'elle ne fait que seconder la nature⁴².

⁴⁰Vargas, *Introduction...*, p. 202.

⁴¹Vargas, *Introduction...*, p. 202.

⁴²*Émile*, Livre V, p. 482.

Voilà les principes qui s'appliquent aux jeunes filles. Bref, les filles «doivent être gênées de bonne heure» en veillant surtout à ce qu'elles ne prennent pas de plaisir:

Empêcher que les filles ne s'ennuyent dans leurs occupations et ne se passionnent dans leurs amusements⁴³.

Car si l'idée de liberté guide l'éducation d'Émile, pas un seul instant Sophie ne doit croire à la sienne.

Ainsi l'éducation est-elle sciemment destructrice de toute forme d'autonomie pour la femme. Rousseau est clair sur le sujet, répétons-le: «elles doivent être gênées de bonne heure»

Ce malheur, si c'en est un pour elles, est inséparable de leur sexe; et jamais elles ne s'en délivrent que pour en souffrir de bien plus cruels. Elles seront toute leur vie asservies à la gêne la plus continuelle et la plus sévère, qui est celle des bienséances. Il faut les exercer d'abord à la contrainte, afin qu'il ne leur en coûte jamais rien, à dompter toutes leurs fantaisies, pour les soumettre aux volontés d'autrui. Si elles voulaient toujours travailler, on devrait quelquefois les contraindre à ne rien faire⁴⁴.

Ainsi, l'autorité est un élément essentiel à l'éducation de la petite fille. Ce principe d'autorité était banni sans appel dans l'éducation d'Émile: l'autorité était le moyen de faire des esclaves ou des tyrans, mais pas des hommes. Ce n'était pas l'autorité qui indiquait au garçon ce qu'il devait faire, mais la nécessité, l'utilité... Si le garçon baignait dans cette ambiance objective où les choses indiquaient d'elles-mêmes les règles de l'usage, la petite fille, quant à elle, est immergée dans

⁴³*Émile*, Livre V, p. 483.

⁴⁴*Émile*, Livre V, p. 481.

l'autorité: «Les filles se sentent faites pour obéir⁴⁵», «Sa croyance est asservie à l'autorité⁴⁶».

Pour Rousseau, de toute évidence, l'idée maîtresse qui se dégage est d'importance vitale: c'est l'idée d'une éducation différente pour des *natures* différentes. Ainsi, Émile, lui, possède l'essence et le goût masculin des choses et des machines, l'agressivité de l'âge que Rousseau appelle celui des «polissons». Et donc son éducation repose sur un certain nombre de caractères attachés à cette enfance, au point même où il paraît être une espèce animale spécifique, sans rapport avec l'âge adulte, et surtout, sans rapport avec son vis-à-vis féminin. Les caractères essentiels sont le rapport au temps (l'enfant-garçon ne connaît qu'une temporalité: le présent), la tendance aux habitudes (qu'il faut éviter), l'autocentrement (l'enfant est seul, hors de portée de l'opinion), le rapport au langage (moins il parle, mieux il se porte), et enfin le danger pour l'enfant de toute prématuration, de toute éducation qui ne serait pas adaptée à son âge, à sa maturation naturelle⁴⁷. Pour la fille, nous l'avons vu, ces principes sont renversés. Ainsi, tout ce qui vaut pour le garçon ne vaut pas pour la fille. Lorsque Rousseau imagine de pousser l'éducation d'Émile jusqu'au mariage, il caresse un moment le dessein de «les élever l'un pour l'autre et l'un avec l'autre⁴⁸». Mais il renonce à l'expérience de la coéducation pour une raison décisive: étant donné le développement des caractères, on ne saurait préjuger l'accord de ceux qui doivent se choisir pour s'épouser.

⁴⁵*Émile*, Livre V, p. 483.

⁴⁶*Émile*, Livre V, p. 492.

⁴⁷Vargas, *Introduction...*, p. 200.

⁴⁸*Émile*, Livre V, p. 532.

Le rôle du gouverneur étant de veiller au développement de l'enfant, celui-ci se fera spontanément dans le sens de son caractère, qu'il faut protéger avec soin. Par exemple, si Rousseau marque fortement l'inexistence chez Émile d'une sexualité précoce, il la reconnaît expressément chez Sophie. La petite fille est déjà toute féminine et mérite d'être traitée comme telle. Les bases d'une telle affirmation sont claires: pour Rousseau l'éducation, féminine et masculine, doit être exactement en rapport avec les situations; il faut donc penser la condition féminine de Sophie selon sa propre nature. Cette ligne de pensée se veut des plus impératives pour Rousseau et nous la poursuivrons davantage dans une troisième partie de ce chapitre.

Finalement, ce qui apparaît sur le plan concret de l'éducation féminine, c'est qu'il revient à l'homme de former la femme, qui ne s'éveillera sans doute aux idées que dans la complaisance amoureuse. Émile devra être philosophe et théologien: selon Rousseau, il convient que la femme ait la religion de son mari, après avoir eu celle de ses parents. En clair, il apparaît que la femme aura toujours besoin d'un maître, père ou époux, qu'elle puisse respecter, non d'un esclave qu'elle ne pourrait finalement que mépriser. Cette dépendance à l'égard l'homme, cette «condition seconde», maintient la femme dans la discipline de l'opinion et des habitudes, dans la soumission à son maître. Elle la confirme dans une sorte de minorité dont on ne saurait assez souligner le contraste avec la manière dont l'éducation d'Émile est conçue et menée. Il est fait pour une liberté qui ne respecte que la nécessité. Son gouverneur lui a donc appris à mépriser tout ce que les parents de Sophie exaltent. On comprend mieux pourquoi il était difficile de les élever ensemble.

La femme tire ainsi sa condition de deuxième sexe de par sa destination à l'homme. Mais l'homme n'est nullement de la même manière fait pour la femme, qui risque toujours d'être pour lui

le piège qui l'empêche de s'accomplir, par passion ou par faiblesse. Si important soit-il, psychologiquement et moralement, le rapport qui l'unit à elle n'épuise pas la condition virile. L'homme doit rester fidèle à l'orientation de sa jeunesse, tournée vers l'universalité de la raison, vers l'univers des choses qu'il lui faut maîtriser par sa science et son travail, enfin vers la communauté humaine, où il construit et fait vivre la société politique. Il vit, selon l'idéal antique, pour l'extérieur: là est sa place et il organise son foyer en conséquence, sa femme reste son ministre pour l'administrer et pour élever les jeunes enfants. Voilà ce qui est naturel pour Rousseau. Et tel est l'ordre que la sagesse maintient. Hommes et femmes, chacun à sa place, mènent une vie non seulement distincte, mais séparée. Pour Rousseau, lorsque les sexes, comme les nations, se mélangent, ils se corrompent. Voyons comment ce caractère second de la femme s'inscrit dans sa nature.

1.3 La force féminine

D'emblée, on devine que Rousseau aborde «la nature» de la femme selon une analyse qui sélectionne et prépare les éléments générateurs de sa théorie. Il étudie la femme du côté physique et anatomique, sa «force», son caractère. Mais singulièrement, il n'étudie pas la nature féminine en elle-même mais dans son rapport, par comparaison à l'homme. D'abord, il déclare que la femme est globalement identique à l'homme:

En tout ce qui ne tient pas au sexe, la femme est homme; elle a les mêmes organes, les mêmes besoins, les mêmes facultés... ils ne diffèrent entre eux que du plus au moins⁴⁹.

⁴⁹*Émile*, Livre V, p. 465.

Qu'est ce que cela peut signifier? La femme est un homme... seulement elle est un homme imparfait. Pour Yves Vargas, les avantages d'une telle présentation de la femme sont fort clairs. Selon lui, l'identité *homme = femme* dispense d'étudier la femme en elle-même, et justifie une analyse sur un mode seulement différentiel, selon son rapport à l'homme⁵⁰. Et rappelons que Rousseau ajoute: «Tout ce qu'ils ont de différent est du sexe⁵¹». Ainsi, comme l'énonce encore Vargas, «étudier la différence par comparaison sur un fond d'identité se transforme en description d'une nature différentielle dès lors que ce fond d'identité s'évanouit⁵²». L'essence de la femme devient tout simplement *différence*. Enfin, connaître la femme, c'est connaître sa différence, et celle-ci est dans son sexe. Dès la naissance donc, la petite fille n'a de qualité propre qu'en vue du sexe. Rappelons sa jeunesse pour nous en donner un aperçu.

D'abord, comme nous l'avons vu, la petite fille manifeste qu'elle s'intéresse non aux choses, mais aux personnes. Elle n'est pas égocentrique, mais tendre, et au contraire d'Émile, elle a en effet besoin d'un père et d'une mère. On se rappelle que Rousseau en prive impunément Émile. L'injustice ne la révolte évidemment pas, car elle comprend qu'ultimement son destin est peut-être de la subir. N'étant pas élevée par les choses, elle ignore la nécessité matérielle qu'Émile devait étendre ensuite aux choses morales. Elle découvre très bien ce qu'on refusait à Émile: qu'on obtient en séduisant, donc en plaisant. Par conséquent, elle sent très tôt ce que les autres attendent d'elle physiquement et moralement. S'aimer soi-même signifie alors non pas développer

⁵⁰Vargas, *Introduction...*, p. 213.

⁵¹Émile, Livre V, p. 465.

⁵²Vargas, *Introduction...*, p. 213.

son corps en vue de la force et de l'habileté, comme pour le garçon, mais en vue de la beauté et de la grâce, pour charmer, pour plaire. Elle aime broder pour faire valoir ses mains. Elle comprend vite que la beauté appelle des soins et de la discipline, que la gourmandise empêche de garder sa ligne, qu'il faut surveiller sa démarche. Elle sait ce qui lui va bien et choisit en conséquence sa parure, non selon la vanité de la mode, mais selon la convenance esthétique.

Voulant plaire, cela implique qu'elle possède une certaine maîtrise de soi et une compréhension des hommes tels qu'ils sont, ce qui signifie avec leurs préjugés. Si une fille se sait être sous le regard d'autrui, si elle se sait destinée à être vue, elle vit de ce regard. elle se guide donc sur l'opinion. L'éducation d'Émile, ce «sauvage destiné à habiter les villes», le conduit à ne jamais paraître autre que ce qu'il est, à ne jamais feindre ni mentir. L'éducation inculque à Sophie tout l'inverse: l'apparence doit dissimuler son être, elle sera jugée et appréciée. Elle reste donc soumise à l'opinion. La maîtrise de soi, qui convient pour tenir ainsi son rôle, s'appelle vertu. puisque celle-ci lutte contre la spontanéité. La vertu de la femme reste dans son apparence.

Cela revient à dire qu'elle doit dissimuler le secret de son être, que la dissimulation même révèle pourtant par un clair langage de signes. Quel secret? C'est justement, ce que chacun sait. que son être, défini comme objet amoureux, épouse et mère, est sexuel. La sexualité première, fondamentale, physique est l'essence de la femme et commande toute sa conduite et sa morale. Faite pour l'homme, elle aspire à l'homme. Son tempérament est intempérant et agressif. trait tout humain, qu'ignore la femelle animale. Et comme c'est cela qui fait peur aux hommes, la vertu fondamentale sera la pudeur, donc encore la maîtrise des apparences. C'est la pudeur qui retient la femme de provoquer les hommes, qui l'empêche d'aller chercher les hommes là où ils sont et

l'oblige à les attirer là où elle est. Vertu équivoque, car le but féminin est de se laisser enfin deviner, de se dérober, de se refuser, pour mieux capturer.

Capturer. C'est bien le terme qu'il nous faut utiliser. Ce verbe nous met en présence d'un grand thème anthropologique de Rousseau. L'homme est né libre, c'est un élément fondamental de sa bonté originelle. Mais partout il est dans les fers. Dès qu'un humain est en face d'un autre humain, commence à jouer la lutte pour dominer et le *Discours sur l'Inégalité* a précisément pour but de montrer comment le dynamisme, naturel pourtant, qui conduit à la socialisation, mène à l'exploitation des pauvres par les riches, des faibles par les puissants, des femmes par les hommes. Si la liberté fait la grandeur de l'homme et lui assure la première place dans l'univers créé, elle est aussi son point faible: si elle ne réussit pas à capter, elle-même est prise. Assurer et protéger la liberté est le problème le plus difficile de la société du contrat social comme de l'éducation. L'amour-propre, inévitable et ambigu, se transforme dès qu'il le peut en volonté de puissance. Les rapports entre l'homme et la femme ne sauraient échapper facilement à ces lois universelles. Ils se traduisent en métaphores militaires.

Le mâle est fort et agressif, il incarne le principe actif. Par la puissance de ses muscles et l'exercice de la raison il est destiné à dominer. La femme est faible et sa condition physiologique appelle la protection. Elle désire l'homme dont elle a besoin, elle est prête à céder et à obéir. Mais en elle aussi vit l'exigence de liberté et de pouvoir. Il lui faut transformer sa faiblesse en une arme, mortelle pour la liberté de son maître. Elle se refuse donc à la force qui la cherche et qu'elle attend. Son rôle est de séduire, de charmer, manoeuvre qui exige une grande perspicacité, une grande maîtrise de soi et un complet mépris des valeurs masculines qui sont la franchise, la

sincérité. En se voilant, dans tous les sens du mot, la femme, naturellement coquette comme l'indique Rousseau, cherche à mettre l'homme en condition, à l'amener à l'abdication souhaitée. Il doit implorer comme une grâce ce qu'on brûle d'accorder, mais que l'on fait payer cher.

L'homme apprend ainsi que sa force est vaine et sa trop simple logique en déroute, et d'autant que la rivalité des mâles est source d'inquiétude, soigneusement exploitée. Par son charme et sa pudeur, la femme attire et résiste tandis que l'homme doit exercer sa force sans violence, c'est-à-dire qu'il doit exercer sa force sans *user* de sa force. Il se voit ainsi contraint de suivre la logique féminine, il découvre qu'il doit, lui aussi, séduire. Le voilà donc domestiqué. Sa force s'est retournée contre lui, il ne peut plus compter sur elle qui apparaît désormais comme une offense inexpiable:

Le plus libre et le plus doux de tous les actes n'admet point de violence réelle. La nature et la raison s'y opposent⁵³.

En effet, la violence réelle implique l'état de guerre, et l'union des sexes au lieu de donner la vie donnerait la mort, ce qui serait contradictoire.

Par son habileté, ses attentions, son esprit, les espérances qu'il suscite, son apparence enfin, l'homme peut l'emporter sur ses rivaux, tandis qu'on éveille sa jalousie pour qu'il s'abaisse encore. Ainsi la féminité corrompt la virilité. Tout simplement, la nécessité de plaire se transforme en pouvoir général des femmes sur les hommes: «La femme est faite pour plaire à l'homme... sa violence à elle est dans ses charmes⁵⁴». Mais c'est finalement l'ordre de la nature que

⁵³*Émile*, Livre V, p. 467.

⁵⁴*Émile*, Livre V, p. 466.

la femme désarme l'homme et le domine, tout en gardant toujours le respect des formes. Enfin, c'est la piste qui nous permet d'aborder directement le rôle bien spécifique que Rousseau réserve aux femmes.

Nous avons donc maintenant établi que la force de l'homme, qui n'était à l'origine qu'un fait primitif, une donnée brute qui n'avait qu'à s'exercer par une logique linéaire, se voit –dans le rapport des sexes– entortillée par une logique paradoxale puisqu'elle doit obtenir du charme (c'est-à-dire de la faiblesse) les conditions de sa réalisation. Pour devenir un mâle, l'homme doit être vaincu et se laisser déporter sur le terrain de la ruse féminine.

Dans sa nature même, la femme, nous l'avons vu, avant de vaincre l'homme par sa propre soumission à lui, porte la société en elle, en ce sens que l'opinion la constitue, la fait être. Elle n'est pas seulement un être *pour* l'opinion, vouée à vivre sous le regard et la censure d'autrui, elle est un être *par* l'opinion, condamnée à attendre de la rumeur les informations qui la font accéder à elle-même, qui l'informent de ce qu'elle est dans sa vérité. «Les femmes... sont à la merci du jugement des hommes⁵⁵.» Ainsi donc, lorsque Rousseau construit la femme comme un objet là où l'homme doit se perdre avant de revenir à soi, il construit effectivement celle-ci pour concevoir le passage à la société, elle devient le procédé par lequel le social arrive pour l'homme. Vargas est sans doute l'auteur par qui ce constat est le plus clairement énoncé; il écrit: «En clair, il faut que la femme soit telle que le détour par la logique féminine soit un engrenage social. La femme doit être constituée de telle sorte qu'en attirant l'homme par le sexe elle l'entraîne automatiquement dans l'univers du collectif. Pour cela, il faut qu'elle soit un être naturellement social, la société

⁵⁵ *Émile*, Livre V, p. 467.

doit couler dans ses veines, être la chair de sa chair⁵⁶.» C'est bien ainsi que Rousseau présente le tableau féminin. On voit bien pourquoi l'éducation des filles est ainsi conçue: pour remplir son office social, la femme doit être fabriquée à l'envers de l'homme; sa réalité se doit d'être ultimement construite pour concevoir le passage de la nature à la société sans rupture, inscrit dans l'humanité même.

Voilà pour nous l'une des hypothèses-clefs qui vient sous-tendre l'argument centrale de cette thèse: nous la reprenons au troisième chapitre pour développer de façon complète et décisive le poids de sa révélation. À cet instant cependant, amorçons un deuxième chapitre qui, quoique abordant un thème qui n'est pas relié directement à celui dont nous venons de traiter, n'y est pas étranger, ne serait-ce que pour l'objectif final de sa démarche. soumettre Émile à une autre épreuve pour son apprentissage.

Il n'y a nul doute en effet que la femme est insérée dans l'ouvrage comme une épreuve de plus pour notre Émile. Comme l'épisode du «jardinier Robert» qui enseigne à Émile le travail et la propriété au livre II, la «leçon féminine» est insérée de façon similaire à un moment précis de son éducation et est venue fournir un apprentissage crucial à son développement. Nous l'avons vu, le trajet ultime de cette leçon pour Émile se conclut par son absorption dans le torrent social. Mais une épreuve antérieure est fondamentalement nécessaire à Émile pour qu'il s'y rende même; c'est une leçon à laquelle Rousseau a consacré une grande partie de ses énergies et qui s'est distinguée historiquement par son envergure polémique et contradictoire. Émile doit posséder les éléments fondamentaux de la morale, et Rousseau l'y expose dans un quatrième livre, avec la *Profession de*

⁵⁶Vargas, *Introduction...*, p. 205.

foi du Vicaire Savoyard. Examinons dans un deuxième chapitre cette conception religieuse de Rousseau, et comment celle-ci affecte Émile.

Chapitre II: La Profession de foi du Vicaire Savoyard

De Sophie à Émile, la leçon est toute différente. Pour Rousseau, le jeune enfant garçon est dans la condition de l'homme naturel, antérieurement au développement des facultés intellectuelles et de la pensée abstraite; il peut recevoir la leçon des choses, être instruit par l'expérience, par les effets sensibles qui résultent de ses initiatives; mais il est incapable de comprendre un enseignement verbal et abstrait. En outre, il est ainsi fait qu'il ne peut songer qu'à lui-même; il est égoïste en toute innocence, mais ne songe à nuire à personne; il n'en a d'ailleurs pas la force. Tout le rôle de l'éducation se réduit, à ce stade de développement, à lui ménager les leçons de l'expérience et à le préserver des influences qui pourraient le pervertir.

Ne donnez à votre élève aucune espèce de leçon verbale; il n'en doit recevoir que de l'expérience: ne lui infligez aucune espèce de châtement; car il ne sait ce que c'est qu'être en faute: ne lui faites jamais demander pardon; car il ne saurait vous offenser. Dépourvu de toute moralité dans ses actions, il ne peut rien faire qui soit moralement mal, et qui mérite ni châtement ni réprimande⁵⁷.

La première éducation doit donc être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le coeur du vice et l'esprit de l'erreur⁵⁸.

Mais un jour vient où l'éducation négative ne suffit plus. L'être humain, sorti de l'enfance, arrive à l'adolescence, entre en relations suivies avec ses semblables et perd son innocence naturelle. Jusqu'alors il n'avait que des appétits; il va maintenant éprouver des

⁵⁷ *Émile*, Livre II, p. 110.

⁵⁸ *Émile*, Livre II, p. 113.

passions. La passion est un dérèglement de l'appétit naturel sous l'influence de l'opinion et ne se produit qu'en milieu social. C'est par l'effet de l'opinion que l'amour de soi, l'égoïsme naturel et innocent, se change en amour-propre, principe de l'ambition et de toutes les rivalités sociales.

«L'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre»⁵⁹ ; il en va de la sorte de tous nos appétits naturels, de nos besoins physiques; seuls nos vains désirs, fondés sur l'opinion, peuvent être dérégés.

Ainsi, ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins, et de peu se comparer aux autres; ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins et de tenir beaucoup à l'opinion⁶⁰.

L'ambition, les vains désirs, l'orgueil et la vanité ne sont donc point dans la nature, mais viennent de l'opinion.

L'espèce de ces passions, n'ayant point son germe dans le coeur des enfants, n'y peut naître d'elle-même; c'est nous seuls qui l'y portons. et jamais elles n'y prennent racine que par notre faute. mais il n'en est plus ainsi du coeur du jeune homme; quoi que nous puissions faire. elles y naîtront malgré nous. Il est donc temps de changer de méthode⁶¹.

S'il était possible, par l'éducation négative, de préserver l'esprit et le coeur de l'enfant, il faut bien cependant que le jeune homme affronte la vie en société. Si nous voulons former l'homme de la nature:

Il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le reléguer au fond des bois; mais... enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes; qu'il voie par ses yeux, qu'il sente par

⁵⁹*Émile*, Livre IV, p. 275.

⁶⁰*Émile*, Livre IV, p. 277.

⁶¹*Émile*, Livre IV, p. 278.

son coeur; qu'aucune autorité ne le gouverne, hors celle de sa propre raison⁶² .

A l'éducation négative doit succéder une éducation qui, pour résister à la perversion du milieu social, se réclame seulement de la nature et de la raison; elle n'a point recours à l'autorité, à la pression d'une opinion privilégiée, mais fait appel aux sentiments naturels et au progrès de l'esprit. De l'innocence naturelle, artificiellement préservée, Rousseau veut que son élève passe à l'autonomie rationnelle sans être guidé provisoirement par l'opinion droite, par une autorité éclairée, telle qu'elle est instituée dans la *République* de Platon⁶³.

Pour former le jugement moral du jeune homme, Rousseau compte sur l'étude de l'histoire; «c'est par elle qu'il lira dans les coeurs sans les leçons de la philosophie»⁶⁴ . Mais c'est en matière d'éducation religieuse que le radicalisme de Rousseau, son rejet de l'opinion, le refus de la tradition et de l'imagination comme base et auxiliaire de la réflexion, le conduit à prendre une position téméraire, qu'il ressent le besoin de défendre et de justifier.

Je prévois, dit-il, combien de lecteurs seront surpris de me voir suivre tout le premier âge de mon élève sans lui parler de religion. A quinze ans il ne savait pas s'il avait une âme, et peut-être à dix-huit n'est-il pas encore temps qu'il l'apprenne; car, s'il l'apprend plus tôt qu'il ne faut, il court risque de ne le savoir jamais⁶⁵.

Gardons-nous, dit-il encore, d'annoncer la vérité à ceux qui ne sont pas en état de l'entendre, car c'est y vouloir substituer l'erreur. Il vaudrait mieux n'avoir aucune

⁶²*Émile*, Livre IV, p. 284.

⁶³Rousseau s'est fait une haute idée de la *République* de Platon: «Ce n'est pas point, dit-il (*Ibid.*, Livre I, p. 40.), un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres: c'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait.»

⁶⁴*Émile*, Livre IV, p. 309.

⁶⁵*Émile*, Livre IV, p. 335.

idée de la Divinité que d'en avoir des idées basses, fantastiques, injurieuses, indignes d'elle; c'est un moindre mal de la méconnaître que de l'outrager... Le grand mal des images difformes de la Divinité qu'on trace dans l'esprit des enfants est qu'elles y restent toute leur vie, et qu'ils ne conçoivent plus, étant hommes, d'autre Dieu que celui des enfants⁶⁶.

Mais une fois l'élève parvenu à l'âge de comprendre, dans quelle religion l'instruira-t-on?

Aux yeux de Rousseau, la diversité des religions, variables d'un pays à l'autre, atteste en cette matière du rôle de l'opinion:

C'est surtout en matière de religion que l'opinion triomphe. Mais nous qui ne voulons rien donner à l'autorité, nous qui ne voulons rien enseigner à notre Émile qu'il ne pût apprendre de lui-même par tout pays, dans quelle religion l'élèverons-nous? A quelle secte agrégerons-nous l'homme de la nature? La réponse est fort simple, ce me semble; nous ne l'agrégerons ni à celle-ci ni à celle-là, mais nous le mettrons en état de choisir celle où le meilleur usage de sa raison doit le conduire⁶⁷.

Mais comment procéder pour cela? Ici l'auteur s'efface, il ne prétend pas se faire lui-même le guide de la conscience religieuse, non qu'il cherche un prétexte pour dissimuler ses sentiments, mais il redoute de les imposer de façon dogmatique:

Lecteurs, ne craignez pas de moi des précautions indignes d'un ami de la vérité: je n'oublierai jamais ma devise; mais il m'est trop permis de me défier de mes jugements⁶⁸.

Aussi Rousseau a-t-il recours à une fiction; il rapporte la confession faite à un jeune égaré par un vicaire savoyard, afin de le ramener dans le droit chemin; et à la fin il ajoute:

J'ai transcrit cet écrit, non comme une règle des sentiments qu'on doit suivre en

⁶⁶ *Émile*, Livre IV, p. 337.

⁶⁷ *Émile*, Livre IV, p. 339.

⁶⁸ *Émile*, Livre IV, p. 339.

matière de religion, mais comme un exemple de la manière dont on peut raisonner avec son élève pour ne point s'écarter de la méthode que j'ai tâché d'établir. Tant qu'on ne donne rien à l'autorité des hommes, ni aux préjugés du pays où l'on est né, les seules lumières de la raison ne peuvent, dans l'institution de la nature, nous mener plus loin que la religion naturelle; et c'est à quoi je me borne avec mon Émile. S'il en doit avoir une autre, je n'ai plus en cela le droit d'être son guide; c'est à lui seul de la choisir⁶⁹.

2.1 Les croyances de Rousseau

Cependant, dans cette *Profession de foi du Vicaire savoyard*, il nous est permis de voir plus qu'un exemple pédagogique; sans ratifier la méthode d'éducation religieuse de Rousseau, nous découvrons dans ce texte célèbre le témoignage de ses propres croyances. Le jeune homme qui a recueilli ces propos et qui les rapporte est un double de Rousseau; évadé comme lui de l'hospice des catéchumènes de Turin, il a mené une existence vagabonde, une vie dissipée qui l'a conduit à l'immoralité et à l'irréligion, jusqu'au jour où, désespéré et sans ressources, il vient demander asile à un vieux prêtre qui avait favorisé son évasion. Celui-ci est demeuré un ecclésiastique subalterne, un desservant de village, qui n'a pu obtenir une cure, à cause d'une faute de jeunesse dont il s'excuse en accusant l'hypocrisie sociale. Quant aux opinions professées par lui, ce sont celles-là mêmes que Rousseau s'était formées dans les premiers temps de sa retraite à l'Ermitage, comme il l'atteste lui-même dans un ouvrage ultérieur.

Rousseau, né et élevé en milieu Calviniste, puis catéchisé dans la foi catholique, est rentré en 1754 dans la religion de son enfance. Il n'a jamais été indifférent en matière de religion; mais, ayant oscillé entre deux confessions rivales, ébranlé ensuite par le rationalisme des philosophes, il

⁶⁹ *Émile*, Livre IV, p. 409.

éprouve, arrivé à l'âge mûr, le besoin de se former une assurance en cette matière, de trouver par lui-même et pour son usage propre une philosophie:

Cherchons-la de toutes mes forces, écrit-il, tandis qu'il est temps encore, afin d'avoir une règle fixe de conduite pour le reste de mes jours⁷⁰.

On remarquera le caractère pragmatique de ce projet: Rousseau n'est point tenté par la pensée spéculative; il a besoin d'une philosophie pour se conduire; sa réflexion devra aboutir à des conclusions pratiques et définitives.

Me voilà, poursuit-il, dans le maturité de l'âge (il a dépassé la quarantaine), dans toute la force de l'entendement. Déjà je touche au déclin... saisissons ce moment favorable; il est l'époque de ma réforme externe et matérielle; qu'il soit aussi celle de ma réforme intellectuelle et morale. Fixons une bonne fois mes opinions, mes principes, et soyons pour le reste de ma vie ce que j'aurai trouvé devoir être après y avoir bien pensé⁷¹.

J'exécutai ce projet lentement et à diverses reprises, mais avec tout l'effort et toute l'attention dont j'étais capable... Après les recherches les plus ardentes et les plus sincères qui jamais peut-être aient été faites par aucun mortel, je me décidai pour toute ma vie sur tous les sentiments qu'il m'importait d'avoir... Le résultat de mes pénibles recherches fut tel, à peu près, que je l'ai consigné depuis dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*⁷².

Cet écrit, contient donc la pensée morale et religieuse de Rousseau; et il s'est tenu en effet toute sa vie aux conclusions de la *Profession*, comme on peut le voir dans les écrits polémiques qui l'ont suivie⁷³, et comme il le confirme dans une lettre à M. de Franquières:

J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon

⁷⁰*Les Rêveries du promeneur solitaire*, 3e Promenade (Oe.C., t.I), p. 1016.

⁷¹*Les Rêveries du promeneur solitaire*, 3e Promenade (Oe.C., t.I), p. 1014.

⁷²*Les Rêveries du promeneur solitaire*, 3e Promenade (Oe.C., t.I), p. 1016-1018.

⁷³*Lettre à Christophe de Beaumont* (1763); *Lettres écrites de la montagne* (1764).

âge mûr par raison; maintenant je crois parce que j'ai toujours cru⁷⁴.

Quelles sont donc les croyances de Rousseau? Elles se résument en quelques mots: Dieu et la loi morale, la liberté et l'immortalité. Dieu comme principe de la loi morale (celle-ci ne signifierait rien si elle n'exprimait une exigence absolue); la liberté comme moyen de son accomplissement, et l'immortalité comme sanction. Ces croyances et leur justification même se retrouveront chez Kant, qui désigne comme objet de la métaphysique: Dieu, la liberté, l'immortalité, et qui fonde ces croyances sur la loi morale; elles sont requises comme des postulats de la raison pratique. Ces croyances, nécessaires à la conduite de la vie et accessibles à la raison humaine, forment, selon Rousseau, le contenu de la religion naturelle; les dogmes des religions positives sont, à ses yeux, superflus et incertains. C'est ainsi que dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* se distinguent deux parties, séparées par une brève intervention de son interlocuteur.

La *Profession* est le résultat de méditations rationnelles s'imposant à la conscience comme une espèce de foi. Là le Vicaire démontre, entre autre, que l'univers a pour principe une volonté qui le transcende, que cette volonté est intelligente de sorte qu'elle est essentiellement principe d'ordre, que l'homme est libre, liberté signifiant immatérialité et possibilité d'immortalité. Le contenu de la *Profession* est évidemment d'ordre spéculatif, mais sa fin ne l'est pas: Rousseau cherche cette «philosophie» qui établira une règle de conduite fixe pour l'homme. S'il y a un Dieu, si mon âme est immortelle, si je suis un être libre, ces vérités m'imposent certaines attitudes envers ce Dieu, mes semblables et moi-même; elles gouvernent ma vie intérieur et ma vie sociale:

⁷⁴*Lettre à M. de Franquières* (1769), *Oe. C.*, t.IV, p. 1134.

mon comportement ne serait pas le même si elles n'étaient pas dans mon coeur avec l'assentiment de ma raison.

Rousseau met dans la bouche d'un prêtre ce discours qu'il appelle «profession de foi», et les vérités fondamentales qu'il démontre reçoivent les noms de «dogmes» et d'«articles de foi». Mais, comme ce prêtre est le porte-parole de Rousseau, cette religion ne fait intervenir aucune révélation historique. Les «dogmes» sont établis en ne faisant appel qu'à l'observation, la raison, le coeur ou conscience, c'est-à-dire à des moyens de connaître dont nous disposons selon notre nature. Et donc si les articles de la *Profession de foi* tiennent lieu de religion, cette religion sera essentiellement *naturelle*. Enfin, c'est par rapport à cette religion naturelle que Rousseau va juger les religions historiques et plus particulièrement celles qui se réclament du Christ.

En défendant les croyances de la religion naturelle, Rousseau s'opposait à l'agnosticisme, à l'athéisme, au matérialisme et à l'immoralisme des philosophes; par son attitude à l'égard des religions révélées, il s'opposait à la tradition et aux Églises. De là le caractère ambivalent de la *Profession*. Dans la critique des religions révélées, l'auteur manifeste un rationalisme aussi intraitable et use de sarcasmes aussi âpres que ceux de Voltaire; dans sa défense des croyances fondamentales, il institue une apologétique qui a pu être reprise parfois par des prédicateurs catholiques. Il faut noter d'ailleurs que le Vicaire ne rejette pas la Révélation; il allègue seulement la difficulté de la reconnaître, d'en vérifier l'authenticité; et cette difficulté s'oppose, selon lui, à l'obligation qui nous est faite d'y croire:

A l'égard de la révélation, si j'étais meilleur raisonneur ou mieux instruit, peut-être sentirais-je sa vérité, son utilité pour ceux qui ont le bonheur de la reconnaître; mais si je vois en sa faveur des preuves que je ne puis combattre, je vois aussi

contre elle des objections que je ne puis résoudre. Il y a tant de raisons solides pour et contre que, ne sachant à quoi me déterminer, je ne l'admet ni ne la rejette; je rejette seulement l'obligation de la reconnaître, parce que cette obligation prétendue me semble incompatible avec la justice de Dieu, et que, loin de lever par là les obstacles au salut, il les eût multipliés, il les eût rendus insurmontables pour la plus grande partie du genre humain. A cela près, je reste sur ce point dans un doute respectueux ⁷⁵.

Malgré cette réserve, si le Vicaire demeure dans l'Église, c'est qu'il est plein d'admiration pour la majesté des Écritures, pénétré d'émotion par la sainteté de l'Évangile; il déclare avec ferveur:

Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu⁷⁶.

Il fait dans sa religion deux parts: ce qui lui paraît essentiel à la pratique, nécessaire pour se bien conduire, et qui est soustrait au dogme; ce qu'il considère comme accessoire, les dogmes qu'il respecte, mais dont il ne se met point en peine, car ils «n'influent ni sur les actions ni sur la morale». Dans cet accessoire est compris cependant ce qu'il y a de spécifique dans le christianisme, l'idée d'une grâce faite par Dieu à l'humanité pécheresse. C'est parce qu'il ne tient pas pour essentiel cet aspect du christianisme qu'il peut se croire cependant fidèle et exercer son ministère avec sincérité; mais il s'abstient de jeter l'anathème sur ceux qui appartiennent à une autre église. Dans la conclusion de son entretien, il va même jusqu'à conseiller au jeune homme, né calviniste et converti: «Retournez dans votre patrie, reprenez la religion de vos pères».

À travers un pareil conseil, la critique des religions révélées aboutit curieusement, chez

⁷⁵*Émile*, Livre IV, p. 401.

⁷⁶*Émile*, Livre IV, p. 403.

Rousseau, à ratifier le conformisme; il voit là un moyen, chacun restant dans sa foi et respectant celle des autres, de mettre fin aux rivalités entre les sectes religieuses et d'exclure l'intolérance.

Telle est l'interprétation qu'il donne de la *Profession de foi*:

La Profession du Vicaire savoyard est composée de deux parties. La première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable...

La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie, propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine. et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'Auteur. L'objet de cette seconde partie est de rendre chacun plus réservé dans sa religion à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous⁷⁷.

C'est cette seconde partie qui attira sur Rousseau les foudres de l'État et de l'Église: il croit pourtant que cette critique était inoffensive dans l'état des mœurs et des croyances de son siècle:

Tant qu'il reste quelque bonne croyance parmi les hommes, il ne faut point troubler les âmes paisibles, ni alarmer la foi des simples par des difficultés qu'ils ne peuvent résoudre, et qui les inquiètent sans les éclairer. Mais quand une fois tout est ébranlé, on doit conserver le tronc aux dépens des branches⁷⁸.

En publiant la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, Rousseau s'engage dans un débat public, un conflit qui oppose les Églises et la religion traditionnelle d'une part, le rationalisme des philosophes d'autre part. Il s'oppose également aux deux parties: il veut tenir entre elles la

⁷⁷ *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 996.

⁷⁸ *Émile*, Livre IV, p. 406.

balance égale, surmonter leur opposition et résoudre leur conflit. L'athéisme conduit à l'immoralité, les religions au fanatisme. Mais les dernières pages de la *Profession*, comme pour compenser la sévérité à l'égard des dogmes des Églises, sont particulièrement dures envers la philosophie. «Fuyez», dit le Vicaire,

ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans les coeurs des hommes de désolantes doctrines, et dont le sceptisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires... Du reste, renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions⁷⁹.

Et dans une note, Rousseau combat avec violence l'athéisme des philosophes, et s'applique à relever les bienfaits de la religion:

Bayle a très bien prouvé que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme, et cela est incontestable; mais ce qu'il n'a eu garde de dire, et que n'est pas moins vrai, c'est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte, qui élève le coeur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus; au lieu que l'irréligion, et en général l'esprit raisonneur et philosophique, attache à la vie, effémine, avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du *moi* humain... 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... Ses principes ne font pas tuer les hommes, mais ils empêchent de naître, en détruisant les moeurs qui les multiplient, en les détachant de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoïsme, aussi funeste à la population qu'à la vertu... Par les principes, la philosophie ne peut faire aucun bien que la religion ne le fasse encore mieux, et la religion en fait beaucoup que la philosophie ne saurait faire.⁸⁰

Toutefois, les dernières lignes de la *Profession* marquent un retour à une position d'équilibre entre les deux parties adverses:

⁷⁹*Émile*, Livre IV, p. 407.

⁸⁰*Émile*, Livre IV, p. 408.

L'orgueilleuse philosophie mène à l'esprit fort, comme l'aveugle dévotion mène au fanatisme. Evitez ces extrémités... Osez confesser Dieu chez les philosophes; osez prêcher l'humanité aux intolérants. Vous serez seul de votre parti, peut-être; mais vous porterez en vous-même un témoignage qui vous dispensera de ceux des hommes⁸¹.

2.2 La *Profession* dans l'*Émile*

On le sait déjà, la *Profession* s'insère dans l'*Émile* comme un tout distinct, un peu à l'écart de l'oeuvre. Il faut cependant affirmer que le volumineux ouvrage n'est pas complet sans ce petit complément. Rousseau a longuement insisté - après maints conseils lui suggérant le contraire - pour que la *Profession* y soit absolument incorporée. Aujourd'hui encore, certains affirment qu'il n'est pas parvenu à bien incorporer ce chapitre au reste de l'*Émile*. Voilà sur ce quoi nous nous attarderons ici. L'histoire montre bien que cette solution lui valut peine et misère. Philosophes et membres du clergé y voyaient ou hypocrisie ou sacrilège; la critique s'envenimait viruleusement de la nouvelle conception que Rousseau donnait du sentiment religieux. Ses pairs le proclament fou, menteur; l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont condamne l'*Émile* par un mandement solennel, le Parlement français, et celui de Genève aussi, fait lacerer et brûler l'ouvrage.

Et la critique ne s'est pas arrêté là. Certains auteurs perçoivent encore aujourd'hui, à la lumière du temps, des inconsistances, des contradictions et des faussetés chez l'homme et son oeuvre. De ce nombre important d'auteurs qui se sont attardés à analyser et critiquer l'*Émile*, et plus particulièrement la *Profession du Vicaire savoyard*, retenons Masson. L'ouvrage de Pierre-

⁸¹*Émile*, Livre IV, p. 409.

Maurice Masson représente sans doute aujourd'hui celui qui a le plus d'autorité sur le sujet. Son fameux ouvrage *La religion de J.-J. Rousseau*, en trois tomes, a grandement servi à l'élaboration du thème religieux dans cette thèse. Notre chapitre sur la pensée religieuse de Rousseau, quoique restreint comparé à l'exhaustif ouvrage de Masson, s'accorde en majorité aux grandes lignes de ses principales thèses et observations. Sur un point particulier mais important, l'ouvrage de Masson a pourtant provoqué ici un désaccord. Il s'agit de l'instance où Masson se réfère à l'unité des différentes composantes de l'*Émile*, et plus spécifiquement à ce qui concerne la *Profession* et sa place dans le tout qu'est l'*Émile*. Masson y accorde un espace important.

Parmi les arguments de critique interne, qui témoignent de l'indépendance de la *Profession de foi* par rapport au reste de l'*Émile*. Masson signale en tout premier lieu les «contradictions» qui semblent exister entre les deux ouvrages.

J'ai essayé de montrer, écrit le savant historien de la pensée religieuse de Rousseau, pour quelle raison la *Profession de foi* avait été insérée par Rousseau dans l'*Émile*. Elle est devenue, dans l'état définitif du livre, une partie, je ne dirais pas essentielle, mais intégrante, puisque c'est elle qui doit fournir la réponse à l'une des questions les plus graves qui soit impliquées dans le problème de l'éducation: Faut-il une religion à l'enfant, et quelle doit-elle être? Cependant, si les deux oeuvres ne forment qu'un tout bibliographique, une lecture attentive permettra de remarquer que, primitivement du moins, elles n'ont pas été écrites l'une pour l'autre. La *Profession* semble contredire le reste de l'*Émile* et sur des points qui ne sont pas négligeables. "Nous voulons", écrit Rousseau à la page qui suit la *Profession*, "que l'homme soit toujours *un*, le plus qu'il est possible"; et telle doit être, en effet, la conséquence pratique d'une philosophie qui proclame la bonté de la nature: rétablir dans l'homme l'unité primitive détruite par la vie sociale. Or le Vicaire n'a rien affirmé plus fortement, ni avec une éloquence plus émue que la dualité de l'être humain: "Non, l'homme n'est point un!..." En formulant ces affirmations, le Vicaire n'est plus un philosophe de la Nature, il redevient un prêtre chrétien.⁸²

⁸²P.-M. Masson, *Édition critique de la «Profession de foi»*. Paris, Hachette, 1914, pp. XXXIII et XXXIV.

Dans sa thèse principale (t. II, *La Profession de foi de J.-J.*) Masson exprimait la même pensée, mais avec plus de force encore; les quelques expressions qui, dans sa thèse secondaire, atténuent ses affirmations étaient omises; et ses formules étaient d'un ton plus catégorique.

«L'*Émile* et la *Profession de foi*, qui forment un tout bibliographique, écrivait-il, ne forment pas un tout intellectuel»⁸³ «Ramener l'homme à la nature, c'était donc, sans peut-être que Rousseau en eût encore une entière conscience, le ramener à l'unité, et à l'unité par le bas, -si toutefois le mot garde un sens dans un monde où il n'y a plus ni "haut" ni "bas", où tout ce qui est "naturel" se vaut. Il semble bien en effet que ce soit là le dessein de l'*Émile*»⁸⁴ Et Masson d'ajouter encore:

Tout le livre de Rousseau n'est qu'une protestation contre les moralistes chrétiens qui avilissent le corps et ses instincts, et ne veulent y voir que la souillure du péché. Dans la mesure où l'*Émile* n'est pas seulement une "généalogie des vices humains", mais où il apporte une morale, on peut dire que c'est une morale de l'unité. Telle n'est pas évidemment la morale du Vicaire savoyard! Il maintient le principe fondamental de toute psychologie chrétienne, c'est-à-dire le dualisme de l'être humain; pour lui, la vie reste un combat.⁸⁵

Voici donc posé en toute clarté le problème religieux de l'*Émile*. Laissons de côté, ici, la délicate question de l'accord entre la pensée de Rousseau et la pensée chrétienne. N'envisageons que cette «contradiction» que Masson croit percevoir entre le Rousseau de l'*Émile* et le Rousseau de la *Profession de foi*.

Le problème est capital. Masson l'a bien vu. Il y va de la place de la formation religieuse

⁸³Masson, *Édition critique*..., p. 274.

⁸⁴Masson, *Édition critique*..., p. 272.

⁸⁵Masson, *Édition critique*..., p. 273.

en éducation. Si l'homme est vraiment un, c'est-à-dire s'il peut se développer et atteindre son idéal intégral, sans que se déclenche inévitablement en lui une crise, où il lui faudra sacrifier certaines tendances et certains désirs au profit d'autres tendances et d'autres désirs, on peut alors biffer de l'*Émile* tout ce qui concerne la conscience morale et tout ce qui affirme l'existence de Dieu et l'immoralité de l'âme: la formation religieuse apparaît comme un luxe dont on peut, et dont il vaudrait mieux sans doute, se dispenser.

Si l'homme au contraire est double, c'est-à-dire si au cours de son développement naturel, éclate nécessairement en lui un conflit entre ses différents désirs, si l'option (et donc le sacrifice) s'impose un jour à sa liberté de façon inéluctable; alors l'homme a besoin d'un complément de lumière, de force aussi, et d'espérance: la lutte morale, selon Rousseau, postule Dieu, Dieu qui éclaire, qui aide et qui récompense.

Or, il se trouve de fait, que parmi les commentateurs de la pensée pédagogique de Rousseau, nous trouvons les deux courants d'interprétations. Certain, comme Vial⁸⁶, font de Rousseau l'initiateur de l'éducation sans Dieu, de l'éducation laïque; d'autres au contraire comme Sakmann⁸⁷, reconnaissent que la religion est une pièce indispensable dans le système pédagogique de Rousseau. Des deux thèses quelle est la plus fidèle à la pensée de Rousseau?

Si comme l'affirme Masson la dualité de l'homme, le conflit moral est une idée étrangère et même contraire à la doctrine de l'*Émile*, la thèse Vial triomphe contre la thèse Sakmann. Dieu

⁸⁶Vial, Francisque, *La doctrine de l'éducation de J.-J. Rousseau*, Paris, Librairies Delagrave, 1920.

⁸⁷ Sakmann, Paul, *Jean-Jacques Rousseau*, Berlin, Reuther et Reichard, 1913, p.143.

est absent de cette pédagogie. Mais nous sera-t-il permis, après une étude attentive de la pensée pédagogique de Rousseau, de prendre position contre Masson? Sans doute, la *Profession de foi*, dans la forme actuelle, est-elle une pièce surajoutée à l'*Émile*. Mais si elle n'avait pas été insérée elle-même dans l'*Émile*, nous aurions eu, certainement, en son lieu et place, un chapitre important sur la formation religieuse du jeune homme. La dualité de l'homme est à la base même de la conception de la nature humaine dans le livre de l'*Émile*. La notion de lutte morale est le fondement même de toute cette pédagogie.

A tel point que, si l'on supprimait toute la *Profession de foi* du livre de l'*Émile*, on supprimerait du même coup l'une des forces principales de l'éducation rousseauiste; mais le «*Traité de l'Éducation*» n'en serait pas substantiellement modifié. Essayons de prouver, pour un moment, cette assertion, avant de poursuivre notre analyse de la religion du bon vicaire. L'Unité de l'être humain à laquelle fait allusion Rousseau lorsqu'il souhaite «que l'homme soit un autant qu'il est possible» n'est pas une unité possédée, c'est une unité vers laquelle l'homme doit tendre. C'est un idéal qui n'est pas donné à l'homme sans effort, mais qu'il doit conquérir, -et conquérir par un sacrifice intérieur: l'homme en réalité est «double».

Sans doute Rousseau nous donne-t-il l'impression, si nous nous en tenons aux trois premiers livres du traité de prôner un développement unilinéaire de l'être humain: il semble croire à une sorte de continuité chez l'homme entre le physique et le moral. Le corps, en se développant naturellement à l'abri de toute influence pernicieuse produirait spontanément les «vertus» essentielles à la vie. Unité! Voilà le grand conseil de Rousseau à qui s'occupe de l'éducation d'un enfant avant ses quinze ans. Unité extérieure et unité intérieure. Il définit l'état de bonheur

et de paix comme un équilibre naturel entre nos forces et nos désirs.

En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs; car, s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être: ce n'est pas non plus à étendre nos facultés; car si nos désirs s'étendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables; mais c'est diminuer l'excès des désirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté. C'est alors seulement que toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordonné⁸⁸.

Bonheur, sagesse, jouissance, ordre sont-ils donc équivalents? Sont-ils vraiment atteints l'un avec l'autre? S'accordent-ils parfaitement dans la destinée de l'homme? D'après les trois premiers livres, il semble que l'on doive répondre affirmativement. Cet être en croissance qu'est alors Émile semble passer sans heurt de l'hygiène du corps à la beauté de l'âme, de la sensation correcte à la justesse des idées, de la santé à la sainteté. Les formules éblouissantes, souvent paradoxales, jaillissent de la plume de Rousseau, bousculant tous les modes habituels de pensée, forçant l'esprit à la réflexion, à la réaction. «L'enfant se forme en ce qu'il ne se gâte point»⁸⁹.

Sur cette terre dont la nature eût fait le premier paradis de l'homme, craignez d'exercer l'emploi de tentateur en voulant donner à l'innocence la connaissance du bien et du mal⁹⁰.

Exercer continuellement son corps, rendez-le robuste et sain pour le rendre sage et raisonnable; qu'il travaille, qu'il agisse, qu'il coure, qu'il soit toujours en mouvement; qu'il soit homme par la vigueur, et bientôt il le sera par la raison⁹¹.

A la fin du livre III, Rousseau fait un portrait d'Émile, où s'affirme cette continuité interne de

⁸⁸ *Émile*, Livre III, p. 229.

⁸⁹ *Émile*, Livre III, p. 229.

⁹⁰ *Émile*, Livre III, p. 238.

⁹¹ *Émile*, Livre III, p. 259.

l'être humain, cette unité profonde de l'homme. «Voilà notre enfant prêt à cesser de l'être»⁹².

Émile a quinze ans. Et le gouverneur de résumer le travail accompli depuis sa naissance:

Après avoir commencé par exercer son corps et ses sens, nous avons réuni l'usage de ses membres à celui de ses facultés; nous avons fait un être agissant et pensant; il ne nous reste plus pour achever l'homme, que de faire un être aimant et sensible, c'est-à-dire de perfectionner la raison par le sentiment⁹³.

Ce parfait élève de la nature qui ne sait pas encore ce qui est le bien et le mal est doué déjà de toutes les vertus qui semblent souhaitables:

Émile est laborieux, tempérant, patient, ferme, plein de courage... Il est sensible à peu de maux, et il sait souffrir avec constance, parce qu'il n'a point appris à disputer contre la destinée. A l'égard de la mort, il ne sait pas encore bien ce que c'est; mais, accoutumé à subir sans résistance la loi de la nécessité, quand il faudra mourir, il mourra sans gémir, et sans se débattre⁹⁴.

Et Rousseau de conclure:

En un mot, Émile a de la vertu tout ce qui se rapporte à lui-même. Pour avoir aussi les vertus sociales, il lui manque uniquement de connaître les relations qui les exigent: il lui manque uniquement des lumières que son esprit est tout prêt à recevoir⁹⁵.

Par la seule éducation de son corps, de ses sens, de sa raison pratique, par la seule utilisation de ses forces physiques, Émile est parvenu au seuil de sa perfection d'homme adulte.

Comment donc pourrait éclater dans un être aussi parfaitement un, et qui se développe avec une telle régularité, comment pourrait éclater l'ombre même d'un conflit et s'instaurer une

⁹²Émile, Livre III, p. 264.

⁹³Émile, Livre III, p. 264.

⁹⁴Émile, Livre III, p. 270-271.

⁹⁵Émile, Livre III, p. 271.

dualité?

Poser sérieusement la question serait avouer qu'on n'a pas suivi par le détail la dialectique de l'*Émile*. Les trois premiers livres de l'*Émile* sont construits tout entiers sur cette double hypothèse dont Rousseau prétend faire d'ailleurs une observation psychologique: d'abord que l'on peut retarder jusqu'à quinze ou dix-huit ans l'apparition de la passion dans le coeur de l'homme, secondement qu'avant cet âge, l'enfant n'a pas à sa disposition l'instrument qui réglera la passion et qui commande toute la vie morale, c'est-à-dire la raison.

La raison seule nous apprend à connaître le bien et le mal. La conscience qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoique indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle. Avant l'âge de raison, nous faisons le bien et le mal sans le connaître; et il n'y a point de moralité dans nos actions, quoiqu'il y en ait quelquefois dans le sentiment des actions d'autrui qui ont rapport à nous⁹⁶

Quant à la date de cet âge de raison dans la vie de l'homme, Rousseau déclarera plus tard sans ambage:

Toute la différence que je vois ici entre vous et moi est que vous prétendez que les enfants ont à sept ans cette capacité, et que je ne la leur accorde pas même à quinze. Que j'aie tort ou raison, il ne s'agit pas ici d'un article de foi, mais d'une simple observation d'histoire naturelle⁹⁷.

Et dès lors on voit comment Rousseau peut écrire dès le premier livre de l'*Émile*, et sans se mettre en contradiction avec lui-même.

Tous les peuples qui ont reconnu deux principes ont toujours reconnu le mauvais comme inférieur au bon; sans quoi ils auraient fait une supposition absurde. Voyez

⁹⁶*Émile*, Livre IV, p. 278.

⁹⁷*Émile*, Livre IV, p. 279.

ci-après la *Profession de foi* du vicaire savoyard⁹⁸.

C'est donc qu'en réalité, cette éducation qui se déroule dans les trois premiers livres de l'*Émile* n'est qu'une pré-éducation. Elle consiste à pourvoir l'être qui demain entrera en pleine lutte, des armes qui lui permettront de vaincre.

C'est ici la seconde naissance (de l'homme) dit Rousseau lorsqu'Émile atteint ses quinze ans; c'est ici que l'homme naît véritablement à la vie, et que rien d'humain n'est étranger à lui. Jusqu'ici nos soins n'ont été que des jeux d'enfant; ils ne prennent qu'à présent une véritable importance. Cette époque où finissent les éducations ordinaires est proprement celle où la nôtre doit commencer⁹⁹.

Le véritable traité d'éducation ne commence donc qu'au livre IV. L'oeuvre du gouverneur se prolongera fort avant, jusqu'au surlendemain du mariage; et Émile aura vingt ans lorsque Rousseau écrira de lui:

On ne considère pas assez l'influence que doit avoir la première liaison d'un homme avec une femme dans le cours de la vie de l'un et de l'autre. On ne voit pas qu'une première impression aussi vive que celle de l'amour ou du penchant qui tient sa place, a de long effets dont on n'aperçoit point la chaîne dans le progrès des ans, mais qui ne cessent d'agir jusqu'à la mort. On nous donne, dans les traités d'éducation, de grands verbiages inutiles et pédantesques sur les chimériques devoirs des enfants; et l'on ne nous dit pas un mot de la partie la plus importante et la plus difficile de toute l'éducation, savoir la crise qui sert de passage de l'enfance à l'état d'homme¹⁰⁰.

J'ai choisi intentionnellement ces deux textes qui se situent l'un au début, l'autre à la fin de l'*Émile*, c'est-à-dire à égale distance de la *Profession de foi*, pour bien montrer que cette affirmation de la dualité de l'être humain était fondamentale dans la pensée de Rousseau, et que

⁹⁸ *Émile*, Livre I, p. 77.

⁹⁹ *Émile*, Livre IV, p. 274.

¹⁰⁰ *Émile*, Livre V, p. 615

l'idée de la crise morale était au coeur de sa pédagogie.

En quoi consiste cette crise? Nous le savons, il est inutile d'insister. Que Rousseau en ait perçu la profondeur, la valeur de révolution, c'est trop évident. Il va jusqu'à comparer le bouleversement qui se produit alors dans l'enfant à une seconde naissance:

Nous naissons, pour ainsi dire, deux fois: l'une pour exister, l'autre pour vivre; l'une pour l'espèce, l'autre pour le sexe¹⁰¹.

Chacun se rappelle le magnifique morceau lyrique:

Comme le mugissement de la mer précède de loin la tempête, cette orageuse révolution s'annonce par le murmure des passions naissantes; une fermentation sourde avertit de l'approche du danger. Un changement dans l'humeur, des emportements fréquents, une continuelle agitation d'esprit, rendent l'enfant presque indisciplinable. Il devient sourd à la voix qui le rendait docile; c'est un lion dans sa fièvre; il méconnaît son guide, il ne veut plus être gouverné.¹⁰²

Et pour traduire la profondeur de transformation qu'apporte aux âmes leur premier amour,

Rousseau aura recours à des comparaisons d'un réalisme violent:

Comme il n'y a que de grandes maladies qui fassent solution de continuité dans la mémoire, il n'y a guère que de grandes passions qui la fassent dans les moeurs¹⁰³.

De l'importance capitale de cette crise, Rousseau perçoit donc exactement l'ordre de grandeur, et il pressent de façon aiguë les longues résonances que doit avoir dans l'homme tout entier ce moment peut-être lui-même si court.

L'homme... n'est pas fait pour rester toujours dans l'enfance. Il en sort au temps prescrit par la nature; et ce moment de crise, bien qu'assez court, a de longues

¹⁰¹ *Émile*, Livre IV, p. 273.

¹⁰² *Émile*, Livre IV, p. 274.

¹⁰³ *Émile*, Livre IV, p. 275

influences¹⁰⁴.

La nature humaine, si uniforme en apparence jusqu'à cet âge, diversifie alors à l'infini les caractères: l'éducateur, plus que jamais, doit se faire observateur. C'est ici que l'âme prend son pli définitif.

Les manières de penser, ses sentiments, ses goûts, fixés par une passion durable, vont acquérir une consistance qui ne leur permettra plus de s'altérer¹⁰⁵.

Mais une question se pose; et de sa réponse dépend en définitive la solution du problème que nous avons soulevé dans ce chapitre. Cette crise est-elle vraiment intérieure à Émile? Crée-t-elle vraiment une dualité en lui? Masson déclare en une formule nette: «Tandis que, dès le second, et même le premier *Discours*, Rousseau semble grouper toutes les vérités qu'il annonce autour d'une thèse maîtresse, à savoir que "l'homme est naturellement bon, et qu'il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain", le vicaire est beaucoup moins affirmatif... Le centre moral et religieux de la *Profession* ne passe point par ce principe»¹⁰⁶. Auparavant, Masson avait affirmé avec force ce principe général: «Toute philosophie qui veut ramener l'homme à la nature... qu'elle le veuille ou non..., cherche à supprimer ce conflit intérieur, que le christianisme avait rendu plus douloureux, et dont Pascal avait été le traducteur le plus émouvant, entre l'homme extérieur, l'homme de chair, bref l'homme de la nature, et l'homme de l'esprit, l'homme intérieur, l'homme travaillé par Dieu»¹⁰⁷. Ici, nous nous contenterons d'examiner les documents

¹⁰⁴ *Émile*, Livre IV, p. 273.

¹⁰⁵ *Émile*, Livre IV, p. 274.

¹⁰⁶ Masson, *Editions critiques...*, p. 275.

¹⁰⁷ Masson, *Editions critiques...*, p. 272.

littéraires, tels qu'on les recueille dans l'*Émile*. Ils nous empêchent, nous semble-t-il, d'accepter sans réserve l'affirmation de Masson.

Non, pour Rousseau, le conflit de l'adolescence, la «crise» des passions, n'est pas uniquement provoquée par le mal social. La dualité est bien intérieure à l'homme. C'est dans son âme, que l'homme se met «en contradiction avec lui-même». Sans doute (et ici Masson a vu très juste), faut-il, selon Rousseau, l'influence de causes extérieures, l'«occasion» sociale, pour que se déclenche le conflit intérieur; mais le conflit déclenché, le combat se livre à l'intérieur de l'homme.

La plupart de ces modifications (de l'amour de soi en passions mauvaises) ont des causes étrangères sans lesquelles elles n'auraient jamais lieu; et ses mêmes modifications, loin de nous être avantageuses, nous sont nuisibles; elles changent le premier objet et vont contre leur principe: c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature, et se met en contradiction avec soi¹⁰⁸.

Cette «occasion» est inévitable, on ne peut la supprimer, elle est un fait, et un fait de Providence: la tentation est nécessaire dans la vie de l'homme social, et la lutte se livre en son cœur

Étendez ces idées et vous verrez d'où vient à notre amour-propre la forme que nous lui croyons naturelle; et comment l'amour de soi, cessant d'être un sentiment absolu, devient orgueil dans les grandes âmes, vanité dans les petites, et dans toutes se nourrit sans cesse aux dépens du prochain. L'espèce de ces passions, n'ayant point son germe dans le cœur des enfants, n'y peut naître d'elle-même; c'est nous seuls qui l'y portons, et jamais elles n'y prennent racine que par notre faute: mais il n'en est plus ainsi du cœur du jeune homme, quoi que nous puissions faire, elles y naîtront malgré nous¹⁰⁹.

A partir de ce moment, la tactique du gouvernement à l'égard d'Émile sera toute différente. Sans doute se flattera-t-il de retarder le plus possible la crise, afin d'équiper l'âme de

¹⁰⁸ *Émile*, Livre III, p. 275.

¹⁰⁹ *Émile*, Livre III, p. 278.

ses puissances totales de raison, de sentiment, de religion, d'espérance en une meilleure vie; il cherchera à gagner du temps.

Voulez-vous mettre l'ordre et la règle dans les passions naissantes? Étendez l'espace durant lequel elles se développent, afin qu'elles aient le temps de s'arranger à mesure qu'elles naissent. Alors ce n'est pas l'homme qui les ordonne, c'est la nature elle-même, votre soin n'est que de la laisser arranger son travail¹¹⁰.

Mais déjà ce gain de temps, ce retard dans le déclenchement de la crise que l'on ne procure qu'à force de soins, apparaît comme une intervention de l'homme, une politique qui n'est plus tout à fait selon le cours de la nature:

C'est ainsi qu'en ménageant les exemples, les leçons, les images, vous émousserez longtemps l'aiguillon des sens, et donnerez le change à la nature suivant ses propres directions¹¹¹.

Et tout le rôle du gouverneur *jusqu'au mariage* illustre cette formule: jamais éducation ne fut plus personnelle, active, positive, allant jusqu'aux confins de l'indiscrétion.

Alors aussi commence à se dessiner très nettement, puis à se préciser dans l'*Émile* la distinction des deux plans où se déroule la vie de l'homme: le plan moral et le plan du corps. «Nous entrons enfin dans l'ordre moral: nous venons de faire un second pas d'homme»¹¹². À partir de la crise d'Émile, nous trouvons dans le *Traité* de Jean-Jacques, deux notions de vertu, deux notions de liberté, deux notions de bonheur. Il faudrait ici citer tout le discours moral que le gouverneur tient à Émile, à l'heure suprême du grand amour... Tout n'y respire que combat,

¹¹⁰*Émile*, Livre III, p. 284.

¹¹¹*Émile*, Livre III, p. 384.

¹¹²*Émile*, Livre III, p. 305.

sacrifice, dualité:

Il faut être heureux, cher Émile, c'est la fin de tout être sensible; c'est le premier désir que nous imprima la nature, et le seul qui ne nous quitte jamais. Mais où est le bonheur ¹¹³?

Et après avoir énuméré tous les préservatifs dont il a su entourer jusque-là Émile, le gouverneur ajoute:

Si j'avais su prolonger ce calme intérieur jusqu'à la fin de ta vie, j'aurais mis mon ouvrage en sûreté, et tu serais toujours heureux autant qu'un homme peut l'être: mais cher Émile, j'ai eu beau tremper ton âme dans le Styx je n'ai pu la rendre partout invulnérable; il s'élève un nouvel ennemi que tu n'as pas encore appris à vaincre, et dont je n'ai pu te sauver. Cet ennemi, c'est toi-même... Apprends-moi à quel crime s'arrête celui qui n'a de lois que les vœux de son cœur, et ne sait résister à rien de ce qu'il désire. ¹¹⁴

Dès lors, il faut bien admettre deux bonheurs; ou plutôt un seul vrai bonheur: «Mon enfant, il n'y a point de bonheur sans courage»; une seule vraie vertu, «(il n'y a point) de vertu sans combat»¹¹⁵; une seule vraie bonté morale, celle qui inclut la vertu:

Celui qui n'est que bon demeure tel qu'autant qu'il a du plaisir à l'être: la bonté se brise et périt sous le choc des passions humaines; l'homme qui n'est que bon n'est bon que pour lui¹¹⁶.

Et enfin une seule vraie liberté:

Jusqu'ici tu n'étais libre qu'en apparence; tu n'avais que la liberté précaire d'un esclave à qui l'on n'a rien commandé. Maintenant sois libre en effet; apprends à devenir ton propre maître; commande à ton cœur, ô Émile! Et tu seras

¹¹³ *Émile*, Livre IV, p. 375.

¹¹⁴ *Émile*, Livre IV, p. 376.

¹¹⁵ *Émile*, Livre IV, p. 376.

¹¹⁶ *Émile*, Livre IV, p. 377.

vertueux¹¹⁷?

Irons-nous jusqu'à dire qu'il n'y a pour l'homme qu'une seule vraie nature? Rousseau recule devant le terme, mais il l'affirme implicitement dans une formule dont il faut peser avec soin les expressions:

Voilà donc un autre apprentissage à faire, et cet apprentissage est plus pénible que le premier: *car la nature nous délivre des maux qu'elle nous impose, ou nous apprend à les supporter; mais elle ne nous dit rien pour ceux qui nous viennent de nous; elle nous abandonne à nous-mêmes; elle nous laisse, victimes de nos passions, succomber à nos vaines douleurs, et nous glorifier encore des pleurs dont nous aurions dû rougir*¹¹⁸.

C'est dans ces perspectives de combat et de dualité que se déroule l'éducation des deux derniers livres de l'*Émile*.

Que devient, alors, devant de tels propos, la volonté de Rousseau de rendre «l'homme un autant qu'il est possible»? Elle demeure. Dans le conflit intérieur de l'homme, toute une partie de nous-mêmes, persiste dans la fidélité à l'innocence première. La conscience, pour Rousseau, est un sentiment naturel, un «instinct» déposé par Dieu au cœur de l'homme, c'est une voix de nature. Pourquoi Masson juge-t-il «hésitantes» les formules si nettes et si franches de la

Profession de foi:

Tous nos premiers penchants sont légitimes... ah! Ne gâtons pas l'homme, il sera toujours bon sans peine. La bonté morale est conforme à notre nature¹¹⁹.

Non, sur ce point, Rousseau n'est pas du tout hésitant. Il faudrait au contraire lui reprocher

¹¹⁷*Émile*, Livre IV, p. 378.

¹¹⁸*Émile*, Livre IV, p. 380.

¹¹⁹*Émile*, Livre IV, p. 381.

d'être trop affirmatif, et qu'à trop voir les belles tendances de l'homme vers le vrai et le beau, il a minimisé les complaisances et les complicités que trouve en lui le mal.

L'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre, il n'y a point de perversité dans le coeur humain, et les premiers mouvements de la nature sont toujours droits¹²⁰.

L'unité de l'homme, selon l'*Émile*, doit donc se faire non «par en bas», mais «par en haut» pour reprendre les propres expressions de Masson¹²¹. La pédagogie de Rousseau est morale et religieuse: l'homme est un être double, qui tend vers son unité. Et cette unité, qu'il porte déjà en lui ici-bas comme une promesse, il a la certitude qu'elle se réalisera dans une autre vie. L'*Émile* et la *Profession de foi* ne forment pas seulement un «tout intellectuel»; la *Profession de foi* n'est pas seulement partie «intégrante», mais partie «essentielle» de l'*Émile*. Sous une forme ou sous une autre, la formation religieuse devait apparaître comme un élément indispensable, capital de l'éducation d'Émile. Si la contradiction que Masson croit retrouver dans l'*Émile*, existe, elle n'est pas entre la *Profession de foi* et le reste du livre, elle serait plutôt entre les trois premiers livres et les deux derniers, entre l'avant et l'après de la crise des passions. Mais est-ce bien une contradiction? Tout le problème pédagogique de Rousseau est là.

¹²⁰*Émile*, Livre IV, p. 380.

¹²¹Masson, *Éditions critiques...*, *lib. cit.*, p. 272.

Chapitre III: Émile et Sophie: Distinctions et unions

Émile a vingt ans, il est à ce stade de l'humanité de l'homme où les besoins s'annoncent sous forme de passions puisqu'ils découlent tous de l'amour de soi et du désir. C'est en tempérant ces passions avec la morale que le jeune homme peut poursuivre son développement naturel. A ce stade enfin, mi-civilisé, Émile sera prêt à se choisir une compagne; une femme qui lui permettra le plein accès à la société; l'absorption dans le torrent social. Reprennons brièvement la culmination de ces étapes.

Au fur et à mesure que les passions se diversifient, l'esprit doit progresser selon la logique habituelle de la nature. Mais ces passions «s'emballent» dans la société et l'esprit ne peut pas suivre. Il faut donc rétablir l'équilibre par une action délibérée, il faut éclairer l'esprit.

Comme il y a dans la société des causes inévitables par lesquelles le progrès des passions est accéléré. si l'on n'accélérait pas de même le progrès des lumières qui servent à régler les passions, c'est alors qu'on sortirait véritablement de l'ordre de la nature et que l'équilibre serait rompu.¹²²

Et donc «accélérer le progrès des lumières» signifie initier à l'idée de Dieu par une action éducative humaine. En d'autres termes, l'idée de Dieu est rendue nécessaire par la multiplication des passions sociales qu'elle doit tempérer. Il n'y a pas de continuité de la nature au social, il faut une cause étrangère qui modifie la nature dans le coeur même d'Émile et -du coup- le précipite dans le torrent social. L'instruction morale et religieuse que la nature ne fait pas spontanément explique le caractère «parachuté» de la profession de foi qui semble tomber du ciel.

¹²²Émile, Livre IV, p. 338.

N'oublions pas que ce bouleversement se fait à partir du besoin sexuel d'Émile qui s'inquiète et ignore son objet, la femme. A présent que le cœur est fixé dans son ouverture aux choses morales, l'objet sexuel se profile et se précise. Alors que la nature ensemencéait un cœur béant, avec la religion nous sommes installés dans l'éducation des hommes; voici le temps de la société. En ce sens, la religion du vicaire sert de «pont» qui permet de passer sur l'autre rive, celle de la vie morale et sociale. Dans la découverte de Dieu, il y a modification du principe de base de l'être humain. L'amour de soi, source de toute passion, axe central autour duquel tourne toute la vie de l'être de sexe masculin, est soudain transposé, confondu avec l'amour de Dieu: le monde humain change de base au seuil de la vie sociale, et ce changement est rapide, accéléré, brutalisant en quelque sorte une nature trop lente.

Ainsi, la religion du vicaire, ayant apprivoisé et dégrossi le jeune homme, lui donne les outils nécessaires à la rencontre du sexe opposé. La religion du vicaire se situe ainsi dans un rapport délibéré à l'avènement de Sophie, représentation de la vie sociale. Pour Rousseau, il s'agit d'une construction qui en soutient une autre, pour culminer enfin au but tant attendu: l'homme civil et le parfait citoyen du monde. Ne l'oublions pas, le traité de Rousseau se veut un programme compréhensif dans lequel chaque étape est attentivement pesée et suit une logique linéaire et successive qui devrait aboutir à la propagation idéale de l'espèce humaine. Dans ce sens, tout a une raison d'être et rien ne s'y trouve par hasard. Poursuivons.

Nous disions, l'élève de Rousseau n'est pas destiné à rester toujours solitaire. Un moment arrive où son maître le fait entrer dans le monde. C'est là qu'il cherchera une compagne.

A ce jeune homme sain, dispos, robuste, plein de raison et d'humanité, aimant le beau, faisant le bien, exempt du joug des passions et de l'opinion, possédant tous les talents utiles et plusieurs talents agréables, indifférent aux richesses, formé à vivre de son travail, et qui sera toujours à sa place où que le mette la fortune, il faut une femme digne de lui. Or une telle femme ne saurait être formée par la discipline usuelle qui entraîne les jeunes personnes dans toutes sortes de préjugés, les livre à l'influence des goûts malsains, les passionne pour de frivoles amusements, et, quand elles sortent de ces pensions qui sont de véritables écoles de coquetterie, les introduit dans le monde sous la direction d'une mère souvent plus folle qu'elles.

Rappelons donc brièvement maintenant comment doit être élevée la femme vraiment naturelle, qui réalisera l'idéal de son sexe et qui méritera ainsi d'être unie à l'homme modèle. à Émile.

L'éducation de la femme doit être conforme à sa nature. Sa nature est-elle identique à celle de l'homme? Pas absolument. En tout ce qui ne tient pas au sexe, la femme est homme: elle a mêmes organes, mêmes besoins, mêmes facultés. En ce qui tient au sexe, la femme ressemble à l'homme et en diffère. Bien démêler ce qu'ils ont de commun et ce qu'ils ont de distinct, ce qui leur vient de l'espèce et ce qui leur vient du sexe: voilà l'essentiel. Au surplus, il ne s'agit pas de sacrifier l'un à l'autre.

En ce qu'ils ont de commun, dit Rousseau, ils ont égaux; en ce qu'ils ont de différent, ils ne sont pas comparables¹²³.

D'abord, il est évident que la femme et l'homme sont faits l'un pour l'autre. Leur

¹²³Émile, Livre V, p. 466.

dépendance est mutuelle. Toutefois, selon Rousseau, l'homme subsisterait plutôt sans la femme que la femme sans l'homme.

Les hommes, dit-il, dépendent des femmes par leurs désirs; les femmes dépendent des hommes et par leurs désirs et par leurs besoins.¹²⁴

Il en est de leurs rapports moraux comme de leurs rapports physiques. Le propre de l'homme est d'être *actif et fort*; le propre de la femme est d'être *passive et faible*. Destinée à être subjuguée, la femme s'appliquera à plaire pour manier cette force qui la domine et pour faire de ses charmes une irrésistible puissance. Plus elle se sentira faible, plus elle tâchera d'être adroite. Or, quels mobiles son adresse pourra-t-elle mettre en oeuvre, sinon les passions de l'homme? Elle s'efforcera d'en attraper le mécanisme. Elle saura étudier et pénétrer non pas l'homme en soi, mais les hommes, et plus particulièrement ceux parmi lesquels elle vit. Elle lira dans leurs regards, dans leurs gestes, et, par ses discours, par son attitude, par ses actes, elle les mènera, sans rien en témoigner. Les femmes possèdent l'art d'entraîner les hommes à vouloir tout ce qui leur est nécessaire ou agréable; et elles règnent en se faisant commander ce qu'elles veulent faire. C'est cette puissance de séduction, due à leur esprit et à leur beauté, qui les empêche d'être esclaves.

Par cela même que son grand intérêt est de plaire, la femme ne doit jamais heurter de front l'opinion. Elle est assujettie aux jugements humains; elle ne saurait les braver sans se perdre. Ainsi, il ne lui suffit pas d'être sage, il faut qu'elle soit reconnue pour telle, et qu'elle soigne sa réputation autant que sa conduite.

L'homme, en bien faisant, dit Rousseau, ne dépend que de lui-même et peut braver le jugement public; mais la femme, en bien faisant, n'a fait que la moitié de

¹²⁴ *Émile*, Livre V, p. 475.

sa tâche, et ce qu'on pense d'elle ne lui importe pas moins que ce qu'elle est en effet.¹²⁵

L'éducation de la femme, à la fois reine et sujette, doit être conforme à sa double vocation. D'une part, cette éducation sera éminemment relative aux hommes, que la femme a mission d'élever jeunes, de soigner grands, de conseiller, de consoler, de rendre heureux; d'autre part, elle tendra à développer ces agréments qui sont comme la revanche de l'infériorité de la femme et qui la font souveraine.

Selon Rousseau, on ne saurait trop tôt exercer les jeunes filles à la contrainte. Destinées à subir le joug sévère des bienséances, à soumettre leurs fantaisies aux volontés d'autrui, à s'oublier et à se dévouer, elles doivent être accoutumées à la gêne, afin que plus tard elle ne leur coûte rien. L'apprentissage de la docilité et de la douceur convient à qui est fait pour la dépendance.

Pour contenir les jeunes filles, on insistera moins sur la différence du bien et du mal que sur l'impression que produisent l'un et l'autre. On ne leur dira pas comme à des garçons: *à quoi cela est-il bon?* mais: *quel effet cela fera-t-il?* Il faut de bonne heure les remplir de cette idée qu'elles sont assujetties à l'opinion.

Toutefois, Rousseau veut bien qu'on leur explique qu'il existe une règle antérieure et supérieure aux jugements sociaux, et que c'est elle qui donne son prix à l'estime des hommes. L'opinion seule ferait d'elles des femmes fausses, moins soucieuses d'être honnêtes que de le paraître. S'il s'y joint le sentiment moral, elles auront cette vraie délicatesse qui associe au

¹²⁵ *Émile*, Livre V, p. 475.

respect de l'honneur du monde le culte sincère des bonnes moeurs.

De là suit la nécessité de cultiver un peu la raison des femmes. Mais on se souviendra que, quoique douées de bon sens, elles ne sont guère capables d'un solide raisonnement; et on aura garde de pousser trop loin une culture peu compatible soit avec les fonctions de leur sexe, soit avec la simplicité d'allure qu'impose à la femme *la primauté du mari*. Au fond, si les moeurs publiques étaient vraiment simples et saines, Rousseau ne trouverait pas mauvais que la femme fût formée aux seuls travaux de son sexe et qu'on la laissât ignorante sur tout le reste. Mais il est bon, dans ces *siècles philosophes*, qu'une femme sache par avance et ce qu'on peut lui dire et ce qu'elle en doit penser. Rousseau en conclut qu'il y a lieu de mettre les jeunes filles au courant de nos institutions et de nos usages. Mais il faudra qu'elles s'abstiennent de se faire des convictions originales, surtout en matière religieuse.

Par cela même que la conduite des femmes est asservie à l'opinion publique, leur croyance doit être asservie à l'autorité. Il ne leur appartient pas de juger par elles-mêmes. Vrai contemplateur des femmes, qui pourtant l'ont singulièrement admiré, Rousseau estime qu'elles n'ont qu'à *recevoir la décision des pères et des maris, comme celle de l'Église*. On épargnera donc à Sophie la théologie du Vicaire qui est cosmologique et son catéchisme aura pour point de départ ce qui la touche: la succession des générations, la vie et la mort.

Ne faites point de vos filles des théologiennes et des raisonneuses, ne leur apprenez des choses du ciel que ce qui sert à la sagesse humaine: accoutumez-les à se sentir toujours sous les yeux de Dieu, à l'avoir pour témoin de leurs actions, de leurs pensées, de leur vertu, de leurs plaisirs; à faire le bien sans ostentation, parce qu'il l'aime; à souffrir le mal sans murmure, parce qu'il les en dédommagera; à être, enfin, tous les jours de leur vie ce qu'elles seront bien aises d'avoir été lorsqu'elles

comparaîtront devant lui¹²⁶.

Et peu importe que leurs chefs naturels imposent à leur foi une fausse religion:

La docilité qui soumet la mère et la fille à l'ordre de la nature efface auprès de Dieu le péché de l'erreur.¹²⁷

Reste que celui qui initie la femme aux questions religieuses procède avec sagesse. S'il est prudent, il négligera ces dogmes mystérieux qui représentent des mots sans idées; il se persuadera qu'il n'y a d'utile à savoir que ce qui nous apprend à bien faire, et il maintiendra son enseignement dans le cercle étroit des doctrines qui touchent à la morale. En même temps, comme la femme est portée aux extrêmes, ce maître circonspect s'appliquera à obtenir que, réunissant la sagesse à la piété, elle ne soit ni dévote, ni libertine.

Former les femmes à être dociles n'est que la moitié de leur éducation. Il faut aussi les former à être agréables. Dans ce but, en même temps qu'on leur apprendra, comme en jouant, la couture, la broderie, la dentelle, la tapisserie, on les formera à s'acquitter exactement de tous les soins de leur sexe. On les habituera à se parer avec grâce sans imiter ces désœuvrées qui font de la toilette l'occupation de leur vie; on les encouragera aux jeux et aux rires; on leur enseignera tous les arts d'agrément.

Rousseau reconnaît que les moralistes chrétiens ont tort quand ils interdisent aux femmes les chants, les danses, les amusements du monde. C'est vouloir les rendre maussades, grondeuses, insupportables, et inspirer à leurs maris une dangereuse indifférence. Le tort des hommes

¹²⁶ *Émile*, Livre V, p. 500.

¹²⁷ *Émile*, Livre V, p. 492.

religieux est de convertir les devoirs en obligations impraticables ou vaines, à force de les exagérer. Par exemple, il y a sur la chasteté un jargon dévot dont on rebat les oreilles des jeunes filles sans produire la persuasion.

Jamais une jeune et belle personne ne méprisera son corps; jamais elle ne s'affligera de bonne foi des grands péchés que sa beauté fait commettre; jamais elle ne pleurera sincèrement devant Dieu d'être un objet de convoitise; jamais elle ne pourra croire que le plus doux sentiment du coeur soit une invention de Satan. Donnez-lui d'autres raisons en dedans et pour elle-même; car celles-là ne pénétreront pas¹²⁸.

Aimable et sage, la femme inspirera à l'homme le respect et l'enthousiasme. Plus les hommes sont civilisés, plus ils s'accordent à révéler dans les femmes les juges naturels du mérite. plus aussi ils sont prêts à tout entreprendre pour obtenir leur estime.

Cet ascendant du sexe est un ressort qui, bien mis en oeuvre, produit les plus grandes choses. De la femme dépendent, outre la première éducation des hommes, leurs moeurs, leurs passions, leurs goûts, leurs plaisirs, leur bonheur. Aussi, Rousseau trouve-t-il admirable la relation sociale des sexes.

De cette société, dit-il, résulte une personne morale, dont la femme est l'oeil et l'homme le bras; mais avec une telle dépendance réciproque, que c'est de l'homme que la femme apprend ce qu'il faut voir, et de la femme que l'homme apprend ce qu'il faut faire. Si la femme pouvait remonter aussi bien que l'homme aux principes, et que l'homme eût aussi bien qu'elle l'esprit des détails, toujours indépendants l'un de l'autre, ils vivraient dans une discorde éternelle, et leur société ne pourrait subsister. Mais, dans l'harmonie qui règne entre eux, tout tend à la fin commune. On ne sait lequel met plus du sien; chacun suit l'impulsion de l'autre, chacun obéit, et tous deux sont les maîtres¹²⁹.

¹²⁸ *Émile*, Livre V, p. 514.

¹²⁹ *Émile*, Livre V, p. 492.

Selon Rousseau, la féminité s'étend à tous les points de l'existence:

Le mâle n'est mâle qu'en certains moments de sa vie, la femelle est femelle toute sa vie, ou du moins toute sa jeunesse¹³⁰.

Revenons donc à ce qui l'intéresse: La permanence de la féminité.

Rousseau posait au départ que la femme est homme en tout ce qui ne tient pas au sexe; mais s'il est vrai que sa nature est de part en part sexuelle, cela veut simplement dire qu'elle n'est homme en rien du tout. Les devoirs relatifs aux deux sexes, leurs travaux, leurs morales respectives vont différer au point que l'égalité n'a pas lieu, faute de lieu: où pourrait-elle s'éprouver si les deux sexes, soigneusement séparés dans l'habitat, le labeur et le loisir, ne sont jamais unis que dans le sein de la famille, c'est-à-dire en ce point où ils diffèrent sexuellement, de manière évidente et naturelle, en tant qu'homme et femme, en tant que père et mère? «En ce qu'il ont de commun, ils sont égaux», sans doute, mais cette égalité est une pure virtualité, vouée à ne jamais devenir effective, du moment que tous deux ne mettent en commun que ce qu'ils ont de différent, ou comme dit encore Rousseau, d'incomparable. Aussi peut-il écrire, sans aucunement se contredire:

Soutenir vaguement que les deux sexes sont égaux, et que leur devoirs sont les mêmes, c'est se perdre en déclarations vaines...¹³¹.

L'identité et l'égalité restent lettres mortes, à moins qu'elles ne tournent en déclarations vaines; elles se sont vidées de tout contenu, et c'est à la féminité, cultivée par l'éducation, qu'il revient de commander l'existence tout entière. Mais on peut se demander comment Rousseau est

¹³⁰ *Émile*, Livre V, p. 470.

¹³¹ *Émile*, Livre V, p. 471.

parvenu à statuer que la femme est femme; et doit l'être, en tout point de son existence. Le raisonnement est apparemment fort simple.

La femme et l'homme sont faits l'un pour l'autre, mais leur mutuelle dépendance n'est pas égale: les hommes dépendent des femmes par leurs désirs; les femmes dépendent des hommes par leurs désirs et par leurs besoins; nous subsisterions plutôt sans elles qu'elles sans nous. Pour qu'elles aient le nécessaire, pour qu'elles soient dans leur état, il faut que nous le leur donnions, que nous voulions le leur donner, que nous les en estimions dignes; elles dépendent de nos sentiments, du prix que nous mettons à leur mérite, du cas que nous faisons de leur charme et de leurs vertus¹³².

Dans le cadre familial, la femme perd tout rapport direct avec le monde extérieur. Elle n'a plus qu'une prise indirecte sur la nécessité, et cette prise, c'est le cœur de l'homme. S'il lui faut être femme toute sa vie, c'est qu'elle n'a aucun moyen de subvenir à ses besoins, si ce n'est l'amour qu'elle inspire. Sa féminité, c'est son moyen de vivre. Le système familial, qui soustrait la femme à l'ordre du besoin, la conduit à passer sa vie dans l'ordre du désir dont elle devient l'incarnation. La virilité à éclipses des mâles ne peut pas fonder une représentation permanente et stable de la différence des sexes; mais la femme au foyer, qui par nécessité devient «femelle toute sa vie», renvoie celui qui la nourrit à la conformation de sa propre nature sexuée.

Il reste que l'on peut se demander si le système familial, qui enferme la femme dans sa féminité, répond lui-même à une quelconque nécessité. Rousseau juge que oui:

La rigidité des devoirs relatifs des deux sexes n'est ni ne peut être la même. Quand la femme se plaint là-dessus de l'injuste égalité qu'y met l'homme, elle a tort; cette inégalité n'est point l'ouvrage du préjugé, mais de la raison: c'est à celui des deux que la nature a chargé du dépôt des enfants d'en répondre à l'autre¹³³.

¹³²*Émile*, Livre V, p. 475.

¹³³*Émile*, Livre V, p. 470.

Par le repentir de plume, Rousseau évite de se mettre en contradiction avec le second *Discours* où il soutenait, contre Locke, que la famille n'est pas naturelle. Dans l'état de nature du second *Discours*, les individus vivent parfaitement isolés. Des rencontres rares et fortuites entre les sexes assurent la continuation de l'espèce sans créer entre eux aucun lien durable: la femelle nourrit seule les petits, sans savoir qui en est le père, et sans même s'en inquiéter. Si Rousseau ne juge pas que la famille soit naturelle, il y voit en revanche l'ouvrage de la raison. Les liens de l'amour et le sentiment de paternité sont la seule issue rationnelle hors de la sauvagerie, comme le contrat social est la seule issue véritablement humaine hors de l'état de nature. Seulement, à l'encontre du contrat, la famille n'instaure pas le règne de l'égalité, mais, comme on l'a vu, l'accusation extrême de la différence.

Et soulignons qu'il ne faut pas confondre cette expression, «homme dans l'état de nature» avec l'autre expression du vocabulaire rousseauiste qui lui ressemble assez: «homme naturel». L'homme dans l'état de nature, comme nous le mentionnions, est un être humain qui dépasse à peine l'état d'animalité. À l'opposé, l'homme naturel, Émile, n'est pas voué à vivre en sauvage solitaire au fond des forêts, ni même en illettré balourd dans une société sous-développée; au contraire, l'idéal que Rousseau vise pour lui est plus près de l'homme «autarcique» des Grecs: un homme pour tous les temps et pour toutes les sociétés.

Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant à l'état de société. Émile n'est pas un sauvage à releguer dans les déserts: c'est un sauvage fait pour habiter les villes. Il faut qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitants, et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux¹³⁴.

¹³⁴ *Émile*, Livre V, p. 532.

Émile serait une espèce d'homme civilisé qui n'endosse pas la manière d'être du citoyen. On aurait raison de le croire et quant à l'objectif qui est proposé au début du livre et même quant au résultat «effectif» obtenu à la fin. Pourtant, Émile est l'équivalent du citoyen du *Contrat social*, au moins en autant qu'il est dépassé par la figure du gouverneur et qu'il dépasse lui-même celle de l'homme vivant aux marges de la société. Peut-être en dernière analyse faut-il voir en Émile une espèce de compromis entre le citoyen et l'homme solitaire.

Pourtant, «vivre avec» n'est pas «vivre comme»: Émile sera un homme pleinement développé: sensible, rationnel, civilisé, fait pour vivre dans une société, même s'il n'en fera pas vraiment partie, même s'il sentira et entretiendra toujours une distance morale entre eux et lui. Par ailleurs, il est permis de se demander si l'*Émile* ne se solde pas, selon les visées même de l'auteur et d'après les indications qu'il nous laisse, par un échec partiel. Cette possibilité se révèle au lecteur à mesure que Sophie apparaît dans le traité: être envoûté par l'incarnation de la femme idéalisée, épouser Sophie, qui en tant que femme vit soumise à l'opinion, n'est-ce pas rater, en partie du moins, l'objectif de la totalité qui devait commander toute l'éducation d'Émile? Si Émile doit être libre, il est, disons, regrettable qu'il soit l'esclave d'une Sophie, elle-même esclave de l'opinion. Émile ne peut plus se satisfaire d'être bon parce qu'il n'est plus vraiment indépendant; la liberté morale que chante si bien Rousseau est, pour le moins, difficile à réconcilier avec ses conceptions fondamentales de l'unité, de la simplicité et de la bonté humaines. D'ailleurs, la suite de l'*Émile*, *Les Solitaires*, que Rousseau a projetée, mais n'a jamais terminée, nous montre dès les premières pages un Émile ravagé par l'infidélité de son épouse. La solution que découvre Émile, toute rousseauiste, est de se séparer de l'autre, de la famille, et ainsi de la

patrie et même de la chrétienté. On pourrait dire que l'éducation d'Émile n'est réussie ou complétée, qu'elle ne fait ses preuves, qu'après l'épreuve de l'infidélité de Sophie; mais alors c'est que cette éducation le préparait à vivre tout à fait hors des cadres de la famille et de la société: sur une île, loin de la civilisation européenne, sans enfant. On peut aussi trouver un exemple de cette «chute» de la vie socialisée à la solitude en examinant le cas de Julie dans la *Nouvelle Héloïse*. Mais du même coup Émile incarne au moins partiellement la figure de l'homme normal, intégré à sa société, liée par tout ce qu'il a de plus cher aux hommes qui l'entourent. Si Émile est exceptionnel, c'est comme le citoyen du *Contrat social* qui est hors de l'ordinaire.

En fait, le trajet d'Émile -dans l'*Émile*- doit passer par la déroute de la femme. comme nous l'avons démontré tout au long de cette thèse. La femme est présente dans l'ouvrage pour cette raison même: elle est construite pour concevoir le passage à la société, l'extériorisation de l'homme jusqu'ici centré sur lui-même. Vargas le dit si bien: «En clair, il faut que la femme soit telle que le détour par la logique féminine soit un engrenage social. La femme doit être constituée de telle sorte qu'en attirant l'homme par le sexe elle l'entraîne automatiquement dans l'univers du collectif»¹³⁵. L'objectif de totalité que Rousseau investit en Émile est véritablement nécessaire à la construction du citoyen solitaire, mais elle doit *comprendre* l'avènement de la femme et de Sophie. Si l'on comptait jadis sur l'autocentrement d'Émile, sur son instinct sauvage, l'on doit maintenant le dévêtir de ses instincts solitaires pour qu'il accède à la société.

Rousseau réussit à fabriquer la femme de sorte qu'elle humanise ainsi l'homme. La société même coulant dans ses veines, elle est un être naturellement social. Nous l'avons vu, la

¹³⁵Vargas, *Introduction...*, p. 205.

«ruse» féminine moralise l'homme, l'arrachant au rapport immédiat à la nature pour médiatiser sa force dans la logique entrelacée du charme. Et Vargas de souligner: «Si le désir du sexe arrache l'homme à sa solitude et le mène au social, il faut que la femme ne soit pas, en elle-même, un objet comme les autres; elle ne doit pas enlever l'homme à sa solitude pour le fixer dans une solitude à deux, auquel cas elle ne serait rien d'autre qu'une consommation comme une autre, et le rapport sexuel serait peu différent d'une masturbation, c'est-à-dire d'une effectuation du besoin qui n'engagerait pas l'homme dans un rapport extérieur»¹³⁶. «Chaque famille devint une petite société... et ce fut alors que s'établit la première différence dans la manière de vivre des deux sexes, qui jusqu'ici n'en avait qu'une»¹³⁷. Ainsi, il n'est pas question de délaissé à aucun moment l'objectif de totalité, mais simplement de progresser et de suivre la marche du programme.

Ce courant de pensée, que nous poursuivons tout au long de la thèse, pousse bien à imaginer l'*Émile* comme une construction conceptuelle conçue concrètement par Rousseau pour aboutir au but ultime. Rousseau lui-même ne s'est-il pas, au moins à deux autres reprises, penché sur le déroulement d'une telle formule: homme sauvage --- catalyseur moral/religieux --- citoyen/homme moderne? En effet, on y pense déjà, le *Contrat social* et la *Nouvelle Héloïse*, entres autres, relèvent aussi ce schéma, et nous pouvons sans ambages affirmer qu'il s'agit bien ici l'une des passions de Rousseau. Pouvons-nous pourtant affirmer avec autant de certitude la destinée finale qu'il prévoit pour l'homme, et à laquelle il veut nous convier? Le *Contrat social*, l'*Émile* et la *Nouvelle-Héloïse* se prêtent ici comme outils précieux pour en arriver à une

¹³⁶Vargas, *Introduction...*, p. 204.

¹³⁷*Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 168.

conclusion: le premier est un ouvrage politique dont le sérieux a été longtemps reconnu; le deuxième, à toute fin pratique, est un traité d'éducation mi-philosophique, mi-romancé; et le dernier se retrouve carrément catégorisé comme roman. La destination finale de l'homme selon Rousseau nous est-elle donnée à voir dans ces trois ouvrages? Là repose une question lourde d'importance. Celle-ci sort du cadre que projette cette thèse, mais il ne serait peut-être pas inutile d'y mettre un peu lumière. Le trajet d'Émile dans l'*Émile* et dans *Les solitaires* restant, rappelons-le, inachevé, prenons ici, en concluant, le temps de spéculer et d'éclairer la simple prémisse que nous avons proposé.

En guise de conclusion...

Les malheurs qui poursuivirent Rousseau à partir de la publication du *Contrat social* et de l'*Émile* ne doivent pas conduire à conclure que le citoyen de Genève ne connut que des déboires durant sa carrière littéraire. Certes, il voudrait faire croire que sa vie d'écrivain ne fut qu'un long, très malheureux et presque involontaire accident de parcours; le bon Jean-Jacques n'aurait voulu être rien de plus qu'un honnête citoyen de Genève; puni pour sa faiblesse et sa témérité, rejeté de tous et poursuivi par les forces politiques et culturelles, il se replia dans une envoûtante solitude, qui était sa première assiette morale. C'est l'image qu'il voudrait nous laisser en écrivant *Les Confessions* et ses autres oeuvres biographiques¹³⁸. Mais en rester là serait à la fois une inexactitude historique et une occasion de perdre de vue la pensée de Rousseau déjà de son vivant. Je ne ferai que signaler ici le succès originel éclatant du *Premier Discours*, par exemple, ou, dans un tout autre genre, la réussite brillante du *Devin du village*, pour me tourner vers la *Nouvelle Héloïse* qui remporta un véritable triomphe, en particulier auprès des femmes de son temps. Rousseau lui-même, quoique assez intéressé à se présenter comme le paria des Parisiens,

¹³⁸Quant il est question de Rousseau, le penseur nous conduit toujours à l'homme et l'homme au penseur: Rousseau est juge de Jean-Jacques et Jean-Jacques modèle pour Rousseau. En somme, il y a une parfaite continuité entre les écrits doctrinaux de Rousseau et ses écrits intimes; voilà ce qui autorise à se tourner vers ses oeuvres autobiographiques quand on veut mieux connaître l'une des voies de l'homme qu'il a tracées, celle de l'individu solitaire. - Sur le nécessaire passage par la biographie dans une interprétation complète de la pensée de Rousseau, voir Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, NRF, Éditions Gallimard, 1971, page 6. Il serait donc du plus haut intérêt d'examiner le mieux connu des écrits biographiques, *Les Confessions*, dans l'espoir de trouver une espèce de contrepreuve de l'hypothèse des figures en trio exposée jusqu'ici à partir des oeuvres «objectives» ou doctrinales de Rousseau.

ne peut s'empêcher de souligner cette réception extraordinaire au point d'exprimer à cette occasion des sentiments peu philosophiques.

Quoique la Julie qui depuis longtemps était sous presse ne parut point encore à la fin de 1760, elle commençoit à faire grand bruit... Tout Paris était dans l'impatience de voir ce roman; les librairies de la rue St. Jacques et celui du Palais royal étoient assiegés de gens qui en demandoient des nouvelles. Il parut enfin, et son succès, contre l'ordinaire, répondit à l'empressement avec lequel il avoit été attendu... dans le monde il n'y eut qu'un avis, et les femmes surtout s'enivrèrent et du Livre et de l'auteur au point qu'il y en avoit peu, même dans les hauts rangs, dont je n'eusse fait la conquête si je l'avois entrepris¹³⁹.

D'ailleurs, Rousseau avait déjà utilisé la *Nouvelle Héloïse* dans une opération de séduction menée auprès de Madame la Maréchale Luxembourg: trop gêné pour tenter d'amuser cette grande dame par ses reparties rares, il imagina l'expédient de lire son roman à celle qui allait se montrer une amie bien utile dans les temps difficiles à venir¹⁴⁰. Un tel succès porterait certains à croire que la *Nouvelle Héloïse*, même de l'avis de l'auteur, n'ait que peu à faire avec la «vraie» pensée de Rousseau, le sérieux étant inalliable avec le léger, la vertu avec la passion, la vérité avec l'amour.

Pourtant malgré la différence remarquable entre les réceptions successives des deux plus volumineux textes que Rousseau ait publiés, malgré des différences importantes d'atmosphère et de thèmes, il y a une filiation très certaine entre l'*Émile* et la *Nouvelle Héloïse*. C'est Rousseau qui l'affirme dans ses *Confessions*:

Depuis lors *La Nouvelle Héloïse* parut encore avec la même facilité, j'ose dire

¹³⁹*Les Confessions*, Pléiade I, page 545.

¹⁴⁰«Le succès de cet expédient passa mon attente. Madame de Luxembourg s'engoua de la Julie et de son Auteur; elle ne parloit que de moi, ne s'occupoit que de moi, me disoit des douceurs toute la journée, m'embrassoit dix fois le jour. Elle voulut que j'eusse toujours ma place à table à côté d'elle, et quand quelques Seigneurs vouloient prendre cette place. elle leur disoit que c'étoit la mienne et les faisoit mettre ailleurs.» *Les Confessions*, pages 522-523.

avec le même applaudissement, et, ce qui semble presque incroyable, la profession de foi de cette même Héloïse mourante est exactement la même que celle du Vicaire Savoyard... tout ce qu'il y a de hardi dans l'*Émile* étoit auparavant dans la Julie¹⁴¹.

Mais le roman offre une preuve encore plus impressionnante de cette liaison en autant que celle-là est justement tirée à la fois de la doctrine de Rousseau et de l'essentiel de la trame de son roman: si Monsieur de Wolmar accepte de recevoir l'amant de son épouse au sein même de sa famille, situation délicate, voire scabreuse, et, comme le montrent certains épisodes bien marqués du roman, grosse de dangers pour tous les protagonistes, si Monsieur de Wolmar attire même Saint-Preux auprès de Julie et les laisse souvent seuls ensemble, c'est qu'il est question pour lui d'assurer la saine éducation de ses enfants: Saint-Preux sera le gouverneur des enfants de Wolmar. De plus, les principes pédagogiques de Monsieur de Wolmar et, conséquemment de son épouse, sont ceux que propose et exemplifie Rousseau dans l'*Émile*¹⁴². C'est comme si le traité d'éducation de Rousseau expose en long et en large l'oeuvre que Julie avait commencé de réaliser et que Saint-Preux aurait mené à terme. Inversement, la seconde partie de la *Nouvelle Héloïse* étale au grand jour l'oeuvre d'un père cherchant un gouverneur qui sache le seconder et le remplacer, oeuvre de séduction qui dans l'*Émile* sera laissée dans le vague. Abordons donc brièvement ici le grand roman dans l'espoir de pouvoir éclairer plus profondément les liens entre le trio doctrinaire que nous proposons: *Du Contrat social*, *La Nouvelle Héloïse* et l'*Émile ou de l'éducation*.

Le sujet de la *Nouvelle Héloïse* est l'amour, ou plus exactement deux sortes d'amour:

¹⁴¹*Les Confessions*, p. 407.

¹⁴²Voir *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Cinquième partie, Lettre III, Pléiade II, p. 557-586.

l'amour modéré, fondement de la société, et l'amour-passion, dynamite de cette même société. Il n'y a aucun doute que la figure dominante du grand roman de Rousseau est Julie. Cela est vrai non seulement pour le lecteur, observateur situé à l'extérieur de l'intrigue, mais encore pour les personnages du roman pris dans les fils de la trame.

N'as-tu jamais remarqué, mon Ange, à quel point tout ce qui t'approche s'attache à toi? Qu'un père et une mère chérissent une fille unique, il n'y a pas, je le sais, de quoi s'en fort étonner; qu'un jeune homme ardent s'enflame pour un objet aimable, cela n'est pas plus extraordinaire; mais qu'à l'âge mûr un homme aussi froid que M. de Wolmar s'attendrisse en te voyant, pour la première fois de sa vie; que toute une famille t'idolâtre unanimement; que tu sois chère à mon père, cet homme si peu sensible, autant et plus, peut-être que ses propres enfans: que les amis, les connoissances, les domestiques, les voisins et toute une ville entière, t'adorent de concert et prennent à toi le plus tendre intérêt: Voilà, ma chère, un concours moins vraisemblable, et qui n'auroit point lieu s'il n'avoit en ta personne quelque cause particulière¹⁴³.

De plus, puisqu'il est question d'un roman et donc d'une intrigue et du développement psychologique de divers personnages, soulignons que l'évolution de Julie est la matière première de l'oeuvre de Rousseau, Julie est le seul personnage qui change vraiment au cours du roman: Saint-Preux est amoureux de Julie depuis la première page, Wolmar est, comme il se doit, toujours égal à lui-même, Claire ne change en rien qu'elle soit fille, femme ou veuve; Milord Édouard, figure fantômatique, ne se révèle que dans l'appendice *Les Amours de Milord Édouard Bomston*. Seule Julie change radicalement, semble-t-il, et ce à deux reprises: d'abord, dans les premières pages, pour tomber amoureuse de Saint-Preux, puis ensuite, au centre du roman, pour se faire l'épouse fidèle de Wolmar.

S'il y a deux grandes parties à la *Nouvelle Héloïse*, c'est qu'il y a deux grandes

¹⁴³ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Pléiade II, p. 203.

transformations dans l'âme de Julie.

Je ne fais point de comparaison entre le commencement et la fin de l'ouvrage. Les détails de la vie domestique effacent les fautes du premier âge: la chaste épouse, la femme sensée, la digne mère de famille font oublier la coupable amante. Mais cela même est un sujet de critique: la fin du recueil rend le commencement d'autant plus répréhensible; on diroit que ce sont deux livres différens que les mêmes personnes ne doivent pas lire¹⁴⁴.

Plutôt que de la comparer à la Sophie d'Émile, comme on le fait d'habitude, on ferait mieux de rapprocher Julie d'Émile lui-même: son existence est l'enjeu du roman et des actions de tous les personnages: c'est sur Julie que l'auteur expérimente et à travers elle surtout qu'il illustre sa pensée sur l'âme humaine.

Cette transformation de Julie permet de comprendre, ce qui est plus important encore, qu'elle est l'équivalent du citoyen dans le *Contrat social* et d'Émile dans l'*Émile*. On peut d'ailleurs rapprocher le mode de transformation des individus dans chacun des trois cas. A l'instar du peuple, à l'instar d'Émile, la conversion de Julie est radicale: il s'agit de socialiser un individu naturellement indépendant, voire opposé aux forces sociales et aux valeurs des citoyens ordinaires; semblablement aux deux autres, elle s'opère en bonne partie au moyen d'un revirement religieux. C'est ici le noeud du roman: comment une jeune femme éprise de son amant, rebutée par le mari qu'on lui impose, décidée de tromper ce dernier, comment se transforme-t-elle en honnête épouse? Certes, le processus entier dut être assez long; certes, comme il sera montré plus tard, le mari y fut pour quelque chose. Mais l'essentiel de la transformation, la seule dimension dont Rousseau nous propose le détail se trouve dans la fameuse dix-huitième lettre de la troisième partie. Cette lettre clôt effectivement la première période de la vie de Julie; elle fait le

¹⁴⁴ Julie, *Seconde Préface*, p. 17.

pont avec la seconde et dernière période.

Notons d'abord que la transformation débute dans une église¹⁴⁵. La décision irrévocable qui fait passer, totalement et définitivement, voudrait-on croire, Julie de l'état d'amante à celui d'épouse se fait par le oui sacramental.

Quand le Pasteur me demanda si je promettois obéissance et fidélité parfaite à celui que j'acceptois pour époux, ma bouche et mon coeur le promirent. Je le tiendrai jusqu'à la mort¹⁴⁶.

Après la cérémonie, c'est vers Dieu que Julie se tourne voyant en Lui, en sa Providence, la cause de son salut moral¹⁴⁷. Mais quel est le sens de cette transformation? Julie change de vie et d'être parce qu'elle change d'objet d'amour. Plutôt que d'être tournée vers Saint-Preux, plutôt que de vivre d'un amour clandestin et asocial, elle accepte un époux et une famille, elle s'intègre à la société.

Je veux aimer l'époux que tu m'as donné. Je veux être fidèle, parce que c'est le premier devoir qui lie la famille et toute la société¹⁴⁸.

Sur le socle de cette décision, inspirée en quelque sorte par Dieu, se construira dorénavant la vie légitimée, normalisée et socialisée de Julie, sur le même fondement s'élèvera la deuxième moitié du

¹⁴⁵ «Arrivée à l'Église, je sentis en entrant une sorte d'émotion que je n'avois jamais éprouvée. Je ne sais quelle terreur vint saisir mon ame dans ce lieu simple et auguste, tout rempli de la majesté de celui qu'on y sert.», *Julie*, p. 353.

¹⁴⁶ *Julie*, p. 354.

¹⁴⁷ «A l'instant, pénétrée d'un vif sentiment du danger dont j'étois délivrée et de l'état d'honneur et de sureté où je me sentois rétablie, je me prosternai contre terre, j'élevai vers le ciel mes mains suppliantes, j'invoquai l'Être dont il est le trône et qui soutient ou détruit quand il lui plaît par nos propres forces la liberté qu'il nous donne.», *Julie*, p. 356.

¹⁴⁸ *Julie*, p. 357.

roman de Rousseau.

Si Julie se rapproche ainsi du citoyen et d'Émile, on trouve sans difficulté dans le roman l'équivalent du législateur du *Contrat social* et du pédagogue de l'*Émile*: c'est M. de Wolmar. Certes, il semble se distinguer d'eux en ceci qu'il est athée¹⁴⁹, mais il leur ressemble profondément selon plusieurs autres aspects. Notons d'abord qu'il partage avec le législateur et le pédagogue cette transcendance qui lui donne des airs de raison incarnée. S'il est humain, Wolmar ne ressent pas les passions humaines; il est moins humain que les autres. De mille façons, l'auteur souligne cette caractéristique du personnage. Petit exemple: on ne connaîtra jamais le prénom du «grave Wolmar»; il portera encore moins un surnom aussi romantique que «Saint-Preux». D'ailleurs, il fait sa propre description le mieux du monde:

J'ai naturellement l'âme tranquille et le coeur froid. Je suis de ces hommes qu'on croit bien injurier en disant qu'ils ne sentent rien; c'est à dire, qu'ils n'ont point de passion qui les détourne de suivre le vrai guide de l'homme¹⁵⁰.

Une seule fois, avoue-t-il, il a senti une émotion: quand il rencontra Julie pour la première fois, une seule fois, reconnaît-il, il a pleuré: au pied du lit de mort de Julie.

Cette maîtrise de lui-même n'a d'égale que sa maîtrise des autres. Car il sait manier, voire

¹⁴⁹Le législateur croit-il vraiment aux dieux auxquels il en appelle pour prouver la bonté de sa législation? Notons d'abord que, du point de vue d'un Rousseau publiquement chrétien, le fait que les législateurs anciens aient fait appel au témoignage des faux dieux païens n'eniève rien à leur grandeur de législateurs, ni à la justesse de leur tactique. Ensuite, on remarquera que le contexte de la présentation de la profession de foi du Vicaire Savoyard éloigne celle-ci du pédagogue d'Émile: l'impression très nette est laissée qu'un pédagogue pourrait utiliser la foi religieuse pour faire faire à son élève des sauts intellectuel et moral absolument nécessaires mais autrement impossibles.

¹⁵⁰*Julie*, p. 490.

manipuler, tous ses serviteurs et servantes avec une dextérité déconcertante par son efficacité et son invisibilité. Car à l'exemple de quelque être divin, il est un parfait connaisseur du coeur humain¹⁵¹. C'est cette omniscience qui fait de lui le pédagogue d'un peu tout le monde. Car il a formé Julie pour son rôle de mère: ainsi, malgré les apparences, ce n'est pas Julie qui s'est faite elle-même l'éducatrice de ses enfants: elle n'est que l'instrument de Wolmar. Sans doute son incomparable doigté de femme et de mère est-il pour beaucoup dans la réussite du projet pédagogique original qui est le leur; il n'en reste pas moins que le concepteur et l'initiateur de l'ouvrage est l'omniprésent Wolmar. Il veut même être l'éducateur-législateur de Saint-Preux et, du même coup, de Julie: l'invitation faite à l'amant de vivre à Clarens au sein de sa famille et auprès de son épouse est le premier moment d'une épreuve transformatrice qu'il a imaginée et entreprise en parfaite connaissance de cause. Il en décrit avec aplomb une des étapes à Claire avec des mots qui font voir à quel point il s'imagine le maître du coeur des autres:

En attendant, je cherche à le familiariser avec les objets qui l'effarouchent, en les lui présentant de manière qu'ils ne soient plus dangereux pour lui. Il est ardent, mais foible et facile à subjuguer. Je profite de cet avantage en donnant le change à son imagination. À la place de sa maîtresse je le force de voir toujours l'épouse d'un honnête homme et la mère de mes enfans: j'efface un tableau par un autre, et couvre le passé du présent. On mène un Coursier ombrageux à l'objet qui l'effraye, afin qu'il n'en soit plus effrayé. C'est ainsi qu'il en faut user avec ces jeunes gens dont l'imagination brule encore quand leur coeur est déjà refroidi, et

¹⁵¹Wolmar, qui sait si bien lire dans les coeurs, se décrit mieux que quiconque. «J'aime à lire dans les coeurs des hommes; comme le mien me fait peu d'illusion, que j'observe de sang-froid et sans intérêt, et qu'une longue expérience m'a donné de la sagacité, je ne me trompe guere dans mes jugemens; aussi c'est là toute la récompense de l'amour propre dans mes études continuelles; car je n'aime point à faire un rôle, mais seulement à voir jouer les autres: La société m'est agréable pour la contempler, non pour en faire partie.» *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Pléiade II, page 491. On dirait, encore une fois, la description psychologique du législateur du *Contrat social* ou du pédagogue d'Émile. - Voir aussi pages 487, 496, 609 de la *Nouvelle Héloïse*.

leur offre dans l'éloignement des monstres qui disparaissent à leur approche¹⁵².

Il faut bien comprendre qu'il s'agit pour M. de Wolmar non seulement de guérir Saint-Preux, mais aussi Julie. Transcendant par rapport aux passions, le mari de Julie est pour ainsi dire parfaitement immanent: il agit sur les protagonistes avec, semble-t-il, une redoutable efficacité.

D'ailleurs, Saint-Preux ne va-t-il pas jusqu'à comparer Wolmar à Dieu:

Seul entre tous les mortels, il est maître de sa propre félicité, parce qu'il est heureux comme Dieu même, sans rien désirer de plus que ce dont il jouit: comme cet Être immense il ne songe pas à amplifier ses possessions mais à les rendre véritablement siennes par les relations les plus parfaites et la direction la mieux entendue...¹⁵³.

Terminons en disant tout simplement que c'est toujours avec un brin d'ironie que les amis surnomment Saint-Preux «le philosophe», mais Wolmar reçoit l'épithète «sage» avec tout le sérieux qu'une telle appellation mérite. Il est temps de passer du mari de Julie à son amant.

Lorsqu'on examine les titres des lettres de la *Nouvelle Héloïse*, on se rend compte que Saint-Preux est le centre occulté de toute la correspondance: lorsqu'il écrit ou reçoit une lettre son nom n'apparaît jamais contrairement à tous les autres personnages, on sous-entend constamment le nom de Saint-Preux; à l'opposé, les lettres de Julie ou pour Julie, par exemple, indiquent toujours clairement son nom, elle partage en cela le sort de tous les autres personnages ordinaires du roman. C'est là tenter de montrer de façon parfaitement objective, quoique peut-être compliquée, qu'il y a finalement deux centres au roman: Julie et Saint-Preux, le second centre étant moins visible que le premier. Preuve plus simple, Rousseau reconnaît lui-même s'être

¹⁵² *Julie*, p. 510-511.

¹⁵³ *Julie*, p. 467.

identifié à Saint-Preux lorsqu'il imaginait et écrivait la *Nouvelle Héloïse*: le point de vue de l'auteur est celui de l'amant, l'origine de son oeuvre est sa passion pour les femmes-phantasmes qu'il créait et qui devenaient l'amante et l'amie de Saint-Preux. Or qu'en est-il de Saint-Preux? Est-il raisonnable comme l'est Wolmar? Est-il réconcilié aux exigences de la vie en société et de la vie de famille comme l'est Julie?

Rien ne permet de l'assurer, au contraire, il faut croire qu'il est un sauvage parmi les civilisés, un passionné parmi les gens raisonnables. Sauvage, il l'est à plus d'un titre. Le signe le plus visible en est le long voyage autour du monde qu'il accomplit pour échapper à la triste Europe, mais sans échapper à l'image de Julie qui le hante. D'ailleurs, sa passion amoureuse est depuis le début une sourde menace pour la civilisation, symbolisée par le père de Julie: ce dernier ne se réconcilie avec lui que lorsqu'il le croit soumis à l'autorité de M. de Wolmar. Mais justement, l'«ancien» amant n'est-il pas toujours épris de Julie? Son périple loin de la civilisation a-t-il éteint sa passion ou n'est-il revenu que plus fidèle? Revenu dans la société européenne, saura-t-il dominer adéquatement son sentiment? Voilà en un sens toute la question du roman: c'est le pari pratique de M. de Wolmar de pouvoir sur ce point précis contrôler l'âme de Saint-Preux. Mais la contrôler n'est pas en anéantissant le ressort; et le contrôle qu'impose l'un suppose de l'autre la résistance et la possibilité d'une esquivé ou d'une révolte: pour éloigner tout danger, le mari tout raisonnable devra s'efforcer d'extirper la passion originelle de l'amant ou du moins de la rendre inopérante. Or Rousseau multiplie les indications les plus claires que le feu de l'amour couve toujours dans le coeur de Saint-Preux: chaque fois qu'il se croit purifié, chaque fois qu'il

s'affirme guéri pour de bon, un geste, un mot montre au lecteur, et au mari, qu'il n'en est rien¹⁵⁴.

Le dernier signe en est sa résistance au projet de mariage avec Claire que tous: Wolmar, Julie, Claire et Milord Édouard entretiennent pour lui et tentent de lui imposer. Sa réaction est d'une fermeté de roc. Il écrit à Julie dans sa dernière lettre:

Je ne connois rien après vous de si parfait qu'elle; mais fut-elle plus parfaite que vous encore, je sens qu'il faudroit n'avoir jamais été vôtre amant pour pouvoir devenir le sien¹⁵⁵.

Si le mariage est la condition sine qua non de son retour auprès de Julie, il est même prêt à ne plus jamais la revoir. Saint-Preux refuse le mariage de la façon la plus catégorique: ou bien la solitude dans le groupe ou bien la solitude hors du groupe, voilà les seules options qu'il accepte; plus important, il le fait au nom d'un amour qui est la négation de la petite société de Clarens, qu'invente et soutient quotidiennement M. de Wolmar.

Cette présentation du personnage de Saint-Preux donne un sens particulièrement prégnant à la dernière lettre de Julie, adressée à son ancien et éternel amant. Le tout dernier paragraphe où Julie tutoie Saint-Preux, ce qu'elle s'empêche bien de faire depuis son mariage, ce qu'elle ne fit jamais avec son mari, montre sans l'ombre d'un doute que l'amour n'a jamais été vaincu non seulement chez l'amant mais aussi chez l'amante:

Adieu, adieu, mon doux ami... Hélas! J'achève de vivre comme j'ai commencé. J'en dis trop peut-être, en ce moment où le coeur ne déguise plus rien... Eh pourquoi craindrois-je d'exprimer tout ce que je sens¹⁵⁶?

¹⁵⁴Voir, par exemple, les remarques de Saint-Preux aux pages 421, 426, 514-522, 527.

¹⁵⁵*Julie*, p. 681-682.

¹⁵⁶*Julie*, p. 743. - Que cette lettre soit placée après la profession de foi de Julie alors que
(à suivre...)

Y avait-il dans ce coeur de femme depuis sa conversion à la vie familiale une contradiction latente raccordée au prix des plus grands efforts? Sans doute. Mais l'aveu sur le lit de mort, mais l'abandon ultime, mais la reconversion partielle à son premier amour montrent que Rousseau n'oublia jamais une troisième option humaine faite non pas de soumission aux règles du bon sens et encore moins de domination quasi divine de la condition humaine normale, mais de séparation rêveuse et émue. Car à la toute fin du roman, Wolmar se trouve devant non pas un, mais deux coeurs sauvages qui refusent la domestication jusque dans la mort: le dernier mot de Rousseau est à l'effet que la victoire de Saint-Preux le «philosophe» sur le «sage» Wolmar est à peu près totale: malgré les indications les plus sûres, malgré les cautions sociales, Julie ne fut jamais vraiment Mme de Wolmar. Cette chute vers un état pré-social ou asocial nourri par un amour clandestin mais irréductible allait connaître la plus grande fortune dans les oeuvres des romantiques. Chez Rousseau, le penseur, elle a l'avantage de soulever l'interrogation première de la philosophie, celle qui porte sur l'homme et son destin.

L'analyse de ces trois grands textes de Rousseau amène à conclure qu'on trouve chez cet auteur une structure prise et reprise, un triptyque constant. Le citoyen, ou l'homme commun, est débordé dans deux directions: par le sage au-delà de son temps et de sa société, l'homme plus qu'humain, d'une part, et par l'homme avant le temps et la société, l'homme moins qu'humain, d'autre part. Ces trois types humains sont des incarnations des trois conceptions de la vertu qu'on a souvent reconnues coexister chez Rousseau: la vertu-renoncement du citoyen, la vertu-sagesse du philosophe et la vertu-innocence du sauvage. Un seul mot couvrant trois concepts très

¹⁵⁶(...suite)

sa «conversion» avait tant dépendu de la foi et de la religion paraît fort significatif.

différents: voilà l'analogie de base que détaille l'oeuvre de Rousseau. En somme, Rousseau - citoyen de Genève, philosophe politique, promeneur solitaire, lequel est le «vrai» Rousseau? - propose des possibilités qui s'entr'appellent en tant que conditions de viabilité les unes des autres, mais ce sont des options peut-être irréconciliables de l'âme humaine. Loin de reprocher à Rousseau une contradiction illusoire, nous devons donc lui être reconnaissants d'avoir prêté son génie à ces différentes figures, en nous permettant ainsi de comprendre la logique de chaque position. Par ailleurs, contre l'analyse populaire qui privilégie finalement l'homme moral comme option fondamentale de Rousseau, il me semble qu'en fin de compte Rousseau opte pour l'homme pré-social ou asocial. Ce n'est pas un hasard, je crois, si on a surtout retenu de la pensée de Rousseau la figure de l'homme dans l'état de nature: ce modèle mi-scientifique mi-imaginatif demeure, malgré les exagérations et les mésinterprétations auxquelles il a prêté flanc, l'approximation la plus juste de la solution finale que nous offre le promeneur solitaire.

Quoi qu'il en soit de cette dernière suggestion, et de crainte de paraître durcir une pensée qui est tout sauf rigide, on avouera encore une fois qu'aucun des trois membres de la triade ne peut se concevoir sans les deux autres, mieux: qu'aucun homme, même Rousseau, ne peut se dire hermétiquement l'un ou hermétiquement l'autre. L'important est finalement ailleurs, la question est de dépasser un problème plus ou moins intéressant d'histoire de la philosophie. La condition de ce «dépassement» est d'entreprendre un véritable dialogue avec Rousseau, de le lire avec l'idée qu'il peut nous apprendre quelque chose sur nous, et ce indépendamment de la solution finale qu'il préconise.

Bibliographie des ouvrages cités et utilisés

Ouvrage maître:

Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

Ouvrage du même auteur:

* Les oeuvres suivantes du même auteur proviennent de l'ouvrage:
Rousseau: Oeuvres complètes, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1913, en douze tomes.

Julie ou La Nouvelle Héloïse, tome IV et V.

Le Contrat social, tome III.

Les Rêveries du promeneur solitaire, tome IX.

Les Confessions, tome VIII et IX.

Lettre à Christophe de Beaumont, tome X.

Lettres écrites de la montagne, tome III.

Discours sur l'origine de l'inégalité, tome I.

Autres ouvrages:

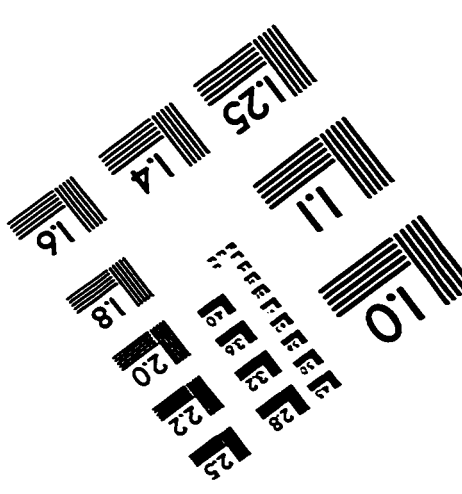
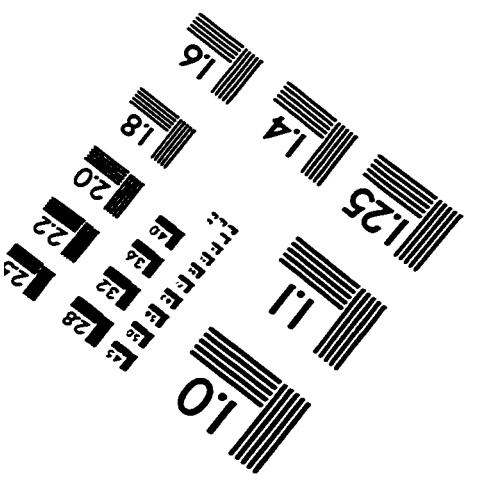
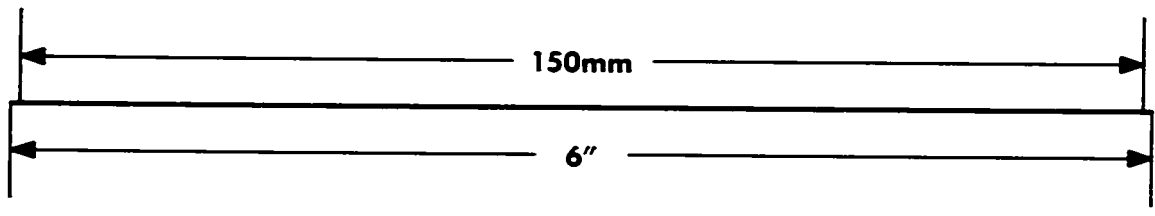
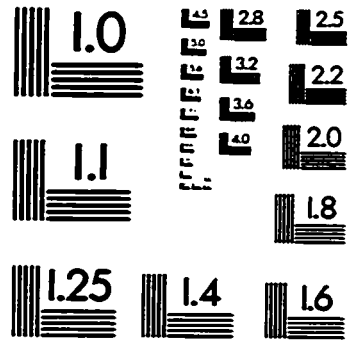
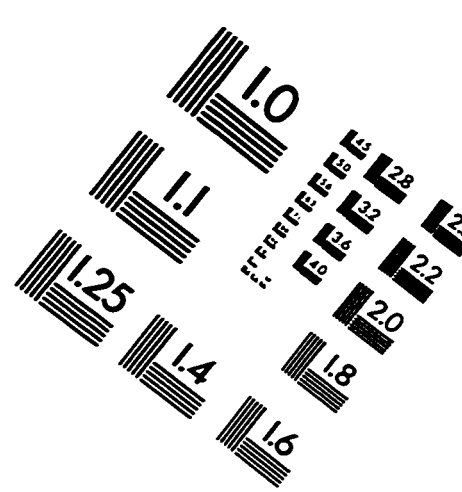
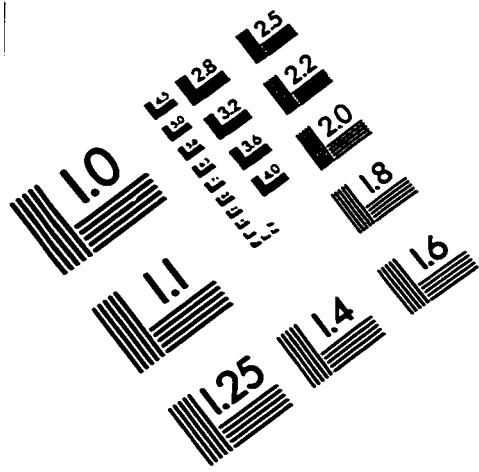
Cuendet, William, La philosophie religieuse de Jean-Jacques Rousseau et ses sources, Thèse présentée à la faculté de théologie de l'Église Evangélique libre du canton de Vaud, Lausanne, Imprimerie coopérative la concorde, 1913

Dérathé, Robert, "L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau" dans Jean-Jacques Rousseau, Université ouvrière et faculté des Lettres de l'Université de Genève, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1962.

Fraisse, Geneviève, La différence des sexes, Paris, PUF, 1995.

- Gouhier, Henri, Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.
- Groethuysen, Bernard, Jean-Jacques Rousseau, Paris, Gallimard, 1949.
- Kofman, Sarah, Le respect des femmes, Paris, Éditions galilée, 1982.
- Masson, Pierre-Maurice, La religion de J. J. Rousseau, Paris, Hachette, 1916, 3 vol.
- Masson, Pierre-Maurice, Editions Critiques de la Profession de foi, Paris, Hachette, 1914.
- Sakmann, Paul, Jean-Jacques Rousseau, Berlin, Reuther et Reichard, 1913.
- Schinz, Albert, La pensée de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973.
- Vargas, Yves, Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau, Paris, PUF, 1995.
- Vial, Francisque, La doctrine de l'éducation de J.-J. Rousseau, Paris, Librairies Delagrave, 1920.

RESOLUTION EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved