

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=APHI&ID\\_NUMPUBLIE=APHI\\_721&ID\\_ARTICLE=APHI\\_721\\_0009](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=APHI&ID_NUMPUBLIE=APHI_721&ID_ARTICLE=APHI_721_0009)

---

## Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde

par Florent GUÉNARD

| Centres Sèvres | Archives de Philosophie

2009/1 - Tome 72

ISSN 1769-681X | pages 9 à 29

---

Pour citer cet article :

— Guénard F., Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde, Archives de Philosophie 2009/1, Tome 72, p. 9-29.

---

Distribution électronique Cairn pour Centres Sèvres.

© Centres Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# *Devenir sociable, devenir citoyen* *Émile dans le monde*

FLORENT GUÉNARD

Université de Nantes

La critique de la sociabilité naturelle occupe dans le système de pensée rousseauiste une place fondamentale <sup>1</sup>. Considérer que l'homme n'est pas naturellement enclin à la communauté est paradoxalement ce qui lie Rousseau à Hobbes contre la tradition du Droit naturel classique (et Aristote particulièrement) et contre l'École moderne du Droit naturel (dont Pufendorf peut être sur ce point considéré comme le représentant le plus éminent <sup>2</sup>). C'est aussi pour cette raison que Hobbes est un adversaire privilégié pour Rousseau <sup>3</sup>.

Leurs raisons de critiquer la sociabilité naturelle sont diamétralement opposées. Rousseau consacre à cette critique l'essentiel de la première partie du second *Discours*. L'homme naturellement vit seul, il n'a nul besoin de ses semblables parce que la nature pourvoit largement à ses besoins qui, dans l'état de nature sont limités. En outre, il n'a aucune inclination vers les autres hommes, parce qu'il n'a avec eux que des rapports physiques, lors de rares occasions, notamment lors des rapports sexuels qui servent à la reproduction de l'espèce. Dès lors, n'étant pas sociable, il n'est *a fortiori* nullement méchant. C'est bien sur ce point que se fixe l'opposition à Hobbes : ce dernier considère que l'homme, étant méchant par nature, n'est pas sociable <sup>4</sup> ; Rousseau juge que n'étant pas sociable, il ne peut être que bon. La bonté est

---

1. Sur cette question, voir R. DÉRATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1988, p. 142 sq. ; V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p. 464 sq. Je me permets de renvoyer également à Florent GUÉNARD, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 245 sq.

2. Voir PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, livre II, ch. III, Bâle, 1732, rééd. Caen, 1987, p. 169 sq. et le commentaire de S. GOYARD-FABRE, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1994, p. 61 sq.

3. Voir sur cette question le commentaire de Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Champs-Flammarion, 1986, p. 220 sq.

4. HOBBS, *Léviathan*, ch. XIII, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 121 sq. ; *Le citoyen ou les fondements de la politique*, ch. I, trad. S. Sorbière, Paris, GF-Flammarion, 1982, p. 89 sq.

d'autant plus naturelle que la sociabilité ne l'est pas. Et la sociabilité n'étant pas naturelle, il n'y a aucune raison de penser que l'inégalité est naturelle : elle est politique, elle advient par nos institutions.

Que l'homme soit asociable par nature a dans l'*Émile* un autre enjeu. Celui-ci est double : *à la fois faire de la sociabilité un objet d'éducation et jouer sur cette asociabilité pour permettre à l'éducation, de manière générale, d'atteindre les fins qu'elle se fixe*. Ce double enjeu tient aux conditions particulières de l'éducation dans le monde moderne, sur lesquelles Rousseau s'arrête longuement au début du livre I. Il faut bien comprendre en effet que l'homme naturel et l'homme civil sont radicalement différents. L'homme naturel est une unité numérique, un « entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même »<sup>5</sup>, alors que l'homme civil est une unité fractionnaire, qui n'a de valeur que dans le rapport avec l'entier que constitue le corps social. Par conséquent, pour être éduqué à la société, il faut nécessairement être dénaturé<sup>6</sup>. Cette dénaturation était l'objet de l'éducation publique antique. Elle était radicale : « Un citoyen de Rome n'était ni Caius ni Lucius ; c'était un Romain : même il aimait la patrie exclusivement à lui »<sup>7</sup>.

Cependant, l'éducation publique destinée à former des citoyens n'est plus possible parce qu'il n'existe plus ni de patrie ni de citoyens. La modernité se définit pour Rousseau dans cette absence de conditions politiques permettant la formation de citoyens qui se considèrent eux-mêmes comme des unités strictement fractionnaires. À l'âge moderne, ce sont les passions isolantes, dont la racine est l'amour-propre, qui triomphent. Elles sont entretenues par l'inégalité économique, sociale et politique, et par un mode de vie urbain qui incite à la comparaison réciproque et à la vanité. L'éducation moderne est donc nécessairement domestique : à défaut de pouvoir faire un citoyen, elle tend à faire un homme. Autrement dit, il s'agit d'élever Émile pour lui-même, dans une éducation naturelle qui ne se veut ni *civile* (Émile n'est pas élevé par des institutions publiques le formant à la citoyenneté) ni *sociale* (Émile n'est pas élevé pour une place dans l'ordre social des rangs et des conditions)<sup>8</sup>.

Cette restriction des conditions de possibilité de l'éducation dans les temps modernes pose problème. En effet, il ne s'agit nullement de faire

---

5. *Émile*, p. 249/39. Je me réfère successivement au tome IV de l'édition des *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, et à l'édition de l'*Émile*, Paris, GF-Flammarion, 1966.

6. Sur cette dénaturation, voir Blaise BACHOFEN, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris Payot, 2002, p. 40 sq.

7. *Émile*, p. 249/39.

8. J'ai développé cette double distinction dans « Morale et politique : la question de l'éducation naturelle dans l'*Émile* », *Skepsis*, 2004, Delagrave, p. 104-115.

d'Émile un sauvage, mais bien de l'intégrer à un ordre civil et politique. Autrement dit, il entre dans l'éducation naturelle de développer en Émile l'attachement pour ses semblables et de transformer l'unité numérique qu'il est en citoyen moderne. L'éducation naturelle, ni civile, ni sociale, doit être à sa manière, *non à proprement parler une éducation politique, mais une éducation à la politique*. Le problème est énoncé en toutes lettres : « Que deviendra pour les autres un homme uniquement élevé pour lui? »<sup>9</sup>. *Pour les autres* signifie tout à la fois *vers* les autres (Émile doit être capable d'attachement) et *au regard* des autres (Émile doit également apprendre à s'en faire aimer).

Le pari de l'*Émile* est d'aller ainsi du pour-soi au pour-autrui, du « pour lui-même » au « pour les autres », autrement dit de la nature à la politique<sup>10</sup>. Plus précisément, la fin que se propose l'éducation naturelle est de joindre ce que l'éducation publique, dans les temps anciens, dissociait : la *sociabilité*, comme inclination à vivre avec les autres, et la *citoyenneté*, comme intégration à l'ordre politique. Le citoyen antique, en effet, est d'autant plus attaché à sa patrie qu'il est, dans une certaine mesure, détaché de ses proches. Ou plutôt, l'attachement aux proches passe par l'attachement à la patrie. C'est bien ainsi, comme le souligne Rousseau, qu'on est citoyen à Sparte :

Une femme de Sparte avait cinq fils à l'armée, et attendait des nouvelles de la bataille. Un Iote arrive; elle lui en demande en tremblant. Vos cinq fils ont été tués. Vil esclave, t'ai-je demandé cela? Nous avons gagné la victoire. La mère court au temple et rend grâce aux Dieux. Voilà la citoyenne<sup>11</sup>.

Rousseau, dans l'*Émile*, veut faire naître la citoyenneté moderne de la sociabilité. Le renversement est complet : *le citoyen moderne est d'autant plus attaché à l'État qu'il est attaché à ses proches*. De là l'importance particulière accordée dans l'ouvrage, nous y reviendrons, aux passions aimantes et à la famille.

Or, seule une éducation naturelle peut ainsi transformer un individu et l'attacher aux autres. Le principe de cette éducation est que chaque instruction a son temps propre qu'il est ainsi essentiel de repérer. C'est là toute la prudence du gouverneur. Il faut ainsi absolument éviter les effets de prématuration, qui à chaque étape sont susceptibles de remettre en question l'ensemble de l'éducation. Et c'est dès le plus jeune âge que de tels effets de pré-

9. *Émile*, p. 251/41.

10. Sur les rapports entre la nature et la politique dans l'*Émile*, voir Frédéric WORMS, « Émile ou la découverte des relations morales », in *Émile ou de l'éducation*, livre IV, Paris, Ellipses, 2001.

11. *Ibid.*, p. 249/39.

maturation sont les plus nuisibles. Voilà pourquoi, particulièrement dans les livres I et II, l'essentiel sera de perdre du temps, de laisser en quelque sorte la nature agir. L'éducation naturelle, autrement dit, dans ces deux premiers livres, est essentiellement négative.

Seulement, à chaque instruction naît un problème nouveau : « Chaque sorte d'instruction a son temps propre qu'il faut connaître, et ses dangers qu'il faut éviter »<sup>12</sup>. À chaque pas, l'éducation naturelle risque de voir les effets escomptés s'inverser. Pour préserver sa naturalité, elle doit multiplier les stratégies, les expédients, les artifices.

Émile est donc élevé pour lui-même, et c'est ainsi qu'il sera pleinement pour les autres. Le double objet de l'*Émile* n'en forme qu'un seul, quand l'éducation naturelle est bien ordonnée. C'est un tel ordre que je voudrais suivre, en dégageant trois ensembles dans cette éducation à la sociabilité :

— dans les livres I et II, Rousseau s'attache à en jeter les fondements et à en établir les conditions, notamment à travers la critique des éducations traditionnelles.

— au livre IV, les conditions d'enseignement changent avec l'éveil des passions sexuelles. Il faut alors une autre méthode : le jeune homme n'est plus un enfant, il n'est plus possible de l'élever dans l'isolement<sup>13</sup>. C'est un tel changement de méthode qui permet l'apprentissage progressif de la sociabilité.

— au livre V, le développement en Émile de la sociabilité rend possible l'apprentissage de la citoyenneté. Celui-ci passe par le choix d'une épouse, par la constitution d'une famille et par l'établissement dans un pays.

### 1. SOLITUDE ET SOCIABILITÉ : ÉMILE ÉLEVÉ POUR LUI-MÊME

La sociabilité ne doit pas faire l'objet d'une éducation *prématurée*. *Élevé dès son plus jeune âge pour les autres, Émile risquerait de ne jamais pouvoir les aimer*. Autrement dit, apprendre à les aimer, c'est apprendre à les aimer lorsque ses passions l'y disposent.

Une telle affirmation est lourde de conséquences. Elles sont de deux ordres.

Les premières concernent le statut particulier qu'occupe la famille dans l'*Émile*. En effet, que signifie élever un enfant pour lui-même, quel sens peut avoir l'apprentissage de la sociabilité lorsqu'un enfant naît dans une famille, d'une mère et d'un père ? La question se pose autrement : comment se com-

12. *Ibid.*, p. 655/430.

13. *Ibid.*, p. 494/278.

prend l'asociabilité naturelle en dehors de l'état de nature? Ne faut-il pas considérer que l'enfant est naturellement porté à aimer ses parents?

Ces questions se doublent d'une interrogation sur les conditions même de l'apprentissage: n'est-ce pas en se faisant aimer de l'enfant que le gouverneur est à même de lui enseigner les notions élémentaires qu'il doit acquérir étant jeune? En d'autres termes, l'apprentissage de la sociabilité n'est-il pas le préalable à toute forme d'apprentissage, y compris dans une éducation naturelle?

### *La famille*

La réponse au premier ensemble de questions est assez complexe, parce que la réflexion sur la famille dans l'*Émile* est elle-même complexe. En effet, la famille y est présentée comme le lieu par excellence de la sociabilité, dans une double opposition à la cité antique et à la famille dénaturée de l'âge moderne.

À la cité antique d'une part. On l'a souligné, pour les citoyens de Sparte ou de Rome, la patrie était la seule famille. C'est ce que reproche Rousseau à Platon. Celui-ci recommande, dans *La République*, de ne laisser aucune place dans la cité aux familles particulières. Mais ce faisant, il ne laisse dans l'État que des liens artificiels de conventions entre les citoyens, « comme si ce n'était pas par la petite patrie qui est la famille que le cœur s'attache à la grande; comme si ce n'était pas le bon fils, le bon mari, le bon père qui font le bon citoyen! »<sup>14</sup>. Je reviendrai plus loin sur cette critique.

À la famille moderne d'autre part. Car celle-ci n'est pas le lieu de sociabilité qu'elle devrait être. Les mœurs modernes, pour Rousseau, interdisent à la mère d'être une mère, et au père de se comporter comme tel. Il faut bien comprendre que les sentiments filiaux ne sont pas spontanés: « L'enfant doit aimer sa mère avant de savoir qu'il le doit. Si la voix du sang n'est fortifiée par l'habitude et les soins, elle s'éteint dans les premières années, et le cœur meurt, pour ainsi dire, avant que de naître. Nous voilà dès les premiers pas hors de la nature »<sup>15</sup>. La mère pour l'enfant n'est mère que si elle tisse entre elle et lui des liens formés par l'habitude de vivre ensemble<sup>16</sup> et l'attention

14. *Ibid.*, p. 700/473.

15. *Ibid.*, p. 259/48.

16. L'habitude de vivre ensemble est essentielle à la constitution de liens de sociabilité. C'est elle qui, pendant l'âge des cabanes, permet la naissance des sentiments d'attachement. Voir *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 168.

constante – ce que les femmes ne font plus, préférant selon Rousseau « les plaisirs du monde » aux devoirs de la nature. Le père, qui préfère ses fonctions, ne remplit pas non plus ses devoirs : « Un père, quand il engendre et nourrit des enfants ne fait en cela que le tiers de sa tâche. Il doit des hommes à son espèce, il doit à la société des hommes sociables, il doit des citoyens à l'État. Tout homme qui peut payer cette triple dette et ne le fait pas est coupable, et plus coupable peut-être quand il la paye à demi »<sup>17</sup>.

Contre de tels usages, il s'agit bien pour Rousseau de faire advenir la famille comme l'espace de sociabilité qu'elle doit être. Autrement dit, la famille n'existe pas encore, *elle a à être*. Mais les difficultés qui entourent cet avènement sont insurmontables. Elles sont de même nature que les obstacles qui empêchent de trouver un bon gouverneur : « il faudrait que le gouverneur eût été élevé pour son élève (...) il faudrait d'éducation en éducation remonter jusqu'on ne sait où »<sup>18</sup>. De la même manière, il faudrait, pour que la famille soit ce qu'elle doit être, que ceux qui la composent aient été eux-mêmes élevés dans des foyers où le père et la mère aient pleinement rempli leurs devoirs. Pour pallier à de telles difficultés, il n'est qu'un seul moyen : écarter Émile le plus possible de la famille telle qu'elle existe. Émile sera donc orphelin, il ne sera en relation qu'avec son gouverneur. Une telle restriction a deux effets remarquables.

D'abord, seul responsable d'Émile, le gouverneur doit cependant partager son autorité avec la nourrice. Ce partage est inévitable, et il faut veiller constamment à ne pas inciter l'enfant à comparer les autorités auxquelles il est soumis.

Ensuite, cette restriction des relations évite que se développent chez l'enfant des sentiments d'ingratitude, qui sont pour l'apprentissage de la sociabilité autant de conditions d'impossibilité. En effet, lorsque la mère, refusant d'allaiter, fait appel à une nourrice, l'usage est d'inspirer à l'enfant du mépris pour celle qui le nourrit. Les conséquences d'un tel mépris sont lourdes : Rousseau montre au livre IV, j'y reviendrai, que la reconnaissance est au principe des passions aimantes. Faire de l'enfant un ingrat, dès son plus jeune âge, c'est bien s'interdire d'en faire un être sociable.

Toutes ces remarques répondent au premier ensemble de questions que j'avais formulé. Ainsi, le sentiment de sociabilité n'est pas naturel. On apprend à aimer son père et sa mère, l'attachement filial n'est pas inné. Ce qui l'est, c'est l'instinct qui pousse à être reconnaissant envers ce qui est un bien pour soi. Cet instinct est une conséquence de l'amour que chaque être

---

17. *Émile*, p. 262/52.

18. *Ibid.*, p. 263/53.

éprouve pour soi-même et par lequel il se maintient à l'existence. Or, l'apprentissage de la sociabilité n'est possible que si l'on écarte l'élève des usages dénaturants. Émile doit être élevé pour lui-même dans un isolement relatif, à la campagne parce que, dans les villes, les hommes se corrompent <sup>19</sup>. Il faut s'éloigner des sociétés nombreuses, du règne des préjugés et de la contagion des opinions; *c'est dans la solitude et non dans la proximité qu'on apprend à aimer* <sup>20</sup>.

### *Relations physiques et relations morales*

Il faut encore répondre au deuxième ensemble de questions que l'apprentissage de la sociabilité suggère : comment le gouverneur doit-il apparaître à Émile ? Comment qualifier leur relation ? Est-elle fondée sur l'attachement réciproque ?

La réponse à ces questions ne peut pas être simple. Il est vrai que l'affection de l'élève pour son gouverneur est une condition de l'éducation naturelle. Il faut bien que s'établisse entre eux un rapport de confiance, qui sera nécessaire lorsqu'il s'agira pour le gouverneur de pousser Émile au-delà de ce qu'il est en état de faire, au-delà de ce qu'il est capable de comprendre et d'accepter (ainsi, lorsqu'il lui faudra quitter Sophie, au livre V). Cependant, avant la puberté, c'est-à-dire avant le livre IV, l'attachement de l'élève pour le maître est purement *instinctif*, il n'est pas un sentiment à proprement parler. Un paragraphe du livre IV est ici à citer entièrement :

Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même, et le second qui dérive du premier est d'aimer ceux qui l'approchent ; car dans l'état de faiblesse où il est il ne connaît personne que par l'assistance et les soins qu'il reçoit. D'abord l'attachement qu'il a pour sa nourrice et sa gouvernante n'est qu'une habitude. Il les cherche parce qu'il a besoin d'elles et qu'il se trouve bien de les avoir ; c'est plutôt connaissance que bienveillance. Il lui faut beaucoup de temps pour comprendre que non seulement elles lui sont utiles, mais qu'elles veulent l'être, et c'est alors qu'il commence à les aimer <sup>21</sup>.

Ainsi, si l'attachement n'est pas un sentiment, c'est parce que l'enfant ne saisit autour de lui aucune intention à son égard. Il est essentiel, dans les trois premiers livres de l'*Émile*, que le gouverneur n'apparaisse pas à l'élève comme une *volonté*. Entre eux, il n'existe aucune relation morale de

---

19. *Ibid.*, p. 276/66.

20. *Ibid.*, p. 326/115.

21. *Ibid.*, p. 502/286.

promesse, d'engagement, de commandement ou d'obéissance. Autrement dit, la dépendance d'Émile est purement physique : il est assisté parce qu'il est faible, mais il n'est nullement servi. Voilà pourquoi les pleurs des enfants en bas âge requièrent une herméneutique particulière. Il faut savoir démêler dans ces signes ce qui relève du besoin et ce qui relève de l'intention : « Les premiers pleurs d'un enfant sont des prières : si on n'y prend pas garde elles deviennent bientôt des ordres ; ils commencent par se faire assister, ils finissent par se faire servir »<sup>22</sup>. Il faut ajouter qu'une telle relation de dépendance, strictement physique, ne saurait être réciproque : le gouverneur n'exerce pas sa fonction pour de l'argent, il est maître, il n'est pas valet<sup>23</sup>.

Il est ainsi essentiel pour l'éducation que le gouverneur reste maître des exigences. Il faut qu'il le soit en fait, et non seulement en droit. Car le risque est de voir s'inverser la relation : l'élève en droit obéit, mais en fait décide. L'obstacle est grand : l'élève « se sert de ce que vous exigez de lui pour obtenir de vous ce qu'il lui plaît, et il sait toujours vous faire payer une heure d'assiduité par huit jours de complaisance »<sup>24</sup>. Si la soumission s'inverse, l'éducation s'arrête. Car la négociation est ici doublement impossible : d'une part parce que l'enfant s'engage à promettre alors qu'il n'a aucune notion de ce qu'est une promesse<sup>25</sup>, d'autre part parce que les engagements ainsi contractés ne peuvent que tourner à l'avantage de l'élève aux dépens du maître, trop empressé à vaincre la résistance de l'enfant et prêt à mettre en condition de l'engagement ce que celui-ci est sûr d'obtenir.

Pour éviter une telle dérive, il faut un subterfuge : laisser à l'élève le sentiment qu'il est le maître, et le conduire par des dispositifs, par des voies détournées. Autrement dit, l'intention du gouverneur ne doit jamais être visible. Ne pas la cacher, c'est mettre l'élève en état de lui résister, ou de composer avec elle. Il importe ainsi qu'Émile n'ait qu'un rapport physique au monde, que nulle volonté ne s'interpose entre lui et son expérience des choses : « c'est alors qu'au lieu d'aiguiser sa ruse à éluder un incommode empire, vous le verrez s'occuper uniquement à tirer de tout ce qui l'environne le parti le plus avantageux pour son bien-être actuel »<sup>26</sup>. L'apprentissage des connaissances nécessaires et utiles comme celui de la sociabilité requiert que, dans les premiers temps, *Émile ne reconnaisse pas ses semblables*. Il y a à cela, très précisément, à la fois une raison *pédagogique* (Émile doit apprendre

---

22. *Ibid.*, p. 287/76.

23. *Ibid.*, p. 263/52.

24. *Ibid.*, p. 362/149.

25. *Ibid.*, p. 336/124.

26. *Ibid.*, p. 363/150.

par expérience) et une raison *morale* (Émile doit être maintenu dans la dépendance des choses).

— La raison pédagogique tient en un principe simple: *on ne comprend bien que ce qu'on apprend soi-même, on n'apprend soi-même que ce qu'on a intérêt à apprendre*. L'apprentissage est adapté aux facultés de l'enfant. Celui-ci doit éprouver lui-même la nécessité ou l'utilité des connaissances qu'il doit acquérir. C'est ainsi qu'il apprendra ce qu'il lui est nécessaire de savoir au livre II (notamment les idées morales fondamentales, comme la propriété) et au livre III ce qu'il lui est utile de connaître (ainsi, les premières leçons de physique, de cosmologie, de géographie et d'économie politique). Voilà pourquoi il ne faut pas raisonner avec les enfants: raisonner en effet, ce n'est pas *convaincre* puisque l'enfant est incapable d'entendre raison, c'est *contraindre* par un argument d'autorité<sup>27</sup>.

— La raison morale est d'importance: il est nécessaire de maintenir Émile enfant dans le seul rapport aux choses *parce que ce n'est qu'ainsi qu'il peut être dans un rapport adéquat à lui-même*. Autrement dit, l'éducation ne doit pas éveiller en lui des désirs qui ne peuvent qu'être disproportionnés eu égard à ses capacités. Être faible, ce n'est pas en toute rigueur manquer de force, c'est avoir des besoins démesurés. Pour cette raison, le gouverneur s'efforce de ne pas activer l'imagination de son élève: « Le monde réel a ses bornes, le monde imaginaire est infini; ne pouvant élargir l'un, rétrécissons l'autre; car c'est de leur seule différence que naissent toutes les peines qui nous rendent vraiment malheureux »<sup>28</sup>. Lorsque l'imagination s'enflamme, la valeur des choses n'est plus perçue en fonction de leur utilité, mais en fonction de l'opinion que l'on s'en fait. Les désirs étant alors excessifs, l'enfant est obligé de recourir aux autres: il demande, il prie, il séduit, il négocie, bref, il entre dans une relation de pouvoir avec d'autres volontés. Le strict rapport de dépendance dans lequel son besoin d'assistance doit le maintenir devient un rapport d'esclavage. La dépendance à l'égard des choses devient dépendance à l'égard des hommes — l'amour de soi se transforme prématurément en amour-propre, les rapports naturels en rapport de domination. Imaginer, c'est ainsi se porter au-delà de soi-même. *Si l'enfant imagine, il ne peut plus aimer*: s'il est gagné par la fantaisie, c'est-à-dire « par tous les désirs qui ne sont pas de vrais besoins et qu'on ne peut contenter qu'avec le secours d'autrui »<sup>29</sup>, il devient revendicatif et orgueilleux. La discipline de l'imagination est bien, par conséquent, la condition

---

27. *Ibid.*, p. 319/109.

28. *Ibid.*, p. 305/94.

29. *Ibid.*, p. 310/99.

de la sociabilité, parce que c'est l'imagination qui introduit une perversion des rapports convenables. Or il ne convient pas à l'enfant d'avoir, avant la puberté, des relations morales.

Émile, ainsi, ne doit avoir égard qu'à lui-même. Il vit dans un monde de choses et non de volontés, il ne songe qu'à ce qui lui est nécessaire et utile. C'est en ces termes qu'il est décrit à la fin du livre III : « Il se considère sans égard aux autres et trouve bon que les autres ne pensent point à lui. Il n'exige rien de personne et ne croit rien devoir à personne : il est seul dans la société humaine, il ne compte que sur lui seul »<sup>30</sup>. Cependant, il est ainsi disposé à la sociabilité, parce qu'il n'a ni sentiment d'ingratitude ni désir de domination : « Pour avoir aussi les vertus sociales, il lui manque uniquement de connaître les relations qui les exigent, il lui manque uniquement les lumières que son esprit est tout prêt à recevoir »<sup>31</sup>. Si Émile aime son gouverneur, ce n'est nullement parce qu'il éprouve pour lui de la reconnaissance envers ses bonnes intentions. Il l'aime machinalement, comme il aime les choses : « L'enfant élevé selon son âge est seul. Il ne connaît d'attachement que ceux de l'habitude ; il aime sa sœur comme sa montre, et son ami comme son chien »<sup>32</sup>.

L'éducation naturelle à la sociabilité se construit dans un artifice, qui permet d'éviter toute prématuration : c'est dans l'isolement qu'on se prépare à la bienveillance, c'est en étant élevé pour soi-même qu'on devient pour les autres.

## 2. L'ÂGE DES PASSIONS : DE LA PITIÉ À LA RECHERCHE D'UNE COMPAGNE

Les changements qu'introduit la puberté sont à ce point considérables que Rousseau évoque, à leur propos, une « seconde naissance »<sup>33</sup>. Ces modifications tiennent en une proposition : « son cœur n'est plus seul »<sup>34</sup>. Il faut comprendre que ses sens ont éveillé son imagination et qu'il ressent désormais, confusément, le besoin d'une compagne. Émile vit à présent en direction d'autrui. Il est alors temps pour le gouverneur de changer de méthode, puisqu'il n'est plus possible de restreindre le développement des passions qui vont naître nécessairement. L'éducation à la sociabilité, qui commence véritablement au livre IV, ne peut être une éducation strictement négative.

---

30. *Ibid.*, p. 488/271.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 500/284.

33. *Ibid.*, p. 500/284.

34. *Ibid.*, p. 493/277.

Le changement est, au moins, double : il ne s'agit pas de retarder les passions, mais de les diriger <sup>35</sup> ; il ne s'agit pas d'instruire Émile seulement par ses propres expériences, mais par l'expérience d'autrui <sup>36</sup>.

La tâche du gouverneur est ainsi d'accompagner la socialisation d'Émile, pour laquelle ce dernier est disposé et à laquelle sa sensibilité tend désormais. Cette éducation s'opère, schématiquement, en deux grandes étapes : dans un premier temps, il faut rendre Émile capable de sentiment ; dans un second temps, il faut lui apprendre à se rendre aimable. Ces deux moments sont séparés par l'éducation religieuse et morale, dont on comprend ici toute la nécessité : elle est requise par l'entrée d'Émile dans le monde. Or, chacune de ces étapes a ses difficultés propres auxquelles le gouverneur doit remédier.

### *De l'instinct au sentiment*

Si Émile est disposé à la sociabilité, c'est, on l'a souligné, parce que le ressort de l'attachement aux autres est l'amour de soi, passion primitive et naturelle, qui pousse à la *gratitude*. Celle-ci est d'abord purement machinale : « Ce qui favorise le bien-être d'un individu l'attire, ce qui lui nuit le repousse ; ce n'est là qu'un instinct aveugle. Ce qui transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile » <sup>37</sup>. Ce qui importe à présent, c'est bien de transformer *l'instinct* en *sentiment*. Pour cela, il faut amener Émile à percevoir une intention, c'est-à-dire l'amener à identifier l'autre homme comme une autre volonté. Par un mouvement naturel, on est poussé à témoigner de la bienveillance à ceux qui nous sont bienveillants. Il faut donc rendre active la sensibilité d'Émile, afin d'aller du *machinal* au *réci-proque*.

Or, l'éducation naturelle rencontre là un problème qui la menace tout entière. Car l'activation de la sensibilité risque de produire une inversion de sa valeur : de *positive* (c'est-à-dire disposée à l'attraction et à la bienveillance, selon la terminologie employée dans *Rousseau juge de Jean-Jacques* <sup>38</sup>) elle peut devenir *négative* (c'est-à-dire encline aux sentiments d'aversion). Saisir l'intention de l'autre, ou même l'autre comme intention, conduit à vouloir être préféré ; le désir de préférence mène à la rivalité, celle-ci à la haine. La réciprocité devient alors désir d'unicité, l'amour de soi devient amour-pro-

35. *Ibid.*, p. 491/275.

36. *Ibid.*, p. 525/307.

37. *Ibid.*, p. 492/276.

38. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 805.

pre. C'est à éviter une telle déformation que le gouverneur doit travailler. Pour protéger Émile de l'amour-propre, il faut tout à la fois discipliner son imagination et lui présenter ses semblables par leurs faiblesses.

La discipline de l'imagination consiste à différer la satisfaction sexuelle, à laquelle Émile est entraîné par ses pulsions. Au reste, c'est moins la nature que les préjugés qui poussent à une telle satisfaction. L'éducation doit s'efforcer de retrouver le mouvement naturel contre l'opinion des hommes : « Voulez-vous mettre de l'ordre et de 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 le travail »<sup>39</sup>. Les leçons prématurées d'éducation sexuelle inversent le développement naturel : l'imagination enflammée éveille les sens, au lieu que les sens, dans leur développement, éveillent l'imagination. Émile ne doit donc pas savoir trop tôt identifier l'objet de son désir. Car les passions aimantes, lorsqu'elles ne sont pas précipitées par des instructions trop précoces, ne se portent pas spontanément vers l'amour mais vers la bienveillance : « Le premier sentiment dont un jeune homme élevé soigneusement est susceptible n'est pas l'amour, c'est l'amitié. Le premier acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables, et l'espèce l'affecte avant le sexe »<sup>40</sup>. C'est l'occasion de rendre Émile bien disposé à l'égard de ses semblables.

Il faut donc bien comprendre que si l'amour précède l'amitié, il la rend du même coup impossible. Le jeune homme dont l'imagination enflamme les sens convoite avant même d'éprouver du désir : « il sait quel doit être l'objet de ses désirs longtemps même avant qu'il les éprouve »<sup>41</sup>. Il est donc bien un ordre naturel dans le développement des passions, qu'il faut respecter pour que celles-ci ne s'entredétruisent pas les unes les autres : on va de l'amour de soi à la bienveillance, de la bienveillance à l'amitié, de l'amitié à l'amour. Le mouvement naturel consiste à activer la sensibilité, puis à lui donner consistance en la resserrant. Une fois l'appartenance à l'espèce établie, la sympathie du jeune homme se porte sur ses semblables, non en général, mais sur ceux qui lui sont proches, c'est-à-dire ceux pour lesquels l'attachement machinal devient affection nourrie par la gratitude : « cette sensibilité se bornera premièrement à ses semblables, et ses semblables ne seront point pour lui des inconnus ; mais ceux avec lesquels il a des liaisons,

---

39. *Émile*, p. 500/284.

40. *Ibid.*, p. 502/285-286.

41. *Ibid.*, p. 501/285.

ceux que l'habitude lui a rendus chers ou nécessaires »<sup>42</sup>. La relation entre l'élève et le gouverneur change de nature : ils sont maintenant amis. L'inversion de ce développement naturel des passions conduirait nécessairement à l'impossibilité de tout attachement. L'imagination excite le tempérament, et rien ne peut venir modérer la fougue d'un désir d'autant plus vif que son assouvissement passe par la rivalité : les jeunes gens corrompus « auraient sacrifié père mère et l'univers entier au moindre de leurs plaisirs »<sup>43</sup>.

On comprend ainsi tout l'intérêt qu'il y a à commencer par le commencement, et à présenter à Émile les hommes de telle sorte que sa sensibilité naissante ne s'inverse pas en sentiments négatifs. Dans cette présentation, il faut distinguer deux moments : Émile doit d'abord connaître *l'espèce* avant de connaître le *monde* c'est-à-dire l'ordre social.

C'est par leurs misères qu'il convient de présenter les hommes à Émile : c'est par la compassion que celui-ci les reconnaît comme ses semblables. Cette reconnaissance n'est nullement spontanée : avant la puberté, répétons-le, Émile a le sentiment d'être unique parce qu'il ne distingue pas les choses des volontés. L'opposition de Rousseau à l'École moderne du Droit naturel est sur ce point radicale. Ainsi, selon Pufendorf, la reconnaissance naturelle du semblable prouve la sociabilité naturelle : un homme identifie spontanément l'autre comme homme, sans médiation. Dès lors, une telle reconnaissance de l'identité de nature nourrit une amitié générale naturelle, une bienveillance universelle, à partir de laquelle s'établissent les amitiés particulières suivant la plus ou moins grande conformité d'inclinations<sup>44</sup>. Dans l'*Émile*, la critique de Rousseau est double.

— D'une part, une telle reconnaissance n'est certainement pas immédiate : l'enfant ne saisit aucune identité de nature entre lui et les autres. Autrement dit, *il faut bien apprendre à se sentir semblable, comme on apprend à aimer*. Et c'est d'autant plus nécessaire que le premier regard jeté sur ses semblables risque bien, s'il n'est dirigé, de pousser le jeune homme à la rivalité et à l'envie. Le bonheur des autres risque d'énerver celui en qui les sentiments d'humanité ne sont pas actifs.

— D'autre part, c'est par la pitié qu'on prend conscience d'appartenir à une espèce. Or, *la compassion n'est pas l'amitié*. L'idée d'une amitié générale et naturelle entre les hommes n'a pour Rousseau aucune vérité anthropologique. Émile compatissant n'a aucune représentation de ce qu'est le

42. *Ibid.*, p. 520/303.

43. *Ibid.*, p. 502/286.

44. PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, livre II, ch. III, § 18, *op. cit.*, p. 200.

genre humain. Les premiers liens qui l'unissent à son espèce sont de sentiment, mais ce sentiment, la pitié, ne l'attache pas en toute rigueur à ses semblables: « En dirigeant sur [l'espèce] sa sensibilité naissante, ne croyez pas qu'elle embrassera d'abord tous les hommes, et que ce mot de genre humain signifiera pour lui quelque chose »<sup>45</sup>.

Ainsi, par la pitié, Émile sort du monde des choses insensibles pour entrer dans celui des êtres sensibles. La pitié, autrement dit, active sa sensibilité en évitant sa déformation en amour-propre. Mais s'il sent à présent ce qu'est un être souffrant, s'il sait que les autres souffrent comme lui souffre, il ne sait pas encore véritablement ce qu'est un homme. Il est temps de lui présenter les hommes, c'est-à-dire le monde – l'ordre social. L'ordre des connaissances, une fois encore, n'est nullement indifférent: on ne présente pas à l'élève le monde avant l'espèce, sous peine de corrompre son jugement. Il faut aller de l'identité aux différences, c'est-à-dire des misères de l'homme à leur origine, l'inégalité civile. C'est à l'histoire que Rousseau confie une telle tâche: Émile peut ainsi voir les hommes vivre sans risquer d'être perverti, et, connaissant leurs misères, sans aucune envie – c'est bien ainsi qu'il prépare son entrée dans le monde.

### *Émile dans le monde*

Émile, après avoir entendu la *Profession de foi du vicaire savoyard* que lui a rapportée le gouverneur, est sensible, compatissant, bienveillant, attaché à ses proches, ami avec son gouverneur, par habitude et par reconnaissance. Il a en outre ce qu'il lui faut de religion pour servir sa morale. Est-il pour autant un être sociable? S'il est pleinement disposé à l'être, il ne l'est pas encore tout à fait. Il lui manque *l'art de vivre avec semblables*: il les connaît, il les plaint, mais il ne sait pas encore leur plaire, « il sait ce qu'on fait dans le monde; il lui reste à voir comment on y vit »<sup>46</sup>. Il lui manque en outre les moyens, en quelque sorte, d'être amoureux et non plus seulement bienveillant ou amical.

Or, chacune de ces étapes enveloppe une difficulté spécifique.

— D'abord, il ne faut pas qu'Émile se trompe dans le choix de son épouse. Ce choix est d'autant plus difficile que pour Émile la situation est inédite: Émile ne choisit pas ses amis, il aime naturellement, par gratitude, ceux qui lui témoignent de la sympathie et avec lesquels l'habitude a tissé

45. *Émile*, p. 520/303.

46. *Ibid.*, p. 654/429.

des liens. En toute rigueur, la gratitude n'est pas le ressort affectif essentiel des liens amoureux. Dans cette recherche, il faut que l'élève se garde, encore une fois, de son *imagination*, afin de déterminer précisément ce qui lui convient.

— Ensuite, Émile ne peut apprendre les usages et les manières qu'en entrant dans le monde. Mais en y entrant, il risque de tomber dans cette distorsion de l'être et du paraître dont l'histoire l'a prévenu, plus encore dans ce jeu social de servitude et de dépendances réciproques duquel le gouverneur, en l'isolant le plus longtemps possible, l'a préservé. Dans la vie avec les autres, c'est de *l'opinion* qu'Émile devra apprendre à se protéger.

À la première difficulté, le gouverneur répond par l'invention d'un modèle de perfection, baptisé Sophie, à la seconde par l'éducation du goût.

La chimère est un expédient qui a deux fonctions. D'une part, elle est un guide qui servira à Émile à se garder des séductions hâtives. Autrement dit, elle doit brider ses désirs. La démarche est ici inversée : c'est à l'imagination à présent, tout occupée par ce modèle, de brider la sensualité d'Émile et non aux sens de freiner son imagination : « quel avantage pour préserver son cœur des dangers auxquels sa personne doit être exposée, pour réprimer ses sens par son imagination »<sup>47</sup>. Le modèle est une ruse, qui montre toute la prudence du gouverneur : car Sophie est déjà trouvée, le mariage est arrangé<sup>48</sup>. D'autre part, la chimère est un substitut aux liens qui se tissent dans l'habitude : elle met Émile en situation de reconnaître celle qui lui est destinée, à défaut de la connaître. La ruse dénoue ainsi la difficulté des premiers moments : on ne peut bien se plaire sans s'être déjà trouvé – c'est bien ainsi qu'on apprend à aimer.

Émile a appris à bien juger de ce qui lui est utile ; il a également appris à bien juger de ce qui est bien (il sait, depuis la *Profession de foi*, que la conscience est un guide sûr en morale). Mais il faut également qu'il sache bien juger dans tout le reste, dans les choses indifférentes, ni bonnes ni utiles, desquelles dépend l'agrément de la vie. Avoir du goût permet de savoir ce qui plaît au plus grand nombre. C'est une condition essentielle de la sociabilité : « La connaissance de ce qui peut être agréable ou désagréable aux hommes n'est pas seulement nécessaire à celui qui a besoin d'eux, mais encore à celui qui veut leur être utile »<sup>49</sup>. Seulement, on sait bien que ce qui plaît n'est pas nécessairement ce qui est beau et agréable. C'est tout l'enjeu de cette éducation : il faut apprendre à plaire sans tomber dans le mauvais goût. Chacun

---

47. *Ibid.*, p. 657/431.

48. *Ibid.*, p. 765/533-534.

49. *Ibid.*, p. 673/447.

juge naturellement de ce qui est le plus agréable, mais bien souvent la multitude se trompe parce qu'elle juge par opinion. Aussi bien, le gouverneur doit apprendre à son élève à apprécier le beau sous toutes ses formes. Émile doit lire, il en est temps. Il préférera les Anciens aux Modernes, parce que ceux-là sont restés plus près de la nature, c'est-à-dire plus loin de la corruption du jugement par le désir de plaire<sup>50</sup>.

### 3. DE LA SOCIABILITÉ À LA CITOYENNETÉ

Émile, à la fin du livre IV, a sa place dans le monde. Il sait résister à l'opinion, il sait se conduire avec les autres, il sait se rendre aimable, et résister à toutes les passions qui resserrent l'individu sur ses seuls intérêts et l'isolent des autres hommes. Disposé à vivre en société, il en a également le désir, sachant combien l'attachement est préférable à toute sorte de richesse. Dans une certaine mesure son éducation à la sociabilité peut paraître achevée : Émile est bien à présent *pour les autres*. Seulement, s'il sait ce qu'est une société, il ne sait pas encore ce qu'est un État. Plus encore, s'il sait ce qu'il doit à ses proches, il ne sait pas jusqu'où les hommes qui l'entourent sont ses proches. Autrement dit, il est pour les autres certes, mais qui sont ces autres ? Et comment est-il pour les autres ? Ces questions montrent que l'éducation à la sociabilité ne peut pleinement trouver son achèvement que dans l'apprentissage de la citoyenneté.

Mais comment Émile peut-il être attaché à une patrie ? La question est difficile, puisque les conditions politiques de la modernité indiquent, on l'a souligné, qu'il n'existe plus de patrie si l'on entend par patrie ce tout dont les membres ne sont que des unités fractionnaires. Si patrie il y a, elle doit se penser autrement qu'à l'époque antique, comme doit se penser autrement le principe qui lie les citoyens à leur État. Ce principe, on l'a également souligné, est donné dans une opposition explicite à la politique antique en général, à Platon en particulier : il consiste en l'extension de l'amour de soi, qui doit mener de l'amour que l'on éprouve pour son épouse et sa famille à celui que l'on porte à la patrie qui leur permet d'y vivre.

#### *Le choix d'une épouse*

Il est certain, en conséquence, que le respect des convenances entre les époux est décisif pour cet attachement à la patrie. Le bon mari fait le bon

---

50. Sur le goût, je renvoie à mon commentaire dans *Rousseau et le travail de la convenance*, *op. cit.*, p. 164 sq.

citoyen, mais encore faut-il que dans la cité il y ait de bons mariages. Rousseau, au livre V de l'*Émile*, envisage moins le mariage comme une obligation que comme *la condition anthropologique de liens politiques*. Pour cela, il importe que les époux se conviennent. Ainsi, il est nécessaire qu'ils aient entre eux des affinités de tempérament et de caractère. Mais cette condition, nécessaire, ne peut être suffisante : il faut tenir compte des contraintes de l'ordre civil, c'est-à-dire de l'inégalité des rangs et des conditions. L'égalité des conditions n'est pas absolument requise pour la réussite du mariage, mais elle est évidemment préférable. Le problème, c'est que la distinction des rangs ne recoupe pas celle des caractères : ainsi, « plus on s'éloigne de l'égalité plus les sentiments naturels s'altèrent ; plus l'intervalle des grands aux petits s'accroît, plus le lien conjugal se relâche ; plus il y a de riches et de pauvres, moins il y a de pères et de maris »<sup>51</sup>.

Lorsque les conditions sont inégales, il faut examiner les cas avec prudence : c'est ainsi qu'en tout état de cause il faut préférer que la condition de l'homme soit supérieure à celle de l'épouse. Car la situation sociale de la famille est celle du chef de famille : une femme épousant un homme d'un rang inférieur s'abaisse par conséquent – Rousseau juge que ce n'est nullement une circonstance favorable pour la réussite du mariage.

Les quelques pages que Rousseau consacre aux convenances entre les époux<sup>52</sup> sont ainsi plus importantes qu'il n'y paraît à première vue : il y est bien question de réconcilier l'ordre naturel et l'ordre civil, réconciliation essentielle si l'on veut faire advenir dans une société moderne désordonnée la famille comme source des liens communautaires. L'enjeu est tel que, on le comprend, il n'était pas question pour le gouverneur de préparer Émile à n'importe quelle femme et de tracer le portrait de Sophie en ne considérant que le caractère de son élève. Le mariage est arrangé parce qu'il faut savoir s'arranger avec l'inégalité sociale.

### *Voyager*

Ainsi il ne suffit pas de se plaire pour se convenir. Si le gouverneur sait faire la distinction, Émile ne le sait pas encore et il doit l'apprendre : « Vous voulez l'épouser non parce qu'elle vous convient mais parce qu'elle vous plaît ; comme si l'amour ne se trompait jamais sur les convenances et que ceux qui commencent par s'aimer ne finissent jamais par se haïr »<sup>53</sup>. Il faut

---

51. *Émile*, p. 764/532-533.

52. *Ibid.*, p. 763-769/532-537.

53. *Ibid.*, p. 822/586.

pour cela différer encore l'union : Émile part en voyage, pour éprouver les convenances qui l'unissent à Sophie (ces affinités doivent demeurer dans l'absence), plus encore pour connaître l'ordre civil et y trouver sa place <sup>54</sup>.

C'est le moment d'une troisième expérience anthropologique. À l'expérience sensible de l'espèce (la pitié), à celle de la société (l'entrée dans le monde), succède l'expérience des institutions et des lois : Émile doit voyager pour connaître les peuples et les États. Ces trois expériences sont ordonnées : « après s'être considéré par ses rapports physiques avec les autres êtres, par ses rapports moraux avec les autres hommes, il lui reste à se considérer par ses rapports civils avec ses concitoyens » <sup>55</sup>. Des êtres sensibles aux hommes, des hommes aux citoyens, ou, en d'autres termes, de l'espèce à la société, de la société aux États.

Émile est ainsi amené à choisir l'État où il souhaite vivre c'est-à-dire où il souhaite fonder sa famille. En d'autres termes, être citoyen, c'est accepter les lois de l'État dans lequel on vit, c'est plus encore s'y attacher. La définition ainsi donnée de la citoyenneté repose sur le contrat : « par un droit que rien ne peut abroger, chaque homme en devenant majeur et maître de lui-même devient maître aussi de renoncer au contrat par lequel il tient à la communauté, en quittant le pays dans lequel elle est établie » <sup>56</sup>. On décide librement d'être citoyen, parce qu'on ne peut être obligé qu'à ce envers quoi on s'est engagé. La soumission ne peut être que volontaire, par conséquent on ne peut se sentir obligé par des lois dont on ne reconnaît pas la légitimité. Dans le cas présent, Émile attend des lois qu'elles protègent sa propriété. La question qu'il se pose, dans ses voyages, est la suivante : « où est l'État où l'on peut se dire : la terre que je foule est à moi ? » <sup>57</sup>.

Une telle définition contractuelle de la citoyenneté appelle deux remarques.

D'abord, cette contractualisation du rapport citoyen aux institutions consacre la rupture avec la citoyenneté antique. Car un Spartiate né à Sparte, élevé comme un Spartiate, ne peut être autre chose qu'un Spartiate, tout comme un Romain reste un Romain. C'est ce qu'enseigne l'histoire de Regulus que Rousseau rapporte (elle est dans Tite-Live) <sup>58</sup> : Regulus se croit déchu de sa citoyenneté parce qu'il est tombé dans les mains des Carthaginois. Mais, comme Rousseau l'explique clairement dans un frag-

---

54. *Ibid.*, p. 823/587.

55. *Ibid.*, p. 833/596.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*, p. 835/598-599.

58. *Ibid.*, p. 249/39.

ment <sup>59</sup>, une telle maxime est absurde, et n'est d'ailleurs nullement en accord avec l'attitude des Romains : ainsi Regulus

qui se traitait de Carthaginois et qui refusait de prendre sa place dans le Sénat de Rome y parla tellement contre les intérêts de sa nouvelle patrie et contre les instructions de ses maîtres que s'il était vrai qu'il fut obligé de leur être fidèle et d'obéir à leurs ordres la plus sublime des actions humaines ne serait plus que le crime d'un traître et l'on devrait équitablement approuver le supplice affreux que lui imposèrent les féroces Carthaginois en punition de sa désobéissance.

C'est dire qu'un Romain est Romain quoiqu'il en veuille. Il a été formé en Romain, dans des institutions publiques, il n'est pas une unité fractionnaire susceptible de s'intégrer à n'importe quel tout. Ainsi, c'est l'éducation domestique qui rend possible la contractualisation moderne de la souveraineté.

Ensuite, Émile est à la recherche d'un État qui garantit par ses lois la liberté civile, non d'un État où les lois, parce qu'elles sont l'expression de la volonté générale, parce que chaque citoyen en est l'auteur, font régner la liberté *politique*. Cette distinction est fondamentale, elle va être l'occasion de la dernière leçon du gouverneur à son élève.

### *S'installer*

En effet, muni des principes du droit politique, échelle à laquelle rapporter ses observations, Émile voyage et revient déçu : nulle part il n'existe de lois, il n'existe aucune patrie à laquelle s'attacher. Il fait l'expérience de ce que le gouverneur savait déjà : « Avant tes voyages, je savais quel en serait l'effet ; je savais qu'en regardant de près nos institutions tu serais bien éloigné d'y prendre la confiance qu'elles ne méritent pas » <sup>60</sup>. Et nous savions bien qu'il le savait, *puisque c'est précisément parce qu'il n'existe plus de patrie qu'Émile a été ainsi éduqué à la sociabilité*.

Mais alors comment est-il encore possible d'être citoyen, si la citoyenneté se définit comme une adhésion aux lois pleinement reconnues comme légitimes ? Émile déçu veut être un homme, à défaut d'être un citoyen : « que m'importe où que je sois ? partout où il y a des hommes, je suis chez mes frères ; partout où il n'y en a pas je suis chez moi » <sup>61</sup>. Mais cette tentation doit

59. *Fragments politiques*, OC III, p. 536-537.

60. *Émile*, p. 857/619.

61. *Ibid.*

être corrigée : car on ne peut ainsi se dédouaner des devoirs du citoyen. Il importe de distinguer le *pays* et la *patrie*. Tout individu est né dans un pays ; si ce pays n'est pas une patrie, si ses lois ne sont pas en toute rigueur des lois, il n'empêche qu'elles ont protégé celui qui y est né. Un individu est nécessairement redevable de cette protection envers l'État où il est né, où il a grandi. Ne pas reconnaître cette dette, ce serait faire preuve d'ingratitude. Émile, reconnaissant parce qu'élevé selon la nature, le sera doublement à l'égard de son pays.

D'abord, il sera reconnaissant envers ses compatriotes de l'avoir protégé étant enfant comme il le sera envers la force publique, même illégitime, de l'avoir garanti des violences particulières.

Ensuite, il sera reconnaissant envers les lois elles-mêmes. Elles ne sont certes que l'intérêt particulier déguisé, mais l'apparence du bien public et de l'ordre suffit à les aimer : « Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun »<sup>62</sup>. C'est la *liberté morale*<sup>63</sup>, à défaut de la liberté politique, que les lois de son pays lui ont ainsi enseignée.

Dans l'*Émile* se déploient ainsi trois conceptions de la citoyenneté. La première, c'est la citoyenneté antique. Le citoyen aime sa patrie, il est élevé pour la patrie, elle est pour lui sa mère véritable, son unique horizon, y compris religieux. Dans le *Contrat social*, Rousseau précise que les cités antiques n'avaient que des religions nationales : l'amour des lois était uni au culte divin. La deuxième forme, c'est la citoyenneté moderne, rapport contractuel à la loi, obligation qui tire sa force du consentement. Le patriotisme, en quelque sorte, est constitutionnel : ce sont aux institutions de la cité davantage qu'à la cité elle-même que les citoyens sont attachés. Cette forme moderne de citoyenneté est à venir : les conditions de la politique moderne ne l'autorisent pas. La troisième forme est incarnée par Émile : il est citoyen de son temps, conduit par gratitude à l'attachement à l'État, non pas n'importe quel État, mais celui de son pays. La citoyenneté d'Émile est le point d'aboutissement de toute l'éducation naturelle, particulièrement lorsqu'elle prend la sociabilité pour objet.

On comprend dès lors pourquoi la famille est pour Émile à la fois le lieu par excellence de la sociabilité et l'espace où le bon mari, le bon père, préparent le bon citoyen. Il y a deux raisons à cela. La première est anthropologique : l'attachement aux proches, à ceux dont les liens de sang sont fortifiés par l'habitude de vivre ensemble, permet une extension de l'amour de

---

62. *Ibid.*, p. 858/620.

63. Voir CS, I, 8.

soi à la communauté. La seconde est plus proprement politique : la gratitude envers l'État est évidemment d'autant plus intense que celui-ci garantit aux proches la protection dont Émile a bénéficié enfant.

S'il est vrai qu'on a perdu en patriotisme, comme Rousseau l'a souligné au début du livre I, puisant dans Tite-Live ou Plutarque pour nous rappeler à quel point les Romains étaient Romains, à quel point les Spartiates étaient Spartiates, on a gagné en vertu : Émile aime vertueusement les lois, car elles ne sont pas parfaitement aimables, comme peuvent l'être celles pour lesquelles les citoyens ont été élevés publiquement ou celles dont l'individu éclairé peut reconnaître la légitimité. Cette vertu n'est pas celle des Anciens, définie dans le *Discours sur l'économie politique* comme la conformité de la volonté particulière à la volonté générale<sup>64</sup>. C'est une vertu morale davantage que politique – vertu morale à défaut d'être politique, mais vertu morale au service de l'inscription du citoyen moderne dans son pays.

Résumé : *Pour Jean-Jacques Rousseau, on apprend à être citoyen dans les temps modernes en apprenant à être sociable. Si l'éducation doit renoncer à être publique, elle reste politique, tournée vers le développement des passions qui disposent à la reconnaissance.*

Mots-clés : *Sociabilité. Citoyenneté. Éducation. État. Vertu. Famille. Passion.*

Abstract : *According to Rousseau, we learn to be citizens in modern times by learning to be sociable. Education can not be public one any more, as it was in the ancient cities. But it can be still a politic one : it aims to spread out passions which incline to be grateful.*

Key words : *Sociability. Citizenship. Education. State. Virtue. Family. Passion.*

---

64. *Discours sur l'économie politique*, édition, introduction et commentaire sous la direction de B. Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 53 sq. Sur les conditions de la vertu ainsi définie, voir les commentaires de G. Lapan et de G. Waterlot.