

Notes sur la contribution de J.-J. Rousseau à l'élaboration des idées de nature et de culture

Bernard Jasmin

Volume 1, numéro 2-3, automne 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/900010ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/900010ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue des sciences de l'éducation

ISSN

0318-479X (imprimé)

1705-0065 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jasmin, B. (1975). Notes sur la contribution de J.-J. Rousseau à l'élaboration des idées de nature et de culture. *Revue des sciences de l'éducation*, 1(2-3), 101–111. <https://doi.org/10.7202/900010ar>

Notes sur la contribution de J.-J. Rousseau à l'élaboration des idées de nature et de culture

Bernard Jasmin *

Des chercheurs de disciplines variées s'intéressent à J.-J. Rousseau. On connaît la dimension presque incroyable de cette œuvre dont chaque versant aura créé des intérêts et des reconnaissances. Il y a certes des hasards ou des circonstances qui secondent la réussite d'une œuvre, mais devant tant de diversités qui suscitent des attraits ou des perspectives, nous en venons à penser que l'œuvre s'est imposée de nécessité.

Dans les limites de ce texte, ce qui nous intéresse, c'est de réfléchir au cheminement polémique et doctrinal qui a mené Rousseau à contribuer à l'élaboration de deux concepts fondamentaux de la pensée moderne : les idées de nature et de culture.

Sur le plan de sa formation, Rousseau est en partie un autodidacte ; pour se le rappeler, il faut revenir à la lecture des *Confessions*, la grande charnière entre les essais et l'œuvre poétique. Mais il ne s'agit pas du type d'autodidacte que nous décrit Sartre dans « La Nausée ». Car en plus des lectures abusives de son enfance, il aura l'occasion au long de sa route, après avoir quitté son pays, au début de l'adolescence, de rencontrer des personnes d'agréable commerce et quelquefois de mœurs complaisantes qui raffineront son goût et l'ouvriront aux perspectives culturelles de son temps. Après de Mme de Warens, il reçoit une éducation religieuse, qui se situe dans le courant quiétiste de Mme de Guyon, mais surtout il reçoit une éducation sentimentale, ce qui importe beaucoup pour un homme de sa trempe. L'analyse de ces deux éducations conjuguées nous montrerait que dans les deux aspects du phénomène concerné, il y avait prédominance affective. Il y aurait trop de faits à souligner dans l'éducation de Jean-Jacques pour nous y attarder plus longtemps, sauf à dire que son passage du protestantisme au catholicisme n'a pas été sans laisser de traces : « J'allais voir quelquefois entre autre un abbé savoyard appelé M. Gaine ». Il n'est pas indifférent de noter

* Jasmin, Bernard : professeur, Université Laval.

qu'à 7 ans, il entreprit la lecture de Plutarque qui allait l'initier à la connaissance de l'Antiquité.

Nous avons mentionné l'éducation religieuse de Rousseau et la lecture précoce de Plutarque, car ce sont des événements primordiaux dans l'évolution intellectuelle de l'auteur. Le christianisme a été une marque intellectuelle et morale depuis la fin de l'Antiquité et son influence a atteint même ses plus vifs contradicteurs.

Le contact avec l'antiquité gréco-latine est également une influence dominante dans le développement intellectuel de Rousseau, influence qui reste sans doute difficile à évaluer, mais qui mériterait une étude spécifique. Même sans approfondissement, il ne faut pas sous-estimer l'influence latente de l'Antiquité dans l'élaboration rousseauiste des concepts de nature/société, à moins de présupposer une pure coïncidence, ce qui paraît invraisemblable.

Jusqu'à l'empire romain, on trouve sous la plume des écrivains latins, en particulier chez de grands poètes, cette idée d'une généalogie monstrueuse qui a mené l'homme du règne de la nature (âge d'or) au règne de la société (âge de fer). Cette généalogie démoniaque est conçue comme la conséquence de la volonté de vivre de l'homme, dans une orientation qui dénie le pouvoir divin. Les dieux ou trop aimables ou trop faibles perdent toujours une partie de leur autorité dès que l'homme sort de l'enfance, mais en retour, cette autorité bienveillante se transforme en attitude punitive, car l'homme, qui ne connaît pas, trouble l'ordre des choses. Il y a depuis des temps immémoriaux un vieux problème d'écologie, d'hypothétique équilibre naturel, même si ce dernier ne s'exprime pas en termes techniques et scientifiques comme dans nos actuels problèmes écologiques. L'Homme, ce pauvre dieu déchu, se perçoit souvent comme un destructeur, titre qu'il mérite d'ailleurs souvent. Le glissement de la nature à la société se fait lentement, mais inexorablement même si l'homme tente de rétablir l'ordre naturel qui reste toujours un inconnu et une aspiration.

Peu d'hommes dans l'Antiquité ont rêvé de rétablir cet ordre avec autant de vigueur que Platon dans son projet d'une société parfaite qui serait fondée sur les formes structurantes de la nature. Dans cette perspective, on peut dire Platon optimiste, car il est un des premiers qui ait cru en la possibilité d'organiser la vie sociale au profit d'une collectivité. Il fonda un Janus qui recrée les traits du roi légendaire, car sa pensée est tournée à la fois vers le passé et vers l'avenir. Ce Janus, c'est la réforme politique conjuguée avec une réforme éducative, cette dernière réforme permettant, grâce à la connaissance, d'agir selon la dignité originelle et d'établir un pont là où il y avait rupture. C'est peut-être la première fois sur le plan théorique que l'homme rejette l'idée d'une chute inexorable.

Pourquoi ce détour par Platon ? Pour nous situer dans l'élaboration rousseauiste puisque l'idée que Rousseau se fait de la fonction éducative et de la fonction politique est marquée par le Platon de *La république*. À ce sujet, voici ce que dit Rousseau dans l'*Émile* :

« Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique, lisez la République de Platon. Ce n'est point 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 ».

Nous laissons l'Antiquité pour explorer d'autres sentiers.

L'Homme dans la saisie de soi rencontre souvent sur sa route le Sphinx aux multiples énigmes, toujours prêt à le dévorer. L'audace et la pertinence des réponses de l'Homme sont la garantie de sa survie et de son développement. Les énigmes sont d'ordre théorique et d'ordre pratique, mais les plus menaçantes demeurent peut-être malgré tout les énigmes théoriques. On peut mourir d'une pénurie de la connaissance, sinon physiquement, du moins psychiquement. Pour solutionner les énigmes, l'homme a presque toujours eu recours à la dualité conceptuelle, dualité qui peut s'écarter jusqu'à des ruptures violentes comme le manichéisme. À ce sujet, l'histoire de la pensée théologique est passionnante et elle ne peut nous laisser indifférent par rapport à notre sujet puisque ce combat d'idées qui naît avec saint Paul ne cessera d'occuper l'avant-scène idéologique qu'après la Contre-Réforme. Ce nouveau dualisme n'est plus une opposition nature-société comme dans l'antiquité gréco-latine mais une opposition nature-surnature. Toute la pensée théologique est l'histoire d'un équilibre toujours menacé entre ces deux termes et les réalités qu'ils évoquent.

Dans l'Antiquité, l'Homme était souvent perçu comme l'auteur du mal social ; le monde chrétien qui prend ses racines dans la pensée hébraïque, percevra plutôt l'homme comme l'auteur du mal moral. L'Homme occidental menacé dans ses structures sociales, puisque cette histoire idéologique naît avec la chute de l'empire romain, se réfugie en soi-même et découvre le sujet. Saint Augustin, après avoir analysé la fin des idéologies antiques et la fin d'un empire, affirme en toute certitude la réalité du sujet : « Si fallor, ergo sum ». Nous dirions que l'Homme se découvre plus réel que ses institutions, mais pour affirmer sa réalité, il doit poser la transcendance divine. Cette nature inédite est-elle bonne, est-elle mauvaise ? Le débat demeure obscur, mais cette nature semble plus encline au mal et à l'erreur, qu'à leurs contraires. Quoi qu'il en soit, si elle ne peut se redresser seule, la foi lui assure une nouvelle alliance plus mystique et plus logique à la fois que le désir antique de retourner à l'âge d'or de la nature. La société effritée, la foi va servir d'étai pour reconstituer un nouvel univers social. Le débat théologique s'affaiblira à partir de la Renaissance faute de combattants.

Nous avons évoqué brièvement deux procès idéologiques d'une importance vitale pour l'élaboration des idées modernes et contemporaines. Dans ce déroulement qui se fait à travers des ruptures et des reprises, l'histoire étant un tissu de discontinuités, Rousseau cherche avec passion et logique une nouvelle orientation. Au tout début, nous avons mentionné le cheminement polémique et doctrinal de Rousseau, cheminement partagé d'ailleurs avec les penseurs importants de son temps. Deux de ses illustres

contemporains, Diderot et Voltaire, expriment également ces traits fondamentaux d'une même mentalité intellectuelle. Qu'est-ce qui distingue Rousseau de ses contemporains placés devant des problèmes intellectuels analogues à résoudre ? Le problème majeur du XVIII^e français est de trouver une orientation aux changements sociaux imminents. Le XVIII^e siècle français prend conscience des phénomènes sociaux ; l'Homme se regarde comme un être en société, dans une perspective toute nouvelle puisqu'il entrevoit la possibilité d'orienter et de modifier les faits sociaux. Nous ne croyons pas qu'il y ait eu de situations semblables en Occident et ailleurs avant le XVIII^e siècle français et européen. Cette saisie du social fait naître l'idée du progrès social, progrès déjà accompli par la société, mais encore davantage progrès à accomplir. Dans ce concert d'enthousiasme et d'optimisme, la voix de Rousseau sera celle d'un dissident. Dissident par rapport à l'ordre établi, mais aussi par rapport à ses contemporains les plus lucides.

Son écrit polémique le plus marquant est le *Discours sur les sciences et les arts*. Cet illustre discours qui devait montrer les bienfaits des constructions de l'Homme tente au contraire d'en démontrer les méfaits. Le thème du *Discours* peut se résumer ainsi : plus l'homme progresse socialement à travers les sciences et les arts, plus il devient artificiel et maléfique, plus il s'éloigne de lui-même et de sa nature.

À partir de cet événement intellectuel du *Discours sur les sciences et les arts*, le problème de Rousseau ne sera plus de saisir l'immédiate situation sociale comme plusieurs de ses contemporains, mais de comprendre la nature. Voltaire, Diderot, Condorcet sont des philosophes sociaux ; Rousseau cherche à édifier une nouvelle image de la conscience et de la réalité, à la fois plus conservatrice et plus novatrice. La critique qu'il fait dans ce premiers discours est un moyen en partie inconscient de se donner un moratoire par rapport aux courants de son époque. La pensée polémique de Rousseau qui se manifeste dans son premier discours ne cessera d'alimenter son œuvre, mais se transformera au cours des années en lyrisme ; néanmoins, il faut noter que l'aspect passionnel du polémique et du lyrique ne sont pas contradictoires.

Au départ de son cheminement, celui du premier discours, Rousseau stigmatisera la société et ses accents de révolte contre la société se retrouveront jusque dans l'*Émile*, le thème étant plus approprié à un traité pédagogique qu'à un traité politique comme le *Contrat social*, le livre le plus marqué de sa puissance logique.

Avant de nous engager dans l'étude de la signification des deux grands livres de 1762, que je viens d'évoquer, l'*Émile* et le *Contrat social*, il nous faut nous arrêter sur le discours de 1753 : « *L'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ». C'est ici vraiment que renaît l'idée traditionnelle de nature, idée fondamentale chez les Anciens et les Chrétiens, malgré la profonde divergence de leurs interprétations. Nous ne visons pas à résumer « *L'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* », mais à souligner quelques-uns des problèmes qu'il soulève. Dans l'ensemble du texte, on retrouve moins la tendance manichéenne du premier *Discours*,

car la question centrale n'est plus d'opposer la société mauvaise à la nature hypothétiquement bonne, mais de comprendre cette nature et aussi de l'édifier sur le plan conceptuel.

On hait la longue histoire de l'idée de nature dont j'ai rappelé quelques aspects, alors que l'histoire de l'idée de société était encore à ses débuts. Le rejet momentané de l'idée de société va favoriser l'enquête que projette Rousseau, mais il va se trouver bientôt en face de questions qui l'éloignent des solutions traditionnelles de l'idée de nature dans l'une ou l'autre des cultures évoquées, bien qu'il soit indéniable qu'il aura tendance à récupérer certains traits de l'idée de nature qui relèvent de la tradition : entre autres le glissement de la nature à la société qui s'accroît jusqu'à devenir une rupture, et l'affirmation du caractère divin de la nature.

Ses fidélités, si nobles soient-elles dans leur intention, demeurent ce qui est le moins signifiant dans ce qu'il révèle. Il n'est pas sans intérêt de souligner que c'est en partant d'une question sociale qu'il cherche à comprendre l'idée de nature qui puisse répondre à son désir et à ses fantasmes : cette question est celle de l'inégalité sociale qui ne cessera d'inquiéter ou d'embarrasser la conscience humaine depuis ce temps.

L'hypothèse du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, c'est que les hommes étaient égaux à l'état de nature. Mais cette hypothèse mène à des questions sur l'identité de l'homme dans cet état et nous arrivons rapidement à saisir ce texte que cet état premier, pré-social, voisinait avec l'état animal. Une animalité difficile à circonscrire car nous ne sommes pas à l'heure de Darwin, mais une animalité réelle qui obéissait aux prescriptions de la nature. Une animalité qu'on pourrait définir comme un état d'attente par rapport à l'humanité, comme un état intermédiaire entre l'animalité vouée au règne animal et l'autre appelée au règne humain ou à la réalité sociale. La question de la nature chez Rousseau finit par se formuler ainsi : Comment l'animal humain est-il devenu homme ? Comment, en devenant homme, l'être innocent des origines est-il devenu pervers ?

La question disputée de la bonté naturelle échappe à ses contradicteurs et peut-être à lui-même à de nombreux moments. C'est l'épreuve du génie de passer constamment de la lumière aux ténèbres et d'être tenté constamment par l'abandon. Mais la bonté dont il est question, c'est l'équilibre de la vie animale qui obéit aux lois cosmiques et que l'Homme-animal a connu avant d'inventer l'état social qui est un tissu de contradictions. Pour résumer sa pensée, on peut dire à juste titre que ce qui était différences entre les Hommes à l'état de nature est devenu inégalités dans l'état social. Ce problème de la transition qui conduit de l'Humanité animale à l'Humanité sociale n'a pas fini de le hanter au moins jusqu'aux *Confessions*.

Le procès fait à Rousseau sur le problème de la bonté naturelle porte souvent à faux parce que théologiens et philosophes des Lumières comprenaient mal le côté paradoxal de cette pensée et son caractère inédit. Les théologiens, par ailleurs, pressentaient davantage le problème, soupçonnant que ce problème de bonté naturelle pouvait

avoir des liens avec une nouvelle interprétation de la pensée religieuse et de l'origine de l'Homme. Ce que craignaient les philosophes des Lumières, et parmi eux Voltaire surtout, c'était l'éclatement de la société que de telles idées pouvaient provoquer.

À travers l'analyse de l'idée d'inégalité sociale et d'égalité naturelle commence à poindre l'idée d'aliénation sociale au sens du XIX^e siècle. La seule et unique question deviendra bientôt celle-ci : Comment restaurer la nature avec toutes ses qualités divines dans l'univers humain ? Mais avant de proposer des solutions à cet énigme, Rousseau s'interroge sur l'origine des langues dans un autre discours. « *L'Essai sur l'origine des langues* », que les meilleurs exégètes n'arrivent pas à dater. Ce troisième discours est-il le deuxième ? Ce troisième discours est-il contemporain de « *L'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* » ? En tout cas, il ne semble pas que sa rédaction dépasse l'année 1754. De même que l'*Émile* et le *Contrat* ont été publiés en 1762, ainsi les deux discours qui ont suivi l'écrit polémique sur les sciences et les arts l'auraient été en 1755-56. Nous pensons que Derrida a raison, en considérant l'évolution de la pensée chez Rousseau, de situer l'*Essai sur l'origine des langues* dans les mêmes années que l'*Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Ce discours est pré-linguistique, si on l'analyse selon les critères de la science linguistique, son intérêt est de l'ordre de l'anthropologie philosophique. Pour Rousseau, la question de l'origine du langage se confond avec la question de l'origine de l'homme. L'homme parle et exprime ses pensées et ses désirs par le langage ; ce phénomène spécifique est-il naturel ou social ? C'est cette problématique qui oriente l'*Essai sur l'origine des langues*, l'un des plus beaux textes que Rousseau ait écrit. Sa réponse est que l'homme qui n'est pas encore l'Homme social sent un besoin irréprensible d'expression et de communication, que cet être encore indéfini possède à l'état inné la fonction de signification, mais que les moyens dont il dispose pour signifier sont moins puissants que ses besoins de signifier. La langue, selon l'auteur, naît donc du désir d'exprimer des sentiments et des affects puissants, la langue étant, pour Rousseau, la fille de la passion. En étant très fidèle à la pensée qu'il exprime, on peut dire que la langue humaine est représentant du désir, le médiateur d'Eros. La naissance de la langue est vraisemblablement la naissance de Vénus selon le texte du discours, mais c'est aussi la création de la première institution sociale. La création de la langue (ou des langues) est la création de la société. La notion de langue, comme première institution sociale est d'une importance primordiale, puisque cette transition des langages primitifs (gestuels ou autres) au langage articulé permet une réorganisation totale des relations entre les hommes, nés de leur propre création.

L'*Essai sur l'origine des langues* est demeuré longtemps dans l'ombre des grandes œuvres de Rousseau. Nous soupçonnons que Rousseau doit être en bonne partie responsable de ce silence. Ce dernier venait de découvrir que la création de la langue était à la fois création de l'homme et de la société et que, de ce fait, la société (ou la culture) est partie intégrante de la nature humaine. Ce qui ne veut pas dire la même chose que d'affirmer que l'Homme a une nature sociale, puisque l'animal-homme avait

sans doute aussi une nature sociale et que plusieurs espèces animales, selon une typologie diverse, ont également une nature sociale ou du moins une existence de groupe, où se distribuent des fonctions. Rousseau commence à deviner que l'homme est cet être qui peut prendre distance par rapport à la société et qui est menacé d'oublier ses désirs en face des exigences sociales.

Après les trois discours, Rousseau possède un ensemble de concepts fondamentaux qui auraient pu lui permettre d'écrire un *Émile* moins idéaliste et un *Contrat* moins logique, mais encore aurait-il fallu qu'il accepte toutes les conséquences de ses découvertes. Par ailleurs, un homme du XXe siècle est facilement impatient en face de concepts élaborés au XVIIIe siècle. Il nous semble que Rousseau a dit les choses les plus importantes du point de vue de l'anthropologie philosophique dans ses trois discours et qu'il aurait pu en tirer des conclusions différentes dans l'application de ses concepts fondamentaux au niveau des deux écrits qui nous ont le plus atteints : l'*Émile* et le *Contrat*.

Avec les armes qu'il s'était fabriquées, il aurait pu mener une lutte face à la philosophie des Lumières sans recourir à une vague transcendance divine, trop diffuse pour favoriser des identités. Peut-on croire que ce pusillanime de génie a eu peur de ses propres intuitions et qu'il a été amené ainsi, par défense, à créer la mince théologie de l'*Émile* ? Rousseau n'a pas suffisamment cru à sa découverte initiale d'un rapport étroit entre l'innocence animale et la bonté naturelle et par conséquent n'en a pas déduit tout ce qui était possible d'en déduire. À l'encontre de nos propos qui pourraient sembler presque des objurgations, nous nous devons d'ajouter que Darwin lui-même n'a pas été sans craindre ses propres découvertes, selon certains de ses biographes.

Ce problème d'une rupture entre les discours et les œuvres presque didactiques de 1762 nous intéresse au plus haut point, mais nous nous devons de remettre à plus tard l'analyse de cette question.

L'*Émile* et le *Contrat* donnent au concept de nature un statut métaphysique et la rupture que nous évoquons est consommée dans ces écrits. L'intérêt suscité par ces œuvres est fort différent de l'intérêt et de la curiosité que font naître les discours. Dans le *Contrat*, la nature devient le fondement ontologique et juridique d'une nouvelle société qui assurerait à tout individu des droits et des devoirs identiques, mais qui exigerait un renoncement aux exigences individuelles, la liberté de chacun étant limitée par la liberté d'autrui, mais également transformée par la liberté de tous. Cette idée d'un nouveau contrat et d'une nouvelle alliance entre l'homme et l'homme, entre la nature et la société est devenue un des thèmes les plus vifs de notre culture. L'application des concepts fondamentaux de Rousseau à l'idée d'un « contrat social » qui pourrait sauver l'homme de ses aliénations n'appelait pas, dans son esprit, d'action révolutionnaire, mais les guides de la Révolution trouvèrent dans ce discours l'armature conceptuelle qui répondait aux aspirations du peuple et aux leurs. Rousseau avait clairement dit que la seule autorité légitime est celle que chacun confère à chacun et qui

est, par suite, déléguée à des fondés de pouvoir, selon les termes d'une constitution judicieusement établie, qui ne pouvait être, selon lui, que démocratique. Rousseau a créé l'idée d'une démocratie qui se fonde sur ce que chacun a de plus subjectif, sa liberté, et qui s'appuie sur le sacrifice le plus difficile, le renoncement d'une part à cette liberté, au bénéfice de la liberté commune. Rousseau ne s'est pas trompé en présumant ce sacrifice volontaire nécessaire à l'institution d'une nouvelle société, car toute vie sociale limite nos désirs, c'est-à-dire notre liberté, mais son projet contractuel était de donner sens à cette inéluctable limitation.

Hypothétiquement, la réalisation du « contrat social » est une rupture dans le déroulement historique. Il est juste d'affirmer que toutes les révolutions marquent une rupture par rapport à l'histoire antérieure, même si cette rupture est moins radicale que les hommes le souhaiteraient.

En supposant la nature et la société comme des pôles positif et négatif au départ de son œuvre, et en proposant au terme de son œuvre théorique une nouvelle alliance entre la nature et la société, Rousseau nous a rendus conscients de notre possibilité de distanciation par rapport à la société non seulement au plan de la pensée, mais aussi au plan de l'action. On sait que Marx, qui sera plus audacieux que Rousseau face à ses propres conceptions, affirmera que la distance de la pensée est le péché originel de la philosophie, sa chute et son impuissance, et que cette distance de la pensée doit être suivie de la distance-action, c'est-à-dire d'une orientation nouvelle de notre activité dans tous les domaines.

Cette possibilité qu'a l'homme maintenant de voir les diverses sociétés (ou cultures) comme des projections de ses besoins et de ses désirs, et cette humilité que l'homme occidental n'a pas fini de conquérir en face des cultures différentes de la sienne, résulte de l'effort de compréhension de Rousseau en face des phénomènes sociaux et des besoins de l'homme, besoins physiques et psychiques qui doivent trouver satisfaction si l'homme ne veut pas être la victime de ses propres réalisations.

L'homme demeure aussi incertain de sa nature, mais il sait qu'il peut envisager ses institutions, sa technique, sa science et ses arts, comme sa propre création, qu'il doit avoir l'audace de les modifier, si ce qu'il a projeté agresse ses besoins les plus profonds.

L'Émile est à la fois un traité d'éducation et un complément à l'anthropologie philosophique développée depuis le premiers discours. En 1740, Rousseau, précepteur, avait écrit un *Projet pour l'éducation de M. Sainte-Marie*. Il y a 28 ans au moment où il manifeste publiquement son intérêt pour l'éducation. C'est 22 ans plus tard qu'il publiera du même coup le *Contrat* et *l'Émile*. Il ne s'agit donc pas d'un intérêt nouveau. Ce qui est nouveau c'est l'application de ses concepts au problème de l'enfance et de l'éducation. Voici comment Rousseau présente *l'Émile* dans le troisième dialogue :

« Ces écrits marchaient dans un certain ordre qu'il fallait trouver pour suivre la chance de leur contenu... cet ordre était rétrograde à celui de leur

publication, et... l'auteur, remontant de principes en principes n'avait atteint les premiers que dans ses derniers écrits. Il fallait donc pour marcher par synthèse commencer par ceux-ci, et c'est ce que je fis en m'attachant d'abord à l'*Émile* par lequel il a fini, les deux autres récits qu'il a publiés depuis ne faisant plus partie de son système, et n'étant destinés qu'à la défense personnelle de sa patrie et de son honneur... l'*Émile*... n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et l'altèrent insensiblement ».

Tous les pédagogues savent que l'idéologie des courants dominants de la pédagogie actuelle est née là. Sur le plan pédagogique, tout le déroulement de l'ouvrage propose de partir du sujet d'apprentissage et non de l'objet à apprendre. La grande hérésie pédagogique, pour Rousseau, c'est de tenter de réduire la conscience enfantine (conscience sensible) à la conscience adulte ; le crime de lèse-majesté, c'est de nier que l'enfant existe au même titre que l'adulte et que son existence est fondée sur sa différence. On a toujours su que l'enfant n'était pas l'adulte, sans concevoir ce qu'il pouvait être. Le problème de l'éducation, à partir de Rousseau, devient un problème de connaissance de l'enfant avant d'être un problème de méthode ; cependant ses hypothèses sur l'enfance le mèneront jusqu'à l'élaboration de démarches didactiques.

Dans la conception traditionnelle de l'enfance, on avait établi une ligne de démarcation entre l'irrationalité de la petite enfance et l'âge de raison (6-7 ans).

Il y a une juste perception dans cette idée d'âge de raison et quelle que soit l'interprétation qui en soit donnée, dans les diverses psychologies, on retrouve l'expression de cette réalité. Mais l'idée d'âge de raison a beaucoup nui à l'enfant parce qu'elle lui déniait une conscience propre liée à son développement psychologique. Rousseau fait la première tentative pour décrire les stades de l'enfance au sens de la psychologie actuelle. Et encore aujourd'hui, après un demi-siècle de psychologie génétique, on ne peut lire sans intérêt la description qu'il fait de la psychologie du développement. Ce traité fourmille d'idées justes et d'intuitions qui conservent jusqu'à maintenant un accent de vérité. Nous avons l'impression que les idées les plus importantes de Rousseau à ce sujet gagnent du terrain et que tous les éducateurs, parents et enseignants, non seulement sont amenés à réviser leur comportement envers les enfants, mais désirent comprendre cet univers demeuré si longtemps méconnu. La plus importante conséquence des intuitions de Rousseau à ce sujet, c'est la modification qui s'est opérée et qui s'opère dans la relation adulte-enfant. L'enfant est entré dans l'Humanité, dans une humanité élargie qui ne le contrarie pas d'une façon aussi expresse à renoncer à sa nature et à imiter d'une façon complète le type d'adulte d'une société donnée.

Beaucoup de gens ont protesté contre la situation pédagogique qu'il a créée dans l'*Émile* et qui était certes artificielle : l'éducation d'un seul enfant isolé le plus

possible de tout environnement culturel. Nous pensons qu'on a bien mal compris les intentions de Rousseau à ce sujet : Émile n'est pas un individu, c'est le modèle de la conscience humaine dans son développement depuis la conscience sensible (nous naissons sensibles...) jusqu'à la conscience rationnelle. Mais comme la vie de conscience est une expérience intime et individuelle, il était judicieux que Rousseau incarne ces processus de développement dans un individu mythique. De plus, sur le plan affectif, Émile est, d'une certaine façon, le double de Jean-Jacques : Émile est orphelin, Jean-Jacques perd sa mère à sa naissance (Je suis né à Genève... d'Isaac Rousseau, citoyen et de Suzanne Bernard, citoyenne... je coûtai la vie à ma mère). Jean-Jacques a eu un père, un père aimable, mais si fantasque, si désordonné, du moins si l'on s'en tient au récit des *Confessions*, que, sans doute, Rousseau a-t-il senti le besoin de tuer symboliquement le père, lui que la vie a privé de cette première relation qui donne normalement à chaque être humain son espoir fondamental, sa défense presque biologique contre les difficultés et les déceptions de la vie.

Le suprême honneur au temps de Rousseau était la condamnation ; cette tradition ecclésiastique et ensuite bourgeoise se poursuivra jusqu'à la fin du XIX^e siècle, pour renaître tragiquement dans le siècle où nous vivons. Rousseau verra l'*Émile* condamné par le Parlement de Paris et sera lui-même menacé d'arrestation. L'*Émile* et le *Contrat* sont condamnés à Genève. Au sujet de ces condamnations, Freud a dit avec beaucoup d'humour, que, quand on a brûlé ces livres, l'Humanité avait fait un grand progrès puisque dans une époque antérieure, on aurait aussi brûlé l'auteur. De 1763 à 1765, Rousseau retrouvera l'ardeur polémique des débuts de sa vie d'écriture, non pour exposer ou défendre ses idées mais pour se porter à la défense de ses écrits condamnés. À partir de 1766, son humeur polémique se transforme en activité introspective et lyrique. Ce seront les *Confessions* qui contribueront à créer la sensibilité moderne, comme à une autre époque, les *Confessions* de saint Augustin avaient contribué à l'élaboration d'une sensibilité chrétienne. C'est peut-être dans cette œuvre qu'il s'approche le plus de l'identité tant recherchée.

L'attitude introspective des *Confessions* lui ouvrira un dernier champ, une écriture tout à fait lyrique, la dernière écriture qui rejoint et dépasse les plus belles pages de la *Nouvelle Héloïse*. Le dernier Rousseau est détaché de tout système, dépasse toutes ses contradictions pour exprimer ses plus profonds désirs.

BIBLIOGRAPHIE

A) *OUVRAGES DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU UTILISÉS*

- 1749-50 *Discours sur les sciences et les arts.*
1754-55 *L'Essai sur l'origine des langues*
1755 *L'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*
1762 *Le Contrat social et l'Émile.*
1770-71 *Les Confessions.*
1772-75 *Les Dialogues.*
1776-78 *Les Rêveries du promeneur solitaire.*

B) *OUVRAGES À CONSULTER*

- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, 1967 in-8, 400 p. (Collection « Critique »).
- Groethuysen, Bernard, *Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Gallimard (c1949), 338 p. (Collection Les Essais XXXVIII).
- Lenoble, Robert, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, 1969, 446 p. (L'évolution de l'humanité).
- Starobinski, Jean, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau*. Gallimard 1971, 454p. (Bibliothèque des idées).