

Rousseau
Socialisation et réalisation de soi dans l'*Emile*

Florent Guénard

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* construit une opposition manifeste entre socialisation et réalisation de soi. Le portrait de l'homme à l'état de nature permet, par contraste, d'identifier les pathologies de la vie sociale moderne, qui écarte de lui-même et semble condamner au malheur l'individu. Car celui-ci ne vit plus comme le faisait l'homme de la nature, dans le seul rapport à soi. Ce dernier vivait à la fois en lui-même et pour lui-même: son comportement n'était motivé que par le seul amour de soi, il était indépendant, il n'avait avec les autres individus aucune relation morale. L'homme sociable vit au contraire dans l'opinion des autres et, dès lors, pour les autres (il cherche leurs faveurs). Les comportements sont donc alors déterminés par les jugements d'autrui et non par les penchants naturels. Il faut répondre aux attentes des autres individus, ou ce qu'on imagine être tel. Les individus sont conduits à une représentation permanente d'eux-mêmes: il faut feindre, paraître avoir les talents ou les qualités qui permettront d'être bien jugé. L'espace civil décrit ainsi dans le second *Discours* n'est qu'une concurrence effrénée pour le prestige. La relation à soi et la relation aux autres se modifient donc réciproquement dans l'état civil: l'intersubjectivité empêche de vivre en soi-même, l'orgueil et plus généralement toutes les passions d'amour-propre, empêchent les sentiments de sociabilité. Ces passions sont autant de conditions d'impossibilité du bonheur: le mécontentement est perpétuel, celui qui veut être tout pour être estimé davantage que les autres

est condamné à être irrité par «tout ce qui étant quelque chose nous empêche d'être tout». Mais si la socialisation marque l'impossibilité d'une vie réussie, entendue ici de manière très générale comme vie heureuse, n'est-ce pas de facto restreindre les fins que l'éducation mise en place dans l'*Emile* se propose d'accomplir? Lui faut-il soit renoncer à faire d'Emile un être heureux, soit renoncer à en faire un être sociable? Faut-il choisir entre élever un individu pour lui-même et élever un individu pour les autres? Pourtant, l'*Emile*, et c'est la sa grande particularité, ne choisit pas. Il s'agit bien d'élever Emile pour lui-même, en évitant de tomber dans les contradictions propres aux éducations traditionnelles qui ne savent ni faire un homme ni faire un citoyen, qui entendent conserver la primauté des sentiments de la nature dans l'ordre civil et qui ne parviennent qu'à faire un individu toujours en contradiction avec lui-même, incapable d'obtenir ce qu'il souhaite, incapable même de vouloir³. Et il s'agit bien également de l'élever pour les autres: Emile ne sera pas un sauvage, il importe de l'élever de telle sorte qu'il puisse vivre en société, plus encore dans la société de son temps, sans que celle-ci ne l'entraîne vers des passions d'amour-propre.

Comment l'*Emile* peut-il donc résoudre la disjonction anthropologique entre socialisation et réalisation de soi? La question est d'autant plus complexe que l'éducation dans l'*Emile* semble se définir de telle sorte qu'elle interdise une telle réconciliation. D'abord, elle est essentiellement négative (même si elle ne l'est pas exclusivement). Elle vise ainsi moins à enseigner la vérité et former à la vertu qu'à préserver de l'erreur et du vice, afin de laisser les dispositions naturelles de l'enfant, qui sont droites, se développer le plus librement possible. Or, il n'existe pas de tendances naturelles à la sociabilité. Rousseau a montré, dans le second *Discours*, que l'homme n'avait par nature ni besoin de la société ni désir de société. Il n'en a pas besoin: il est, à l'état naturel, suffisamment robuste pour pourvoir à ses besoins, l'association ne peut dès lors résulter que d'une modification de la situation démographique. Il n'en a pas le désir: il n'a spontanément avec les autres individus que des relations physiques, les liens d'attachement ne venant que de l'habitude de vivre ensemble. Ensuite, l'éducation définie dans l'*Emile* est domestique: Emile n'est pas élevé dans des institutions publiques au sein desquelles l'enfant apprend avec les autres enfants la vie en commun, mais dans la seule compagnie du gouverneur, qui, jusqu'au livre IV au moins, s'efface derrière les leçons qu'Emile saura tirer de sa propre expérience. Enfin, cette éducation est naturelle: elle est bien adaptée au cœur humain, elle suit le développement des facultés, et plus encore elle n'est pas destinée à l'ordre social. Emile n'est pas élevé pour une place, mais comme un homme, indépendamment des rangs et des conditions. Il est élevé dans la seule considération de ce qui forme sa nature, sans qu'il soit prêté attention, dans la constitution de cette éducation, à la société où il lui sera nécessaire d'entrer. C'est bien là le paradoxe de l'éducation théorisée dans l'*Emile*: la socialisation ne peut être pleinement accomplie que si elle n'est pas la fin première de l'éducation, parce qu'elle ne peut être réussie que si la réalisation de soi est achevée — sachant, ce que nous aurons à montrer, que celle-ci suppose elle-même un processus de socialisation. C'est parce qu'il est élevé pour lui-même qu'il est élevé pour les autres; et, réciproquement, c'est parce qu'il est élevé de telle sorte qu'il puisse s'attacher aux autres qu'il peut être en accord avec lui-même. Pour le montrer, il faut procéder en quatre temps. Il faut d'abord comprendre le sens que Rousseau donne à la réalisation de soi; ensuite s'arrêter sur la manière dont l'éducation publique semble répondre aux exigences qu'une telle réalisation de soi définit; puis déterminer, par contraste, les dispositifs qui permettent la socialisation dans l'éducation d'Emile avant, enfin, d'envisager la manière dont Rousseau construit la nécessaire réconciliation entre réalisation de soi et socialisation.

Etre à sa place

Force et faiblesse

C'est dans le livre II que Rousseau décrit le plus précisément sa conception du bonheur, déterminant ainsi les fins de l'éducation domestique qu'il théorise. La misère naît de l'inadéquation à soi-même, qu'il faut comprendre comme faiblesse. A l'inverse, la force est accord à soi et en conséquence réalisation de soi. La comparaison entre l'homme de la nature et l'homme civil dans le second *Discours* organise cette distinction entre force et faiblesse, en inversant l'opinion courante, qui considère l'état sauvage comme un état de dénuement auquel la civilisation aurait suppléé. Parce que l'homme naturel ne connaît d'instrument que son propre corps, il n'est selon Rousseau nullement dépendant: ses forces sont à sa disposition, alors que la civilisation, par la technique, nous dépossède de nous-mêmes: l'homme civilisé n'est fort qu'autant qu'il a rassemblé ses machines, alors que l'homme sauvage peut «se porter, pour ainsi dire, tout entier avec soi». Se porter tout entier avec soi, c'est être en accord avec soi-même: l'homme sauvage peut exactement ce qu'il veut. Nulle imagination ne le déporte du temps présent: il n'a aucun sens de l'avenir, aucune prévoyance ne le tourmente. Il n'est livré qu'à la seule impulsion de la nature, qui n'éveille aucun désir qu'il ne puisse satisfaire. La note 9 du second *Discours* montre à l'inverse que le malheur de l'homme civilisé tient à son incapacité à réaliser ses désirs parce que la société, d'une part le dépossède de ses forces (l'homme est devenu dépendant), d'autre ne cesse de créer de nouveaux désirs. La méchanceté n'est que l'effet de cette dépendance: loin d'être communs, nos intérêts se croisent et nous trouvons «notre avantage dans le préjudice de nos semblables». Le paradoxe n'est qu'apparent: dans l'état civil, c'est précisément parce que nous ne pouvons plus nous passer les uns des autres que nous sommes portés, secrètement, à les haïr. Si le bien de tous passe par l'organisation d'un commerce général, mon bien propre se trouve dans le malheur de l'autre, soit parce qu'il produit une augmentation de ma puissance (« Il n'y a peut-être pas un homme aisé à qui des héritiers avides et souvent ses propres enfants ne souhaitent la mort en secret »), soit parce qu'il produit un accroissement du sentiment de ma propre puissance (c'est l'orgueil).

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr