

G.S. Skovoroda et J.J. Rousseau

Anamaria GAVRIL

Université «Ștefan cel Mare» de Suceava

anahert@yahoo.com

Abstract: The idea that self-knowledge is a path to happiness was widespread in the 18th century. This concept was developed by both Rousseau and Skovoroda, in the context of the aforementioned triplet. Rousseau considers the good to be aprioristic in man and explains its corruption as deterministic, by the action of the environment. In Skovoroda's conception of life, the core is represented by thought about man and the harmonious development of his personality. An important place in this anthropological approach is occupied by the symbol of the "stone" as the imperfect spiritual centre exposed to the external influences of the soul, which ultimately must be self-confident.

Keywords: *self-knowledge, personality, soul, self-confident.*

Comme on le sait, au XVIII^e siècle, l'idée que la connaissance de soi est une voie vers le bonheur était répandue. Ce concept a été élaboré autant par Rousseau que par Skovoroda, dans le contexte de la triplète déjà mentionnée. Chez l'homme naturel, Rousseau identifie trois aspects essentiels : ***l'aspect physique*** (l'organisation et l'aspiration à la socialisation de l'homme naturel en tant que représentant absolu du monde animal en vue de la soumission et de l'appriivoisement d'un environnement hostile) ; ***l'aspect métaphysique*** (la différence par rapport au reste du règne animal n'est pas considérée être nécessairement l'intelligence, mais la qualité d'« agent libre » de l'homme, tout comme la perfectibilité intergénérationnelle – c'est-à-dire la transmission des connaissances et la spécialisation de l'homme en tant qu'être intelligent, sociable, social et capable de travail ; ***l'aspect moral*** (le sens de la conservation de soi donne lieu à l'égoïsme – égoïsme instinctuel et innocent, mais la pitié pour le proche qui est dans le besoin doit être regardée comme un sentiment qui devance la raison). L'homme naturel, primitif, est considéré pur, bon et heureux, parce que sa vie est équilibrée et intégrée dans le milieu naturel, parce que son existence se situe à un niveau inférieur de la socialisation. En déclarant que la bonne nature humaine relève du normal, Rousseau considère que priver l'homme de son indépendance naturelle, passer à un état social plus complexe et l'interaction avec d'autres êtres humains ont déclenché, par la culture et la socialisation, une exacerbation de l'égoïsme.

Ainsi, le passage à la phase de l'institutionnalisation de la propriété a détruit la bonté native de l'homme et a généré le modèle social selon lequel on

s'impose aux semblables par la force et la violence. Bien qu'elle permette le développement social et justifie le progrès technologique, l'institution de la propriété contribue simultanément au fait que les inégalités deviennent plus profondes. Pour diminuer les inégalités, Rousseau propose de réaliser un *Contrat Social* étendu au niveau de la société entière, contrat fondé sur un pact, sur l'adhésion et la participation totale des citoyens à exercer les droits démocratiques. Il n'en est pas moins vrai que le philosophe nous recommande « de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ». (Rousseau 1782 : 180) On comprend d'ici que Rousseau sépare la valeur de la connaissance de celle de l'action, la science de la morale, le progrès intellectuel du progrès moral. Il considère que leur accord est possible par la culture de l'intellect s'harmonisant aux autres fonctions de l'âme, particulièrement au sentiment de sociabilité. Donc l'individualisme rousseauiste est démocratique et social, mais fondé sur la personnalité morale de l'homme.

À l'époque, on préconisait deux solutions contraires pour réformer la société : les uns voulaient partir de la correction des individus, les autres, de la correction des institutions. Rousseau, qui s'est prononcé pour la première solution, a cherché, pourtant, un point de vue intermédiaire. Il cherchait à trouver une norme avec autorité absolue, mais qui contribue aussi à la formation de l'homme naturel et de sa bonne nature. Le concept de la nature exprime, dans ce contexte, l'unité harmonique qui doit servir de modèle pour la formation d'une façon naturelle de l'homme social.

En général, le besoin d'absolu est irréductible au sein de la nature humaine, mais la notion abstraite de nature se superpose, chez Rousseau, sur la notion d'ordre ou de normal. Idéaliste et passéiste par sa sensibilité réactive à l'environnement contemporain, Rousseau cherche le normal pour le développement successif de l'âme de l'homme, en partant d'un passé imaginaire successif de l'âme de l'humanité. Ce qui s'avère important dans ce développement est le désirat d'un rapport harmonieux entre l'individu et la matière. Selon toutes les probabilités, le milieu social primitif avec des individualités peu différenciées réalisait plus facilement cette harmonie. Au XVIII^e siècle, le type réel, qui s'approche plus du normal, semble au philosophe être l'homme de la campagne.

Néanmoins Rousseau n'est pas contre les différences individuelles. C'est sur ces différences qu'il a fondé ses pensées sur l'individualisme, désirant, à la fois, l'harmonisation des individus en tant que membres du corps social. Mais – le constatera l'encyclopédiste – seulement la culture intégrale peut parfaire cette harmonisation, en réalisant, dans chaque individu, le même idéal moral. Cela rend visible le fait que Rousseau n'est pas contre la culture non plus. Une preuve pour cela est représentée surtout par ses attaques contre « l'obscurantisme » de l'église.

Pour conclure, l'hypothèse de l'homme naturel donne un contour plastique à l'essentiel humain, permanent et incorruptible, et postule l'unité psychologique et morale entre l'individu et la société comme idéal valable pour toute époque. Dans cette équation, l'état de société apparaît comme étant le seul capable de rendre l'animal-homme un être intelligent et un véritable humain qui se sert du libre arbitre.

Rousseau considère le bien comme étant apriorique en l'homme et explique sa corruption comme un déterministe, par l'action du milieu. Selon Rousseau, l'impératif « Sois juste et tu seras heureux » doit être consacré également comme un mot d'ordre de l'organisation sociale, car ce n'est que sur la base de celui-ci que « l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres ». (Rousseau 1782 : 190) La foi dans le bien absolu rend l'homme des Lumières français optimiste concernant l'avenir de l'humanité. Le conflit social et certains sentiments qui se développent seulement dans le cadre société – l'amour propre, la préoccupation pour l'opinion publique – sont, selon lui, l'origine du mal, mais c'est toujours dans des sentiments issus du sein de la société – des sentiments moraux – que consiste le principe du progrès de l'homme. La société n'est pas mauvaise parce qu'elle serait non-naturelle, mais elle l'est devenue par le mal. Ainsi, lorsqu'il dit que la nature de l'homme est bonne, Rousseau se réfère à la sociabilité de l'homme : « mais la bonté dans l'homme est l'amour de ses semblables. » (Rousseau 1852 : 580)

Ces lignes ont préoccupé le philosophe ukrainien aussi, comme le font preuve ses écrits sur la connaissance de soi : *La symphonie, livre nommé Ashan, sur la connaissance de soi*, 1764. *Narcis. Dialogue sur : la connaissance de soi*, 1767 (n.t.). Dans la conception de Skovoroda sur la vie, le noyau est représenté par la pensée sur l'homme et le développement harmonieux de sa personnalité. Une place importante dans cette conception anthropologique est occupé par le symbole « pierre » comme centre spirituel imparfait exposé aux influences externes de l'âme, qui doit finalement être sûre de soi.

En suivant les acceptions que Skovoroda donne à la connaissance de soi, dans son livre, *Un philosophe mystique* (n.t.), paru en 1835, Alexandru Hasdeu expose trois aspects de ce problème. Le premier est la connaissance de soi, comme personnalité, connaissance dans laquelle l'individu devient conscient de sa propre personne. Le deuxième aspect est regardé de point de vue social et national, comme une connaissance par laquelle l'homme trouve sa place dans le monde. Finalement, la troisième connaissance de soi est la connaissance dans la forme de l'être modelé à l'image de Dieu. Par l'acte ultime de la connaissance, l'individu apprend pourquoi il est homme et ce que c'est que l'humanité.

En pensant à ces choses, Skovoroda identifie chez les grecs trois adeptes de la connaissance de soi, dont la pensée l'a influencé : Le Grand Inconnu, qui a écrit sur le temple de Delfi « connais-toi toi-même », Solon et, enfin, Socrate. Ainsi, pour le penseur ukrainien sont fondamentalement importantes trois constatations : l'inscription de Delfi se réfère à la connaissance de soi en tant qu'individu ; Solon prêche la connaissance de soi en tant que citoyen, et Socrate pense à l'homme en général.

Grigori Skovoroda a cherché ses repères pour la pensée et la création chez des auteurs d'une orientation différente. Ainsi, selon les confessions de son premier biographe, M. Kovalinsky, le philosophe ukrainien fréquentait Cicéron, Horace, Filon, Clément d'Alexandrie, Virgile. (Ковалинский 1986 : 148) Dans les poèmes où Skovoroda glorifie la vie modeste au milieu de la nature on observe l'influence des poètes de l'Antiquité. Dans l'une de ses lettres au même M. Kovalinsky, Skovoroda déclare que les œuvres de Vergile, Horace, Claudien

peuvent lui servir de modèle dans « tout type d'écriture et dans de domaines différents ». (Сковорода 1994, т. 2 : 469-470, *n.t.*)

Autant Rousseau que Skovoroda empruntent le concept *connais-toi toi-même* aux antiques et l'adaptent aux conditions du XVIII^e siècle. On peut retrouver l'expression respective non pas seulement chez le penseur ukrainien, mais aussi dans les *Confessions* de Rousseau qui recommande la connaissance de soi comme source et, en même temps, comme résultat de l'épanouissement humain.

Skovoroda considérait que ce qui est primordial dans la vie de l'homme c'est le principe « nosce te ipsum », principe, selon lui, réalisable seulement si l'activité de l'homme est choisie en fonction de la vocation de son cœur. Donc, pour l'ukrainien, le développement des qualités individuelles et la connaissance de soi sont possibles uniquement à condition que l'homme choisisse ce qu'il aime faire. « Le travail – disait-il dans *L'alphabet ou l'abécédaire du monde* (*n.t.*) – est le fonctionnement vivant et vigilant de la machine humaine jusqu'au moment où elle met au monde une chose parfaite, qui fera à son créateur une couronne de la joie. Bref, la nature fait s'intéresser l'homme au travail et le rend fort dans son travail, si le travail est fait avec amour. » (Сковорода 1994, т. 1 : 358-359, *n.t.*) La connaissance de soi implique, en d'autres termes, la découverte de sa propre vocation, par laquelle l'individu peut être utile pour la communauté entière, mais il connaît aussi sa nature et le but de sa propre vie : « Empêcher l'homme de faire ce qu'il désire – cela signifie le priver de sa vie. Cette mort est féroce. » (Сковорода 1994, т. 2 : 110, *n.t.*) C'est la raison pour laquelle Skovoroda donne à la connaissance de soi un sens éthique affirme catégoriquement : « Qui rend laid et viole tout travail ? – se demande furieux le philosophe. – l'incompatibilité. Elle est pour chaque travail un poison intérieur et un assassin. Fais le travail pour lequel tu es né. » (Сковорода 1994, т. 1 : 358-359, *n.t.*) Comme l'on peut voir, Skovoroda met la valeur éthique en relation avec la valeur sociale dans un tout unitaire qui donne contour non pas seulement à l'image de l'homme épanoui en soi, mais également à la voie pour réaliser cet épanouissement.

Étroitement lié à l'idéal mentionné, il y a le problème de l'éducation, la pédagogie de la connaissance et de l'action de l'homme dans le monde. Dans son très connu traité *Émile ou De l'éducation* Rousseau présente les principes de la nouvelle éducation qui se trouvent à la base du développement naturel de la personnalité de l'homme. L'homme des Lumières français se déclare un adepte de l'éducation par isolement, qui défende autant que possible le jeune contre l'influence destructrice de la société. Émile est un enfant élevé à la campagne, loin des gens et des livres. Il se développe librement et normalement grâce à une éducation qui prend en considération les nécessités de chaque étape du développement de l'enfant. L'enfant vit son enfance librement, sans mûrir précocement et ayant comme enseignants la nature et sa propre expérience.

C'est ainsi, considère Rousseau, que peuvent être évités les dangers de l'imitations pour la formation de l'enfant, surtout l'influence nocive des imitations qui touchent à la conscience morale. Mais le philosophe français constatera que l'imitation ne peut pas être complètement exclue de l'éducation et que ce qui est bien plus important pour celle-ci est d'accepter le principe de cultiver les inclinaisons prédominantes et d'appliquer les critères progressifs d'éducation aux moments : la vie, la science, la morale. C'est par rapport à

chacun de ces moments que fonctionneront, d'une manière spécifique, les principes éducatifs : l'utilité, la causalité, la finalité. Parmi ces valeurs Rousseau place le problème du rapport entre la nature et l'idéal moral. Une nuance d'influence utilitariste le détermine à relier le bien au bonheur. C'est pourquoi, malgré la beauté des sommets atteints, sa morale n'a pas cependant la grandeur de la morale pure de Kant. Par une conséquence des principes philosophiques, il arrive à des aspects psychologiques qui peuvent nous conduire à l'analyse de la structure du caractère moral.

Cet aspect nous intéresse d'une façon particulière, vu que c'est là que le philosophe ukrainien rencontre le grand penseur des Lumières. Dans *Le reconnaissant Erodii (n.t.) (Вдячний Еродій)* Skovoroda confère à la nature un rôle pédagogique décisif : « elle est l'originale, la véritable et l'unique enseignante. » (Сковорода 1994, т. 2 : 495, n.t.) Dans la période de la parution du traité *Émile ou De l'éducation* (1762), sinon plus tôt, Skovoroda met en pratique ses idées pédagogiques fondées sur le principe de l'éducation « naturelle ». Selon la confession de M. Kovalinsky, cela se passait au milieu des années '50, lorsque Skovoroda donnait des leçons particulières à Vasili Tomar. (Ковалинский 1886 : 107-108)

L'option pour la connaissance de soi par l'éducation dans l'esprit de la « nature » dès le début a chez Skovoroda aussi des implications philosophiques, car ce problème est traité comme un problème de l'existence et de la connaissance en général. La nature intéresse le philosophe dans la mesure où elle aide à la compréhension de la nature humaine, et la compréhension de l'homme, à son tour, est le prélude du contact avec Dieu, avec la Vérité. D'ici, la pensée de Skovoroda, devenue repère de l'existence : lorsque l'homme ne se comprend pas soi-même, qu'il ne réfléchit pas à l'essence de la vie personnelle, il se perd soi-même, perdant à la fois le monde.

Tout comme il n'y a pas de nature visible et invisible, la connaissance peut glisser au niveau superficiel des choses ou peut faire se révéler en tout la partie invisible, l'essence profonde que Skovoroda considère sacrée, divine. « La vérité est divine et qui est dans la Vérité est aussi en Dieu. La connaissance du monde sans y voir une pensée plus haute est comme si l'on regardait sans voir, comme si l'on écoutait sans entendre. » (Сковорода 1994, т. 1 : 142, n.t.) Puisque l'homme, selon Skovoroda, est formé d'un « corps terrestre » et d'un « corps spirituel », la connaissance de soi équivaut à la connaissance de cette vérité sacrée : « c'est la même chose de te connaître toi-même et de comprendre Dieu » (Сковорода 1994, т. 1 : 143, n.t.) ou « La Vérité, l'homme et Dieu sont la même chose ». (Сковорода 1994, т. 1 : 143, n.t.) La connaissance de soi de l'homme ne signifie pas, donc, seulement être conscient de son hypostase transcendante, mais également apprendre à distinguer entre la vérité et le mensonge, car la vérité n'est pas seulement vraie, mais aussi, à la fois, une réalité gnosiologique et ontologique. Pour Skovoroda, connaître la vérité dans le sens donné par le rationalisme des Lumières et trop peu ; il faut apprendre à vivre dans la vérité, c'est-à-dire, « vivre en Dieu » (n.t.), rajoutant à la fonction cognitive de la connaissance la fonction mystique de la révélation.

C'est pourquoi, à la pédagogie de la connaissance de soi qui le rapproche de Rousseau, Skovoroda rajoute, en les considérant importantes,

voire décisives, la méditation des indiens antiques et des pythagoriques face à l'image du cercle, de l'anneau, des graines, tout comme la mastication effective de ce fruit rond et la révélation mystique.

En discutant de la nature matérielle, Skovoroda semble se situer sur les positions du panthéisme. « La nature – écrit-il dans le traité *L'alphabet ou l'abécédaire du monde*, paru en 1774 – est la cause primaire de tout et la spirale autopropulsée » ou « La nature fleurit selon ses lois et n'a pas besoin d'une causalité primaire pour évoluer. » (Сковорода 1994, т. 1 : 360, *n.t.*)

Plus tard, dans la période de maturité, bien qu'il ait continué à admettre l'existence des deux natures – matérielle et spirituelle – Skovoroda a commencé à ne plus considérer « le monde invisible, spirituel » comme relevant de la transcendance divine, mais comme un fond intérieur des choses, comme une loi propre à la nature entière, y compris à l'homme.

Finalement, Skovoroda place au centre de la vie universelle, tout comme les hommes de la Renaissance, l'homme, début et fin de tout ce qui existe, en tant qu'être symbolique. En conséquence, pour connaître le propre soi, considère-t-il, il faut trouver en nous le pouvoir de nous libérer de l'enchaînement du monde matériel et de nous lever vers la véritable liberté spirituelle. Cela peut se réaliser uniquement par la voie de la connaissance de soi. Dans ce processus de l'acquisition de la liberté spirituelle, une signification spéciale est attribuée à la *Bible*, qui doit être interprétée symboliquement. Le monde des symboles, qui est la *Bible*, représente, selon le philosophe ukrainien, la source de toutes les connaissances et démontre que l'homme est un être symbolique. C'est par cette voie que Skovoroda arrive à soutenir la primauté de l'esprit sur la matière, rajoutant aussi aux arguments mentionnés ci-dessus le fait qu'au début il apparaît une seule substance éternelle, *l'esprit*, compris dans l'acception de *l'Ancien Testament*, mais également dans la conception platonicienne. Ainsi, dans le dialogue *Le déluge du serpent* (*n.t.*) (1790-1791) on trouve déjà configurée une philosophie dans le style platonicien, dans laquelle Skovoroda dit que : « Tout l'Univers est formé d'une multitude de mondes étroitement liés les uns aux autres » parce que « tout va toujours vers l'infini. » (Сковорода 1994, т. 1 : 139, *n.t.*)

Il n'est pas difficile de voir que, étant un représentant de la vie spirituelle du XVIII^e siècle, l'idée signalée est parue chez Skovoroda également sous l'influence antique. On peut percevoir cela surtout dans la fonction pédagogique que le penseur ukrainien attribue à l'idée de connaissance de soi, en démontrant effectivement que les grands systèmes pédagogiques sont issus des pratiques et des idées spécifiques à un moment distinct de l'évolution, qu'ils sont conditionnés surtout par le rapport entre le milieu, le penseur et l'éducateur.

Le fait qu'on a négligé cette constatation générale à l'époque est l'une des causes des critiques subjectives apportées à la pensée de Rousseau qui, lui aussi, attribuait à la connaissance une finalité pédagogique évidente. Mais Skovoroda comprendra immédiatement que l'idée fondamentale de la pédagogie rousseauiste, le rôle social de la culture, est aussi un problème de son pays. Ses demandes, tout comme celles de Descartes et de Comenius, expriment un état d'esprit général, résumée dans la formule « le droit et le devoir de s'instruire. »

Ce qui est important pour Skovoroda, tout comme pour Rousseau, est que l'instruction signifie, avant tout, la culture du caractère. Dans ce contexte, les deux philosophes demandent la libération non pas seulement des esprits, mais aussi des volontés, avec la différence que le philosophe français avance l'idée de l'importance du facteur moral dans l'évolution non pas seulement de l'homme, mais également de l'État : « Il ne dépend pas des hommes de prolonger leur vie, il dépend d'eux de prolonger celle de l'État aussi loin qu'il est possible, en lui donnant la meilleure constitution qu'il puisse avoir. Le mieux constitué finira, mais plus tard qu'un autre, si nul accident imprévu n'amène sa perte avant le temps. (...) Pourquoi donc porte-t-on tant de respect aux anciennes lois ? C'est pour cela même. On doit croire qu'il n'y a que l'excellence des volontés antiques qui les ait pu conserver si longtemps ; si les Souverains ne les eût reconnues constamment salutaires, il les eût mille fois révoquées. Voilà pourquoi, loin de s'affaiblir, les lois acquièrent sans cesse une force nouvelle dans tout État bien constitué ; le préjugé de l'antiquité les rend chaque jour plus vénérables ; au lieu que par-tout où les lois s'affaiblissent en vieillissant, cela prouve qu'il n'y a plus de pouvoir législatif, et que l'État ne vit plus. » (Rousseau 1782 : 293)

En guise de conclusion, suite à cette présentation très succincte, une comparaison en passant des points de vue communs de Skovoroda et de Rousseau montre leur apparemment typologique. Bien qu'il existe des confessions dignes d'être crûes selon lesquelles Skovoroda connaissait les œuvres de Rousseau, nous ne pouvons pas considérer qu'il empruntait directement les idées à l'homme des Lumières français. Cette ressemblance (les opinions sur la philosophie et la littérature antique, le système de l'éducation des jeunes, l'appel à la connaissance de soi) est déterminée également par les besoins de l'époque, similaires pour les deux espaces culturels, par ces conditions-là, qui ont formé leurs opinions scientifiques, pédagogiques et esthétiques.

RÉFÉRENCES

- ROUSSEAU, Jean Jacques, (1782), *Du Contrat social, ou principes du droit politique*, dans la *Collection complète des œuvres*, (1782-1789), tome 1, Genève.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, (1852), *Émile ou De l'éducation*, dans *Œuvres complètes*, II, Paris, A. Housiaux.
- КОВАЛИНСКИЙ, М. И., (1886), *Житие Сковороды, Киевска старина*, Київ, № 9.
- СКОВОРОДА, Григорій, (1994), *Твори у двох томах*, т. 1 & 2, Київ, АТ „Обереги”.