



HAL
open science

Le retour à la nature : théorie et pratique dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau, et son prolongement dans le mouvement transcendantaliste

Claire Dorp

► **To cite this version:**

Claire Dorp. Le retour à la nature : théorie et pratique dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau, et son prolongement dans le mouvement transcendantaliste. Philosophie. 2017. dumas-01876420

HAL Id: dumas-01876420

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01876420v1>

Submitted on 18 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Université Lille 3- Charles De Gaulle,
Sciences humaines et sociales.
Faculté des Humanités,
Département de philosophie.

Le retour à la nature : théorie et pratique
dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau,
et son prolongement dans le mouvement
transcendantaliste.

Mémoire présenté en vue de l'obtention du Master 2 de
philosophie
Parcours éthique, politique et société,

Sous la direction de
Madame Éléonore Le Jallé,
Maître de conférences, philosophie moderne
et contemporaine.

Par Claire Dorp

Lille, le 5 Juillet 2017.

Je tiens à remercier ici madame Le Jallé pour son accompagnement et ses conseils avisés durant ces deux années, ainsi que monsieur Sabot pour sa contribution à cette soutenance.

Merci également à mes proches pour leur soutien et leur patience.

« Aimer la nature, c'est, par la force des choses, s'aimer soi-même, c'est renoncer à l'âme de l'homme qui nous ignore, nous méconnaît et nous trompe pour venir à ce qui nous accueille fidèlement et change comme nous changeons. »

Daniel Mornet, *Le romantisme en France au XVIII^e siècle*, Slatkine, 2011, reproduction en fac-similé de l'édition Paris, Hachette, 1912.

SOMMAIRE

Sommaire.....	1
Introduction : le retour à la nature : connaissance de soi et connaissance de l'homme. ...	3
1 Chapitre 1 : Activité, émotions et théorie : la philosophie comme expérience à part entière.	5
1.1 <i>La présence ou l'omniprésence de la nature dans l'œuvre et la vie de Jean-Jacques Rousseau.....</i>	6
1.1.1 <i>Émile, Héloïse, et le Contrat Social à Montmorency (1756-1762).....</i>	6
1.1.2 <i>« La stratégie de l'île de Saint-Pierre », ou l'exigence d'être soi.</i>	9
1.1.3 <i>Les Rêveries et le paradoxe de la nature sans la nature.....</i>	12
1.2 <i>La « présence à soi » et l'exigence d'authenticité.</i>	14
1.2.1 <i>Le renouveau de l'exercice spirituel stoïcien.</i>	14
1.2.2 <i>La profession de foi du Vicaire savoyard et « la voix du cœur ».....</i>	15
1.2.3 <i>Exigence d'authenticité et misanthropie.</i>	18
1.3 <i>La solitude comme condition de la pensée.....</i>	19
1.3.1 <i>Thoreau, un renouvellement pratique du rousseauisme.</i>	20
1.3.2 <i>L'émotion et la pensée philosophique, une perspective contemporaine :</i>	21
1.3.3 <i>Rousseau : un système complet d'investigation.....</i>	24
2 Chapitre 2 : Le social comme re-connaissance de soi : une lecture contemporaine de la doctrine politique de Rousseau.	26
2.1 <i>Les sources de connaissance de soi.</i>	31
2.2 <i>La reconnaissance sociale comme reflet de la connaissance de soi.....</i>	35
2.3 <i>Les effets indésirables de la reconnaissance et la recherche du bonheur.</i>	38
2.4 <i>Thoreau et la responsabilité morale en société.</i>	40
3 Chapitre 3 : Le contact avec la nature-environnement comme source possible de connaissance morale et éthique.....	44
3.1 <i>Le bonheur comme équilibre entre solitude et société, entre nature sauvage et nature transformée, une lecture de La Nouvelle Héloïse.....</i>	46
3.1.1 <i>Un roman a priori plus sentimental que moral.....</i>	46
3.1.2 <i>La portée morale des personnages.....</i>	47
3.1.3 <i>La portée morale du roman.....</i>	48
3.2 <i>L'Émile comme prolongement de la théorie morale.....</i>	50
3.2.1 <i>Une idée négative de la morale.</i>	51
3.2.2 <i>La socialisation et la morale.....</i>	52
3.2.3 <i>Pourquoi Émile ne peut-il pas être heureux en société ?.....</i>	54
3.3 <i>La question morale dans le Second Discours.</i>	55
3.3.1 <i>Le bonheur n'existe pas pour l'homme naturel.....</i>	56
3.3.2 <i>Le bonheur n'existe pas dans la société.</i>	57
3.3.3 <i>Le bonheur et le Second Discours.</i>	58

4	Chapitre 4 : Anthropologie : mieux connaître la nature pour mieux connaître l'homme.....	59
4.1	<i>De l'observation de la nature.....</i>	60
4.1.1	Raison sensitive.....	60
4.1.2	Propriété privée	63
4.2	<i>Du travail au cœur de la nature-environnement.....</i>	66
4.3	<i>Authenticité.....</i>	67
4.4	<i>Du « langage naturel » comme source de connaissance de l'homme.....</i>	70
	Conclusion :	75
	Bibliographie et abréviations utilisées :	77

Introduction : le retour à la nature : connaissance de soi et connaissance de l'homme.

Peu de sujets méritent autant d'attention que ceux de la nature, de l'homme et de la connaissance. Connaître l'homme, connaître la nature, et faire du second objet la base du premier est un projet qui s'apparente à un exercice périlleux car leurs termes enferment tant de conceptions, de traditions et de problématiques philosophiques que le temps de la réflexion préliminaire est déterminant, afin d'ordonner une pensée claire, cohérente et porteuse de sens.

Christophe Martin, professeur de littérature française à l'Université de Paris-Sorbonne, présente dans la conférence du 15 juillet 2015 une conception du rapport de l'homme à nature, à la lumière de l'ouvrage de Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*. Partant de la citation d'Héraclite d'Ephèse « La Nature aime à se voiler », Pierre Hadot interprète deux conceptions de la nature au cours des vingt siècles d'histoire de la philosophie. Il décrit d'abord une approche prométhéenne - l'homme doit se rendre maître et possesseur de la Nature – qui recouvre les traditions finalistes de Platon, de Sénèque puis la tradition chrétienne, ou encore cartésienne, qui élève l'homme à la qualité de gérant ou intendant de la Création. C'est aussi un point de vue que l'on peut attribuer au courant des Lumières, propre au XVIII^e siècle. Cette approche peut être rapprochée du concept spinoziste de *Natura naturata*. La nature est alors statique, elle suit son cycle infini. L'homme en est au dehors et il en dispose pour travailler, la transformer afin d'assurer sa subsistance. Ensuite, Pierre Hadot qualifie d'attitude orphique celle qui consiste à ne pas pouvoir soulever le voile des mystères de la Nature, sinon le poète ou l'artiste. Il s'agit donc d'une attitude contemplative, qui refuse toute violence symbolique envers la nature. Ce courant de pensée, que l'on peut lier au paganisme antique, rencontre au XVIII^e siècle un renouvellement chez les auteurs préromantiques et romantiques en Europe. Cette approche est clairement plus proche du concept de *Natura Naturans* de Spinoza, qui envisage donc l'homme comme intégré à la nature, un être naturel parmi d'autres. Il est alors pris dans cette évolution. De cette conception se dégage une forme de pacte, une relation d'égal à égal avec l'environnement.

Cette distinction doit nous interpeler dans la mesure où elle ne semble pas convenir à l'intuition que l'on a de la définition de la nature aujourd'hui. On ne peut concevoir que l'on soit assimilé indifféremment à la nature, sans forme de distance, ni que l'on puisse en être entièrement affranchi, installé dans une forme de relation distanciée. Cette indécision renvoie

au cheminement qui a été opéré depuis le Siècle des Lumières en passant par le siècle romantique.

Cependant, l'intitulé de notre sujet énoncé ainsi impose une analyse approfondie et minutieuse. Ici, rien ne va de soi, de multiples questions, paradoxes, définitions sont nécessaires.

Notre introduction est intitulée : Le retour à la nature : connaissance de soi et connaissance de l'homme. Il nous faut nous attarder un moment sur le choix de ces termes. Ce choix nous amène déjà à définir ce que l'on entend par cette formule. Ils supposent de savoir duquel ou de laquelle on parle : retour, nature, homme. Étape non évidente, de quel retour parle-t-on ? De quelle nature ? De quel homme ? Et qu'excluent-ils ? De quoi ne parlons-nous pas ?

La formulation suppose, dans la première partie du titre, une notion de mouvement, de dynamique, de déplacement. En effet, un retour sous-entend un point de départ. Quel est-il ? Vers quoi doit-il tendre ? Et ce point d'arrivée, où est-il situé ? Savons-nous l'itinéraire à employer ? Par contre, il n'existe pas de liens entre ce périple, cette idée de retour et ces objets de la connaissance (l'homme et soi-même). « Homme » et l'idée d'individualité (de soi) sont des étendues de connaissances, des espaces, et également des identités complexes et polymorphes. Ces objets d'étude sont encore et toujours porteurs de ce paradoxe : l'objet de science et le sujet de science se confondent et induisent donc un biais scientifique inhérent à leur coexistence. Pour ce qui est de la question de la connaissance, le terme étant repris à deux reprises, elle semble revêtir deux rôles distincts, contenir divers fondements. Ensuite, justifier le rapprochement sous-entendu entre l'homme et soi-même nécessite quelques précisions : on peut objecter que universel et particulier ne peuvent être liés, mais l'homme en général peut inclure les hommes en particulier si l'on admet qu'une partie de chacun est commune aux autres, Autrement dit, qu'il existe un tronc commun au genre humain. Cette hypothèse doit rester en suspens, et mériterait un examen approfondi. On y perçoit déjà les prémises d'un

droit	naturel	universel.
-------	---------	------------

Dans sa forme, cet intitulé s'impose aussi par l'affirmative. Une cause conduit à une conséquence. Que faut-il en déduire ? N'y a-t-il pas davantage de précautions à prendre pour employer ce chemin ? Et pourquoi cette phrase nominale ? N'y a-t-il pas de verbe ? Donc pas de sujet ? Qui est concerné par le mouvement ?

L'analyse lexicale et l'analyse grammaticale révèlent un nombre non négligeable de chantiers à entreprendre : définir, marquer des contours de ces déterminants.

Étudions d'abord ce que l'on entend par la notion de retour. Rien ne peut être laissé au hasard lorsque nous parlons d'un mouvement vers un objet que le mouvement supposé comme déjà connu. Or ce mouvement, autrement dit, ce cheminement est un (ou le ?) moyen d'accéder à une connaissance, non un lieu, une connaissance, et même, deux connaissances.

Donc un mouvement que nous effectuons sans apprendre car nous le connaissons déjà (c'est ce que suppose le « retour ») va accroître, ou modifier, ou simplement faire exister un contenu théorique, une représentation. Nous aurions une idée, nous pourrions « savoir » par le biais d'une expérience, du déroulement au sens temporel, supposé avoir un début et une fin. Cette connaissance tient-elle uniquement à l'expérience, ou, comme le suppose la notion de « retour », suppose-t-elle aussi et surtout la justification d'une intuition ou d'une observation ou démonstration ?

Au-delà du mouvement, « retour » implique en outre plusieurs orientations qui demeurent pour l'instant obscures.

Le terme « retour » suppose plusieurs types de notions : s'agit-il d'abord d'une régression ? D'un renoncement à un progrès ? À une avancée ? S'agit-il d'un état déjà connu auquel il nous faut revenir ? Ou s'agit-il d'un détour, d'un passage par un état qui sera à dépasser ensuite ? Nous pouvons aussi y voir le fait de revenir à son premier possesseur ou encore une réapparition, une renaissance, un renouveau. Il est également possible de l'envisager comme réciprocité ou échange.

Intéressons-nous maintenant à ce que désigne le terme de nature. Ce terme est tout autant polysémique et renvoie à des traditions philosophiques majeures. D'abord, « nature » peut être défini comme l'ensemble des caractères, des propriétés qui définissent une chose, un être, concret ou abstrait (ici, nous sommes proches de l'essence). Ensuite, le terme peut être compris comme l'ensemble des caractères innés et s'oppose donc à l'acquis, la culture, la civilisation, la coutume. De plus, la nature revêt également un sens proche d'environnement : elle désigne alors le milieu où vit l'homme, ou ce qui se produit spontanément, sans son intervention.

Ce terme comporte aussi la connotation de pureté, d'innocence. Rousseau dira que l'état de nature est l'état de l'homme dans la pureté de son innocence. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, les doctrines qui ne reconnaissent pas d'autres réalités que la réalité naturelle peuvent être regroupées sous le terme « naturalistes ». Il existe différents types de naturalisme selon la signification qui est attribuée à la nature. Le naturalisme peut concerner l'éthique (hédonisme, stoïcisme), l'esthétique, la pédagogie, le droit etc. Dans tous les cas, la nature est comprise dans le critère du bien, du beau, du juste, du vrai. Dans cette catégorie peuvent être aussi inclus la plupart des philosophes de la période romantique, en réaction au mécanisme de la science des XVII^e et XVIII^e siècles. En particulier, pour Rousseau, la nature vise le bien des êtres qui s'y conforment, soit parce qu'ils la suivent par instinct, soit parce qu'ils ont accompli leur destination morale pour devenir des hommes « selon la nature ».

Il est curieux ou étonnant de remarquer que les hommes, paradoxalement, se sont toujours pensés par comparaison à la nature, comme s'il s'agissait d'une entité externe à eux. Cela ne semble pas aller de soi. Ne pas s'entendre comme une entité abstraite, supérieure, infinie, peut se comprendre puisqu'en tant qu'êtres humains, nous avons conscience de notre finitude, de l'impossibilité, par exemple, de compter à l'infini. Or, se détacher pareillement de l'environnement naturel, semble autrement plus curieux, dans la mesure où nombre de phénomènes biologiques et sociaux sont semblables chez l'humain et dans le reste du vivant.

C'est donc que l'homme doit faire l'objet d'une définition et l'on doit clairement savoir de quoi il est question. L'homme peut être défini comme un être libre et rationnel. On ne peut pas se satisfaire d'une définition concrète. En effet, il ne peut être réduit à « un bipède sans plume », tel que l'avait envisagé Diogène. Ici, la définition doit porter sur ce qu'il doit être et non sur ce qu'il est. L'homme est aussi et surtout un être de culture. Il est donc situé entre nature et culture. En effet, Aristote dans *Les parties des animaux*, nous éclaire sur cette définition. L'homme y est défini comme l'animal qui peut regarder le ciel, les pieds dans la terre. La contemplation du ciel, et donc la contemplation d'une force supérieure, mystérieuse, infinie, que l'on peut avec la prudence nécessaire appeler « dieu », lui permet d'échapper à cette nature, à un rattachement exclusif à la terre. L'homme ici n'est pas complètement arraché à la nature, c'est pourquoi une première formule pour le définir nous est donnée dans le chapitre 2 de *La Politique* : « L'homme est un animal raisonnable ». La culture suppose aussi la communauté puisque le propre de l'homme est de vivre en communauté. Dans le même ouvrage (I, 2), Aristote précise aussi que « l'homme est par nature un animal politique et celui qui vit hors cité est soit un être dégradé, soit un être surhumain ». Dans la pensée de

Platon, l'homme est un être doté de raison qui lui permet de vivre avec les autres. Elle n'est pas un don, elle n'existe pas sans les autres. En définitive, chez les Grecs, l'homme est un être de la nature dont la nature est d'être raisonnable dans la nature.

Nous sommes donc sur une doctrine qui maintient la zone d'indécision de départ : l'homme ne peut ni être exclu, ni être inclus dans la nature, il est nécessairement, et ce depuis la naissance de la philosophie, dans un rapport spécifique à celle-ci. Le problème réside dans cette question : quels sont les fondements, que peut-on attendre d'une attention croissante portée à la nature, et que sommes-nous disposés à découvrir à son propos qui s'écarterait du but initial, à savoir d'accroître notre connaissance ? Ou quelle marge d'erreur -au sens de détour et au sens d'échec- devons-nous accepter si l'on prétend étendre la connaissance de soi et de l'homme au contact de la nature ?

Une méthodologie appropriée à ce type de problématique est particulièrement efficace d'abord chez Jean-Jacques Rousseau, et ensuite chez David Henry Thoreau. En effet, Jean-Jacques Rousseau synthétise plusieurs aspects de ces paradoxes. D'abord, comme penseur des Lumières, des droits de l'homme, comme inspirateur de la Révolution Française, Rousseau est un penseur phare de l'homme affranchi de sa dimension orphique, celle d'une intégration à la nature. Il apparaît comme l'auteur rationnel par excellence. Par ailleurs, compte tenu de sa personnalité, de sa production littéraire, Rousseau est aussi l'auteur précurseur du mouvement romantique, exaltant la nature, le moi, le sentiment, autrement dit, une approche radicalement orphique. C'est pourquoi l'étude de l'homme au contact de la nature peut trouver un terrain particulièrement favorable dans la lecture d'une partie de l'œuvre de Rousseau, dans un corpus à la fois littéraire et philosophique, dans des œuvres aussi variées que *La Nouvelle Héloïse* ou que *Le contrat social*. Soucieux de trouver un écho pratique et théorique à la doctrine rousseauiste, la lecture de l'œuvre de Thoreau s'est présentée comme l'examen d'une mise en œuvre, d'une expérimentation grandeur nature de l'idéal du Citoyen de Genève. En effet, pour des raisons indépendantes de Thoreau, il se trouve que le contexte politique et social offrait à Thoreau le cadre d'une démocratie suffisamment stabilisée aux États-Unis, d'une Révolution Industrielle naissante mais pour autant concrète et effective et contre laquelle une réaction en terme de mode de vie était possible. Dès lors, Thoreau s'inscrit dans une démarche expérimentale dans son retour à la nature, ou plutôt devons-nous parler d'un détour par la nature. Les finalités qui ont animé la figure de proue du Transcendentalisme ne sont pas en effet conçues dans la rupture, dans l'isolement, dans le long terme. Thoreau a

mené son expérience à l'instar de Rousseau, c'est-à-dire comme philosophe se considérant comme objet d'étude et pratiquant un certain recul sur ses choix et ses pratiquant, ses émotions, et sur les effets produits autour de lui.

C'est pourquoi dans un premier temps, nous examinerons à la dimension pratique d'une philosophie au contact de la nature. En réexaminant le parcours personnel de Jean-Jacques Rousseau et son parcours philosophico-littéraire, nous mettrons en évidence une dimension singulière de sa doctrine, toujours animée de paradoxes mais dont le point majeur, l'authenticité, sera un tremplin pour envisager la pensée de Thoreau, renouvelant de la pensée de Rousseau, dans la perspective d'une solitude comme condition de pensée. Le premier chapitre traitera la nature en tant qu'activité proprement dite, activité dont les émotions seront source de théorie. La philosophie apparaîtra comme une expérience à part entière.

Dans un deuxième chapitre, dans la continuité de l'idée de solitude, nous mettrons en évidence la modernité de la théorie politique de Rousseau. Solitude et communauté, notions a priori contradictoires, mèneront au terme de ce chapitre à un renouvellement de la connaissance de l'individu et de soi, comme condition du bonheur. La théorie de Thoreau amendera cette idée par sa doctrine politique. Nous tenterons ici de comprendre comment le politique est, en réalité, le social élevé à une reconnaissance ou re-connaissance de soi. La doctrine de Rousseau sera enfin lue dans une perspective contemporaine, selon un axe plus sociologique, à la lumière de la doctrine de Guillaume Le Blanc.

Le chapitre 3 aura pour objectif de découvrir comment trouver le bonheur dans la connaissance et le contact avec la nature et en quoi le retour à la nature est la bonne voie à suivre pour trouver le bonheur. La lecture de l'œuvre littéraire, philosophique et anthropologique de Rousseau trouvera une résonance directe chez Thoreau. Notre objectif sera de nous rapprocher de l'idée que le contact avec la nature-environnement est une source possible de connaissance morale et éthique.

Enfin, notre étude s'achèvera sur un dernier chapitre consacré à une approche anthropologique de notre problématique. Ici encore, les concepts-clés de Rousseau trouveront un écho dans les théories de Thoreau et aussi dans celles de Aldo Léopold. Si mieux connaître la nature a pour effet de mieux connaître l'homme, nous admettrons alors que la définition de la nature humaine doit être étendue, ou repensée autour d'un concept où l'homme ferait « société avec la nature », pour reprendre la formule de Christophe Martin.

1 Chapitre 1 : Activité, émotions et théorie : la philosophie comme expérience à part entière.

L'objet de notre travail de recherche revêt la particularité d'offrir une problématique qui sous-entend un art de vivre, une activité en lien avec l'objet d'étude. En effet, le contact avec la nature dans la vie quotidienne et la réflexion sur celle-ci sont quasiment envisagés de manière conjointe et de nombreux exemples dans l'histoire illustrent cette démarche. Les philosophes-ermites, à l'instar des expérimentateurs de retraites solitaires au fond des bois, ont souvent mis en évidence cette nécessité de joindre réflexion et pratique dans le questionnement de l'homme sur la nature. L'activité conjointe à l'objet d'étude n'est pas vaine. Nous tenterons de démontrer que celle-ci a une influence sur les idées mêmes, et que plus généralement, l'activité nourrit la réflexion.

En quoi l'activité du philosophe a-t-elle une influence sur sa pensée ? En particulier chez Rousseau, et par ailleurs chez les philosophes de la nature, jusqu'où cette influence s'exerce-t-elle ? Nous aboutirons certainement, compte tenu des sous-entendus que suppose cette problématique, à une interrogation plus avancée portant davantage sur la raison pour laquelle une réflexion sur le lien entre l'homme et la nature ne peut se passer d'une proximité avec celle-ci. Autrement dit, nous passerons d'une conjonction circonstancielle à une nécessité.

La pratique philosophique comme préalable à la théorie peut être divisée en deux parties distinctes : la première désigne l'activité à proprement parler, à savoir la marche, la promenade, la déambulation, la flânerie. La seconde désigne, quant à elle, plutôt une attitude, une posture telle que la solitude ou la rêverie. Ces deux axes correspondent respectivement aux idées « d'aller vers » et de « laisser aller », ou comment le philosophe crée les conditions propices à cette activité d'une part, et d'autre part, comment il fait taire sa cacophonie intérieure pour « accueillir » les impressions. Que nous apprend ce constat ? Que déduire des expériences d'activités préalables à la théorie comme chez Rousseau, et dans un autre registre, à celle de Thoreau ? Par ailleurs, comment interpréter la nécessité de cette attitude solitaire, tantôt vécue comme extraction d'une zone de confort, tantôt comme retour à une sécurité intellectuelle, parce que le penseur est alors affranchi de l'influence de ses semblables.

On voit se profiler une pratique hybride. On peut penser que la pratique précède la pensée, et que l'attitude du philosophe est une condition préalable à l'émergence des idées. On

peut également envisager que les idées naissent dans la réflexion pure, et que pour ce faire, solitude et isolement en sont comme une condition préalable. Intuitivement, nous appréhendons cette alternative non dans une dichotomie stricte, mais considérons que l'attitude et l'action, l'activité et la passivité, l'intuition et l'émergence de concepts élaborés sont concomitantes.

Nous verrons dans un premier temps en quoi Rousseau a été influencé par la nature comprise comme environnement. Des écrits philosophiques aux écrits les plus autobiographiques, nous mettrons en lumière le lien entre la proximité de l'auteur et le milieu naturel. Dans un second temps, nous découvrirons la portée conceptuelle du contact à la nature à travers cette la « présence à soi », concept que nous réinterpréterons dans un troisième temps, à l'aune des lectures transcendentalistes. Nous concluons ce chapitre sur une réflexion globale sur la portée philosophique de l'émotion et sur le caractère complet de la pensée de Rousseau comme système d'investigation.

1.1 La présence ou l'omniprésence de la nature dans l'œuvre et la vie de Jean-Jacques Rousseau.

Lire l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau est un exercice qui nous amène à la rencontre de la nature, nature entendue aux sens variés que nous avons mis en évidence en introduction. C'est la raison pour laquelle le lecteur doit faire preuve d'une certaine dextérité dans la définition sous-jacente du mot « nature », en tenant compte de la date de l'œuvre lue et de la fin conceptuelle suivie par l'auteur. C'est ce parallèle que nous souhaiterions mettre en évidence : comment Rousseau met-il en œuvre en théorie et en pratique un projet philosophique fondé sur le vécu (raison sensitive) et sur la conceptualisation? Autrement dit, nous mettrons en évidence les liens étroits entre la vie de Rousseau et les évolutions du concept de nature dans sa pensée. Notre but sera alors de soutenir que les principes de la philosophie gagnent à être pratiqués dans la vie personnelle du penseur.

1.1.1 *Émile, Héloïse, et le Contrat Social à Montmorency (1756-1762)*

Tout au long de sa vie et de son œuvre, Rousseau a mis à profit le contact avec la nature à différentes fins conceptuelles. D'abord, dans un but pédagogique dans l'*Émile*, où Rousseau

veut jeter les bases d'une éducation naturelle, « bien adaptée au cœur humain »¹. Dans les livres II et III, Rousseau est particulièrement attentif à proposer à son élève un développement au contact de la nature, en tant qu'environnement, et concrètement Émile est invité à exercer des activités agricoles, ou des promenades en forêt. Ensuite, l'éducation d'Émile est naturelle car elle n'est ni sociale, ni civile. Ce caractère domestique, privé, apporte une connotation négative et critique du genre humain, dont Émile doit être préservé. Florent Guénard a montré dans l'article « *La question de l'éducation naturelle dans l'Émile* »² que « l'Émile ne renonce pas à la politique mais cherche à en établir les conditions modernes d'effectuation ». La nature revêt dans le traité d'éducation de Rousseau un sens encore complexe qu'il nous sera offert de lire dans différentes perspectives au cours de ce travail. Mais ce qui demeure central, c'est qu'elle est un outil, un tremplin en vue d'une théorie globale, à la fois anthropologique, politique, psychologique, éthique. Rousseau l'exprime de nouveau au début du livre premier, en s'adressant à la « tendre et prévoyante mère » :

« Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grand, nous est donné par l'éducation.

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

Chacun de nous est donc formé de trois sortes de maîtres. Le disciple dans lequel leurs diverses leçons se contrarient est mal élevé, et ne sera jamais d'accord avec lui-même ; celui dans lequel elles tombent toutes sur les mêmes points, et tendent aux mêmes fins, va seul à son but et vit conséquemment. Celui-là seul est bien élevé.

Or, de ces trois éducations différentes, celles de la nature ne dépend point de nous, celle des choses n'en dépend qu'à certains égards. Celle des hommes est la seule dont nous soyons vraiment les maîtres, encore ne le sommes-nous que par supposition ; car qu'est-ce qui peut espérer de diriger entièrement les discours et les actions de tous ceux qui environnent un enfant ?

Sitôt donc que l'éducation est un art, il est presque impossible qu'elle réussisse, puisque le concours nécessaire à son succès ne dépend de personne. Tout ce qu'on peut faire à force de soins est d'approcher plus ou moins du but, mais il faut du bonheur pour l'atteindre.

Quel est ce but ? C'est celui même de la nature ; cela vient d'être prouvé. Puisque le concours des trois éducations est nécessaire à leur perfection, c'est sur celle à laquelle nous ne pouvons rien qu'il faut diriger les deux autres. »³

¹ *Émile*, p.43.

² Florent Guénard, « La morale, La question de l'éducation naturelle dans l'Émile », *Philopsis*, revue numérique, Delagrave édition, 2005.

³ *Émile*, p.47.

Paradoxalement, Rousseau justifie l'importance de l'éducation de la nature par le caractère imprévisible de celle-ci. Alors que l'on pourrait prétendre, au contraire, que les connaissances physiologiques, et celle des écosystèmes, recèlent beaucoup d'interrogations, Rousseau manifeste une confiance dans la relation de l'homme à son environnement. La délicate association entre le siècle rationaliste des Lumières et l'influence mystique du mouvement romantique à venir est appréhendée ici avec une étonnante finesse et une intuition avant-gardiste. Une disposition particulière à Rousseau émerge, dans cet écrit de 1762, alors que le Genevois est maintenant un penseur pleinement possesseur de ses capacités et qu'il est déjà lu et reconnu comme un intellectuel influent.

Une année auparavant, à l'occasion de la parution de *La Nouvelle Héloïse*, la présence de la nature est également omniprésente et dans diverses acceptions possibles. On retrouve notamment ce thème à la fin du roman, alors que Saint-Preux trouve enfin la paix intérieure au sein de la communauté de Clarens (IV, XI), ainsi que Wolmar, qui, lui, cherche les plaisirs simples de l'existence rustique (V, VII). Le destin de Julie semble être lui aussi brisé, en quelque sorte, par les forces de la nature puisqu'elle meurt noyée dans le lac de Clarens. Peut-être peut-on aussi établir un parallèle entre la présence croissante de la nature et la découverte de soi pour Saint-Preux et l'accomplissement du destin pour d'autres personnages, au cours du roman. En effet, les différentes parties évoluent d'une action située à l'intérieur des demeures, ou à Paris, ou depuis les contrées lointaines, du bout du monde, vers une action resserrée autour de Clarens, du jardin, des vignes et du lac. Le cheminement vers la sagesse semble s'accompagner nécessairement du rapprochement d'un milieu naturel.

Dans ces mêmes années 1762-63, il est incontournable de se rappeler que paraît également le *Contrat social*, dans lequel la nature occupe un statut particulier, à savoir celui d'extraire l'homme d'une condition d'« animal stupide et borné ». Ce texte politique est singulièrement complexe quant au statut qu'octroie Rousseau à la nature puisqu'on observe un glissement de sens majeur, que l'on étudiera plus précisément dans le chapitre 2. En effet, il faut entendre par nature davantage une essence de l'homme, en tant que constitution naturelle de l'homme, plutôt qu'une nature-environnement. Efforçons-nous alors à penser en termes de nature humaine.

« Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. »⁴

Même si cette déclaration doit être expliquée et commentée en détail, ce qui importe à notre propos présent est la prépondérance du thème de la nature, ou de l'homme naturel dans cette œuvre, parue, rappelons-le, la même année que l'*Émile* et une année après la *Nouvelle Héloïse*. Notons également que ces trois œuvres ont été rédigées à Montmorency, alors que l'auteur vit de manière isolée, recluse, au cœur de la forêt.

« Le parc ou jardin de Montmorency n'est pas en plaine, comme celui de la Chevrette. Il est inégal, montueux, mêlé de colline et d'enfoncements, dont l'habile artiste a tiré parti pour varier les bosquets, les ornements, les eaux, les points de vue et multiplier pour ainsi dire, à force d'art et de génie un espace en lui-même assez resserré. [...] c'est dans cette profonde et délicieuse solitude qu'au milieu des bois, aux concerts des oiseaux de toute espèce, au parfum de la fleur d'orange que je composai dans une continuelle extase le cinquième livre de l'*Émile* dont je dus en partie le coloris assez frais à la vive impression du local où je l'écrivais. »⁵

Lors de ces années 1756-1762, Rousseau écrit dans un cadre bucolique. Cette expérience fait naître en lui, semble-t-il, une attitude philosophique qui transparait bien sûr dans sa théorie, mais qui peut avoir aussi une influence sur la personnalité de Rousseau. En effet, souvent, Rousseau s'est efforcé d' « être lui-même », d' « être présent à lui-même ». Cette exigence l'a porté de nombreuses années, et trouve son paroxysme dans l'entreprise de l'écriture des *Confessions* à la fin de sa vie. Cette posture est particulièrement significative si l'on s'attarde sur les conditions dans lesquelles Rousseau passa six semaines sur l'île de Saint Pierre, au bord du lac de Biemme, dans le canton de Berne, alors que venaient d'être censurés le *Contrat social* et l'*Émile*. Cette période marque donc une brève parenthèse et un concours de circonstances amène Rousseau à ces conditions de vie, dont il saura tirer profit quant à l'entreprise de « connaissance de soi ».

1.1.2 « La stratégie de l'île de Saint-Pierre », ou l'exigence d'être soi.

A la lumière de l'article de Laurent Jaffro « comment produire le sentiment de l'existence »⁶, nous proposons de conceptualiser l'expérience d'isolement subi par Rousseau. En effet, nous sommes dans une configuration différente de celle de la forêt de Montmorency, où harmonie, affection, bienveillance entouraient Jean-Jacques des mois durant. Ici, Rousseau est en exil, il fuit. Il fuit compte tenu de surcroît des théories produites lors de son séjour à

⁴ *Contrat social*, p.56.

⁵ *Les Confessions*, Lire dixième, O.C.I, p.520-521.

⁶ Laurent Jaffro. « Comment produire le sentiment de l'existence ? ». J.-F. Perrin et Y. Citton. *Rousseau et l'exigence d'authenticité - une question pour notre temps*, Classiques Garnier, pp.153-169, 2014.

Montmorency, là où la nature, l'isolement choisi, l'ont tant inspiré. Il est donc tout à fait pertinent de se pencher sur cette période et d'observer, par contraste avec la précédente, son influence sur la conception de la nature et sur la démarche d'introspection, si chère à Rousseau.

« La stratégie de Saint-Pierre » retient notre attention dans ce travail dans la mesure où elle traite du thème du sentiment d'existence, et de la connaissance de soi, thèmes situés au cœur de notre travail. Il apparaît également que ce concept est opérationnel dans la lecture d'œuvres autobiographiques à portée philosophique telles celles de Thoreau, ou de Leopold, œuvres que nous mettrons à l'épreuve de la démarche rousseauiste.

Donc « être soi » : voilà l'enjeu et/ou la condition d'une écriture clairvoyante. Il s'agit donc « d'assumer, dans l'ensemble, ses actes, ses choix, ses désirs, ses expériences. C'est en tout cas échapper aux différents états dans lesquels, comme on dit, on n'est pas soi-même »⁷. Mais comment obtenir cet état où l'on resterait soi ? Où l'on serait davantage soi ? Cet enjeu oscille entre liberté (identité pratique) et bonheur (« identité pathétique »). Jaffro entend par « identité pathétique » une

« Manière de jouir de soi, d'être bien dans sa peau, se sentir bien : manière de comprendre le bonheur comme expérience momentanée, éventuellement repérable, et non à la façon aristotélicienne comme accomplissement d'une vie. Les moments de l'identité pathétique ne coïncident pas nécessairement avec ceux de l'identité pratique, notamment lorsqu'ils consistent à satisfaire des désirs d'une manière dont l'anglais décrit comme *indulging oneself in x* : cette satisfaction procure une grande jouissance que ne gâte pas la conscience que nous agissons irrationnellement en satisfaisant des désirs que d'un autre point nous aimerions ne pas avoir ou ne pas satisfaire. Nous sommes alors heureux pour autant que nous ne sommes pas trop affectés par notre conscience de ne pas être libres. »⁸

Identité pratique et « identité pathétique » sont deux pôles au cœur de la période que traverse Rousseau, entre condamnation de ses écrits et poursuites personnelles contre lui. Il se réfugie donc, en 1765, au milieu du lac de Biemme pour d'abord rompre avec les activités humaines qu'il juge corruptrices et ensuite pour créer les dispositions propices à la méditation, de pleine conscience. « Je prenais donc, en quelque sorte congé de mon siècle et de mes contemporains, et je faisais mes adieux au monde en me confinant dans cette île pour le reste de mes jours ; car telle était ma résolution »⁹. Cette démarche se situe proche de celle des Stoïciens, pour lesquels un contrôle direct de soi est une faculté indispensable au bonheur mais exigeant par ailleurs des qualités humaines rares.

⁷ *Ibid*, p.153

⁸ *Ibid*, note de la page 153.

Bien que cet isolement ait été prématurément, brutalement et involontairement rompu, ce n'est pas un échec total pour Rousseau et cela permet d'en dégager une méthode de production. De son expérience de départ précipité, où il dut embarquer rapidement, sous les ordres des Bernois, Rousseau tire profit d'une expérience très singulière, et loin d'être évidente quand on s'efforce de conceptualiser ce problème de présence à soi. L'auteur nous indique en fait le cheminement pour distinguer la liberté et le bonheur, l'identité pratique et l'identité pathétique. De son départ précipité, de son « esquive », Rousseau a pu éprouver pleinement la perte de l'identité pratique au profit de la pleine conscience de son identité pathétique. Disons que puisque sa conduite dictée par l'urgence de la situation, Rousseau est privé de la liberté de déterminer ses actions, et du moment où il souhaite les réaliser. « Mais cette action s'accompagne d'un gain secondaire : elle crée des conditions de solitude dans lesquelles l'identité pathétique peut être reconstituée et préservée [...]Le résultat est une intentionnalité quasi animale, en deçà de la conscience d'objet.»¹⁰ . Laurent Jaffro semble faire ici état d'un état psychologique, non d'une décision, d'une démarche volontaire, ce qui, sur ce point, distingue cette expérience de l'activité méditative. Il s'agit d'une conscience de soi malgré soi. Nous pouvons le lire également dans la *Cinquième promenade* : « Le flux et reflux de cette eau, son bruit [...] suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence sans prendre la peine de penser »¹¹.

Voilà pour la nature du sentiment, Mais Laurent Jaffro nous invite à nous pencher sur la « morale sensitive ». Ce juste milieu s'impose dans la mesure où la présence d'un sujet moral doit faire partie intégrante du problème. Si nous faisons l'économie d'une quelconque présence de la conscience morale, cet état d'identité pathétique est indissociable de l'animal, et donc pose un problème philosophique dans son fondement. C'est ainsi que Laurent Jaffro définit la morale sensitive comme une « juste mesure entre la léthargie et l'agitation. Il est assez sensible pour maintenir un niveau minimal de conscience, en deçà duquel on dormirait, tout n'étant pas assez sensible pour ramener la conscience à des objets environnants »¹². Voilà ce qui constitue un « droit d'entrée » au développement du sentiment de l'existence. C'est une condition nécessaire mais non suffisante bien sûr, et qui présente des similitudes flagrantes avec la démarche stoïcienne, en réponse, pourrait-on imaginer, à la maxime « connais-toi toi-même » ou plus précisément : « agis d'après ta nature, ta vérité » à la nuance près que les stoïciens sont en mesure d'exercer un contrôle direct de la raison sur les passions,

⁹ *Les Confessions*, O.C, I, p.640.

¹⁰ Jaffro, article cité p.160.

¹¹ *Cinquième promenade*, p 110.

¹² Jaffro, article cité, p.162.

alors que chez Rousseau, c'est la conjoncture, le hasard qui crée ces conditions. En quelque sorte, il faut savoir profiter de l'instant où le monde nous échappe. Alors nous perdons le contrôle sur les événements pour exercer cette morale sensitive. Laurent Jaffro le résume ainsi :

« La thèse principale de cette étude est, en somme, que la morale sensitive décrit aussi le processus qui permet d'atteindre le résultat secondaire qu'est le sentiment de l'existence « dépouillé de toute affection ». Ce sentiment n'est évidemment pas dans notre contrôle direct et sa production suppose une contrainte par les circonstances. A la différence des variations des contextes extérieurs qui, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, sont aléatoires, celles-là peuvent être partiellement concertées par soi ou par autrui, comme dans une situation éducative.»¹³.

On peut donc lire cette morale sensitive comme une stratégie de mise à profit de circonstance extérieures qui nous pousserait à nous retrouver face à nous-mêmes, à la nuance près, et Laurent Jaffro insiste sur ce point, qu'elle est accompagnée du *logos*, comme verbe, ou comme raison, c'est-à-dire d'une pratique lettrée et active, et non d'une extase passive. C'est dans cette mesure qu'on peut attribuer à l'agent un caractère autonome, c'est-à-dire le fait d'être titulaire de sa liberté, et non un auto-effacement, voire de la mauvaise foi au sens sartrien du terme, dans l'exercice de cette morale sensitive.

En définitive, ce concept a un double apport dans notre réflexion : D'abord sur le plan méthodologique, nous sommes maintenant dotés d'un concept opérationnel pour lire d'un regard nouveau les textes qui retiennent notre attention dans ce travail ; Ensuite, nous disposons d'un réel ancrage de la nature comme environnement comme influence la pensée et la production conceptuelle de Rousseau.

Voyons, à présent, ce que nous pouvons découvrir dans les écrits « post-Lac de Biemme » et notamment dans ce que Rousseau nous donne à lire dans les *Rêveries*.

1.1.3 Les *Rêveries* et le paradoxe de la nature sans la nature.

Une fois acquise l'idée que la conjoncture puisse priver l'individu d'une marge d'autonomie pratique, mais ne permettant que de mieux révéler sa part morale, par ce qu'en exprime le sujet via le *logos*, et une fois en accord avec l'omniprésence de l'objet « nature » dans l'écriture philosophique, fictionnelle et autobiographique de Rousseau, reste à soulever le délicat paradoxe qui réside entre l'expression de cette nature et la mise en œuvre de la

¹³ Op.Cit, p.164.

morale qui en découle, dans une œuvre crépusculaire rédigée à Paris, autrement dit, loin d'un cadre champêtre.

De 1776 à 1778, Rousseau travaille donc à l'écriture des *Rêveries*, divisées en *Promenades*, dont la dernière est inachevée. Rousseau s'éteint lors de la rédaction, en forêt d'Ermenonville. La nature, en tant que lieu, espace, est au centre de l'écriture du philosophe dans cette œuvre, comme l'étaient les activités d'herborisation qu'il y décrit. Nous devons donc lire ces *Promenades* comme un compte rendu *a posteriori*. Ceci nous pousse à nous interroger sur l'efficacité du concept de morale sensitive, car nous avons à considérer des écrits composés plus de dix ans après l'expérience vécue. Il faut donc croire que l'immédiateté de l'expérience de morale sensitive n'est pas une condition de mise en œuvre de l'introspection. Plus qu'une contradiction, peut-être pouvons-nous identifier un particulier perfectionnisme dans le bien-fondé de la démarche d'écriture de Rousseau et c'est ce point que nous nous efforçons de défendre.

« Ces feuilles ne seront proprement qu'un informe journal de mes rêveries. Il y sera beaucoup question de moi parce qu'un solitaire qui réfléchit s'occupe nécessairement beaucoup de lui-même. Du reste toutes les idées étrangères qui me passent par la tête en me promenant y trouveront également leur place. Je dirai ce que j'ai pensé tout comme il m'est venu et avec aussi peu de liaison que les idées de la veille en ont d'ordinaire avec celles du lendemain. Mais il en résultera toujours une nouvelle connaissance de mon naturel et de mon humeur par celle des sentiments et des pensées dont mon esprit fait sa pâture journalière dans l'étrange état où je suis. Ces feuilles peuvent donc être regardées comme un appendice de mes *Confessions*, mais je ne leur en donne plus le titre, ne sentant plus rien à dire qui puisse le mériter. Mon cœur s'est purifié à la coupelle de l'adversité, et j'y trouve à peine en le sondant avec soin quelque reste de penchant répréhensible. »¹⁴

Il semble que « promenade » soit alors à comprendre à titre de métaphore. Il s'agit alors d'une déambulation mentale, dans l'espace et le temps, appelant des images de liberté et de loisir. Écrire sans enjeux, écrire dans les limites de sa condition d'homme : limites d'espace et de temps au sens propre, et dans les contraintes de l'homme moral. La posture adoptée par Rousseau dans l'écriture de ces ultimes écrits, au fond, semble la posture ultime qu'un humain puisse envisager pour parler de lui : c'est-à-dire dans des circonstances dictées par l'extérieur et une liberté de contenu maximale, n'ayant plus rien à démontrer, à défendre, à préserver.

Plutôt qu'une contradiction ou une faiblesse de cohérence entre théorie et pratique, Rousseau nous donne une leçon d'exigence et de rigueur dans la mise en œuvre de principes philosophiques. Voilà comment nous pouvons reformuler la démarche de Rousseau : je puis

connaître les hommes en me connaissant moi-même. En effet, je suis l'homme le plus authentique, détaché des corruptions de la société. Donc pour me connaître, je libère ma pensée de contraintes extérieures en laissant l'extérieur me les imposer, et la période de fin de ma vie est la plus propice à l'exercice, puisque je dispose d'un maximum de recul, de vécu, et je n'ai plus rien à prouver ou à défendre. En quelque sorte, j'ai une totale liberté intellectuelle et morale, et plus aucun enjeu lié à l'avenir.

En définitive, pour conclure sur la question de la présence ou l'omniprésence de la nature dans l'œuvre et la vie de Rousseau, l'hypothèse qui semble se dégager dans l'élaboration d'un concept de nature se situe dans une attitude intellectuelle au contact du ressenti personnel, à condition que le sujet ait su se positionner dans un contexte où seule sa liberté morale s'exerce, à l'exclusion de tout ce que la société a de corrupteur.

Examinons maintenant l'étendue de cette hypothèse.

1.2 La « présence à soi » et l'exigence d'authenticité.

Dans ce deuxième point, nous soulignerons le caractère universel et nécessaire de la démarche de Rousseau dans la recherche de la vérité en déconstruisant peu à peu ce qu'elle peut présenter de marginal ou de misanthropique.

1.2.1 Le renouveau de l'exercice spirituel stoïcien.

La démarche de Rousseau au cours de l'élaboration de son œuvre transparaît dans sa production d'écrits, nous l'avons démontré plus haut. Sur une question de méthode à proprement parler, il est envisageable d'étendre la doctrine stoïcienne qui prend forme dans un type d'ascèse, de détachement. Empreint de l'ère de son temps, Rousseau met en œuvre cette démarche dans un contexte nouveau : celui des Lumières. C'est au fil de ce siècle que Rousseau élabore de nouveaux concepts opérationnels dans une perspective stoïcienne. L'un d'eux, l'amour-propre, est un préalable à la mise en œuvre des exercices spirituels, en plus d'être un concept central de la pensée anthropologique. C'est ce qu'*a posteriori*, les commentateurs ont identifié comme l'authenticité, et ce dont Barbara Carnevali se propose de rendre compte dans une perspective historique dans son article « Rousseau et

¹⁴ *Rêveries, Première promenade* p.49.

l'authenticité »¹⁵. Elle y définit l'authenticité comme « une forme d'autolégitimation subjective selon la norme de la fidélité à soi, à sa propre, sa véritable, son unique identité. C'est cette identité qui constitue la loi que le sujet doit suivre : je me donne à moi-même une loi dont le contenu est la fidélité à mon propre moi. »¹⁶ Ici est scellée l'interdépendance entre connaissance de soi et pratique : il est nécessaire de cultiver une introspection de soi afin d'élaborer une référence déterminant nos actions. Cette démarche induit à la fois aliénation et autonomie, c'est-à-dire qu'elle induit une démarche de distanciation conjointement à une démarche constructive, normative. Rousseau élabore cette démarche avec ses propres concepts, ce qui aboutit à l'idée d'une « présence à soi » et de « conscience de soi » que Rousseau dévoile dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* sous le terme de « voix du cœur ».

1.2.2 *La profession de foi du Vicaire savoyard* et « la voix du cœur »

Il est intéressant de s'attarder sur la célèbre rencontre d'Émile et du Vicaire, deux individus en errance, cherchant refuge et réponse à leur parcours de vie. Le premier a fui les prosélytes qui lui imposaient une religion différente du Calvinisme, sa religion d'origine, le deuxième est en passe de retourner auprès de son évêque, et aspire à passer le reste de ses jours en cure dans les montagnes.

Rousseau, à travers la voix du vicaire, soutient la thèse d'après laquelle une recherche de la vérité fondée sur l'incertitude et le doute, à l'instar de Descartes, est insupportable.

« Comment être sceptique par système et de bonne foi ? je ne saurais le comprendre. Ces philosophes, ou n'existent pas, ou sont les plus malheureux des hommes. Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain : il n'y résiste pas ; il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que ne rien croire. »¹⁷. Rousseau souligne une limite au mécanisme dubitatif de Descartes et établit un désir humain porté à la connaissance et à l'élaboration d'un sens. Comme Descartes attribue à Dieu ce qui ne peut plus être remis en doute, Rousseau attribue à une part de la nature de l'homme cette faculté de bâtir la part de connaissance non relative à la validation mathématique. Ce que Rousseau semble retenir de la démarche cartésienne, c'est la place centrale du sujet, et la certitude de l'existence de celui-ci, non pas parce qu'il « pense », mais parce qu'il « sent ». Le vicaire ajoute « Me voici donc tout aussi sûr de l'existence de

¹⁵ Barbara Carnevali. « Rousseau et l'authenticité ». J.-F. Perrin et Y. Citton. *Rousseau et l'exigence d'authenticité - une question pour notre temps*, Classiques Garnier, pp.23-34, 2014.

¹⁶ Op. Cit, p.25.

l'univers que de la mienne. Ensuite, je réfléchis sur les objets de mes sensations ; et trouvant en moi la faculté de les comparer, je me sens doué d'une force active que je ne savais pas avoir auparavant. »¹⁸ Et plus loin :

« Qu'on donne tel ou tel nom à cette force de mon esprit qui rapproche et compare les sensations ; que l'on appelle attention, méditation, réflexion, ou comme on voudra ; toujours est-il vrai qu'elle est en moi et non dans les choses, que c'est moi seul qui la produis, quoique je ne la produise qu'à l'occasion de l'impression que font sur moi les objets. Sans être maître de sentir, je le suis d'examiner plus ou moins ce que je sens. Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et, quoi qu'en dise la philosophie, j'oserai prétendre à l'honneur de penser. Je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui les juge, et que moins je mets du mien dans les jugements que j'en porte, plus je suis sûr d'approcher de la vérité : ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même.»¹⁹.

La critique de Rousseau est assez commune et partagée à l'époque, comme le souligne Bronislaw Baczko :

« Rousseau développe ses positions spécifiques, ou plutôt, à travers les arguments courants, il fraie la voie à son propre point de vue. Celui-ci se manifeste d'emblée dans l'alliance de la polémique contre les prétentions excessives de l'esprit humain avec la critique de la manie de « philosopher pour les autres », considérée comme un élément du « monde des apparences », comme un facteur de destruction morale. Ainsi, Rousseau doit dépasser le schéma sensualiste courant afin d'exprimer dans la réflexion philosophique le type de conflit moral et social qu'il pose à la base de tout le processus de la connaissance, conférant ainsi à la philosophie même une toute autre signification. Au « je pense, donc je suis » de Descartes, à la conscience de soi considérée comme la conscience de l'activité intellectuelle, Jean-Jacques n'oppose pas la démarche des sensualistes qui réduit l'existence à l'acte ou à la série d'actes de la perception sensible. La conscience de soi est le point de départ de toute réflexion philosophique, mais ce qui initialement donné, c'est le sentiment du *moi*, et non pas les actes de la pensée ou de la perception du sensible »²⁰.

Baczko exprime avec précision comment Rousseau, dans l'air de son temps, parvient à donner une intelligibilité à son concept de sentiment du moi, en s'appuyant sur les acquis philosophiques de ses contemporains, et en usant des nuances propres de son époque, entre sensualisme et matérialisme. C'est ce qui, plus tard, se trouvera au centre du courant romantique du XIX^e siècle, et que poètes, romanciers, dramaturges s'emploieront à exalter.

L'acceptation du sentiment du « moi » n'apparaît pas pour autant comme un outil opératoire à la recherche de la vérité. On peut, à la limite, le considérer comme un point de

¹⁷ *Emile*, p.384.

¹⁸ *Ibid*, p.388

¹⁹ *Ibid*, p.213.

²⁰ Bronislaw Baczko, *Rousseau, Solitude et communauté*, Mouton, Paris, 1974. Traduction du polonais par Claire Brendel-Lambout . p.213.

vue, une doctrine, mais il n'a pas encore d'épaisseur pratique, dimension qui nous préoccupe dans le présent chapitre. Il s'agit d'un passage pour l'homme analogue à celui de l'amour de soi à l'amour propre, que nous détaillerons dans le chapitre 2, mais dont on peut dire à présent qu'il désigne une extension corrompue de l'instinct naturel de conservation de soi conduisant à l'amour-propre, c'est-à-dire à une considération excessive de l'opinion d'autrui. Dans l'amour-propre, le sentiment de soi disparaît au profit des causes d'existence extérieures, à savoir la société. Celle-ci étant par essence corrompue, on en déduit que l'individu a dès lors perdu le contact avec lui-même, et n'existe que par les causes extérieures à lui-même. Ce passage peut être repris, à condition d'être complété, pour penser le passage du sentiment du « moi » à la présence à soi, concept pratique. Entendons que le sentiment du « moi », porté sur les objets extérieurs dans le dessein de comprendre le monde, peut « s'égarer » parmi les choses et que l'esprit peut, ensuite, ne plus faire la part des choses. Par ailleurs, le sentiment du « moi », mis à l'épreuve du monde, peut aussi, et c'est la voie à suivre pour Rousseau, opérer un retour à soi et par là même, créer la présence à soi. Pour le dire autrement, c'est ici de façon expérimentale, avec le concours du monde extérieur, qu'est effectif, via la raison, le sentiment du « moi » qui demeurerait lui intuitif. Ce que Rousseau soulignait plus haut comme connaissance par le sentiment grâce à la raison, par la perspective du sentiment du « moi », est transcendé ici en présence à soi. Cette présence à soi est d'abord le témoin d'un sentiment premier revenu au sujet, et qui a donc déjoué la corruption de la société, et de plus, cette présence à soi devient un sentiment raisonné, élaboré, évolué, donc humain.

C'est sans doute dans ce sens que l'on peut comprendre comment Rousseau a su composer a posteriori ses *Promenades* qui peuvent de prime abord susciter au mieux la suspicion si l'on sait qu'elles ont été écrites dix ans après l'épisode de l'île de Saint-Pierre par exemple, et au pire, une impression de mauvaise foi, si l'on sait qu'elles ont été composées à Paris, quand bien même Rousseau s'exerce au même moment à ses activités d'herborisation.

Comme souvent chez Rousseau, l'apparente incohérence de son œuvre, ou de sa conduite envers ses idées dans le cadre d'une philosophie pratique, est en fait un indice pour des investigations plus poussées et qui ouvrent sur de nouvelles dimensions de sa pensée.

Cette part de la pensée de Rousseau nous éclaire sur l'exigence qu'il manifeste à son égard et à l'égard de ses contemporains et qui, supposons-le pour le moment, est la cause de sa misanthropie.

1.2.3 Exigence d'authenticité et misanthropie.

La fin de la vie de Rousseau, depuis au moins la parution du *Contrat Social* et de *l'Émile*, alors qu'il vivra encore seize ans, est marquée par une suite de ruptures avec son entourage intellectuel et social. D'abord la censure de *l'Émile*, puis le départ en exil à Neuchâtel, et plus tard en Angleterre, ont fait de Rousseau un être isolé. C'est ainsi qu'il fait l'expérience de la solitude et, comme nous l'avons vu plus haut, qu'il élabore une philosophie pratique assortie de ses concepts propres. Or, comme tout auteur défendant une posture de l'authenticité exemplaire, il s'expose nécessairement aux critiques de son entourage. Les remarques de Voltaire sont célèbres à cet égard, notamment dans l'attaque *ad hominem* du théoricien de l'éducation lui-même responsable de l'abandon de ses enfants ou à propos de l'habit traditionnel arménien que Rousseau adopte lors de son séjour en Angleterre. Rousseau est l'exemple même, a posteriori, de l'homme révolté et incompris, tel qu'on se le représente à l'époque romantique, mais dans le contexte de la vie à la cour, son mode de vie est provoquant et suscite le scandale.

Pourquoi Rousseau, lecteur éclairé de Sénèque, d'Épictète et familier des principes essentiels de la philosophie épicurienne, fait-il le choix d'une attitude contraire à celle du sage ancien, c'est-à-dire discrète et modeste ?

Le rejet de ses contemporains nous éclaire sur l'hypothèse d'une incohérence profonde de Rousseau entre ses prescriptions et son attitude, et renforcée dans ce que nous lisons dans *Les Confessions* ; « ce fut moins ma célébrité littéraire que ma réforme personnelle [...] qui m'attira leur jalousie : ils m'auraient pardonné peut-être de briller dans l'art d'écrire ; mais ils ne purent me pardonner de donner par ma conduite un exemple qui semblait les importuner »²¹. Il nous faut ici établir le lien, la cohésion entre le Rousseau authentique, détaché du « monde des apparences » et le Rousseau extravagant, provocateur, de la même époque. La logique réside, semble-t-il, dans une sorte d'utilisation d'autrui au service de l'authenticité. Plus Rousseau se confronte à la critique et à l'hostilité des intellectuels de son temps, plus il se retranche dans une cohérence forte avec lui-même. Il s'agit ici quasiment d'une expérimentation grandeur nature d'une hypothèse anthropologique (qu'est-ce que la nature de l'homme ? comment la connaître ?) mettant en œuvre le scientifique lui-même. Nous supposons donc que Rousseau ait délibérément conduit une existence à contre-courant de la société pour mieux examiner ce qu'il y a de plus vrai en lui, et donc, avec la considération universalisante qu'il fait de son cas, ce qu'il y a de plus vrai en l'homme en

général. Autrement dit : mettre à l'épreuve le « monde des apparences », mettre à profit ce que la société a de plus détestable et corrompu afin de révéler ce que l'homme a de meilleur. Par extension, il s'agit retrouver la nature de l'homme, entendue comme authenticité et comme dénominateur commun. Ainsi, nous comprenons mieux pourquoi, dans ses *Confessions*, Rousseau peut se citer en exemple. En définitive, nous devons présumer de sa bonne foi, de sa sincérité, de son honnêteté. Ce passage de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* peut être lu dans ce sens :

« Ô homme ! Resserre ton existence au-dedans de toi, et tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir : ne regimbe point contre la dure loi de la nécessité, et ne t'épuise pas à vouloir lui résister des forces que le ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver comme il lui plaît et autant qu'il lui plaît. Ta liberté, ton pouvoir ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles et pas au-delà ; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige »²²

Le « reste », c'est-à-dire ce qui émane de l'artificiel, du non-naturel, est exprimé dans des termes contradictoires (esclavage/prestige) et c'est ainsi que nous sommes amenés à comprendre qu'aucune posture sociale n'est vraiment conforme à la nature de l'homme.

Ce pessimisme radical laisse paraître *in fine* une révolte profonde et un renoncement total à la société comme source d'accomplissement de la morale, du bonheur, et de la connaissance de soi, et de surcroît, apparaît comme le support révélateur de la bonté propre à l'homme intérieur, au sentiment de soi.

En définitive, la misanthropie de Rousseau, cette défiance provoquée ou subie, suivant les époques de sa vie, a paradoxalement une vocation de connaissance de l'homme. Parce que Rousseau postule qu'il est l'homme le plus ordinaire, mais le plus lucide, le plus éclairé et le plus perspicace, il serait alors une référence pour l'étude du genre humain, et c'est l'ambition qu'il se donne au travers de sa vie et de son œuvre.

1.3 La solitude comme condition de la pensée.

Nous souhaitons ici mettre en évidence la portée théorique de la démarche philosophique de Rousseau, avec dans un premier temps l'observation de sa mise en œuvre chez Thoreau, et ensuite, en proposant un regard contemporain sur la portée théorique du

²¹ *Les Confessions*, O.C I, p.362.

²² *Émile*, O.C. IV, p.308.

sentiment, d'où nous essaierons de déduire de la pensée de Rousseau un système complet d'investigation.

1.3.1 Thoreau, un renouvellement pratique du rousseauisme.

Thoreau est l'auteur qui cristallise à la fois la pensée de Rousseau, le mode de vie décrit dans l'*Émile* ou dans les *Rêveries*. Sa pensée est également porteuse de prolongements de la doctrine rousseauiste en ce qui concerne les relations sociales. Ce point sera évoqué plus en détails dans le chapitre 2.

Au cours de la lecture de *Walden*, nous pouvons établir une corrélation entre le mode d'apprentissage d'*Émile* et le cheminement du narrateur de *Walden*. La démarche initiale est comparable également, comme l'atteste le passage suivant : « Je gagnais les bois par ce que je voulais vivre suivant mûre réflexion, n'affronter que les actes essentiels de la vie, et voir si je ne pourrais pas apprendre ce qu'elle avait à enseigner, non pas, quand je viendrais à mourir, découvrir que je n'avais pas vécu. »²³ Thoreau, comme Rousseau, semble faire de la vie au contact de la nature une condition *sine qua non* d'une vie réussie. Il semble nécessaire d'y vivre pour accéder aussi à une certaine forme de connaissance. Il est répété dans le chapitre « où je vécus et pourquoi je vécus » l'exhortation : « simplifiez ! simplifiez ! ». En l'espèce, il s'agit pour Thoreau de posséder moins, de s'alimenter moins, de dormir moins etc. Dans le chapitre « Le champ de haricots » et encore de manière plus évidente dans « Économie », au début de l'ouvrage, de nombreux passages illustrent l'idée qu'une vie centrée sur une matérialité réduite est propice à une meilleure qualité de vie et à un rapprochement avec l'essence de l'homme.

« Examinons un moment ce qu'en grande partie peuvent bien être le trouble et l'anxiété dont j'ai parlé, et jusqu'où il est nécessaire que nous nous montrions troublés, ou tout au moins, soucieux. Il ne serait pas sans avantage de mener une vie primitive et de frontière, quoiqu'au milieu d'une civilisation apparente, quand ce ne serait que pour apprendre en quoi consiste le grossier nécessaire de la vie et quelles méthodes on a employées pour se le procurer [...]. Car les améliorations apportées par les siècles n'ont eu que peu d'influence sur les lois essentielles de l'existence de l'homme : de même que nos squelettes, probablement, n'ont pas à se voir distingués de ceux de nos ancêtres. »²⁴

²³ *Walden*, p.107.

²⁴ *Walden*, p. 19.

La démarche philosophique de Thoreau, à l'instar de celle de Rousseau, est également orientée vers une meilleure connaissance de soi. Se rapprocher de la nature, c'est se rapprocher de sa nature. Il est connu que Thoreau était un homme très attaché à son village, à son territoire. Jamais il n'a souhaité voyager, découvrir d'autres pays. Sur ce point, il se différencie de Rousseau. Mais en ce qui concerne la déambulation, la promenade, Thoreau offre un regard nouveau car son expérience est délibérément dirigée contre l'émergence de la société industrielle, du chemin de fer, de l'expansion urbaine. Sur ce point, il nous est offert un regard dans un contexte nouveau une sorte d'idéal rousseauiste dans le pire des contextes. C'est en ce sens qu'il est intéressant de lire ce que Thoreau peut apprendre de lui-même grâce à la pratique de la marche et grâce à la fréquentation assidue du milieu naturel, notamment dans son *Journal*.

« Je ne peux exprimer convenablement ma pensée que j'aime à exprimer. Toutes les facultés en repos, sauf celle que vous exercez, et sur laquelle l'énergie entière se concentre. Soyez si peu distrait, gardez vos pensées si claires, vos rendez-vous si rares, votre attention si libre, votre existence si universelle que, dans tous les lieux et à toutes les heures, vous puissiez entendre le chant du grillon dans la saison où il chante. C'est une preuve de sérénité et de santé que d'entendre ce chant facilement »²⁵

Ou plus loin :

« Autrefois, me semblait-il, la Nature se développait en même temps que je me développais et elle croissait avec moi. Ma vie était une extase. Dans ma jeunesse, avant de perdre aucun de mes sens, j'étais, je m'en souviens, plein de vie et j'habitais mon corps avec une satisfaction inexprimable [...]. La terre me semblait le plus superbe instrument et j'étais sensible à ses harmonies. »²⁶

La pratique de Thoreau actualise le rousseauisme au XIX^e siècle, et peut être alors lu comme une authentique mise à l'épreuve de la pratique philosophique. Le constat que l'on peut en tirer nous démontre la profondeur de la personnalité de Rousseau et nous incite également à en étudier la contemporanéité.

1.3.2 L'émotion et la pensée philosophique, une perspective contemporaine :

²⁵ H.D. Thoreau, *Journal*, Mercure de France, Paris, 2002, traduction de R. Michaud et S. David.p.59.

²⁶ Ibid, p. 60.

La prise en compte du sentiment dans la théorie philosophique ou dans la théorie en générale est un phénomène que l'on identifie déjà dans la théorie d'Aristote et que Martha Nussbaum s'emploie à réutiliser dans une perspective contemporaine qui éclaire sous un nouveau jour la lecture que l'on peut avoir de Rousseau. Nous souhaiterions démontrer dans cette section que l'expression des sentiments que l'on peut lire dans les *Rêveries* peut être lue comme une méthodologie de philosophie pratique.

Le concept d'« équilibre perceptif » élaboré par Martha Nussbaum répond au projet suivant : « je voudrais imaginer [...] un avenir où la théorie littéraire (sans oublier ses autres buts) rejoindra une théorie morale dans l'examen de la question : « comment faut-il vivre ? » »²⁷. « Cela [l'équilibre perceptif] veut dire que les procédures elles-mêmes sont chargées de théorie, et qu'elles font donc partie de l'entreprise générale ; et qu'elles sont révisables, comme toute autre partie, si cela permet une harmonie plus profonde et plus large. »²⁸

L'expérience intérieure, l'introspection comme voie de connaissance de soi d'où on pourrait dégager une théorie morale pour diriger ses propres actions dans le monde justifie que l'on étudie l'œuvre de Rousseau au prisme du projet exprimé par Nussbaum. Commençons par déterminer le type de sentiments décrits par Rousseau. L'auteur se concentre sur la subjectivité de son intériorité. Le style désuni des *Promenades* laisse à penser que le sentiment correspondant s'amplifie et diminue au gré du moment, qu'il est une sorte de vague qui apparaît sans régularité, et que Rousseau s'efforce d'accueillir. Il nomme alors « sentiment de soi » cette conscience d'exister, mouvante, affective détachée du monde humain et social, du rapport à autrui. Cet isolement et le cadre dans lequel se déroulent les *Promenades* laissent penser qu'il y a une concordance entre le « sentiment de soi » et la nature. Pour Rousseau, il y a une correspondance intime entre nature humaine et nature en tant qu'opposition à la facticité historique et sociale, source de la dégradation et du mal, telle qu'il l'envisage dans son *Discours sur l'inégalité*. Donc, en quoi consiste précisément ce « sentiment de soi » ? La *Cinquième promenade* nous donne quelques éléments de réponse. Il ressort de la lecture une attitude d'oisiveté, de solitude, d'état bienheureux que Rousseau aurait trouvé au contact de ce lieu (les rives du lac de Bièvre) peu habité, peu cultivé. « Le pays est peu fréquenté par les voyageurs ; mais il est intéressant pour les contemplatifs solitaires qui aiment s'enivrer à loisir des charmes de la nature et à se recueillir dans un silence que ne trouble aucun bruit », « ce

²⁷ Martha Nussbaum, *La connaissance de l'amour, essais sur la philosophie et la littérature*, édition du Cerf, 2010.

²⁸ Ibid, p.282.

que je fis durant mon séjour ne fut en effet que l'occupation délicieuse et nécessaire d'un homme qui s'est dévoué à l'oisiveté ». Solitude et oisiveté apparaissent comme les deux composantes essentielles de l'accès au sentiment de soi. Le contact avec la nature est aussi déterminant. Outre les activités de botanique auxquelles se livre Rousseau, le cadre est propice à cette émergence du sentiment : « le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par des intervalles frappant sans cesse mon oreille et mes yeux suppléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence sans prendre la peine de penser ». Nous nous situons donc dans le sentiment pur, dans la mesure où il est totalement affranchi de la raison, de la réflexion. Ce sentiment peut se définir comme une présence à soi totale, sans médiation, accompagnée de plénitude.

Quelle conséquence ce sentiment implique-t-il sur la connaissance ? Quels en sont les effets sur la pensée ? La rêverie est pour Rousseau une voie d'accès à une pensée libre et personnelle. Elle s'associe à la fantaisie et à l'amusement, donc s'inscrit dans une liberté subjective, une absence de contrainte. Ici, la subjectivité rousseauiste se revendique de la sensibilité pure. Or ce sentiment n'est pas une fin en elle-même, elle est porteuse de réflexion, dans un second mouvement, sur la relation à l'autre, sur la vie en société. Dans le domaine de l'action, le mode de vie de Rousseau à cette époque, peut éclairer cette extension. En effet, s'il « s'amuse » dans ses activités de botanique, c'est-à-dire qu'il l'exerce débarrassée de tout but utilitaire, elle n'en demeure pas moins une activité scientifique qui mobilise, à terme, mise en ordre, connaissance, donc mobilisation de la raison. Cela dit, pour en revenir à la rêverie, il est curieux de lire des réminiscences du *Discours sur l'inégalité* dans ce qui peut être lu, de prime abord, comme pure divagation de la libre pensée.

Au risque de contredire Rousseau dans la description initiale de son projet, tentons une approche universalisante des *Rêveries* et étudions la portée morale du « sentiment de soi ». Si, au cours de ses promenades, Rousseau accède à « ce sentiment de soi », c'est bien au contact de la nature que celui-ci est rendu possible. Le paysage est un lieu de recueillement et la figure de l'île sur le lac est privilégiée, c'est un espace à la fois clos et ouvert, lieu où l'individu peut s'intérioriser puis étendre son sentiment à une pensée généralisante. (« l'île de Biemme est très agréable et très singulièrement située pour le bonheur d'un homme qui aime à se circonscrire »). Aussi, dans la Préface du *Second Discours*, on peut trouver un écho à cet état d'introspection : « Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette Loi [loi naturelle], c'est que non seulement pour qu'elle soit loi il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connoissance ; Mais il faut encore pour qu'elle soit naturelle

qu'elle parle immédiatement par la voix de la Nature » ou plus loin, à propos du sentiment de pitié : « Il semble, en effet, que si je suis obligé ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible »²⁹. Ces deux passages mettent en évidence que la sensibilité est le point de départ de la constitution de la société. Et pour aller plus loin dans la nature de ce sentiment : « et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la Nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses ont dû produire dans sa constitution originelle et de démêler ce qui tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son État primitif ? »³⁰. Le « propre fond » n'est-il pas ici ce sentiment d'existence à soi ? De même, ne peut-on voir dans le sentiment de pitié constitutif de l'humanité le primat donné à la part sensible sur la raison ? L'expérience des *Rêveries*, telle que l'a vécue Rousseau, est la preuve que la nature primitive n'est donc jamais perdue et peut être retrouvée. L'individu, paradoxalement, en se détachant de l'analyse, peut trouver une voie de connaissance de l'humain par l'intermédiaire du sentiment de soi, autrement dit, le sentiment de soi mérite toute l'attention du penseur, en tant qu'il le ramène à son essence constitutive, laquelle, alors commune à tous les hommes, peut donc être généralisée. C'est pourquoi une lecture des *Rêveries*, appuyée sur l'importance de l'examen des sentiments, a une portée universalisante.

1.3.3 Rousseau : un système complet d'investigation.

La pensée de Rousseau a ceci d'exaltant qu'elle opère un mouvement complet de connaissance et de connaissance de l'homme.

Rousseau était convaincu que son exigence de vie lui permettrait de se prendre lui-même comme référence pour tout le genre humain. Cette posture peut paraître soit mégalomane, soit tout à fait pertinente si l'observateur est assez perspicace et s'il peut mettre en œuvre sa sensibilité, source de morale et de connaissance.

En l'occurrence, Rousseau semble avoir réussi son pari, tant son œuvre d'abord politique a conquis le siècle des Lumières, et son œuvre littéraire, le mouvement romantique. Rousseau aura inventé une valeur nouvelle : la sensibilité. L'homme ainsi s'affranchit de Dieu, revient au centre de la pensée et décide de son sort.

²⁹ *Second Discours*, p.55-56.

³⁰ *Ibid*, p.52.

Le système de Rousseau peut donc sembler contradictoire, puisqu'il prescrit la vie en société en même temps qu'une rupture avec celle-ci. Mais cela s'explique par le bilan pour le moins pessimiste de Rousseau : il est trop tard pour réformer l'État, le progrès. Aucune force ne peut maintenant l'arrêter, et ce, même si l'homme est fondamentalement bon.

Le système de Rousseau engage donc le lecteur à s'investir dans tous les domaines de la connaissance et à se confronter à sa liberté, c'est-à-dire que l'homme, pour se réaliser, pour avoir le sentiment d'être libre, doit prendre conscience de l'impossibilité d'un État soumis à la Volonté Générale, et doit admettre la déchéance de l'homme dans les arts et dans les autres domaines de la vie. C'est la condition pour que l'on puisse percevoir ce sentiment d'existence.

C'est pourquoi lire Rousseau, au-delà de l'expérience esthétique dont Kant s'émouvait, est une expérience qui nous pousse dans nos retranchements, car saisir sa pensée, quand on pense apercevoir des contradictions, exige un dépassement de soi qui, s'il ne nous permet pas forcément de comprendre les profondeurs de sa pensée, nous engage dans une démarche où l'on doit admettre au fil du temps que le bonheur, seul ou en société, est impossible. Outre cet apport théorique, la lecture de Rousseau invite dans l'absolu l'individu à découvrir sa propre morale sensitive et c'est en ce sens que son système est cohérent, et qu'il est porteur dans les domaines politique, moral ou encore anthropologique.

2 Chapitre 2 : Le social comme re-connaissance de soi : une lecture contemporaine de la doctrine politique de Rousseau.

La philosophie de Rousseau et la politique entretiennent des liens évidents et pourtant problématiques.

En effet, nous avons souligné la misanthropie nécessaire et salutaire à une connaissance aiguë de soi et de l'homme en général. Malgré les apparentes contradictions de Rousseau, que ce soit dans son argumentaire ou dans la mise en œuvre pratique dans sa vie, nous avons conclu que l'authenticité était indissociable de la solitude. En effet, que ce soit lors de retraite volontaire à Ermenonville à la fin de sa vie, ou contrainte lors de son séjour aux bords du lac de Bienne, Rousseau n'a cessé d'être à la fois acteur et spectateur des effets de sa théorie dans sa vie.

Cependant, Rousseau est aussi connu pour être le penseur politique de la Révolution Française, des Lumières. En effet, l'auteur du *Contrat social* a exercé une influence déterminante sur l'élaboration des droits fondamentaux de 1789 en France. On ne saurait d'ailleurs citer les multiples références, dans la structure même de notre système politique des concepts élaborés par le plus Genevois des philosophes des Lumières français. Rousseau est donc un être à multiples facettes : écrivain-poète de la sensibilité, de la subjectivité, mais aussi penseur rationnel, père de concepts inclus dans un système de pensée politique. Ces différents visages de Rousseau font de cet auteur un sujet d'étude exigeant, dont il faut s'efforcer de saisir l'unité, la cohérence.

L'écart entre nos conclusions en matière de philosophie pratique et ce chapitre de philosophie politique accroît grandement la difficulté. La raison en est simple : nous savons que Rousseau prescrit une vie en société, que le groupe est salutaire pour l'homme et qu'en aucune façon, il n'est souhaitable que l'homme revienne à un état antérieur à celui de société.

Pour commencer, rappelons la doctrine politique de Rousseau et définissons les concepts principaux afin d'élaborer un projet de réinterprétation en cohérence avec l'idée de nature, terme qu'il conviendra également de définir. Quelles sont donc, selon Jean-Jacques Rousseau, les règles fondamentales d'une bonne constitution ? Précisons d'abord qu'il s'agit d'un régime démocratique direct. Autrement dit, le peuple est souverain et dispose du pouvoir législatif. Le *Contrat social* précise que « la puissance législative appartient au peuple, et ne

peut appartenir qu'à lui »³¹. Ensuite, s'agissant du pouvoir exécutif, c'est-à-dire de l'organisation du gouvernement, divers systèmes sont possibles : démocratie, aristocratie, monarchie. Mais ces termes ne doivent pas être compris dans un sens d'un régime constitutionnel total, mais uniquement dans un sens d'organisation du pouvoir chargé d'exécuter les lois. Chaque système présente des avantages et des inconvénients, et à chaque type de société, à divers moments, correspond un type d'organisation. Rousseau considère ce pouvoir comme subordonné au pouvoir législatif, réel lieu du pouvoir. « Le Gouvernement reçoit du Souverain les ordres qu'il donne au peuple »³². C'est ainsi que nous pouvons présenter succinctement la morphologie du système politique de Rousseau. À présent, étudions brièvement les raisons de ce régime focalisé sur le pouvoir législatif. Quelle sont les raisons qui font que seul un régime qui donne le pouvoir législatif aux citoyens est un régime valable ? Autrement dit, quelle est la genèse de la doctrine politique de Rousseau ? Du point de vue de son origine fictionnelle, Rousseau évoque ce « Contrat Social », et si l'attribution de ce moment hypothétique au titre de son célèbre ouvrage en a fait souvent perdre la notion de fiction, il faut rappeler que dans la préface du *Second Discours*, Rousseau prie « que [ses] lecteurs ne s'imaginent pas qu'[il] ose [se] flatter d'avoir vu ce qui [lui] paroît si difficile à voir. [il a] commencé quelques raisonnements, [il a] hazardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état »³³. Quelles sont les conséquences de ce pacte fondamental ? Sur quels principes la démocratie directe trouve-t-elle ses fondements ? D'abord, le système politique doit assurer la liberté, l'autonomie des individus membres de la société. Cette condition est rendue possible dans la mesure où le pacte social est le résultat d'une démarche collective et volontaire. Il s'effectue synchroniquement, unanimement et tacitement. Il en résulte que « chacun s'unissant à tous, ne se donne à personne, et, comme il n'y a pas un associé sur lequel on acquiert le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de ce que l'on perd, et plus de force que ce que l'on a »³⁴. Et puisque les lois sont le résultat de la volonté de tous, il n'y a pas de soumission, logiquement, puisque la loi ne fait qu'explicitier et compiler les souhaits individuels.

Il est donc logique que la démocratie soit la seule voie possible pour l'élaboration de la constitution. Par la participation individuelle et effective de chaque citoyen, il n'en saurait être autrement, ou alors une limitation des libertés serait nécessairement observée. Il s'agit donc

³¹ *Contrat social*, III, 1, p.91.

³² *Ibid.*

³³ *Second Discours*, p.53.

³⁴ *Contrat social*, p.53.

d'un argument logique : nul ne peut être injuste envers lui-même. Donc en entrant en société, l'homme n'a renoncé à rien, et trouve ses intérêts légitimes parfaitement garantis. Autrement dit l'homme ne peut pas ne pas vivre en société, attendu que la société lui apporte, en plus de la garantie de la liberté, la sécurité.

Cet exposé de la doctrine politique de Rousseau synthétique à dessein doit retenir notre attention à travers un aspect en particulier, en lien avec notre problématique globale : en quoi cette théorie rapproche-t-elle l'homme de la nature ? Et comme ici, il est évident qu'il ne s'agit pas de la nature-environnement, de quelle nature parle-t-on ? Donc, de quelle nature la politique de Rousseau nous rapproche-t-elle ? Et qu'en est-il de l'authenticité développée dans le chapitre précédent et dont nous avons mis en évidence l'importance, tout comme la nécessité d'isolement et de misanthropie ? Tout ceci semble à première vue incompatible et nous allons donc nous efforcer d'en mettre en évidence la cohérence.

Le problème est évoqué dans *Le contrat social* lors du processus de dénaturation de l'homme. Les besoins mutuels ont rapproché les hommes dans un premier temps, mais ont ensuite créé un déséquilibre entre ceux plus puissants et dont les besoins ont accru, et les plus misérables, alors asservis à satisfaire les besoins des plus puissants. La constitution de la société et des rapports sociaux est d'emblée pervertie à cause de la déformation de l'amour de soi en amour-propre. Ce passage est également observable à l'échelle individuelle, pour Rousseau, au cours de la vie de l'enfant. L'amour-propre naît dès lors que l'on est confronté au regard d'autrui. C'est alors que débute la dénaturation de l'homme.

Donc dans ce chapitre, nous devons envisager la nature comme nature humaine, autrement dit, l'homme tel qu'il existe à ce moment particulier où il entre en société mais n'a pas encore démarré le processus de dénaturation, c'est-à-dire où il n'a pas encore transformé l'amour de soi en amour-propre. Il s'agit ici de l'homme naturel, c'est-à-dire de l'homme sorti de l'état de nature, donc distinct de l'animal, et disposé à développer les facultés données par la nature. Rousseau conceptualise cet état par la notion de perfectibilité, concept au centre de sa doctrine et dont on trouve la définition et la genèse dans le *Second Discours*:

« Mais quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseront quelque lieu de disputer sur cette différence entre l'homme et l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté, qui, à l'aide des circonstances développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois,

ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. »³⁵

Le souci de donner sens à la doctrine politique de Rousseau anime les commentateurs depuis trois siècles, et il serait vain de tenter une reformulation de ce qui a déjà été explicité : il n'est pas contradictoire de penser que la société est la source des maux de l'homme et en même temps son salut, le seul moyen de réaliser sa liberté, son autonomie. Ce nous voulons proposer ici, c'est un rapprochement des problématiques rousseauistes dans la société contemporaine. Que peut-on faire de la doctrine politique de Rousseau dans notre société actuelle ? Conscients que la corruption de l'homme est une question structurelle à l'échelle individuelle et collective, comment mettre en œuvre cette tension dans les malaises que rencontrent les citoyens du XXI^e siècle ? Plutôt qu'une démarche de repentir, de réparation, et de retour, nous proposons ici de dépasser le problème et de projeter la logique de Rousseau afin de découvrir ce que cherche vraiment l'homme dans ce double mouvement : domination de l'autre dans un amour-propre exacerbé, et répulsion des effets produits, repli sur soi, isolement et misanthropie. Cette approche est justifiée par les questions et préoccupations posées en introduction de ce travail, et en lien avec les enjeux écologiques de notre temps.

Il s'agit donc davantage d'un regard sociologique sur notre société qui a tant de dettes envers Rousseau et le mouvement des Lumières, mais dans laquelle tant de dysfonctionnements persistent et où l'être humain ne semble toujours pas avoir atteint le bonheur. Autrement dit, nous requérons le regard de Rousseau, son entendement, sur un phénomène symptomatique, à savoir le mécontentement, la revendication de reconnaissance sociale. En effet, ce thème nous paraît approprié dans la mesure où d'une part, la reconnaissance suppose, d'un point de vue morphosyntaxique, un mouvement de retour sur la connaissance d'un objet. Connu des uns, il demande à être connu maintenant des autres et le résultat de cette connaissance doit être rendu aux premiers. Ce double mouvement correspond, d'une certaine manière, au cheminement intellectuel de Rousseau au cours de sa vie : de la rencontre avec lui-même par l'intermédiaire de la relation avec Madame de Warens, il s'est révélé à lui-même à l'occasion du *Premier Discours*. Par la suite, au sommet de sa vie intellectuelle, il se retire brusquement de la société française, persuadé d'être persécuté. Commence alors une lente réclusion ponctuée d'écrits introspectifs. Ces écrits singuliers tels que *Les Confessions*, ou *Rousseau juge de Jean-Jacques* mettront en évidence l'insoluble problème de la vie de Rousseau c'est-à-dire ce phénomène d'attraction/répulsion envers ses

³⁵ *Second Discours*, p.72.

semblables. D'autre part, ce thème nous paraît approprié car il nous incite à nous interroger sur ce qu'il y a réellement à « entendre » du mécontentement. Dans cette perspective, la question évolue du « qu'entend-on réellement dans le désir de se faire entendre ? » au « que comprend-on réellement dans le désir de se faire comprendre ? ». L'ambiguïté du terme « entendre » est ici révélatrice de l'activité sociologique d'une part et philosophique d'autre part. D'abord parce qu'entendre peut se confondre avec « écouter avec attention », c'est cette acception que l'on peut attribuer à l'action politique quand elle propose des solutions aux citoyens et à l'action sociologique quand elle s'attèle à expliciter ces revendications, ensuite, parce que le terme « entendre » s'applique tout autant au domaine de la réflexion pure en tant que faculté pure de perception par l'esprit, par opposition à la sensibilité. C'est ainsi que l'analyse sociologique se révèle être un pivot de l'appréhension du monde, et comme l'a démontré Franck Fishbach dans son *Manifeste pour une philosophie sociale*, la sociologie a le potentiel d'une ouverture sur une réflexion de type méta-social qu'il convient de prendre en considération dans l'activité de recherche contemporaine. D'un point de vue philosophique, on peut alors se demander ce qu'il faut comprendre de l'analyse sociologie dans sa compréhension des irrégularités sociales.

Dans son ouvrage *L'invisibilité sociale*³⁶, Guillaume Le Blanc propose de s'interroger sur la problématique de la reconnaissance sociale dans une perspective philosophique dans la mesure où seront mises en œuvre des réflexions éclairées de méthodologies philosophiques telles que la phénoménologie hégélienne, le transcendantalisme kantien ou la capabilité nussbaumienne. Dans la droite lignée de la doctrine d'Axel Honneth et de la théorie de la reconnaissance, nous pouvons envisager de relire Rousseau et de réfléchir aux enjeux politiques d'aujourd'hui à la lumière d'une philosophie sociale rousseauiste.

En plus de renouveler notre regard sur la lecture des problèmes sociaux relatifs à la précarité, la vulnérabilité, la marginalité et plus sensiblement la norme sociale, la lecture de cet essai nous ramène finalement aux questions fondamentales de la socialisation, de l'individuation, de la connaissance de soi. Autant de thèmes fondamentaux qui n'ont pas échappé aux philosophes classiques, notamment à Rousseau. Car au-delà de son « métier » de penseur, nous savons que Rousseau n'a cessé de chercher sa place dans la société de son temps, de s'entourer de semblables qui auraient pu le comprendre. En définitive, Rousseau dans toutes les dimensions de son existence n'a peut-être que cherché à être « reconnu ». Et ce dans tous les paradoxes du personnage et de ses écrits : recherche d'authenticité dans la

³⁶ Guillaume Le Blanc, *L'invisibilité Sociale*, PUF, Pratiques théoriques, Paris, 2009.

rupture avec la société, nécessité d'être lu, de répondre à ses adversaires, de se justifier en tant qu'intellectuel, citoyen et en tant qu'homme.

C'est pourquoi il paraît pertinent d'aborder la lecture de la problématique de l'invisibilité sociale avec comme toile de fond les œuvres majeures du Citoyen de Genève, et qui, espérons-le, donnera une profondeur adéquate à la pensée du « philosophe des vies minuscules ». Que cherchons-nous, en compagnie des philosophes, à apprendre si ce n'est « apprendre à mourir », ce peut être aussi « s'apprendre », se connaître afin de prétendre à un « frêle bonheur », tel que le suggère Rousseau ? Quel fil, quels concepts suivre dans cette quête ? Quels paradoxes doivent être pris « à bras le corps » pour penser l'invisibilité sociale au prisme d'une pensée des Lumières préromantique ? On ne pourra faire l'économie de penser en termes d'authenticité, de réalisation de soi, de sentiment de soi, d'éducation, de solitude et de socialisation. Ces thèmes, si lisibles et éclairants dans la pensée de Rousseau, apparaissent comme essentiels à une réflexion sur l'invisibilité dans notre société. Ils nous amèneront à démêler des paradoxes tels que la reconnaissance de l'individu dans une quête de socialisation, l'authenticité dans le processus de dénaturation sociale, en clair : se connaître grâce à autrui. Autrement dit : En quoi la reconnaissance sociale est-elle source de connaissance de soi et en quoi conduit-elle à une certaine forme d'authenticité et non à une homogénéisation sociale ?

Nous tenterons d'abord de déterminer les différentes sources de connaissance de soi pour ensuite nous interroger sur la relation de cette connaissance au social et enfin mettre en évidence les écueils de cette reconnaissance dans la recherche du bonheur.

2.1 Les sources de connaissance de soi.

Le thème de la reconnaissance sociale est lié à celui de l'authenticité. Bien que ces deux thèmes semblent peu interdépendants, l'apport de la théorie de Charles Taylor nous éclaire sur la pertinence de ce rapprochement. En effet, l'auteur canadien, dans *Les sources du moi* (1989), développe la théorie d'après laquelle l'individualisme moderne révèle le paradoxe de notre temps : les hommes nourrissent un idéal d'indépendance ontologique, existentiel, et pourtant, ils sont en quête d'une approbation du corps social même dans l'émancipation, dans la marginalité. Le *moi* est une construction *contre* mais *dépendante* du social. Partant du constat que l'homme est aujourd'hui plus libre dans ses déterminations qu'auparavant, il est moins dépendant des sociétés traditionnelles d'un point de vue moral et religieux. En ce sens,

Taylor rejoint la tradition de « désenchantement du monde » qui anime un bon nombre de doctrine du XIX^{ème} siècle (Nietzsche, Weber). A la lumière de la doctrine du « véritable moi » (*true self*), il nous apparaît évident que l'homme moderne est l'héritier de la pensée de Rousseau, et que la connaissance de soi est une notion essentielle pour penser les enjeux modernes de la société.

«Rousseau se situe à l'origine d'une grande part de la culture contemporaine, autant des philosophies de l'exploration de soi que des credo qui ont fait de la liberté autodéterminée la clé de vertu. Il est le point de départ d'une transformation dans la culture moderne qui tend vers une intériorité plus profonde et une autonomie radicale. Tous les courants partent de lui»³⁷

C'est en ce sens que nous pouvons envisager de réinvestir la pensée de Rousseau dans une lecture des enjeux du malaise des individus dans la société d'aujourd'hui, de la quête d'identité, de la connaissance de soi comme source de compréhension du monde.

Il conviendrait d'étudier les différentes sources de connaissance de soi à travers les différentes phases de la vie sociale. Ainsi, examinons d'abord dans l'enfance les différents effets de l'éducation domestique et de l'éducation institutionnelle sur la socialisation et sur la connaissance de soi. On sait qu'Émile, l'élève imaginaire de Rousseau dans son traité sur l'éducation paru en 1762, est éduqué à domicile par un précepteur particulier et est coupé du contact des autres enfants et de toute institution sociale. Rousseau prescrit ce type d'environnement conformément à la nature humaine, telle qu'il l'a mise en évidence dans le *Second Discours*. L'homme n'a, par nature, ni besoin de la société ni désir de société. Il est suffisamment robuste pour pourvoir à ses besoins et la rencontre avec d'autres n'est que le résultat de l'augmentation de la population et les liens d'attachements ne viennent que de l'habitude de vivre ensemble. En plus d'être négative (privation du contact avec autrui), l'éducation d'Émile est naturelle, indépendante de l'élévation à un rang social, à une représentation. Elle est en outre domestique, c'est-à-dire que jusqu'au livre IV, donc jusque l'âge de douze ou quinze ans, Émile sera confiné au sein du domicile familial, et n'aura pas de contact avec la société. Jusqu'à cet âge, l'enfant doit expérimenter par lui-même afin de développer ses capacités. Le but de cette éducation est qu'Émile soit bon pour lui-même, intrinsèquement, sans devoir se conformer à un idéal, demeurer en accord avec lui-même. Autrement dit, Émile sera un homme authentique, donc bon. Pour comprendre pourquoi nous pouvons penser que l'homme naturel est un homme bon, il convient de se référer plus longuement au livre II de l'*Émile* et aussi au *Second Discours* et comprendre pourquoi un homme seul aux prises des dangers naturels est plus fort qu'un homme civil qui bénéficierait

de la protection de la société. L'homme sauvage peut « se porter, pour ainsi dire, tout entier avec soi ». Nous pouvons comprendre ce passage comme accord avec soi-même, la société ne cessant de créer de nouveaux désirs, et donc de détourner des aspirations de départ. En définitive, l'éducation institutionnelle ne peut être une source fiable de connaissance de soi, elle devrait rester dans le domaine privé afin de garantir la bonté du sujet adulte. Une fois la vérité sur soi établie, il s'agit de la faire connaître à autrui.

À l'âge adulte donc advient la sociabilité, l'ouverture sur ses semblables. Cette étape est révélatrice des effets de l'éducation domestique car elle y est en quelque sorte mise à l'épreuve. Nous pouvons imaginer qu'une société où chaque individu a été élevé de manière à ne révéler que le meilleur de lui-même pourrait constituer un groupe humain où les relations sociales seraient fortifiantes et bienveillantes. Dans cette hypothèse, la reconnaissance sociale ne peut se situer ailleurs que dans l'exigence d'authenticité. Être un adulte accompli est donc être un adulte en accord avec sa nature, et ceci ne manque pas de difficulté puisque Rousseau semble à la fois faire part d'une nécessité de nature et de socialisation. Ceci est possible dans la mesure où lors des premières années de sa vie, l'individu aura intégré que le bien commun est supérieur au bien particulier, autrement dit, qu'il aura nourri un sens de la volonté générale qui rend possible l'unité d'une nation. Si l'on se risque à transposer cette idée dans un schéma nussbaumien en termes de capacités (c'est-à-dire un seuil de valeurs morales et de droits acquis en deçà desquels une vie n'est pas pleinement une vie humaine), les capacités rousseauistes sont à la fois simples et ambitieuses : être pleinement fidèle à soi-même et également être un citoyen pleinement adhérent à la volonté générale. Pour la première, seule une éducation ou une « religion naturelle » à l'image de celle du Vicaire savoyard du livre IV semble pouvoir la garantir. Pour la seconde, elle devrait idéalement être réglée par le droit en tant qu'épreuve de reconnaissance. Pourquoi l'intervention seule de la justice dans le domaine de la reconnaissance serait-elle le signe d'une société à l'image de l'idéal rousseauiste ? Dans l'idéal des Lumières, les rapports sociaux, les conflits sociaux plus précisément ont pour référence une règle de vie commune, établie par le contrat social. C'est ce qui remplace la religion, ou tout autre référence extra-sociale. Il est donc logique, au sens de nécessaire, qu'un contentieux soit réglé au même niveau, suivant les mêmes références. Le courant intellectuel des Lumières établit fortement et fermement l'autorité du souverain, ici, du peuple dans les arbitrages des conflits. Dans la même idée, la reconnaissance sociale, l'estime de soi en qualité de citoyen ne peut se faire valoir et être défendue devant une instance judiciaire. Nous établirons plus loin que ce mécanisme a une étendue plus vaste que

³⁷ Charles Taylor, *Les sources du moi*, Paris, seuil, 1998, p. 455.

l'intervention en cas de dysfonctionnement, mais que la vie sociale rend nécessaire l'estime sociale en complément de l'estime de soi.

La reconnaissance de l'authenticité, on l'a vu, ne revêt pas les mêmes enjeux dans l'enfance et à l'âge adulte. Le sens qu'en donne Rousseau dans cette dernière étape de la vie est-il source de connaissance de soi en général ?

La question mérite d'être posée dans la mesure où a priori la vieillesse n'est pas la période privilégiée en termes d'apprentissage. Or, notre société est de plus en plus amenée à envisager une considération particulière de cette tranche d'âge compte tenu de son effectif croissant et du rôle social et économique occupé de plus en plus significatif. Dès lors, il convient de s'interroger sur la reconnaissance et donc sur la connaissance de soi dans la dernière phase de la vie. Que peut-on attendre de la vieillesse pour ce qui est de la connaissance de soi ? Rousseau, une fois encore, est susceptible de nous éclairer, toujours dans son souci d'authenticité et son désir de faire connaître sa vraie nature. Les *Rêveries du promeneur solitaire*, œuvre crépusculaire écrite les deux dernières années de sa vie (il meurt le 2 juillet 1778) nous livre quelques pistes de réflexion. Dans cet ouvrage, le philosophe tente une nouvelle et dernière fois une recherche du sens de l'introspection, de la méditation, sur sa nature propre. Pour ce faire, Rousseau propose une nouvelle fois (comme avec Émile pendant son enfance) un contact rapproché avec la nature et une rupture avec la société, l'artificiel, source de dénaturation. La solitude est ici source d'authenticité, de présence à soi ou pour reprendre l'expression de Rousseau comme un état ou une tentative d'« être-en-soi-même ». La cessation d'activité professionnelle, donc une certaine forme d'oisiveté, est une condition spécifique à la vieillesse qui crée un contexte singulier de réflexion sur soi. L'expérience de la vie sociale, la confrontation au groupe, ont été source de connaissance, la fin de la vie paraît donc encore plus propice à une réflexion sur ces expériences, un moment où une rétrospection est possible. D'un point de vue théorique, on peut alors envisager la vieillesse comme un troisième moment dialectique : l'individu serait capable d'une sorte d'autodétermination prenant en compte sa formation individuelle infantile préservée du contact social, puis d'une période de vie intensément sociale, où l'exercice de la citoyenneté et l'expérimentation du pacte social a été éprouvée, pour enfin en tirer le parti d'une présence à soi, pour soi, authentique. On notera que dans cette perspective, il ne semble possible d'atteindre ce niveau de connaissance que par un contact privilégié et durable avec la société. Tout semble alors résider dans une forme d'équilibre, une « assiette assez stable ». Ce passage de la cinquième promenade reprend de façon claire cette dialectique :

« Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de tout contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connaissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme. Il ne serait même pas bon dans la présente constitution des choses qu'avidés de ces douces extases ils s'y dégoûtassent de la vie active dont leurs besoins toujours renaissants leur prescrivent le devoir. Mais un infortuné qu'on a retranché de la société humaine et qui ne peut plus rien faire ici-bas d'utile et de bon pour autrui ni pour soi, peut trouver dans cet état à toutes les félicités humaines des dédommagements que la fortune et les hommes ne lui sauraient ôter. »³⁸

Cette première étape de notre étude de la reconnaissance sociale, à savoir, la connaissance de soi a mis en évidence un paradoxe classique mais portant sur la frontière toujours floue entre individu et société, entre besoin d'individuation et de socialisation, et plus précisément, l'apparente contradiction du besoin de l'autre pour se connaître soi-même. C'est ce lien que nous proposons maintenant d'étudier plus précisément : que peut-on attendre de la reconnaissance sociale, c'est-à-dire du retour d'autrui sur ce que l'on estime être ?

2.2 La reconnaissance sociale comme reflet de la connaissance de soi.

La connaissance de soi par la seule source individuelle étant incomplète sans la confrontation au groupe, étudions désormais le retour de cette connaissance sur l'individu, soit la reconnaissance. Que prend en compte la société lorsqu'elle pose un regard sur l'individu ? L'ouvrage de Guillaume Le Blanc place au centre de sa réflexion dans la première partie une notion moderne qu'on peut supposer héritée de la tradition du siècle des Lumières : la reconnaissance d'humanité. Ce « critère » s'inscrit dans une logique de perte de référence religieuse ou autre référence extra-sociale. En effet, l'auteur montre par la négative, et donc par la déshumanisation ce qui relève du critère humain. Le texte met alors en évidence les principales formes d'aliénation, d'instrumentalisation, de répression. « Comment maintenir dans l'invisibilité, en vue d'une efficacité économique, la qualité sociale qui neutralise des qualités de la vie humaine majeures alors même que les personnes ainsi réifiées ont vocation à produire la critique de cette réification ? » (p.13). En plus de la chosification, l'auteur identifie deux autres processus d'invisibilité : l'oubli et le défaut de perception, mais qui ont un caractère plutôt passif. Toujours est-il que la réification d'un individu ou d'un groupe social

³⁸ *Rêveries*, p.113.

est identifiable à une entorse de l'impératif moral kantien dans la mesure où dans ce contexte, l'humain n'est plus vu comme une fin, mais comme un moyen, et donc va à l'encontre du respect de la vie humaine. Il se manifeste même dans le mépris, auquel la première partie du livre consacre une large place en déroulant la pensée autour du récit de Kafka, *La Métamorphose*. Le narrateur transformé en mille-pattes, ne cesse de crier et d'attirer l'attention, tente en vain de recueillir la sollicitude de son entourage. L'absence de réponse dans le récit est un exemple de ce qui se produit dans le social quand les couches invisibles ne peuvent plus faire entendre leur voix. « Si l'absence d'interpellation vaut comme l'effet ultime de la dépossession de soi, comme en témoignent progressivement les différents membres de la famille et la bonne qui ne veulent plus avoir à faire au héros, le récit maintient cependant la logique performative de la métamorphose, contre la possibilité de l'invisibilité totale ». (p.21). Ce qu'il y a de plus difficile est certainement la conscience persistante de sa propre existence conjointement au constat d'être méprisé par ses pairs. À ce stade, il s'agit quasiment de survie : il est indispensable d'être entendu et reconnu en tant qu'être humain pour exercer les activités humaines de base. C'est ce qu'entend l'auteur par *viabilité*. « Une vie viabilisée, c'est une vie qui peut déployer ses régimes d'activité à la même quotidienneté et qui parvient ainsi à préserver une série de relations aux autres. Inversement, venir à manquer d'un type d'activité considéré comme normal pour une vie, c'est s'éprouver sur le régime de la perte » (p.23). Les propos de Le Blanc sont particulièrement éclairants dans la mesure où ils mettent en évidence l'importance du social dans la possibilité d'une vie individuelle, aussi isolée soit-elle.

C'est ainsi que l'on passe de l'estime de soi à l'estime sociale de soi et donc à une « société des individus ». Il est curieux de constater que loin d'induire la possibilité d'une diversité large de vies différentes, cet impératif d'ouverture peut se resserrer si les conditions morales psychologiques et sociologiques ne sont pas réunies, et peuvent même se muter en un écueil moral contre productif. Donc d'abord d'un point de vue psychologique, l'individu doit être convaincu de son identité propre, individuelle et authentique, dans laquelle peut se déployer l'estime de soi. Ensuite moralement, les individus doivent avoir la garantie de vivre dans des conditions leur permettant une vie décente, (seuil de tolérance décrit plus haut sous le terme de « capacités ») et d'envisager leur existence sous l'angle d'une fin et non d'un moyen. Enfin, dans une perspective sociologique, l'estime sociale s'appuie sur la répartition des inégalités sociales justes, qui proviennent des compétences conquises légitimement par les uns et les autres et les inégalités injustes qui remettent en question la dignité d'une vie en affectant durablement l'estime de soi dont jouit un individu. Cette triple conditionnalité de la

reconnaissance sociale semble vertigineuse et paraît être possible uniquement dans un espace de probabilité très restreint, à la merci de la moindre frustration, conjoncture anxio-gène ou belliqueuse bref, dans un équilibre fragile. Cette analyse permet, à défaut d'être prescriptive, d'identifier les nombreuses sources de dysfonctionnement qui donneront sens aux phénomènes d'exclusion, d'invisibilité et de mépris de l'individu.

Au-delà du problème ontologique de la reconnaissance sociale se pose un problème moral, tout aussi corollaire et surnois sur lequel l'auteur nous met en garde, à l'instar de Martha Nussbaum dans ses propres développements : le problème moral de la normalisation. Cette déviance du souci de l'autre et de sa reconnaissance en tant qu'être humain est immédiatement lisible dans les critères que Martha Nussbaum nomme capacités. Le risque est bien de délimiter avec un manque de discernement les conditions d'acceptation d'une vie décente et socialement acceptable et de restreindre avec excès le champ d'analyse et donc d'exclure *nolens, volens* des individus qui, pourtant, mènent leur vie avec authenticité (en cohérence avec eux-mêmes) mais ne reçoivent pas de la société de reconnaissance à la hauteur. C'est le cas des vies marginales parfois victimes de préjugés et de rejet social. Le « curseur des capacités » n'est pas toujours placé à bon escient. Le problème qui doit attirer notre attention est celui de créer un cadre restreint de critères de vie, et donc de créer une norme, un modèle qui ne rend en fait pas compte de choix de vie qui nous paraissent inacceptables en terme de dignité humaine.

« Si l'analyse des capacités en leur contexte social est renforcée par l'analyse des capacités éthiques d'une vie (pouvoir de faire, pouvoir de dire, pouvoir de se raconter, imputabilité) qui font comprendre comment une personne peut se prendre légitimement comme fin, en retour, l'analyse des capacités éthiques ne saurait être déconnectée de l'analyse des capacités dans leur contexte social »³⁹.

Et plus loin :

« Une phénoménologie négative pourrait alors se désigner comme tâche théorique l'élucidation de l'invisibilité. Cela implique de dégager la scène sociale sur laquelle courent les trajectoires humaines, ce à quoi, la phénoménologie, en règle générale, rechigne. »

Il semble ici que l'on puisse observer une sorte de renversement intellectuel du problème des capacités. Nous sommes passés d'une détermination *a priori* des critères du seuil minimal acceptable pour estimer qu'une vie humaine est reconnue en tant que telle à une détermination *a posteriori* où la philosophie doit au préalable se confronter au réel et ensuite,

³⁹ Guillaume Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, PUF, Pratiques théoriques, Paris, p. 90.

par expérience, établir le seuil en adéquation avec la société, ses valeurs, ses mœurs, les inégalités qui y sont acceptables ou non. Nous sommes donc au cœur d'une tension entre norme et authenticité, ou plus exactement entre normalisation et amour-propre. Dans la mesure où il s'agit d'un sentiment relatif, l'amour-propre est *de facto* mis à l'épreuve du social. Si l'on peut considérer que l'amour-propre, dans l'idéal de Rousseau devient vertu, car voie de connaissance de soi, on peut alors considérer que l'individu fait référence bon gré, mal gré à la grille de capacités de son environnement social. C'est l'un des effets pervers les plus connus des principes des Lumières : la nécessité de définitions précises tend à exclure une partie de l'étendue de cette définition.

2.3 Les effets indésirables de la reconnaissance et la recherche du bonheur.

Nous avons donc vu que le principal travers de la reconnaissance sociale peut être une forme d'intolérance vis-à-vis de la marge. Donc, si d'une part, l'authenticité de l'être humain doit se construire à l'écart de la société, et que, d'autre part, l'estime de soi passe nécessairement par une reconnaissance sociale, mais que celle-ci est hélas conditionnée à des critères qui peuvent être très restrictifs, comment prétendre pouvoir vivre heureux en société ? Il s'agit ici d'allier contrat social et bonheur, tel qu'il est entendu au sens de bonheur originel, sans que la société ait encore corrompu l'homme. Autrement dit, il s'agit de faire de nécessité vertu. Rousseau sur ce point a en quelque sorte pensé ce passage si l'on s'attarde sur le lien entre le *Second Discours* et le *Contrat social* et peut-être est-il possible de donner un écho à cette perspective dans la vie de l'écrivain. Le second Discours développe l'idée selon laquelle les hommes sont poussés à s'assembler afin de mettre en œuvre leur perfectibilité, qualité qui les distingue des animaux. Ce rapprochement arrachera l'homme à son existence de brute « stupide et bornée » décrite dans le *Contrat social* (« Si chacun de nous n'avait nul besoin des autres il ne songerait guère à s'unir à eux » : *Émile* IV). Si l'entraide est bien le point de départ de la société, l'histoire a montré à Rousseau que la société n'a pas tenu ses promesses, et qu'au lieu de renforcer l'homme, elle l'a affaibli : inégalité, propriété, dépendance à la technique. Dans la deuxième partie du *Discours*, Rousseau met encore largement en évidence la perte du bonheur de la vie antérieure à la vie sociale et la perte définitive de l'authenticité humaine. Partant de ce constat, nous devons envisager comment l'homme pourra conserver sa nature d'homme perfectible et s'accepter comme individu « dénaturé ».

La solution peut résider dans la théorie contemporaine de l'estime de soi et de la solidarité, telle que l'explique Guillaume Le Blanc à propos d'Axel Honneth. « Honneth peut

vouloir articuler la confiance en soi ou amour comme noyau élémentaire de toute réalisation de soi et la solidarité comme la reconnaissance la plus normative et la plus sociale d'une telle réalisation. » (p.146). Ce concept (l'estime) est donc bidirectionnel : il nous conduit à la fois sur un terrain éthique et de philosophie sociale. Il résout simultanément la question de l'authenticité à titre individuel et celle de la reconnaissance de l'humanité de l'autre sans référence normative restrictive. De plus, il est bidirectionnel dans la négative, puisqu'une perte de visibilité sociale entraîne une perte de l'estime de soi. On observe une nouvelle occurrence de l'inextricable interdépendance de l'individuel et du collectif et à ce stade, on ne pourrait toujours pas trancher en faveur de la démarche rousseauiste c'est-à-dire de la double aporie entre la vie isolée et la vie en société. La doctrine de Rousseau permet-elle de mettre en œuvre cette estime bidimensionnelle et pourrait-on envisager cette dernière comme alternative au rejet qu'a vécu Rousseau tout au long de sa vie ?

« L'estime de soi en laquelle culminaient la logique morale des conflits sociaux et les procédures positives de la reconnaissance ne se contentait pas de faire apparaître, à côté de l'amour et du respect une troisième matrice de la reconnaissance, elle découlait largement du jeu des premières formes et se trouvait ainsi pensée comme un prolongement du respect, une excroissance légitime de celui-ci. Avec l'estime de soi pratiquée dans la communauté des ego, c'est bien la forme normative du respect qui est encore convoquée dans le jeu de la réciprocité entre l'estime de l'autre et l'estime de soi par l'autre qui seul autorise la possibilité d'une estime de soi. Or, précisément, pour que cette estime de soi puisse être établie, il est fondamental qu'elle soit raccordée à des gestes particuliers de reconnaissance qui impliquent une perception aiguë de l'autre [...]. L'estime de soi se voit alors corrélée nécessairement à la forme du respect, non pas simplement comme sa forme juridique, mais, de manière plus ample, comme l'attitude qui consiste à attribuer une « intelligibilité » à l'autre. »⁴⁰.

C'est peut-être là, dans cette « intelligibilité à l'autre », que Rousseau n'a pas su se faire entendre malgré les formes diverses et variées qu'il a mises en œuvre pour faire entendre sa voix. On peut imaginer que sa volonté d'être reconnu en tant qu'intellectuel souhaitant transmettre une idée originale d'un système philosophique (éducation, religion, progrès, arts, politique, éthique...) n'est pas parvenue dans son authenticité à cause de la censure, de l'exil et en dépit de la diversité des supports (roman, confessions, essais, lettres...). C'est ce que l'on pourrait nommer « l'épreuve de la confrontation au monde » que Rousseau n'a pas surmontée et qui a nourri en lui un rejet total de la société à la fin de sa vie mais qui, pour autant, n'a pas affecté son estime personnelle. « Il ne me reste plus rien à espérer ni à craindre

⁴⁰ *Ibid*, p.150

en ce monde, et m'y voilà tranquille au fond de l'abîme, pauvre mortel infortuné, mais impassible, comme Dieu même » (*Rêveries*, troisième promenade). Il est curieux de constater que Rousseau à la fin de sa vie se soit presque érigé comme Dieu, alors qu'il aurait pu tout autant prendre le parti de devenir un homme originel, tel qu'il l'avait théorisé dans le *Second Discours*. L'enseignement que l'on peut tirer de l'expérience de Rousseau dans l'analyse de la reconnaissance sociale est que l'épreuve de la confrontation au monde, cette sorte de troisième mouvement dialectique, est une grande question de conjoncture, de hasard, d'époque, de contexte social que l'homme ne peut pas modifier, malgré les multiples formes d'expression dont l'individu est capable. Tout ceci dénote une vision assez pessimiste de la possibilité d'une vie épanouie, authentique, en accord avec soi et avec la société. Ce pessimisme peut être doublé du fait que dans la solitude, le bonheur n'existe pas.

En définitive, nous avons établi que la connaissance de soi se construit dans un subtil équilibre entre vie domestique et vie institutionnelle, mais toujours relativement au social et au groupe, et que cette reconnaissance qui découle de la connaissance et qui l'actualise, n'est pas une garantie du bonheur. Seulement, compte tenu du caractère conjoncturel de cette reconnaissance, l'existence semble alors vouée à une forme de fatalisme, de hasard dans lequel l'homme ne pourrait être autodéterminé, mais seulement aux prises avec une entité extérieure qui le déresponsabilise, dans le sens où l'homme ne serait plus à l'origine de son bonheur. Nonobstant, on ne saurait se satisfaire d'une telle responsabilisation sans être attentif à la voix de Thoreau, qui, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, met en œuvre une attitude philosophique similaire sur plusieurs points à celle de Rousseau et qui aboutit à une conclusion similaire à savoir : on ne peut philosopher que dans la solitude et au contact de la nature-environnement. Or, il est notoire que la pensée politique de Thoreau est loin d'être anecdotique. On ne peut donc pas faire l'impasse sur son apport à la question : qu'attend l'individu de la société ?

2.4 Thoreau et la responsabilité morale en société.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que la démarche de Thoreau conduit à un sentiment très personnel de l'idée de bien et de morale que l'on découvre en soi à condition de se détacher des besoins matériels et des contingences quotidiennes. Mais cet impératif d'isolement et de solitude a paradoxalement fait émerger une forte conviction politique et une idée précise de la conduite à suivre afin d'être cohérent avec soi-même en société en dépit

d'une vie recluse. Son éloignement l'amène à vouloir améliorer la société qu'il critique et c'est ainsi que Thoreau, à sa manière, a mis en œuvre ce mouvement d'introspection, puis d'expression de ses problématiques politiques, puis de mise en œuvre suivant les circonstances de la réception de son désaccord.

Le cas de Thoreau dans l'analyse politique est un catalyseur de la pensée de Rousseau puisque la démocratie américaine représente la quintessence de l'idéal des Lumières. Égalité des individus, individualisme, représentativité, propriété privée, tous ces fondements de la Constitution de 1776 sont un observatoire pour qui souhaite expérimenter les concepts qui se sont heurtés en Europe à la survivance de la société aristocratique. D'un point de vue historique, Thoreau évolue dans une société relativement jeune. La constitution n'a pas encore cent ans, la société américaine est en pleine mutation. Entre l'archaïsme des pratiques esclavagistes et la modernité des secteurs de l'industrie, Thoreau vit une époque plus que propice à une réflexion sur la politique et la place de l'individu dans celle-ci. Que nous dit la philosophie de Thoreau sur le rapport de l'homme à la politique ? D'après lui, la politique en tant qu'institution limite la liberté de l'homme. « La loi ne rendra jamais les hommes libres ; ce sont les hommes qui libéreront la loi. »⁴¹. Thoreau fait ici allusion à la pratique de l'esclavage dans les États du sud et qui constituera la plus grande partie de son engagement politique. Son engagement trouve sa justification dans une exigence de cohérence (ou de fidélité à soi ? ou alors peut-être d'authenticité) de la pensée et des actes. C'est ainsi qu'en tant que citoyen, il refusera de s'acquitter de ses impôts, justifiant qu'il ne peut cautionner le financement d'un système légalisant la traite d'êtres humains.

« Le citoyen ne doit-il jamais le moins, ne serait-ce que pour un instant, remettre sa conscience aux mains du législateur ? Pourquoi donc chaque homme serait-il doté d'une conscience ? Je pense que nous devrions avant tout être hommes et seulement ensuite sujets. Il n'est pas souhaitable de développer pour la loi un respect qui soit aussi fort que celui que l'on voue au bien. La seule obligation qui m'incombe, à juste titre, consiste à agir en tout moment en conformité avec l'idée que je me fais du bien. On dit tout à fait avec raison qu'un groupe d'homme ne jouit pas d'une conscience propre, mais qu'un groupe d'hommes pourvus d'une conscience devient alors un ensemble lui-même *doué de conscience* »⁴².

Cet impératif que Thoreau s'impose, cet idéal politique, le conduit à mettre en œuvre une résistance et un refus de payer l'impôt. Cette résistance le conduira en prison, une nuit

⁴¹ *Reform Papers, The writings of Henry D. Thoreau*, Princeton, NJ, Princeton UP, 1973, traduit et cité par Michel Granger, *Henry David Thoreau*, Belin, coll. Voix Américaines, Paris, 1999, p.76.

⁴² Henry D. Thoreau, *Désobéir*, Bibliothèque 10/18, édition de l'Herne, Paris, 1994 pour la traduction française de Sophie Rochefort-Guillouet et Alain Suberchicot, p.48. L'auteur souligne.

durant. C'est la manière de Thoreau de se faire entendre, et d'exposer par la suite sa conception intuitive, sensible de l'action morale. C'est pour Thoreau ce qui est constitutif de l'humanité, sans qu'il en précise l'origine.

« Mais, demandera-t-on, qu'est ce qui donne à l'individu l'autorité de l'opposer à un gouvernement démocratique exécutant la volonté de la majorité ? D'où sa conscience tire-t-elle la force et l'assurance de son bon droit face à un pouvoir légitime ? Dans la pensée transcendantaliste dont Thoreau s'est nourri, la conscience, sorte de constitution innée ou de voix intérieure, souffle ce qu'est le vrai, le bien, subjective, au contenu mal défini, elle accède aux lois supérieures de l'humanité. Thoreau ne précise pas comment cette transcendance se fait connaître. »⁴³

Examinons comment Thoreau a mis en œuvre une démarche de reconnaissance et comment cette expérience a enrichi la connaissance de l'homme, et a de surcroît amendé la pensée politique contemporaine. Thoreau a effectivement, au contact de la nature et de manière introspective, développé une conscience de lui-même et une connaissance de ses valeurs morales. Sa démarche est lisible dans *Résistance au gouvernement civil*, publié en 1849, texte dans lequel va émerger le célèbre concept de désobéissance civile. Pour ce qui concerne la reconnaissance, on peut y lire :

« Je ne rencontre face à face le gouvernement américain ou son représentant, le gouvernement de l'État qu'une fois par an, pas davantage, en la personne de son collecteur d'impôt. Un homme dans ma situation est nécessairement amené à ne le rencontrer que sous cette seule forme. Il me dit alors clairement « reconnais-moi », et cependant la manière la plus simple, la plus pratique, et, dans l'état actuel des choses, la plus adéquate de gérer avec lui cette affaire, d'exprimer ma faible satisfaction et mon peu d'affection à son endroit, consiste alors à le renier sur le champ. Mon voisin, fort civil, le percepteur, est bien l'homme avec qui je dois traiter car, après tout, je cherche querelle à des hommes et non à des parchemins, et ce dernier a librement choisi de devenir un agent du gouvernement. Comment pourrait-il savoir ce qu'il est vraiment, ce qu'il accomplit en tant que fonctionnaire et en tant qu'homme, avant de se trouver obligé de se demander s'il doit me traiter comme son prochain auquel il porte un certain respect et qu'il tient pour un homme bien intentionné, ou bien comme un fou et un perturbateur de l'ordre public ? »⁴⁴

On observe dans ce passage deux mouvements autour de la reconnaissance : d'abord, Thoreau invite le lecteur à prendre en compte la responsabilité du fonctionnaire en tant de sujet moral libre et adhérant aux principes civiques véhiculés par l'administration et les lois.

⁴³ Michel Granger, *Henry D. Thoreau*, Belin, coll Voix Américaines, Paris, 1999, p.80.

⁴⁴ Henry D. Thoreau, *Désobéir*, « Résistance au gouvernement civil », 10/18, Paris, 1994, traduction de Sophie Rochefort-Guillouet et Alain Suberchicot. P. 60.

La distance possible dans la représentativité a ses limites, et être fonctionnaire suppose un total accord avec les dispositions légales de l'État. C'est-à-dire qu'on ne peut considérer la fonction d'État jusqu'à une certaine limite. Lors de l'exercice d'une fonction, l'agent ne peut faire complètement abstraction des règles morales, des principes politiques qui dictent ses actions. C'est la loi morale en nous qui nous pousse à accepter ou à refuser d'accomplir une mission. C'est ainsi que l'envisage Thoreau à la nuance près que l'agent est d'emblée posé dans un regard critique vis-à-vis de la tâche à accomplir. Ensuite, la reconnaissance est entendue dans un second mouvement comme celle d'autrui à l'égard de soi-même. L'auteur émet l'idée qu'autrui effectue nécessairement une démarche d'identification, ou reconnaissance, une sorte d'évaluation de nos intentions.

En conclusion de ce deuxième chapitre, on observe que le volet politique de la doctrine de Rousseau, qui au départ nous exhorte à nous arracher de la vie sauvage et à entrer en société, n'en demeure pas moins une doctrine qui nous porte à une connaissance de l'homme dans son essence, dans ce qui le constitue dans ses fondements. Si la rupture avec la nature-environnement a mis en évidence la réalité de la nature humaine, on peut alors admettre que l'exercice du contact avec l'environnement vu dans le premier chapitre et la confrontation à l'autre, dans le présent chapitre, ont accru la connaissance de soi et de l'autre. Peut-être pouvons-nous par ailleurs soupçonner l'hypothèse d'un détour par, plutôt qu'un retour à la nature. Cette question demeure en suspens. En prolongement de la question politique, il convient à présent d'étudier le contact avec la nature-environnement comme source possible de connaissance morale et éthique.

3 Chapitre 3 : Le contact avec la nature-environnement comme source possible de connaissance morale et éthique.

Comment trouver le bonheur dans la connaissance et dans le contact avec la nature ? Quelle forme doit prendre la vie bonne au sein de la nature ? En quoi le retour à la nature est-il la bonne voie à suivre ?

L'œuvre littéraire de Rousseau, notamment son roman épistolaire intitulé *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, présente une entrée de réflexion dans ce domaine. Nous chercherons à travers la quête de Saint-Preux, le héros du roman, ce que Rousseau nous indique comme idéal de vie. Nous nous rapprocherons ensuite de l'*Émile*, afin de prendre un pli plus théorique et enfin, le *Second Discours* éclairera la pensée de Rousseau sur ce thème du bonheur et son corollaire, le malheur.

Au préalable, il semble intéressant de le situer dans le courant littéraire dont il fut un précurseur. En effet, Rousseau, au cœur de la pensée des Lumières, a inscrit sa singularité, sa marginalité dans une posture dite romantique. La posture romantique est une exaltation du moi, une croyance dans sa propre subjectivité, dans sa spontanéité et dans l'authenticité.

Dans quelle mesure pouvons-nous penser le bonheur en termes de morale ? En effet, il semble curieux de rapprocher ces deux sphères et de les traiter simultanément. Agir d'après le bien, est-ce vivre heureux ? Peut-on être heureux et accomplir de mauvaises actions ? Mes actions influencent-elles mon bonheur ? Il est légitime de poser ce problème parce que d'abord, en général, l'action n'est pas analysée de la même façon que l'être. Cette distinction fondamentale ne mobilise pas les mêmes postulats, ils n'appartiennent pas aux mêmes champs de la philosophie. Ensuite, en particulier, on ne peut pas penser l'action morale indifféremment de l'idée de bonheur sans quelques précautions sémantiques ou méthodologiques préalables. Il n'est pas du tout évident que mes actions amORALES affectent négativement mon bien-être. Alors pourquoi s'autorise-t-on dans ce chapitre l'association de ces deux domaines ? Est-ce un réflexe de doctrine judéo-chrétienne et de la crainte de la « mauvaise conscience » ? du remords ? Intuitivement, les actions amORALES semblent incompatibles avec le bonheur, mais est-ce si évident ? Les philosophes de l'Antiquité ont largement pensé cette problématique et c'est sous le concept d'*eudaimonia* (bonheur, prospérité ou félicité) ou eudémonisme. Dans le *Gorgias* de Platon, Socrate soutient la thèse d'après laquelle le bonheur coïncide avec la recherche de la vertu. Alors que ses interlocuteurs

répondent que le tyran peut être le plus heureux des hommes, et l'homme juste, refusant toute action immorale, se verrait confisquer ses biens et détruire sa réputation. C'est ainsi que Polos et Calliclès contredisent Socrate et voici comment la voie intuitive de l'état de bonheur à l'aune de nos désirs est battue en brèche.

Voilà alors comment nous devrions définir le bonheur : état de la conscience pleinement satisfaite, absence de douleur, de manque, but ultime à atteindre pour toute vie humaine. Nous y associons l'idée de paix intérieure, de sérénité. Chez Rousseau, nous pensons à son séjour aux Charmettes, en compagnie de Madame de Warens. Dans ses *Confessions*, nous pouvons lire à propos de cette période qu'elle fut le bonheur de sa vie (« Ici commence le court bonheur de ma vie »). La philosophie a été nourrie de riches débats sur la nature du bonheur, sur les voies pour l'atteindre. Mais concernant notre problème, il faut souligner à ce stade, que le bonheur semble tout relatif. Il semble appartenir à chacun de nous, il semble être vécu individuellement, et la difficulté que nous devons surmonter est liée au fait que le problème de la morale est lui, tout à fait absolu, qu'il concerne tous les hommes d'après les mêmes références de bien et de mal.

Quant à la morale, en tant que science du bien et du mal, théorie de l'action humaine en tant qu'elle est soumise au devoir et a pour but le bien, est frappante par son universalisation. Ici, le problème revêt un aspect commun, qui ne peut être attribué à une personne singulière. La seconde divergence avec le bonheur est bien le thème de l'action, en opposition à l'état. Ajoutons que l'universalisation se limite très vite aux différences culturelles, et donc que la morale a une réalité toute relative. Donc la morale se situe dans un espace entre l'individu et le groupe social de référence. Le bien et le mal sont déterminés dans cet espace. L'individu doit agir suivant les règles morales de son groupe, et cela doit, ou devrait, lui paraître naturel. Nous sommes conscients des immenses divergences entre les valeurs morales dans le monde, et combien il est difficile d'établir des règles universelles de conduite, comme l'illustre la déclaration universelle des droits de l'homme.

Nous voilà donc confrontés à deux notions que nous prévoyons de traiter concomitamment et qui pourtant présentent de nombreuses différences : nature, fonctionnement, finalité. Cette difficulté peut pourtant être surmontée s'il est admis que le point commun en est l'homme et que celui-ci est un être social. La doctrine kantienne est éclairante sur ce point car elle nous permet de rappeler que s'il ne peut vivre en dehors de toute référence sociale, l'homme possède la loi morale en lui, qu'il la mette en œuvre ou non, mais il la possède a priori. Ce point de vue nécessite de distinguer l'action morale de la loi morale : la loi morale est l'idée de bien et de mal que chacun possède en lui. C'est un système de valeurs qui varie

sensiblement d'un individu à l'autre, et qui n'est pas systématiquement mis en œuvre. Par exemple, il est naturel de porter secours à quelqu'un en danger immédiat, et de plus, cette action est reconnue bonne par la morale commune du groupe social. Mais de toute façon, cet élan premier (chez Rousseau, il s'agit bien sûr de la pitié) est individuel, spontané, et libérateur dans la mesure où il est possible de ressentir de la culpabilité si on ne répond pas à cet élan.

C'est sur ce point que nous pouvons effectuer le rapprochement entre morale et bonheur. Nous nous sentons en accord avec nous-mêmes lorsque que nous agissons d'après notre système de valeurs morales. Il est alors envisageable de penser un parallèle avec action bonne et état de paix intérieure, et entre action mauvaise et trouble de l'âme. Pour le dire autrement, l'aspiration au bonheur est universelle, autant que le sens du bien et du mal. Les actions morales peuvent prendre une forme variée, tout comme les modalités de l'état de bonheur, mais il est permis d'établir une concomitance dans la mesure où chaque être humain est porté par ces deux tendances.

Nous étudierons d'abord le bonheur d'après Saint-Preux, et le chemin emprunté pour y parvenir. Nous réinvestirons ensuite l'*Émile* qui, d'une part, étayera cette vision du bonheur et qui, d'autre part, y apportera une franche nuance, de laquelle nous tirerons une distinction qui prendra sens dans un troisième temps, à la lumière du Second *Discours*.

3.1 Le bonheur comme équilibre entre solitude et société, entre nature sauvage et nature transformée, une lecture de *La Nouvelle Héloïse*.

3.1.1 Un roman a priori plus sentimental que moral.

Le roman épistolaire de Rousseau mérite une lecture en termes de théorie morale malgré une marque évidente de la tonalité de l'épanchement et de l'effusion des sentiments. En effet, l'œuvre perpétue la tradition du roman courtois, précieux (une femme obligée au mariage avec un homme qu'elle n'aime pas et poussée à l'adultère.). Dans les trois premières parties, surtout, la marque du lyrisme est omniprésente. On y ressent les élans du cœur, des chants d'amour marqués par des effusions exaltées :

« puissance du Ciel ! J'avais une âme pour la douleur, donnez-m'en une pour la félicité » ou « Non, garde tes baisers, je ne les saurais supporter...ils sont trop acres, trop pénétrants, ils percent, ils brûlent jusqu'à la moelle...ils me rendent furieux. » ou

encore « ô sentiment ! sentiment ! douce vie de l'âme ! quel est le cœur de fer que tu n'as jamais touché ? Quel est l'infortuné mortel auquel tu n'arrachas jamais de larmes ? »⁴⁵

Gradation, ponctuation expressive, personnification des sentiments, l'auteur use de procédés qui pétrissent d'émotions les personnages du roman. En tant que lecteur, nous sommes immergés dans la première partie du roman dans une déferlante de sensibilité, au cœur des passions de Saint-Preux et Julie qui subissent un amour impossible. Elle est élève, issue de la noblesse. Saint-Preux est roturier et est en charge de son instruction au sein de la demeure familiale. La passion des deux amants est typiquement tragique à l'instar des romans précieux de l'époque et est un cadre idéal d'exploration et d'expression des sentiments interdits. Il sera intéressant de souligner plus loin dans notre réflexion, comment et pourquoi, dans la deuxième moitié du roman, la passion laisse place à l'émotion réservée, mais sujette à une crise.

Outre le partage des émotions, Rousseau plante un décor qui participe, dans la narration et dans l'imaginaire du lecteur, à la mise en valeur des sentiments. L'action se déroule en Suisse, sur les bords du lac de Genève, et dans les montagnes du Valais. On soupçonne ce paysage de participer au partage des sentiments entre les personnages et le lecteur. On sait que Rousseau était attaché à cette région, ce que l'on lit dans les *Confessions* (IX). Pour lui, la nature a une influence sur l'âme et sur les sentiments. L'altitude est pour lui une image de la distance prise par rapport au monde, une façon de se rapprocher de soi en s'écartant de la société. Saint-Preux est donc régulièrement amené à se promener en montagne, et à la fin du roman, les bienfaits de la nature et l'éloge de la vie champêtre se révèlent à lui lors de sa découverte du jardin de Julie, l'« Élysée » (IV, 11). Cet épisode marque un tournant dans la vision de la vie de Saint-Preux, et nous pourrions aussi en tirer des conséquences sur la question éthique et morale qui nous préoccupe.

Cette contextualisation du roman faite, focalisons notre attention sur les différentes figures ou archétypes moraux que l'on peut y rencontrer.

3.1.2 La portée morale des personnages.

L'attrait du contact avec la nature, l'attention portée à l'écoute des émotions et le goût de la vertu de la vertu, sont idéaux car, si l'inspiration du roman fut éminemment subjective,

⁴⁵ *NH*, p.91 et 116.

ses intentions étaient manifestement morales. En effet, les personnages sont chargés de symboles renvoyant à différentes aspirations de la vie. M. de Wolmar, époux de Julie, est le plus clairvoyant, le plus perspicace quant aux liens qui se tissent entre les différents membres de la communauté de Clarens. Il soutient son épouse malgré les doutes qui pèsent sur la sincérité de cette dernière alors même qu'elle lui avoue son infidélité. Il ira jusqu'à rappeler Saint-Preux sous son toit au risque de mettre en péril sa réputation (IV). Malgré tout, il incarne la figure de l'homme rationnel, la noblesse des sentiments, confiant dans l'existence du bonheur dans son domaine. Une candeur qui le mènera à l'échec : Julie restera toujours attachée à Saint-Preux plus qu'à son généreux époux même à l'agonie (V). Wolmar incarnerait alors un modèle de mysticisme sensitif. Mystique car il pense qu'en agissant sur le monde selon la vertu (générosité, hospitalité, loyauté jusqu'après la mort de Julie), une instance suprême lui permettra de connaître à son tour, le bonheur qu'il ne fait qu'observer à ses dépens pour l'instant. Il en est tout autrement pour Saint-Preux, figure de la passion, figure du personnage sentimental par excellence. Il est entièrement soumis à sa Dame à l'image des chevaliers des romans courtois. Le Lancelot de Julie prêche la sagesse et la passion à la fois, et se trouve alors pris à son propre piège quand Julie lui déclare son amour. Elle lui avoue ses sentiments, confiante que les principes moraux de son précepteur ne lui permettront aucun écart. Saint-Preux est la figure dont l'âme est déchirée entre ce qu'il dit et laisse paraître et ses véritables émotions, qui s'exprimeront par des comportements brutaux comme son départ, ou sa tentative de suicide. Il ne trouvera la paix qu'au contact de la nature paisible de Clarens. Julie, quant à elle, incarnerait la figure du sacrifice christique au service de la vertu. En l'animant des désirs les plus condamnables par la morale chrétienne, et en menant sa conduite dans une absolue droiture, Julie incarne la femme droite, hermétique au mensonge, respectueuse de son devoir. Elle meurt en héroïne, telle une martyre. Ce personnage semble rétablir la pureté originelle de l'individu, agissant pour maintenir l'harmonie de la communauté de Clarens. Elle incarne la vertu triomphant de la passion, voire, l'élévation de la vertu par la lutte contre la passion.

3.1.3 La portée morale du roman.

Tentons maintenant de lier ces analyses contextuelles et psychologiques à une théorie morale. Que nous dit ce roman sur la question « comment faut-il vivre ? » ? Notons d'abord que le genre épistolaire a cette faculté de marquer d'autant mieux l'imagination que c'est la

voix des personnages, voix réfléchie, qui nous est donnée à lire. Rousseau a su développer, comme les autres auteurs du genre épistolaire, une stylistique propre à chaque personnage qui, de ce fait, rapproche le lecteur des sentiments des personnages, peut-être d'une façon encore plus imposante que dans une narration ordinaire. Ajoutons ensuite que les analyses de Martha Nussbaum nous ont inspiré cette lecture.

On peut relever dans le roman l'ombre des œuvres théoriques de Rousseau, sans cesse lisible en filigrane, comme si l'auteur s'était livré à un exercice de style : mettre en forme de roman épistolaire ultra sentimental ses théories morales, politiques, pédagogiques etc. L'éducation de Claire et Julie et l'éducation des trois jeunes enfants renvoient à l'*Emile*. Les personnages de Wolmar, Saint-Preux, et Julie, représentant respectivement l'athéisme, le déisme et le piétisme, semblent illustrer les idées contenues dans la *Profession de foi d'un vicaire savoyard*. On peut ainsi établir des connexions entre les éléments du roman et l'œuvre philosophique de Rousseau, et celle qui semble être la plus révélatrice de la théorie morale est le rapprochement possible entre le jardin de Julie (IV, 11) et le *Second Discours*. La période où Saint-Preux trouve refuge dans le jardin de l'Élysée est une période d'apaisement pour le héros, période où ses états d'âme, ses excès, ses tiraillements sentimentaux semblent assoupis. Il revoit Julie en femme mûre, mère de famille, gérante du domaine, de son personnel et de son jardin. Ses voyages par le monde, son amitié avec Edouard Bomston et les épreuves qu'ils surmontèrent ensemble paraissent de vaines fuites en avant par rapport à l'instant même où il entre dans ce jardin et, frappé d'une sorte de déclic, Saint-Preux semble libéré des souffrances que lui inflige depuis des décennies sa passion refoulée pour Julie. Cette lettre est éloquente (elle est adressée à son ami Edouard):

« Surpris, saisi, transporté d'un tel spectacle si peu prévu, je restai un moment immobile et m'écriai dans un enthousiasme involontaire : « ô Tinian ! ô Juan-Fernandez ! Julie, le bout du monde est à votre porte ![...] Ce lieu est charmant, il est vrai, mais agreste et abandonné, je n'y vois point de travail humain. Vous [Julie] avez fermé la porte ; l'eau est venue je ne sais comment ; la nature seule a fait tout le reste ; et vous-même n'eussiez jamais su faire aussi bien qu'elle » et plus loin : « je me mis à parcourir avec extase ce verger ainsi métamorphosé, et si ne n'y trouvai point de plantes exotiques [...], je trouvai celles du pays disposées et réunies de manières à produire un effet plus riant et plus agréable ». ⁴⁶

Tout au long des descriptions, les allusions à la nature sauvage, dominante, (« ce mot de volière m'avait surpris de votre part ; mais je l'entends maintenant : je vois que vous

⁴⁶ NH, p.534

voulez parler des hôtes et non pas des prisonniers. – Qu’appelez-vous des hôtes ? répondit Julie ; c’est nous qui sommes les leurs ; ils sont ici les maîtres ») cette nature se révèle à la vue, au discours, aux sensations de Saint-Preux d’une manière exaltée qui contraste avec l’atmosphère présente au domaine, mais qui coïncide avec celle des sentiments du début du roman. Nous retrouvons notre Saint-Preux, dans toute son authenticité, mais la souffrance en moins. Le plus curieux est que Julie poursuit la visite en expliquant qu’elle a travaillé longuement à l’aménagement de ce jardin, qu’il est complètement artificiel, mais Saint-Preux persiste à y trouver un caractère sauvage, originel, un sorte de jardin d’Éden. L’enthousiasme, l’émerveillement, les spéculations du personnage à ce stade du roman, ainsi que l’équilibre trouvé au sein de la communauté de Clarens, font écho à l’idéal perdu et décrit dans le *Second Discours*. L’état de nature est perdu à jamais, mais il est possible au moins en théorie de créer un état ultérieur qui rétablirait les conditions de l’état de nature dans une société maîtrisée. Rousseau semble défendre l’idée selon laquelle la passion, même coupable, devait avoir une influence bienfaisante. Saint-Preux, torturé par ses passions est aussi le plus réceptif au jardin et à un potentiel salut au contact de celui-ci.

Nous avons franchi, à la lumière de l’analyse des sentiments des personnages de fiction, un pas dans la question de savoir « comment devons-nous vivre ? ». Qu’est-ce que le traité sur l’éducation peut nous apporter en matière de morale ?

3.2 L’Émile comme prolongement de la théorie morale.

Si l’*Émile* se présente comme un traité d’éducation, s’il est lu avec raison comme une œuvre anthropologique, il porte également un sens moral. L’idée de bien et de mal est singulière dans l’ouvrage, et le rapport qu’il entretient avec la nature-environnement l’est tout autant. On peut pressentir une proportion inverse des liens entre l’homme naturel et la morale. Au cours de son développement, Émile sera d’abord éveillé par une raison sensorielle, à propos de laquelle nous reviendrons dans le chapitre 4, ensuite une raison intellectuelle, et seulement vers 15 ans, Émile sera formé à l’idée de bien et de mal, dont il aura de toute façon une idée, l’homme étant bon originellement. Il sera étonnant de découvrir qu’Émile, alors qu’il aborde la morale, découvre très peu de temps après la quasi impossibilité d’échapper au mal de la vie en société dans le livre V.

3.2.1 Une idée négative de la morale.

Étudions dans un premier temps pourquoi Émile est gardé durant les quinze premières années de sa vie éloigné de la morale. Le livre II traite cette question du bonheur en termes d'inclination, de désir. Dans le contexte de l'éducation, Rousseau prescrit une liberté d'esprit et de mouvements, une absence de contrainte dans la tenue, dans ce qu'il faut faire et ne pas faire pour rendre l'enfant heureux.

« C'est, me répondez-vous, le temps de corriger les mauvaises inclinations de l'homme ; c'est dans l'âge de l'enfance, où les peines sont les moins sensibles, qu'il faut les multiplier, pour les épargner dans l'âge de raison. Mais qui vous dit que tout cet arrangement est à votre disposition, et que toutes ces belles instructions dont vous accablez le faible esprit d'un enfant ne lui seront pas plus pernicieuses qu'utiles ? Qui vous assure que vous épargnez quelque chose par les chagrins que vous lui prodiguez ? Pourquoi lui donnez-vous plus de maux que son état n'en comporte, sans être sûr que ces maux présents sont à la décharge de l'avenir ? Et comment me prouverez-vous que ces mauvais penchants dont vous prétendez le guérir ne lui viennent pas de vos soins mal entendus, bien plus que de la nature ? »⁴⁷.

D'un point de vue plus général, Rousseau tient à nous donner une idée globale à la fois de la morale et de l'idée de bonheur. Elle est proche de la vision d'Épicure, à savoir l'ataraxie ou l'absence de trouble. « Le plus heureux est celui qui souffre le moins de peines » (p.107). Ce critère est insuffisant pour cerner les contours de l'idée de bien. Rappelons que le livre II expose les idées sur l'éducation jusque douze ans. Cette éducation se propose de fortifier la résistance de l'organisme et surtout de développer l'usage des sens, car c'est par eux que l'être humain prend conscience de ses pouvoirs et de ses limites. Cette éducation a pour vocation d'éviter la *dénaturation* afin de préserver la bonté naturelle de l'homme. Florent Guénard explique qu'elle « est naturelle parce qu'elle est appropriée à l'état des forces, donc pleinement conforme à l'ordre de la nature. Elle n'est pas *forcée*. En d'autres termes, elle est convenable à un enfant, qui apprend par les expériences qu'il peut faire, avec lequel on ne raisonne pas, avec lequel on n'use ni d'autorité, ni de flatterie »⁴⁸.

L'enfant est un être qui ne doit pas raisonner, qui doit agir selon ses désirs, apprendre selon ses centres d'intérêt, ses capacités physiques et son environnement, les livres ne doivent pas être étudiés. Aucune leçon de morale ne doit être professée, et le célèbre exemple des *Fables* de La Fontaine illustre le propos de Rousseau qui repose sur plusieurs arguments :

⁴⁷ Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Garnier-Flammarion, Paris, 2009, p.107.

d'abord, « il faut dire la vérité nue aux enfants ». La versification et la mise en scène d'animaux ne sont qu'une manœuvre de séduction. Ensuite, le contenu des moralités ne concerne pas l'univers de l'enfant, il ne peut être confronté à ces situations (« la morale en est tellement mêlée et disproportionnée à leur âge »). Le résultat serait contre-productif, car le message mal interprété. Enfin, ajoutons que la lecture, pour Émile et à cet âge, est un « fléau » (« il faut qu'il sache lire quand la lecture lui est utile ; jusqu'alors, elle n'est bonne qu'à l'ennuyer »).

En définitive, pour les premières années de la vie, la morale s'enseigne par négation, elle doit en fait être préservée, non pervertie. L'exercice consiste à ne pas induire d'idée de bien ou de mal à l'enfant, puisqu'il est naturellement bon. Par ailleurs, le but de l'éducation dans cette tranche d'âge est la connaissance par la force, par les capacités physiques, par la curiosité naturelle, c'est pourquoi Rousseau entend qu'un cadre champêtre est propice à un développement harmonieux d'Émile.

Poursuivons l'idée de bien et de mal, de bonheur dans les âges plus avancés de la vie.

3.2.2 La socialisation et la morale.

Arrive la phase de socialisation, alors qu'Émile a environ 15 ans. Il entre en contact avec les autres hommes dans la perspective de trouver une épouse. Après une éducation naturelle, puis intellectuelle, au cours de laquelle le précepteur est appelé à expliquer les phénomènes à son élève (période courte, de 12 à 15 ans), l'adolescent développe son jugement, c'est-à-dire, la comparaison entre deux idées, formées par l'intelligence sensitive. À ce stade, l'enfant doit être encore préservé des relations sociales afin de ne pas comparer ses jugements à ceux des autres. Car « l'éducation du jugement est naturelle en ce qu'elle suit le développement interne de ces dispositions [celles de savoir ce qui est agréable ou déplaisant]: ainsi, la capacité de sentir est formée avant celle de raisonner »⁴⁹ nous explique Florent Guénard, qui ajoute plus loin « Juger, c'est comparer par un acte de l'esprit entre deux sensations ou deux idées ».

Le livre IV commence par une reprise des fondements de la bonté de l'homme. L'argument de Rousseau est le suivant : l'enfant doit être attentif à sa conservation, d'où le sentiment d'amour de soi indispensable pour préserver la vie. Mais, à un stade de son développement, il

48 Florent Guénard, « La morale, la question de l'éducation naturelle dans l'*Émile* » *Philopsis*, Delagrave Edition 2005. L'auteur souligne.

⁴⁹ Ibid,

est naturellement porté à s'ouvrir aux autres « quand il commence à sentir son être moral, il [l'homme] doit s'étudier par ses rapports avec les hommes : c'est l'emploi de sa vie entière, à commencer au point où nous voilà parvenus »⁵⁰. Cet élan est expliqué par les premières pulsions sexuelles. C'est donc naturellement que l'homme est porté vers ses semblables. Autrement dit, il est naturel que l'homme entre en société, et par extension, la société est un phénomène naturel. Rousseau a ici soulevé un paradoxe qui lie l'idée corruptrice de la société et le caractère sociable de l'homme.

Ceci dit, en ce qui concerne l'émergence de la morale, pourquoi celle-ci est-elle systématiquement, ou naturellement, dirigée vers le bien ? Rousseau n'a qu'à poursuivre sa logique pour parvenir à ce type de formulation :

« Tant que la sensibilité reste bornée à son individu, il n'y a rien de moral dans ses actions ; ce n'est que quand elle commence à s'étendre hors de lui, qu'il prend d'abord les sentiments et ensuite les notions du bien et du mal, qui le constituent véritablement homme et partie intégrante de son espèce »⁵¹

Et André Charrak d'ajouter à ce propos :

« Par le jeu de l'imagination identifiante, la sensibilité s'étend sur les autres hommes et l'amour de soi se voit d'une certaine façon intéressé à son sort, de sorte que l'individu éprouve enfin des sentiments relatifs à la moralité de ses propres actions en rapport à autrui, et plus tard, à celle des actions des hommes entre eux- ce qui est proprement, pour le sujet qui éprouve ces affections, posséder un être moral. »⁵².

L'aspect fondamental de l'*Émile* comme continuité de la théorie morale, c'est que la morale, comme la société, est issue de la nature, pour la nature et naturellement. Même si intuitivement, cela semble contradictoire, la lecture de Rousseau nous convainc de l'idée que l'homme au contact de la nature-environnement développe le meilleur de lui-même car développe son intelligence sensitive au maximum. De plus, l'entrée en société est initiée par une pulsion naturelle au sens biologique, et les rapports sociaux seront d'autant plus authentiques qu'ils auront été évités auparavant. Et enfin, la moralité, qui, a priori, est très éloignée de la nature, en est finalement le prolongement logique, elle qui est issue de réflexes soigneusement préservés et laissés à leur rythme individuel de développement.

En définitive, la nature-environnement et la nature-authenticité sont des conditions sine qua non de relations sociales capables de réaliser ce rôle : permettre le développement

⁵⁰ *Émile*, p.307

⁵¹ *Émile*, p.316.

des dispositions naturelles de l'homme ,et la plus aboutie est la morale.

3.2.3 Pourquoi Émile ne peut-il pas être heureux en société ?

Le problème du bonheur d'Émile en société demeure dans l'impossibilité d'une éducation institutionnelle. Les inégalités étant trop marquées, le sentiment d'appartenance à la patrie est insuffisant pour qu'Émile échappe au désordre ambiant. Or, cette éducation domestique doit le rendre capable de vivre avec ses contemporains. Ici réside donc ce paradoxe : Émile doit apprendre à vivre en société coupé de cette société, et doit ensuite y vivre sans pouvoir espérer y trouver des semblables portés par les mêmes principes moraux. Vision très pessimiste mais qui pour Rousseau repose sur un double défi : élever Émile dans la bonté et dans la force de l'attachement aux autres. L'entrée en société est étroitement liée à la rencontre avec Sophie, et ensuite à ses voyages en Europe. Rousseau évoque largement ses références classiques dans lesquelles Émile doit trouver certaines réponses quant à l'organisation du gouvernement, les systèmes d'élaboration des lois, notamment à la lumière des théories de Montesquieu.

Les premiers contacts sont évoqués à la fin du livre IV ; où Émile est vu comme un être singulier, différent et sa description est essentiellement négative sous la plume de Rousseau :

« Je conviens pourtant qu'avec des maximes si différentes⁵³, Émile ne sera point comme tout le monde, et Dieu le préserve de l'être jamais ! Mais, en ce qu'il sera différent des autres, il ne sera ni fâcheux, ni ridicule : la différence sera sensible sans être incommode. Émile sera, si l'on veut, un aimable étranger. »⁵⁴

Et plus loin :

« Aimant les hommes parce qu'ils sont ses semblables, il aimera surtout ceux qui lui ressemblent le plus, parce qu'il se sentira bon ; et, jugeant de cette ressemblance par la conformité des goûts dans les choses morales, en tout ce qui tient du bon caractère, il sera fort aise d'être approuvé. Il ne se dira point précisément : je me réjouis parce qu'on m'approuve ; mais, je me réjouis parce qu'on approuve ce que j'ai fait de bien. »⁵⁵ (p.492)

Compte tenu du caractère corrompu de la société et celui absolument bon d'Émile, il

⁵² Ibid, note p. 763

⁹Référence aux maximes de M. Duclos, citées plus haut dans le texte qui prescrit la sincérité, le désintéressement dans la relation aux autres et condamne la flatterie, l'intolérance.

⁵⁴ Ibid, p. 491.

⁵⁵ Ibid, p.492.

semble alors peu probable qu'il puisse y être heureux. Parce que son jugement moral est absolument dirigé vers le bien, Émile représente alors un idéal, par rapport auquel nous ne pourrions que mesurer la distance qui nous sépare de lui. C'est dans ce sens que Rousseau s'exprime par comparatif relatif. Il ajoute aussi que l'affinité entre les hommes et Émile est déterminé par l'adéquation des jugements moraux. Donc le goût pour autrui se présente comme un concept qui permet d'étudier les rapports d'Émile avec ses semblables. On comprend au terme de ces développements que le jugement de goût est révélateur du consensus apparent que l'on peut observer entre les hommes, mais il est mis à mal dès que l'on en étudie les fondements. Pour autrui, tout jugement est feint, intéressé, mal éclairé, alors que le jugement d'Émile est tout à fait authentique, naturel et issu de l'intelligence (comparaison d'objets et d'idées).

La conception du bien et du mal, celle du bonheur ont rencontré ainsi une forme encore plus complexe avec l'étude (partielle) du *Traité d'éducation* de Rousseau. Comment pouvons-nous combiner l'exigence d'authenticité, l'impératif de sociabilité, le contact de la nature et avoir pour autant une idée du bien et du mal ? Une lecture du *Second Discours* s'impose pour s'armer de concepts qui, espérons-le, ouvriront un horizon de solutions.

3.3 La question morale dans le *Second Discours*.

Voilà un troisième genre d'écrit. Après la fiction, le traité, étudions ce qu'apporte l'étude de l'essai car nous supposons que Rousseau, dans ces différentes formes littéraires, s'exprime en termes voisins, la doctrine générale étant dirigée vers la même hypothèse : le retour à la nature est le salut de l'homme. Mais quelle nature ? La lecture de *La Nouvelle Héloïse* nous a dirigés vers un cadre champêtre, plutôt que sauvage, donc vers une nature empreinte de la présence humaine. Quel homme ? Émile, sans conteste, élevé proche de sa nature. Dans ce troisième temps, étudions alors quel type de société pourrait convenir à une vie moralement bonne. Le *second Discours* se prête à cette tentative dans la mesure où il se donne comme mission de proposer une histoire de l'entrée de l'homme en société accompagnée bien sûr d'un regard critique. Outre le caractère politique de cette œuvre, elle laisse entrevoir en filigrane une idée du bonheur perdu. C'est ce point que nous nous proposons d'étudier dans le but de découvrir par contraste quel pourrait être ce bonheur.

3.3.1 Le bonheur n'existe pas pour l'homme naturel.

L'état de nature imaginé par Rousseau est teinté d'une dimension mythique qui nous rappelle le mythe du paradis terrestre. Il faut cependant nuancer cette interprétation en tenant compte de l'avertissement de Rousseau sur la nature de ses investigations. « Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde » (p.63). L'état de nature est une hypothèse de travail, il n'a aucune réalité historique, c'est un procédé de méthode, comme dit Durkheim. Une fois cet état perdu, c'est l'inégalité entre les hommes qui apparaîtra, mais avant de comprendre cela, examinons le portrait de l'homme naturel.

Physiquement, l'homme naturel de Rousseau se distingue à peine des animaux (« je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous »⁵⁶). Mais moralement l'homme se différencie des animaux par sa perfectibilité, l'amour de soi, la pitié.

Comment Rousseau peut-il nous expliquer que l'homme ne peut être heureux à l'état de nature s'il ne connaît pas de passions ? « l'homme naturel ne peut connaître les passions puisque celles-ci exigent comme conditions le développement de l'intelligence et la présence de la société »⁵⁷. Cette contradiction apparente nécessite donc un éclaircissement et un retour au texte.

« Quoiqu'en disent les Moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi. C'est par *leur activité que notre raison se perfectionne*. [...] Les passions, à leur tour, tirent leur origine de nos besoins et leur progrès de nos connaissances ; car on ne peut désirer ou craindre les choses que sur les idées qu'on en peut avoir, ou par la simple impulsion de la nature ; et l'homme sauvage, privé de toute sorte de lumières, n'éprouve que les passions de cette dernière espèce »⁵⁸.

Rousseau distingue en fait deux types de passions. Il y a d'abord celles issues de la raison et celles issues de l'expérience. L'homme peut craindre ou désirer une situation qu'il peut intellectualiser. Il existe aussi un deuxième type de passions : elles semblent s'apparenter

⁵⁶ *Second Discours*, p.65

⁵⁷ Nguyen Vinh-De, *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*, Presses de l'Université du Québec, p.88.

⁵⁸ *Second Discours*, p.73.

à un instinct, à un réflexe qui pousserait le sujet vers l'autre. Les premières ne sont accessibles qu'à l'homme social, et les secondes à l'homme naturel. Si l'on suit la logique des conséquences de ce type de passions pour l'homme à l'état de nature, le bonheur s'y apparente donc à la satisfaction des besoins naturels, primaires, à l'absence de douleurs physiques.

Mais il est difficilement concevable d'admettre que le bonheur comme essence des passions du second type trouve une réalité chez l'homme à l'état de nature, et c'est pourquoi nous ne pouvons affirmer qu'à l'état de nature, l'homme est heureux.

Étudions maintenant la possibilité du bonheur à l'état social.

3.3.2 Le bonheur n'existe pas dans la société.

Nous avons déjà étudié dans le chapitre 2 les origines de la formation de la société. D'après la doctrine rousseauiste, les hommes se sont mutualisés dans un souci de sécurité et de prospérité. Seulement, nous savons également combien la société est source d'inégalité, de perte d'authenticité, de corruption. C'est dans la seconde partie du *Second Discours* que Rousseau explore les effets de la partie de l'état de nature. Le constat est pessimiste, et c'est à partir de celui-ci que nous établirons un lien avec le bonheur.

Dans ce texte, l'auteur établit un cercle vicieux qui explique le malheur des hommes. Les dispositions qui, au départ, ont poussé les hommes à s'établir en société ont dérivé aux dépens des hommes. Ce qui était au service de l'homme au départ devient un danger pour l'homme et s'avère être à l'origine de sa perte. La propriété privée par exemple devait, au départ, répondre au besoin de sécurité de l'homme. Or, cette transition établie, il a fallu que les hommes puissent affirmer leur richesse ; « Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège »⁵⁹.

On comprend donc la déviance des stratégies individuelles de conservation et de prospérité aux dépens de la conservation du contrat social. Le long développement de Rousseau dans cette deuxième partie décrit un processus long et sinueux. On ressent cependant une forme de fatalisme, de marche nécessaire qui ne peut pas être détournée. Ce qui nous intéresse au demeurant dans ce processus, c'est le constat que la société pervertit la bonté originelle de l'homme et qu'elle le condamne au malheur.

⁵⁹ *Ibid*, p.104

« C'est ainsi que les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent, selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre : c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle »⁶⁰

En définitive, le *Second Discours* nous donne une vision claire des causes du malheur de l'homme en société. Ses actions devenues amORAles (violences, vol), il ne peut être heureux si l'on tient compte de la concomitance entre la morale et le bonheur exprimée plus haut.

Cependant, si l'homme est naturellement porté à entrer en société, peut-être pouvons-nous identifier dans ce *Second Discours*, dans cette genèse de l'état social, un « moment » propice à la vie sociale en accord avec la bonté naturelle de l'homme.

3.3.3 Le bonheur et le *Second Discours*.

Nous avons constaté qu'à l'état de nature, l'homme ne peut pas être heureux (il n'en a pas les capacités), et qu'à l'état social, l'homme ne peut plus être heureux (il est corrompu). Intuitivement, on peut tout de même supposer qu'entre le besoin de sociabilité et le malheur de vivre en société, il existe un « moment » où la satisfaction du besoin de société est satisfaite et où les effets pervers de la société ne sont pas encore connus. Donc l'homme, au sens d'être doué de morale, connaît le bonheur probablement à ce « moment ».

La lecture du *Second Discours* nous livre un aspect de ces « premiers progrès » dont parle Rousseau.

« Ce fut-là l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles, et qui introduisit une sorte de propriété ; d'où peut-être naquirent déjà bien des querelles et des combats. Cependant, comme les plus forts furent vraisemblablement les premiers à se faire des logements qu'ils se sentaient capables de défendre, il est à croire que les plus faibles trouvèrent plus court et plus sûr de les imiter que de tenter de les déloger. »⁶¹

Il semble qu'à ce stade, l'homme ait déjà acquis un certain niveau technique qui lui permet de bâtir un logement, il possède donc des facultés de perfectibilité, d'imagination suffisantes pour qu'il soit reconnu comme homme moral tel que l'entend Rousseau. De plus, les dangers liés à la lutte pour la propriété ne sont pas encore d'actualité puisque nous sommes dans une phase d'établissement des premières familles. Nous pouvons seulement supposer, car Rousseau ne le dit pas explicitement, que cet état semi-social est potentiellement une

⁶⁰ *Ibid*, p.106.

période de bonheur et de plénitude pour l'homme, puisque qu'il jouit pleinement de ce que ses facultés et ses désirs lui permettent de réaliser. On peut cependant lire dans ce passage un indice pouvant confirmer l'hypothèse de ce moment furtif intermédiaire entre l'ignorance et la vie sociale :

« Les premiers développements du cœur furent l'effet d'un situation nouvelles qui réunissait dans une habitation commune les maris et les femmes, les pères et les enfants ; [...] Chaque famille devint une petite société d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté en était les seuls liens »⁶²

Ce constat fait en outre écho à la vision du bonheur de Saint-Preux à la fin du roman, dans le jardin de l'Élysée, et au bonheur qu'Émile connaît certainement au cours de sa vie, avant d'entrer en société. Le point commun entre ces différentes lectures est l'idée d'une vie autour d'un réseau social resserré, assez restreint et en lien avec l'environnement naturel qui a vu évoluer l'homme.

La voie du bonheur et du bien chez Rousseau a pour vocation à nous rapprocher de la nature. Qu'il s'agisse d'un retour –comme nous le comprenons dans le Second Discours-, ou qu'il s'agisse d'un maintien, à l'instar du projet éducatif d'Émile, ou encore qu'il s'agisse d'un mouvement qui rapproche l'homme de la nature, comme Saint-Preux l'a vécu, la nature-environnement est révélatrice, initiatrice et remémoratrice de morale et de bonheur. Autrement dit, quel que soit la fonction que prend la nature, la pensée de Rousseau semble nous guider inexorablement vers elle pour comprendre une problématique pourtant exclusivement humaine.

C'est pourquoi nous proposons à ce stade de poursuivre nous recherche et d'étendre nos investigations à une lecture anthropologique de la conception rousseauiste de la nature et à son influence chez les écrivains transcendantalistes. Ce quatrième chapitre a pour vocation de proposer une synthèse des points de vue pratique, politique et éthique développés jusqu'ici, mais aussi de proposer un éclaircissement mutuel entre Rousseau et ses héritiers Nord-Américains du XIX^e siècle.

4 Chapitre 4 : Anthropologie : mieux connaître la nature pour mieux connaître l'homme.

⁶¹ Ibid, p.97

En quoi la connaissance de la nature permet-elle d'approfondir, d'affiner, de préciser la connaissance de l'homme ?

Cette problématique éminemment anthropologique revêt une forme singulière chez Rousseau. Elle réapparaît d'une certaine façon chez D.H. Thoreau, chez A. Leopold et dans l'œuvre de R.W. Emerson. Dans un premier temps, nous étudierons en quoi l'observation de la nature accroît à la fois la connaissance de l'environnement et de la nature de l'homme, ensuite, au sein d'une activité propre à l'homme, le travail, nous découvrirons un éclaircissement renouvelé de la nature humaine à travers d'autres concepts fondamentaux de la pensée rousseauiste et enfin, le langage, propre à l'homme également, révélera paradoxalement une étonnante capacité à mettre en évidence le caractère naturel de l'homme.

4.1 De l'observation de la nature.

D'abord, il conviendra de se demander si l'exercice d'observation de la nature, tel que Rousseau l'envisage dans le livre II de l'*Émile*, peut être rapproché de la philosophie de Léopold ou encore de celle de Thoreau.

4.1.1 Raison sensitive.

Le premier angle d'étude peut s'exercer par analogie. Dans le livre II de l'*Émile*, Rousseau propose une comparaison avec le chat afin de soutenir la thèse d'après laquelle l'apprentissage s'effectue par sensorialité. La nature a doté l'homme des dispositifs nécessaires pour apprendre et il doit en user.

« Voyez un chat entrer pour la première fois dans une chambre ; il visite, regarde, il flaire, il ne reste pas un moment en repos, il ne se fie à rien qu'après avoir tout examiné, tout connu. Ainsi fait un enfant commençant à marcher, en entrant pour ainsi dire dans l'espace du monde. [...] Les premiers mouvements naturels de l'homme étant donc de se mesurer avec tout ce qui l'environne, et d'éprouver dans chaque objet qu'il aperçoit toutes les qualités sensibles qui peuvent se rapporter à lui, sa première étude est une sorte de physique expérimentale relative à sa propre conservation. [...] Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens, la première raison de l'homme

⁶² Ibid, p.98.

est une raison sensitive. »⁶³

Remarquons d'abord qu'une telle démarche épistémologique est singulière en ce siècle des Lumières où le rationalisme cartésien est largement dominant et où l'on ne se risque guère à comparer l'homme et l'animal pour accroître la connaissance. En outre, dans ses conclusions, Rousseau prend le parti d'une prééminence de l'instinct, du sensoriel, et donc en quelque sorte, du naturel. Ici en particulier, il s'agit de l'apprentissage dans le contexte de l'enfance. Deux choses surprennent le lecteur : d'abord la sensation est source de connaissance, mais en outre, cette source est supérieure à l'entendement, à l'intellect.

« C'est elle [la raison sensitive] qui sert de base à la raison intellectuelle : nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux. Substituer des livres à tout cela, ce n'est pas nous apprendre à raisonner, c'est nous apprendre à nous servir de la raison d'autrui ; c'est nous apprendre à beaucoup croire, et à ne jamais rien savoir. »⁶⁴.

Précisons ce que Rousseau entend par « raison sensitive ». Il s'agit de « former des idées simples par le concours de plusieurs sensations »⁶⁵. Par exemple, dans l'*Émile*, Rousseau relate l'expérience d'un bâton plongé dans l'eau vu brisé. C'est donc une sensation simple, à laquelle le jugement adhère totalement. « Je vois un bâton brisé » est une maxime vraie. Rousseau nomme ce jugement le jugement passif. Par l'expérience, l'enfant se rendra compte que le bâton plongé dans l'eau n'est pas réellement brisé. Ce stade est nommé « idée simple », et elle demeure vraie.

Donc Rousseau indique d'observer la nature pour mieux connaître l'homme, mais aussi que la connaissance naturelle est la meilleure qui soit. Cette démarche, bien que plus implicite, est lisible dans le chapitre intitulé « Bruits », dans l'ouvrage de Thoreau, qui se situe au milieu de celui-ci, marquant une sorte de pause. En effet, dans ce chapitre sont développées les sensations du narrateur, auditives et visuelles principalement. Le parallèle avec Rousseau est d'autant plus marqué que cette attention portée aux sensations fait alternance à la lecture des poètes, philosophes et historiens.

⁶³ *Émile*, pp.175, 176

⁶⁴ *Ibid*, p.176.

⁶⁵ Nguyen Vinh-DE, *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*, Presse de l'Université du Québec, 1991, p.112.

« Qu'est-ce qu'un cours d'histoire ou de philosophie, voire de poésie [...] comparé à la discipline qui consiste à toujours regarder ce qui est à voir ? Voulez-vous être un lecteur, un simple homme d'étude, ou un voyant ? »⁶⁶.

À l'instar de Rousseau, Thoreau semble désireux de mettre en valeur la raison sensitive plutôt que la raison intellectuelle. Les développements qui suivent décrivent au fil des pages les sensations du narrateur. Thoreau écrit par exemple : « Les gros bourgeons qui tard dans le printemps sortaient soudain des tiges sèches qu'on avait pu croire mortes, se développaient comme par magie en gracieux rameaux verts et tendres, d'un pouce de diamètre ; et parfois si étourdiment poussaient-ils et mettaient à l'épreuve leurs faibles articulations, qu'assis à ma fenêtre il m'arrivait d'entendre quelque frais et délicat rameau soudain retomber à la façon d'un éventail jusqu'au sol, en l'absence du moindre souffle d'air, brisé par son propre poids. »⁶⁷.

Outre les très riches descriptions visuelles, auditives au fil des pages, se trame une vision de l'homme propre à D.H. Thoreau mais qu'on ne peut s'empêcher de rapprocher de Rousseau. Chez Thoreau se dégage cette impression que l'observation de la nature est un exercice propice à l'observation des hommes, et que les hommes s'écartent de leur nature, dans le sens de leur authenticité, par manquement à l'observation de la nature. Autrement dit, l'attention portée aux sensations produites par l'observation de la nature met, en valeur nos qualités naturelles de distinction des choses, et donc des hommes.

« Au lieu de chanter comme les oiseaux, je souriais silencieusement à ma bonne fortune continue. De même que la fauvette, perchée sur l'hickory devant ma porte, avait son trille, de même avais-je mon rire intérieur ou gazouillement étouffé qu'elle pouvait entendre sortir de mon nid. [...] L'homme doit trouver ses motifs en lui-même, c'est certain. La journée naturelle est très calme, et ne réprovera guère son indolence. J'avais dans ma façon de vivre au moins cet avantage sur les gens obligés de chercher leur amusement au dehors, dans la société et le théâtre, que ma vie elle-même était devenue mon amusement et jamais ne cessa d'être nouvelle. Si toujours, en effet nous gagnions notre vie et la réglions suivant la dernière et meilleure façon de nous aurions apprise, nous ne serions jamais tourmentés par l'ennui. Suivez votre génie d'assez près, et il ne faillira pas à vous montrer d'heure en heure un point de vue nouveau. »⁶⁸.

Il résulte en outre de cette observation que les hommes s'éloignent de leur liberté

⁶⁶ *Walden*, p.131

⁶⁷ *Ibid.* p. 134.

⁶⁸ *Ibid.*, p.132-133.

première d'autodétermination, qu'ils sont pris dans les effets pervers du progrès technique. Ici demeure la thèse sous-jacente de Thoreau. Et comme nous l'avons souligné chez Rousseau, la démarche intellectuelle, autant que la thèse finale, compte chez Thoreau car l'ensemble défend un rapprochement avec la nature (nature-environnement) en vue de la nature (nature-authenticité).

A l'inverse, Thoreau dépeint les caractéristiques propres à la civilisation comme débouchant naturellement sur une dénaturation de l'homme.

« Il y a quelque chose d'électrisant dans le premier de ces endroits [la gare]. J'ai été surpris des miracles accomplis par lui ; que certains de mes voisins, qui, je ne l'aurais une fois pour toutes prophétisé, ne devaient jamais atteindre à Boston, grâce à un si prompt moyen de transport, soient là tout prêts quand la cloche sonne. Faire les choses « à la mode du chemin de fer » est maintenant passé en proverbe ; et cela en vaut la peine d'être si souvent et sincèrement averti par une autorité quelconque d'avoir à se tenir éloigné de sa voie. Pas d'empêchement à lire la loi contre les attroupements, pas de feu de mousqueterie au-dessus des têtes de la foule, en ce cas. [...] Tout sentier qui n'est pas le vôtre est le sentier du destin. Gardez donc votre voie. »⁶⁹.

À travers cet exemple du train entrant en gare, Thoreau exprime une forme d'assujettissement de l'humain dans la société industrialisée, et compare cet état de fait à une forme de violence, de guerre contre laquelle nul ne se défend.

Nous pouvons alors à ce stade formuler ce constat : autant Rousseau a convaincu le lecteur que la raison sensible est source de connaissance et que la sensibilité est première dans la nature humaine, autant pouvons-nous constater que Thoreau a su reprendre à son compte cette démarche et en faire un instrument de critique sociale. Cette idée de critique est sous-entendue dans l'impératif formulé en fin de citation et qui pourrait être interprété comme une prévention à l'uniformisation qu'induit la Révolution Industrielle et la production en série des produits de consommation.

4.1.2 Propriété privée

Le livre II de *Émile* propose un autre exemple d'éducation par le biais de la nature, mais qui diffère par plusieurs aspects. D'abord, nous ne parlerons plus de l'homme en tant qu'individu, mais de l'homme en société. De plus, cet exemple n'est pas en lien avec les dispositions naturelles, communes aux animaux, mais prend appui

sur les activités humaines sur le milieu naturel.

L'objet de la démonstration de Rousseau n'est pas anodin : il s'agit de la propriété privée. Nous savons que c'est un élément essentiel de la pensée de Rousseau puisqu'il constitue le début de la déchéance de l'homme (voir *Second Discours*). On peut donc à l'aulne de ce prédicat mesurer l'importance de l'exemple de ce livre II, voire, et c'est ainsi que ce passage doit être compris, comme un nouvel exposé du caractère fondamental de ce concept.

« Il s'agit donc de remonter aux origines de la propriété ; car c'est de là que la première idée doit en naître. L'enfant, vivant à la campagne, aura pris quelques notions de travaux champêtres [...] Je deviens son garçon-jardinier ; en attendant qu'il ait des bras, je laboure pour lui la terre ; il en prend possession en y plantant une fève.[...] On vient tous les jours arroser les fèves, on les voit lever dans des transports de joie. J'augmente cette joie en lui disant : Cela vous appartient, et en lui expliquant alors ce terme d'appartenir. Je lui fais sentir qu'il a mis là son temps et sa peine, qu'il y a dans cette terre quelque chose de lui-même qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, comme il pourrait retenir le bras de la main de quelqu'un d'autre qui voudrait le retenir malgré lui. »⁷⁰.

On l'observe avec aisance : Rousseau introduit la notion de propriété par le travail de la terre, dans la production légumière, à la manière d'un Robinson. Le passage se poursuit avec la rencontre de Robert, qui cultive également sur cette parcelle. Il se plaint à Émile que sa culture a été endommagée par la sienne, et qu'il est en droit de lui demander réparation. Et Rousseau de conclure « on voit comment l'idée de propriété remonte naturellement au premier occupant par le travail. »⁷¹. Il ressort de cette prescription pédagogique que la connaissance des « notions primitives » est d'autant mieux mise en évidence lorsqu'elles sont éprouvées dans une démarche de transformation concrète de la nature (culture de fèves) et lorsque les relations humaines induites se déroulent selon un dialogue, une compréhension de chacune des parties sans violence. Il est en définitive intéressant de noter que la notion fondamentale de propriété privée est transmise par la culture de la terre, donc par la transformation de la nature et qu'elle apparaît comme une notion naturelle, inhérente à l'homme. Pour Rousseau, il convient de transmettre les notions naturelles par des actions sur la nature. C'est en connaissant davantage la nature que nous découvrons la nature de l'homme.

⁶⁹ *Ibid*, p.139.

⁷⁰ *Émile*, p.135-136.

⁷¹ *Ibid*, p.137.

Il est frappant de constater chez Thoreau un même traitement de la propriété privée en lien avec la culture proprement dite de la terre. Il faut pour cela se reporter au chapitre « Le champ de haricots », dans *Walden*. Thoreau y décrit longuement son activité de sarclage des haricots dans un but alimentaire. Par le biais de l'exposé des aspects sur son activité physique, par le biais des descriptions de ses dispositions mentales, sur l'organisation de sa journée, Thoreau parvient en fin de chapitre à étendre sa réflexion sur une idée générale de l'homme, et à un des principes fondamentaux de la constitution humaine : la propriété privée. Donc d'après Thoreau, qu'est-ce que l'agriculture nous dit sur la propriété privée et sur la nature humaine ?

Pour Thoreau, la propriété privée est la source de « la plus abjecte des existences ». Que devons-nous comprendre de ce superlatif ? La culture de la terre a connu, d'après lui, un glissement du sens que lui portent les travailleurs. En d'autres termes, la propriété est devenue une fin en soi, plutôt qu'un moyen de produire tel ou tel produit. Thoreau emprunte une référence mythologique pour expliquer ce changement : « Ce n'est pas à Cérès qu'il [le fermier] sacrifie, plus qu'au Jupiter terrien, mais, je crois, à l'infernal Plutus. »⁷² Thoreau ici dénonce le goût du gain du propriétaire terrien alors que le côté « sacré » de l'activité agricole est au centre de la démarche de Thoreau, de son expérience d'installation dans ces bois. Pour lui, la propriété a rendu l'homme avare et égoïste, et l'a coupé du sens premier du travail agricole, et du caractère noble de cette tâche. Dans la propriété, l'homme recherche plutôt la reconnaissance que la possibilité d'étendre ou de diversifier son travail.

« Grâce à l'avarice et l'égoïsme, et certaine basse habitude, dont aucun de nous n'est affranchi, de considérer le sol surtout comme la propriété, ou le moyen d'acquérir de la propriété, le paysage se trouve déformé, l'agriculture dégradée avec nous et le fermier mène la plus abjecte des existences. Il ne connaît la Nature qu'en voleur.»⁷³

La position de Thoreau est beaucoup plus radicale que celle de Rousseau, il va en fait beaucoup plus loin dans la mesure où l'homme passe du statut de propriétaire à celui de voleur. Rousseau demeure au stade de la propriété privée à l'origine de la société civile, de la violence, de l'inégalité, mais il ne soutient pas que l'homme porte

⁷² *Walden*, p.192. Dans la mythologie, tel que le relate Aristophane, Plutus, fils de Cérès, déesse de l'agriculture, a déclaré à Jupiter qu'il ne souhaitait fréquenter que la Vertu et la Science. Jupiter, en désaccord avec cette exclusivité, décide de rendre aveugle Plutus. Lucien ajoute que depuis, Plutus est boiteux et qu'il ne fréquente finalement que des méchants.

⁷³ *Walden*, p.192.

atteinte à la nature en étant propriétaire alors que Thoreau, lui, dénonce avec virulence la propriété comme déchéance de l'homme et dégradation de la nature.

4.2 Du travail au cœur de la nature-environnement.

Leopold a un regard global et synthétique sur le fonctionnement d'un certain biotope grâce à son activité professionnelle forestière. Les longues analyses de l'abattage d'un chêne, d'une expérience de pêche, et son activité de chasse permettent de poser des comparaisons, des problématiques transversales.

Leopold apporte une problématique très explicite, qui nous amène à nous interroger sur l'impact de notre travail sur la nature, réflexion que l'on pourrait étendre aux modifications générales sur la nature, telles que les aménagements urbains, la mise en place d'infrastructures importantes du type voie ferrée, aéroport, ligne à haute tension. La question est la suivante : « à quoi pense un homme au moment où il coupe un arbre, ou au moment où il décide de ce qu'il doit couper ? »⁷⁴. Le développement que propose l'auteur révèle quelques-unes des caractéristiques humaines évoquées aussi par Rousseau : pitié et reconnaissance.

Caractéristique première de la doctrine de Rousseau, la pitié est constitutive de la nature humaine. Ce propos est au cœur du second *Discours*. La notion est également traitée dans l'*Émile* et l'*Essai sur l'origine des langues*. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, la pitié est de l'ordre du vécu irréfléchi.

« Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu naturelle, qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion et si naturelle que les bêtes en donnent même quelque fois des signes sensibles »⁷⁵.

Au contact de la nature, dans un contexte professionnel, la pitié semble être toute éprouvée chez Aldo Leopold, lequel ne manque pas de développer et prolonger les réflexions que ce sentiment lui inspire.

⁷⁴ *Almanach*, p.97.

« Je suis souvent déconcerté en analysant, a posteriori, les raisons qui président à mes propres décisions, cognée en main. Je découvre tout d'abord que tous les arbres ne naissent pas libres et égaux entre eux. Lorsqu'un pin blanc et un bouleau rouge se font de l'ombre, je coupe toujours le bouleau pour favoriser le pin. Pourquoi ? Pour commencer, il faut dire que j'ai planté le pin avec ma pelle, alors que le bouleau s'est insinué chez moi en rampant, sous la clôture. Mon parti est donc pour une part, d'ordre paternel, mais cela ne suffit pas à l'expliquer. »⁷⁶.

Léopold étudie ensuite différentes hypothèses : rareté du pin dans la région, préférence des voisins pour la plantation de bouleaux (volonté de se démarquer), attirance pour les essences résistantes à l'hiver, l'écosystème autour de chaque essence, ou encore la rentabilité de la vente du bois. La réponse de l'auteur invoque sur une raison très sentimentale « j'ai beau aimer tous les arbres, je suis amoureux des pins. ». Le rapport affectif de Léopold et des autres forestiers aux arbres qu'ils coupent a une portée anthropologique. Par l'intermédiaire de la connaissance approfondie de la nature (écosystème des arbres, adaptation au climat), on observe encore une prépondérance des sentiments issus de cette connaissance (du travail également). C'est ce point qui nous semble important à souligner, à savoir que la nature, à travers l'expérience du travail, de l'observation, de la connaissance, induit cependant toujours une forme de sentiment. La pitié, comprise comme sentiment irréfléchi réside au commencement de cette empathie, dans la mesure où l'homme est porté à s'identifier aux objets naturels sur lesquels il agit. Ici, la pitié intervient dans la mesure où ce concept est marqué par la prise de conscience de la similitude, du rapprochement entre l'objet de pitié et soi-même.

L'activité d'exploitation forestière, comme rapport singulier à la nature, est assimilable à une source de connaissance de l'homme et nous a renvoyé à un concept-pilier de la pensée de Rousseau, concept qu'il place, rappelons-le, à l'origine de la naturelle constitution de l'homme social.

4.3 Authenticité.

Le travail au sein de la nature a également, dans l'expérience de Leopold, la vertu d'enseigner une forme d'authenticité. Il s'agit encore d'un thème central de Rousseau, d'une notion au cœur de son œuvre.

Que devons-nous savoir de ce concept dans l'œuvre de Rousseau pour aborder

⁷⁵ *Second Discours*, p.84.

⁷⁶ *Almanach*, p.97.

cette notion chez Leopold ? Tout au long de sa vie et de son œuvre, Rousseau n'a eu de cesse de défendre l'absolue nécessité d'une vie authentique, c'est-à-dire d'honnêteté vis-à-vis de soi, une connaissance éclairée de sa propre valeur intrinsèque, un recul sur nos actions. Nombre de ses œuvres en font état comme objet d'étude ou encore comme fin de l'activité d'écriture en soi.

Comme objet d'étude, l'authenticité est largement mise en œuvre dans l'*Émile*. Par authenticité, entendons ce qui est vrai, qui n'a pas subi de transformation extérieure pour en modifier l'apparence, la manière dont il est reçu par un observateur. Rousseau met un point d'honneur à ce qu'Émile soit authentique. C'est pourquoi il est élevé coupé du monde, il n'entre en société que tardivement, après la puberté. Car pour être efficace, l'éducation doit être négative, privée de contact social afin qu'Émile soit bon pour lui-même intrinsèquement, sans idéal social. De la sorte, Émile sera un homme bon.

« L'écarterons-nous de tous les humains ? N'aura-t-il pas continuellement dans le monde le spectacle et l'exemple d'autrui ? [...] Cette objection est forte et solide. Mais vous ai-je dit que ce fût une entreprise aisée qu'une éducation naturelle ? O hommes ! Est-ce ma faute si vous avez rendu difficile tout ce qui est bien ? »⁷⁷.

Nous avons démontré dans le chapitre 3 que l'homme naturel est bon et que naturellement, l'homme est prédisposé au bonheur. Cet aspect revêt une double conséquence car il révèle aussi un trait anthropologique majeur. Ce souci d'authenticité est également très présent dans les œuvres autobiographiques de Rousseau, dans le sens où il tient à se montrer tel qu'il est, dans toute sa vérité. Dans les *Rêveries*, Rousseau précise cette nécessité de vérité à des fins d'écriture véridique : « Ces heures de solitude et de méditation sont les seules de la journée où je sois pleinement moi et à moi sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire être ce que la nature a voulu. »⁷⁸. Si l'on considère que se raconter, se connaître est un travail à part entière, une tâche exclusive qui requiert concentration, méthode, on peut alors en conclure que le contact de la nature, pour Rousseau, est un facteur favorable à cet exercice.

Voyons dès lors, comment chez Leopold ce contact via le travail est mis à profit dans une démarche anthropologique. Le point commun avec Rousseau est bien sûr l'élaboration de la pensée en contact et en continuité de la nature-environnement mais on peut ajouter que Leopold, comme Rousseau, ne se contentera que d'un homme

⁷⁷ *Émile*, p.130

authentique, c'est-à-dire vrai, sans faux-semblant. Dans le passage qui suit, l'activité de pêche est marquée par une pause qui offre à l'auteur un moment de réflexion fortuit. La suite du passage se poursuit dans la description de l'activité. Seul le passage cité a une portée réflexive, ce qui fait de l'activité le support direct de la réflexion, même si réflexion et action ne semblent pas pouvoir être simultanées, comme le montre le découpage des paragraphes.

« Quelques minutes plus tard, elle [la truite] se débat au fond de mon panier.

Assis sur mon rocher, tandis que ma ligne sèche une nouvelle fois, je médite avec bonheur sur les façons des truites et des hommes. Comme nous leur ressemblons : prompts, que dis-je, empressés de nous emparer de la moindre nouveauté que jette dans la rivière du temps quelque vent de rencontre ! Et comme nous maudissons notre hâte, en découvrant que l'appât doré cachait un hameçon. Même dans ces conditions, je pense que l'empressement a des vertus. De quel ennui ne seraient pas un monde, ou une truite, ou un homme, entièrement dénués d'imprudence ? Ai-je dit que c'était la prudence qui me faisait attendre, tout à l'heure, sur mon rocher ? C'est faux. La seule prudence du pêcheur, c'est celle qu'il faut pour préparer le décor d'une nouvelle prise de risque plus déraisonnable encore que la précédente.

Il est temps d'y retourner à présent »⁷⁹.

Ce qui justifie le caractère authentique de l'homme dans la réflexion de Leopold, c'est d'abord le fait qu'il décrive une réaction universelle. L'emploi du « nous » impersonnel, du présent de vérité générale nous laisse entendre que Leopold entend s'exprimer au nom de tous les hommes, y compris lui-même. Nous pouvons également parler d'authenticité dans la recherche de Leopold car le développement semble clairement détaché d'un contexte particulier, bien qu'il file la métaphore de la pêche, de l'appât. La situation qu'il décrit (l'impatience, l'imprudence) est applicable à tout domaine de la vie de l'homme : vie individuelle, familiale ou collective. Les propos de Leopold ne variant pas d'un contexte à l'autre, trouvant leur place à peu près dans tout contexte, nous pouvons alors affirmer qu'ils tendent à décrire un aspect de l'humain tel qu'il est, autrement dit, authentique.

De là peut donc être étendue la définition de l'authenticité : vérité, absence de faux-semblant, mais aussi universalité et intemporalité.

Leopold voit dans l'imprudence et l'impatience une vérité morale authentique. En outre, il compare étroitement l'homme et l'animal (Ce rapprochement nous rappelle

⁷⁸ *Rêveries*, p.53.

également la comparaison avec le chat utilisée par Rousseau). Nous sommes alors portés à nous interroger sur l'« humanité » de l'imprudence et de l'impatience. Soulignons d'abord que ces termes n'ont pas de connotation négative, puisque l'auteur parle de « vertu ». Donc qu'est ce qui, paradoxalement, rend typiquement humain le fait d'être imprudent et impatient, à l'instar de la truite ?

Nous pouvons avancer l'hypothèse d'après laquelle l'imprudence et l'impatience correspondent à une force naturelle qui pousserait l'homme à expérimenter, à découvrir, à explorer. C'est sans doute ce type de trait anthropologique que Leopold souhaite nous faire partager. Ces deux qualités sont vues négativement par l'homme quand elles débouchent sur l'erreur (« nous maudissons notre hâte »), alors que l'auteur nous la présente comme source de joie. Ajoutons que Leopold renverse la perspective aristotélicienne sur la vertu de prudence, qui elle est conçue comme la faculté de choisir le « juste milieu » dans des circonstances concrètes chaque fois différentes et en partie imprévisibles. La prudence est l'excellence de l'adaptation, mais en réaction à une situation donnée. Or, Leopold propose un tout autre rattachement puisque que son approche est plutôt celle de Pascal, à savoir que l'imprudence permet de fuir l'ennui. En effet, nous pouvons aussi interpréter l'imprudence comme divertissement ayant pour but de ne pas penser à la misère de notre condition. Il faut cependant souligner que le sens de ce divertissement donné par Leopold demeure du côté vertueux de la pensée pascalienne dans la mesure où elle libère un moment la pensée de la rudesse de l'existence, sans pour autant l'élever en une activité sérieuse.

4.4 Du « langage naturel » comme source de connaissance de l'homme.

Dans le cadre d'une étude anthropologique, l'étude du langage trouve toute sa place. Le langage, le propre de l'homme dans la conception grecque, peut être ici entendu comme système de communication élaboré par l'homme. Ce champ d'investigation n'a pas échappé à Rousseau, et Emerson s'en est emparé également, avec ce point commun : la nature-environnement comme base de la recherche d'une théorie sur le langage.

Le sens des développements théoriques semble davantage orienté vers une connaissance accrue de l'homme, de la genèse de son démarquage par rapport aux

⁷⁹ *Almanach*, p 62, 63.

animaux et ses conséquences ontologiques, plutôt que de la recherche d'une métaphysique spéculative dans la perspective d'une grammaire interprétative (à l'instar d'Aristote). Ici, le langage apparaît vecteur d'une recherche globale sur l'homme, plus qu'un objet d'étude en lui-même. Chez Rousseau, c'est dans le *Second Discours* et dans *l'Essai sur l'origine des langues* que le langage s'inscrit dans une recherche anthropologique. Il sera ensuite étonnant de découvrir chez Emerson (dans *La Nature*, chapitre IV « langage ») la résonance des thèmes de la corruption de la société, du retour à la nature-environnement, thèmes chers à Rousseau.

Le second *Discours*, nous le savons, est une théorie basée sur la corruption. La corruption de l'homme est concomitante à la naissance du politique, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2. Dans la deuxième partie du *Second Discours*, nous apprenons que l'homme est passé par plusieurs étapes de socialisation. La première d'entre elles est la famille, le hameau. À force d'étendre physiquement son champ d'activité s'est imposée la division du travail qui prend sa forme la plus aboutie dans l'invention de la métallurgie et de l'agriculture. « Dès qu'il fallut des hommes pour fondre et forger le fer, il fallut d'autres hommes pour nourrir ceux-là »⁸⁰. Ensuite, c'est la propriété privée qui vint inscrire les différences entre les hommes, et c'est ainsi que naquirent l'ambition, la recherche de richesse, de domination. L'accroissement des inégalités conduit les hommes à s'écarter des règles de conduite telles que la tempérance, l'obéissance.

« C'est ici que tout se ramène à la loi du plus fort, et par conséquent, à un nouvel état de Nature différent de celui dans lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'état de Nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption »⁸¹.

Donc nous avons brièvement rappelé le processus qui nous amène à ce constat : « l'homme est né bon, c'est la société qui le corrompt ». Maintenant, examinons ce que Rousseau en tire comme conséquence sur la genèse du langage. Ce qui est intéressant, c'est de découvrir que le langage est né de ce processus de corruption, qu'il s'est peu à peu élaboré pour répondre à un besoin. Mais est-ce pour éloigner la menace ou se procurer de l'aide ? Le propos de Rousseau peut paraître flou, contradictoire à la lecture

⁸⁰ *Second Discours*, p 103.

⁸¹ *Ibid*, p.121.

du *Second Discours* ou bien de l'*Essai*. En effet, on peut lire dans le *Discours* :

« Le premier langage de l'homme, le langage le plus universel, le plus énergique, et le seul dont il eut besoin, avant qu'il fallut persuader des hommes assemblés, et le cri de la Nature. [...] il n'était pas d'un grand usage dans le cours ordinaire de la vie, où règnent des sentiments plus modérés. Quand les idées des hommes commencèrent à s'étendre et à se multiplier, et qu'il s'établit entre eux une communication plus étroite, ils cherchèrent des signes plus nombreux et un langage plus étendu. »⁸².

Ce passage met en évidence l'idée que le langage est apparu dans le but de rapprocher les hommes, d'accroître leurs relations, leur collaboration.

Par contre, on lit dans l'*Essai* :

« De cela seul il suit avec évidence que l'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes, il serait absurde que de la cause qui les écarte vînt le moyen qui les unit »⁸³.

De ces deux passages semble naître une contradiction : le langage est à la fois vecteur de rapprochement et de discorde. Mais comme souvent dans la pensée de Rousseau, les contradictions apparentes sont un indice pour une piste d'investigation. Donc le langage fédère-t-il ou disperse-t-il les hommes ? Pour réfléchir à ce problème, il faut davantage raisonner en termes de passion/raison, et aussi en termes de communauté/étrangeté et nous pourrons alors mettre en relation cette nouvelle interprétation au thème de la nature.

En fait, Rousseau explique dans l'*Essai* que les mots anciens ont été inventés pour émouvoir au sens large : effrayer, prier, attirer. C'est donc l'aspect passionnel de l'homme qui guide l'apparition des premiers mots. Rousseau ajoute que c'est la raison pour laquelle les langues les plus anciennes étaient chantées et peu structurées grammaticalement. Soulignons au passage que l'apparition du langage semble émerger du côté « animal » de l'homme, de son côté instinctif, réactionnel. Ensuite, que peut-on tirer de la distinction communauté /étrangeté pour éclairer l'apparente contradiction de Rousseau ? L'homme s'est établi en communauté alors qu'il passait à l'état de société. Le langage né de la rencontre avec un autrui distant, étranger et ne peut se comprendre que dans les derniers temps de l'état sauvage, temps où l'homme vivait en communauté réduite, familiale, mais durant lequel le langage ne s'avérait pas encore indispensable.

⁸² *Second Discours*, p.78.

Ce passage de la première partie du *Second Discours* illustre cette idée :

« Je dirais bien, comme beaucoup d'autres, que les Langues sont nées dans le commerce domestique des Pères, des Mères, et des Enfants : mais en outre que cela ne résoudrait point les objections, ce serait commettre la faute de ceux qui raisonnant sur l'état de nature, y transportent les idées prises dans la Société, voyant toujours la famille rassemblée dans une même habitation, et ses membres gardant entre eux une union si intime et si permanente que parmi nous, où tant d'intérêts communs les réunissent ; au lieu que dans cet état primitif [...] chacun se logeait, les mâles et les femelles s'unissaient[...] sans que la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils avaient à se dire. »⁸⁴.

Dans le même temps, alors qu'il étendait ses activités et donc qu'il était amené à rencontrer d'autres micro-communautés, l'homme a dû signifier sa propriété privée, et ainsi de suite. C'est alors que le langage s'est « dépassionné » et a laissé place à un système plus structuré, et moins chanté. Qu'est-ce à dire du rapport de l'homme et de la nature ? Ajoutons simplement que le langage est un « témoin », un reliquat du temps où les hommes sont passés de l'état de nature à l'état civil. Le langage a changé de destination, passant d'un système naturel, passionnel défensif à un outil relationnel civil.

Quel est l'écho de cette théorie dans la pensée d'Emerson ? Comment l'auteur de *La Nature*, père du transcendentalisme nord-américain, a-t-il reçu cet aspect de la pensée des Lumières ?

Même si la démarche d'Emerson est distincte de celle de Rousseau, on notera que leur point commun réside dans la volonté de souligner que l'étude du langage nous conduit à opérer un rapprochement entre l'homme et la nature en tant que nature-environnement mais aussi et surtout à travers l'idée d'homme naturel. Pour Emerson, la nature est à l'origine de la formation des mots. Les mots sont des signes de faits naturels. L'auteur nous donne comme exemple le terme « right »⁸⁵ qui désigne d'abord quelque chose de droit, au sens sensible du terme. Ce qui est droit est ce que les sens sont capables de distinguer comme tel. Le même mot dérive ensuite vers un sens spirituel, vers ce qui est juste, ce qui convient, d'où la nouvelle acception du mot « right » comme ce qui est vrai, ce qui est juste. Emerson réitère l'exemple avec « wrong », et c'est ainsi qu'il en déduit que les mots sont issus de choses sensibles pour exprimer ensuite un état spirituel.

⁸³ *Essai sur l'origine des langues*, p.61 et 62.

⁸⁴ *Second Discours*, p.76-77.

« Toute apparence sensible dans la nature correspond à quelque état d'esprit, et cet état d'esprit ne peut être décrit qu'en présentant cette apparence naturelle comme son image. »⁸⁶

Dans ce même chapitre, Emerson établit à la manière de Rousseau une correspondance entre l'évolution du langage et l'évolution du mode de vie des hommes (à la nuance près que l'état de nature de Rousseau est hypothétique). Il en vient à conclure que l'homme évoluant de manière corrompue, le langage aussi se corrompt. Il prescrit alors une vie à la campagne afin de « mieux nourrir les cerveaux les plus puissants ». D'après lui, se rapprocher de la nature, c'est se rapprocher du langage car « une grande part du discours est métaphorique parce que la totalité de la nature est une métaphore de l'esprit humain. »⁸⁷. Emerson attribue même une portée éthique au langage métaphorique de la nature et met en évidence l'étendue morale des proverbes. Pour lui, les proverbes tirés de la nature ont un sens fort. « Les axiomes de la physique traduisent les lois éthiques »⁸⁸.

En définitive, pour Rousseau comme pour Emerson, le langage est un objet d'étude qui nous éclaire sur la connaissance de l'homme. Mais il apparaît aussi que la nature-environnement a davantage d'influence, d'évidence que ce que le langage laisserait croire de prime abord, et cette découverte ne manque pas de nous surprendre quant à l'omniprésence de la nature dans l'étude anthropologique. Ce constat suscite encore étonnement, dès lors que l'on considère que le langage éloigne l'homme de sa condition naturelle ou sauvage.

Pour conclure ce volet anthropologique de notre enquête sur le retour à la nature, quelles leçons pouvons-nous tirer sur la nature de l'homme ? Nous avons étudié l'homme par l'intermédiaire de ses principaux attributs : observation raisonnée, travail et langage. Des concepts fondamentaux de Rousseau nous ont servi d'appui pour diriger notre pensée sur la nature. Et que pouvons-nous en déduire ? Qu'inexorablement, l'homme est sans cesse renvoyé à son lien originel avec la nature-environnement, à son penchant biologique, animal. Pussions-nous en tirer les conséquences pratiques d'une vie en accord avec notre environnement et contre ce qui nous éloigne de celui-ci.

⁸⁵ *Nature*, p 31.

⁸⁶ *Ibid*, p.32.

⁸⁷ *Ibid*, p.40.

⁸⁸ *Ibid*, p.40

Conclusion :

Au terme de notre étude, il convient maintenant de conclure et d'établir le bilan de ces quatre chapitres. Que nous a apporté l'étude du retour à la nature à travers les questions pratiques, politiques, éthiques et anthropologiques que ce retour engage ?

La première partie a mis en évidence la jonction entre la pratique et la théorie. Ces dernières s'organisent non seulement comme mise à l'épreuve l'une de l'autre, comme vérification de l'une par l'autre, mais elles s'organisent aussi de manière à faire progresser la connaissance d'un objet annexe : l'émotion. La pratique de la philosophie au contact de la nature-environnement a finalement dépassé son objet premier (l'homme et la nature), car de manière contingente, elle a fait en réalité apparaître que l'« émotion » et la « sensibilité » sont en réalité constitutives d'une pensée rationnelle. L'expérience de solitude de Rousseau, puis celle de Thoreau ont paradoxalement fait surgir la nécessité d'une vie en communauté. Si la solitude est une condition de la pensée, la vie en communauté est quant à elle une condition de l'humanisation.

Partis de ce paradoxe, il nous a fallu aborder la doctrine politique de Rousseau, non moins paradoxale, pour ne pas dire contradictoire. Afin d'y trouver une unité, une cohérence et un écho dans l'œuvre de Thoreau, en lien avec un retour à une nature, nous avons voulu mettre en lumière une forme de connaissance de soi et de l'homme par le biais d'une reconnaissance par autrui. La réception du jugement de l'autre ajouté à l'esprit critique du sujet opère une connaissance à plusieurs degrés : recul sur sa nature propre, sur ses relations avec autrui et donc sur la structure de son authenticité. On peut dès lors en déduire un apport théorique d'ordre sociologique. Mais nous avons aussi souligné les limites de cette reconnaissance et le fait que la loi morale de l'individu ne peut pas toujours être reconnue, entendue malgré une démarche concrète de reconnaissance. Le retour à la nature s'est alors imposé comme un retour d'autrui à sa nature individuelle, et a soit imposé un aménagement de celle-ci à l'instar de Thoreau, soit une intransigeance, à l'instar de Rousseau.

Ce constat nous a invités à un degré de réflexion différent portant sur la bonne voie à suivre pour trouver le bonheur. La dimension éthique et morale de l'œuvre de Rousseau s'est avérée indissociable d'un contact étroit avec la nature-environnement, ne serait-ce que pour

atteindre une paix intérieure, une *ataraxia*, à l'âge adulte selon de modèle de la communauté de Clarens, et pour préserver la morale innée de l'homme, à la manière exposée dans l'*Émile*.

Au-delà du strict apport moral et éthique, politique et pratique, l'exploration d'une vie matérielle, intellectuelle et sociale reliée à la nature fait naître une connaissance de l'homme globale. Ici, la littérature, le sens esthétique de l'écriture de Thoreau, et Rousseau et de Léopold met en valeur mieux que l'essai théorique ce que l'on peut découvrir sur l'homme en général. En effet, en tant que lecteur, attentif au style, la connaissance de la nature humaine est parfois davantage transmissible par la voie de l'écriture, d'autant qu'elle porte sur ce qui demeure de plus universel : le travail, la perception, l'observation.

L'ensemble de ce travail a donc approfondi ce que l'on pouvait connaître de soi et de l'homme si l'on effectuait l'effort d'un retour à la nature, ou à l'authenticité de l'homme. Mais au-delà de ces résultats attendus, il est apparu que la notion de retour demeure finalement obscure. Au terme de ces recherches, on ne peut trancher en faveur d'un retour à un état antérieur, ou un renoncement à l'état social. Disons que la connaissance aura à gagner dans un mouvement régulier, un rattachement intermittent à l'élément environnemental, mais que l'apport trouvé auprès de celui-ci reste vain s'il n'est pas porté à une forme humaine technicisée, transformée, à un stade plus prométhéen, en définitive, afin d'acquérir une épaisseur utile à rendre la finitude de l'homme plus supportable.

Bibliographie et abréviations utilisées :

Œuvres de Jean-Jacques Rousseau :

- *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Folio essais, Gallimard, 1969. Noté *Second Discours*
- *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001.
- *Émile ou de l'éducation*, GF Flammarion, Paris, 2009. Noté *Émile*.
- *Essai sur l'origine des langues*, GF Flammarion, Paris, 1993.
- *La nouvelle Héloïse*, Les Classiques de poche, Paris, 2002. Noté *NH*.
- *Rêveries du promeneur solitaire*, Classique de Poche, Paris, 2001. Noté *Rêveries*.

Œuvres de Henry David Thoreau :

- *Désobéir*, traduit de l'américain par Sophie Rochefort-Guilouet et Alain Suberchicot, Bibliothèques 10/18, éditions de l'Herne, Paris, 1994 ;
- *Walden ou la vie dans les bois*, Traduit de l'américain par L. Fabulet, L'imaginaire, Gallimard, Paris, 1922. Noté *Walden*.
- *Journal (1837-1852)*, d'après la traduction de R. Michaud et S. David, Mercure de France, Paris, 2002.
- « *Je suis simplement ce que je suis* » *Lettres à Harrison G.O. Blake*. Traduites par Thierry Gillyboeuf, La lettre et la plume, Paris, 2013.
- *La vie sans principes*, Traduit par Thierry Gillyboeuf, éditions Mille et une nuits, 2004.

Commentaires cités :

- Baczko B., *Rousseau, Solitude et communauté*, Mouton, Paris, 1974. Traduction du polonais par Claire Brendel-Lambout
- Emerson R.W., *La nature*, Traduit de l'américain par Patrice Oliete Loscos, éditions Alia, 2014.
- Guénard F., « La morale, la question de l'éducation naturelle dans l'Émile » *Philopsis*, Delagrave Edition 2005.
- Granger M., *Henry David Thoreau, Voix américaine*, Belin, Paris, 1999.
- Le Blanc G., *L'invisibilité Sociale*, PUF, Pratiques théoriques, Paris, 2009.
- Léopold A., *Almanach d'un Comté des sables*, Traduit par Anna Gibson, GF Flammarion, Paris, 2000. Noté *Almanach*.
- Nussbaum M., *La connaissance de l'amour, essais sur la philosophie et la littérature*, édition du Cerf, 2010.
- Nguyen V., *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*, Presses de l'Université du Québec, 1991.
- Taylor C., *Les sources du moi*, Traduction de Charlotte Mélançon, Paris, seuil, 1998

- *Jean-Jacques Rousseau, et l'exigence d'authenticité, une question pour notre temps*, ouvrage collectif sous la direction de Jean-François Perrin et Yves Citton, Classiques Garnier, Paris, 2014.

Commentaires consultés :

- Bachofen B, « une « robinsonnade » paradoxale : les leçons d'économie de l'Émile », *Archives de Philosophie*, 2009/1 tome 72, p.75-99.
- Caudoux B. « Émile et Robinson », in Colas Duflo et Coralie Bournonville (dir.), *Rousseau et le roman*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p.171-205.
- Derathé R. *Le rationalisme de Rousseau*, Paris, PUF, 1948.
- Farcet G., Henry Thoreau, *L'éveillé du nouveau monde*, Sang de la terre, Paris, 1998.
- Genette G, Todorov T. (dir) *Pensée de Rousseau*, éditions du seuil, Paris, 1984.
- Guénard F. « socialisation et réalisation de soi dans l'Émile », *Philopsis*, 2012.
- Guénard F, « la question de l'éducation naturelle dans l'Émile », *Philopsis*, Delagrave édition, 2005.
- Habib C. et Manent P, *Penser l'homme, treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, Classiques Garnier, Paris, 2013.
- L'Aminot, T, « Rousseau et les hippies », *La Pensée*, n° 370, avril-juin 2012 : Rousseau à l'épreuve des siècles, p. 141-152.
- Larrère C. et R, *Du bon usage de la nature*, Champs essai, Paris, 1997.
- Larrère R. « L'art de produire la nature, une leçon de Rousseau », *Le courrier de l'environnement de l'INRA*, Paris, 1994.
- Latour D, « Henry David Thoreau ou les rêveries écologiques d'un promeneur solitaire », *Les chantiers de la création*, 2010, mis en ligne le 30 octobre 2014.
- Lewi A, *Le sentiment de la nature chez les écrivains romantiques*, coll. Littérature vivante, Bordas, 1992.
- Mornet D, *Le sentiment de la nature en France de JJ. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, Slatkine, Genève, 1990.
- Mornet, *Le romantisme en France au XVIII^e siècle*, Slatkine, Genève, 2011.
- Sylvestrini G. « religion naturelle, droit naturel et tolérance dans « la profession de foi du vicaire savoyard », *Archives de philosophie* 2009/1(Tome 72) p.31-54.
- Weil E., *Essais et conférences*, tome 2, Plon, Paris 1971.

Œuvres complémentaires :

- Defoe D., *Robinson Crusoé*, Traduit par Pétrus Borel, Les classiques de poche, Paris 2003.
- London J, *L'amour de la vie*, Traduit de l'anglais par Paul Wenz, Gallimard, Paris, 1914.
- Michelet, J, *La Montagne*, éditions d'aujourd'hui, Paris, 1983.
- Muir, J. *Voyages en Alaska*, Traduit de l'anglais par Jean-Yves Prate et Michel Le Bris, Petite bibliothèque Payot, 2009
- Bernardin de Saint-Pierre J-H., *Paul et Virginie*, Les classiques de poche, 1999.