

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

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.

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'inférieur 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.