

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.