

ÉTHIQUE ET ENVIRONNEMENT CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

PATRICE CANIVEZ

Le mot « environnement » n'appartient pas au vocabulaire philosophique de Rousseau. Mais cela est dû aux usages propres au français du XVIII^e siècle. Car si le mot n'y est pas, le thème y est. On peut même dire que ce thème est partout présent dans l'œuvre de Rousseau. De sorte qu'on pourrait réexposer toute sa philosophie à partir du problème de l'environnement.

Dans cette contribution, je me concentrerai sur les rapports entre l'éthique et l'environnement. J'utiliserai le terme éthique au sens large, sans opposer l'éthique à la morale – en particulier, sans opposer la recherche du bonheur et l'accomplissement du devoir. J'envisagerai aussi l'environnement dans ses différents sens, c'est-à-dire, comme environnement naturel, social et politique. Je passerai rapidement sur les aspects de la pensée de Rousseau qui sont bien connus, je tâcherai de mettre en valeur les aspects qui le sont moins. Je prendrai en compte essentiellement deux questions : d'une part, la question de l'influence de l'environnement sur le développement éthique (ou moral) de l'être humain ; d'autre part, la responsabilité de l'être humain par rapport à son environnement naturel. Ce sont deux questions tout à fait contemporaines. Je voudrais tenter de préciser ce que Rousseau peut nous dire à ce sujet.

I. L'HOMME ET LA NATURE

1. *L'état de nature*

Si l'on veut penser l'environnement naturel de l'homme, il faut repartir de l'état de nature, tel qu'il est décrit dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*¹. L'état de nature, c'est à la fois la nature telle qu'elle est immédiatement donnée à l'homme, et c'est aussi l'homme tel qu'il apparaît dans cette nature. C'est l'homme et la nature tels qu'ils ont été (ou tels qu'ils ont pu être) avant toute transformation ultérieure. Chez Rousseau, cet état de nature n'est pas seulement

¹ Ci-après, cité simplement : *Discours sur l'inégalité*.

l'état pré-politique de l'humanité, c'est aussi un état présocial. Un état pré-politique, c'est une situation où il n'y pas encore d'État. Cela peut être une société sans État, une situation où les hommes ont des rapports entre eux, sans être encore soumis à un pouvoir étatique. Rousseau va plus loin, il remonte à un état présocial, c'est-à-dire, à une situation où il n'y a pas de société du tout. Très logiquement, il parvient à l'idée d'une situation où les êtres humains vivent dispersés dans la nature. Ils vivent dispersés dans la grande forêt primitive. Ils sont essentiellement végétariens, les arbres leur fournissent à la fois abri et nourriture.

La description que donne Rousseau de l'état de nature lui permet de réfuter l'idée hobbesienne de la guerre de tous contre tous. L'état de nature n'est pas un état violent et misérable dont il faudrait sortir au plus vite. C'est un état de satisfaction et d'innocence. Cet état est caractérisé par une double unité : unité de l'homme avec la nature, qui lui offre tout ce qui est nécessaire à la satisfaction de ses besoins ; unité de l'homme avec lui-même, car ses besoins sont rudimentaires et proportionnés à ses forces. Chez l'être humain à l'état de nature, il y a équilibre entre les forces et les besoins. Par conséquent, cet être est autosuffisant. Et comme il est autosuffisant, il est indépendant. C'est cette indépendance qui rend possible la dispersion des premiers hommes dans la nature. Ils ne sont pas obligés de collaborer pour survivre. Ils se rencontrent rarement, ils ont des rapports occasionnels. Ces rapports se prêtent peu à la violence, encore moins à la domination et à l'exploitation, qui supposent la propriété, notamment la propriété de la terre. L'homme à l'état de nature est bon, au sens d'innocent. Il est bon parce qu'il n'a pas besoin de faire le mal. Et comme il n'en a pas besoin, l'idée ne lui en vient pas à l'esprit.

Cette innocence est aussi garantie par la pitié naturelle, qui chez l'homme à l'état de nature est une répulsion instinctive à voir souffrir ses congénères. Répulsion instinctive à les voir souffrir, donc aussi à les faire souffrir, en dehors des cas où sa propre survie est en jeu. En un mot, la pitié naturelle limite l'usage de la violence aux cas où cette violence est indispensable à la conservation de l'individu. Elle équilibre l'autre sentiment dominant chez l'être humain à l'état de nature, qui est l'amour de soi. En un sens, l'amour de soi est l'instinct de conservation, mais c'est en même temps plus que cela. Cet amour de soi, il faut le concevoir comme attachement naturel à l'existence. Ce n'est pas l'attachement narcissique de l'individu à son propre ego, ce que Rousseau appellera « amour-propre ». Car l'homme à l'état de nature n'est pas conscient de soi comme d'un « moi ». C'est de l'extérieur, au point de vue d'une réflexion développée, que l'amour de soi est conservation d'un « soi ». Tel

qu'il est présupposé vécu par l'homme à l'état de nature, l'amour de soi est l'attachement préréflexif à sa propre existence. Plus profondément, c'est l'attachement à la jouissance de l'existence. Ou encore : c'est l'attachement à la libre jouissance de l'existence, à la jouissance de l'existence en liberté.

L'innocence naturelle de l'homme est donc favorisée par un environnement spécifique, celui de la forêt primitive. Cet environnement, ce n'est d'ailleurs pas toute la surface la terre, c'est une région spécifique sur la surface du globe, une sorte d'écosystème favorable à la vie de ces premiers êtres humains. La préservation de l'innocence primitive implique la préservation de cet environnement naturel originaire. On a ici un principe fondamental de la pensée rousseauiste : la construction d'un certain environnement est nécessaire à la constitution éthique de l'être humain, à la préservation d'un *ethos*, d'un certain type de comportement. Rousseau avait même projeté d'écrire à ce sujet un livre qu'il aurait intitulé *La morale sensitive* ou *Le matérialisme du Sage*². Mais la relation entre l'homme et son environnement est double. D'un côté, l'environnement rend possible un certain type de comportement, il rend possible (ou impossible) la préservation ou le développement de certaines qualités morales. Mais d'un autre côté, l'attachement de l'homme à sa propre existence est aussi l'attachement à un certain environnement. La jouissance de l'existence va de pair avec la jouissance de cet environnement. En termes rousseauistes : la jouissance de l'existence est aussi jouissance de la nature, elle est réjouissance au spectacle de la nature.

Or, d'emblée, nous avons ici un problème. Tout d'abord, l'être humain à l'état de nature ne parle pas, il n'a pas encore développé les facultés affectives et intellectuelles caractéristiques de l'*homo sapiens*. Selon Rousseau lui-même, c'est « un animal stupide et borné »³. Du point de vue de la paléanthropologie contemporaine, c'est un pré-humain ; c'est une espèce de mixte entre l'australopithèque et l'*homo erectus*. Il connaît la bipédie et Rousseau lui prête une morphologie comparable à la nôtre, ce qui lui permet de se tenir droit. Mais pour le reste, c'est un australopi-

² *Les confessions*, L. IX, *Œuvres Complètes*, Vol. I. Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, pp. 408-409. Cf. par exemple, p. 409 : « Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les aliments, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine et sur notre âme par conséquent ; tout nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer ».

³ *Du contrat social*, L. I, ch. VIII, *Œuvres Complètes*, Vol. III. Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 364.

thèque. Il combine la bipédie à l'arboricolisme (il grimpe aux arbres), il se nourrit de végétaux, il n'est pas encore capable de fabriquer des outils comme le fera *homo habilis*. Il ne s'est pas encore lancé dans de grandes migrations comme le feront *homo erectus* et, plus tard, *homo sapiens*.

Ce pré-humain est en même temps un être pré-moral. D'un côté, le pré-humain de l'état de nature ignore le bonheur proprement humain. Car ce bonheur consiste dans l'exercice de toutes ses facultés par l'être humain⁴. Par conséquent, le bonheur suppose que les facultés affectives et intellectuelles de cet être soient développées et mises en œuvre. D'un autre côté, le pré-humain de l'état de nature est bon au sens où il est innocent, mais il n'est pas vertueux. Il n'a pas la notion du *devoir* parce qu'il n'a, d'une manière générale, aucune idée abstraite. Il est libre au sens où il est indépendant, mais il ignore la liberté au sens d'autonomie. Autrement dit, il ignore ce qu'est la liberté comme « obéissance à la loi qu'on s'est prescrite »⁵, car une telle liberté suppose que l'individu ait la notion de loi, ce qui n'est possible que dans une société politiquement organisée.

En un mot, l'état de nature n'est pas un état de misère et de violence, comme le pensait Hobbes. Mais cet état de nature n'est pas un environnement propice au développement moral de l'individu. Il ne permet ni l'accès au bonheur proprement humain, ni la vertu au sens d'accomplissement du devoir.

Enfin, ce pré-humain ne jouit pas de la nature, précisément parce qu'il n'en a aucune idée. Pour lui, *la nature* n'existe pas. Ce qui existe, c'est la source à laquelle il boit, c'est l'arbre dans lequel il se réfugie. Pour jouir de *la nature*, il faut en avoir une perception d'ensemble. Cela implique une théorie du paysage, très importante chez Rousseau : il faut avoir une sorte de vision panoramique de la nature. Mais il faut aussi en avoir une *idée* : la jouissance de la nature est une jouissance réflexive : on jouit de ce que l'on voit et de ce que l'on sent, on jouit de se sentir vivre au sein de cette nature. On le sent et on le sait : on se réjouit de savoir que ce qui se donne à voir et à « goûter », dans le paysage, c'est *la nature* considérée comme un tout. C'est même la nature – on le voit dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* – telle qu'elle a été ordonnée et voulue par Dieu. En un mot, la jouissance de la nature est réservée à l'homme cultivé. Elle est réservée à Émile, à l'individu éduqué de manière naturelle, mais au sein d'une société développée. Sans culture et sans société, il n'y a pas de jouissance possible de l'environnement naturel. Le pro-

⁴ Cf. *Émile*, L. II, *Œuvres Complètes*, Vol. IV. Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 304.

⁵ *Du contrat social*, L. I, ch. VIII, p. 365.

blème, c'est qu'avec la culture et la société telles que nous les connaissons, la jouissance de notre environnement naturel n'est pas possible non plus : d'une part, parce que nous sommes en train de détruire notre environnement naturel ; d'autre part, parce que nous n'avons plus l'idée d'un tel environnement. Nous ne savons plus ce que devrait être notre environnement pour qu'il soit authentiquement naturel.

2. *Histoire humaine, histoire de la nature*

On connaît la suite de l'histoire. Ou plutôt, on connaît le début de l'histoire. C'est la migration du genre humain, à partir de son milieu primitif, vers d'autres régions de la planète. Là encore, Rousseau fait preuve d'une intuition remarquable, qui anticipe sur les données de la paléanthropologie contemporaine. En migrant vers d'autres régions du globe, l'homme doit s'adapter à des milieux nouveaux, où la satisfaction des besoins ne va plus de soi. Il va devoir travailler et développer des techniques. Certains deviendront pêcheurs, d'autres chasseurs, d'autres bergers. Ceux qui vivront dans les pays chauds pourront rester à l'état relativement dispersé et ne se rencontreront qu'autour des points d'eau. Ceux qui vivront dans les pays froids devront collaborer plus intensivement pour résister aux rigueurs du climat et satisfaire les besoins vitaux. Désormais, le rapport de l'homme à son environnement naturel sera « médiatisé » par son rapport à un environnement social. En fonction des différences géographiques et climatiques, différents types de société vont se développer. Ces différents types de société vont donner une certaine orientation au développement de l'être humain, non seulement sur le plan technique, mais aussi sur le plan éthique. À chaque société correspond un certain « ethos ». Mais les relations entre nature et société sont réciproques. Les conditions naturelles influent sur la forme de la société. Cependant, la forme de la société entraîne aussi un certain type de rapport de l'homme à la nature. C'est notamment le cas sur le plan moral : les conditions naturelles influent sur la forme de la société, forme qui à son tour rend possible (ou impossible) le développement moral de l'individu. Mais réciproquement, pour apprécier la nature dans toute sa beauté, il faut avoir développé et préservé certaines dispositions morales.

Avant de passer à l'examen de cet environnement social, il faut cependant noter que la relation entre nature et société n'est pas une relation entre termes fixes. Les sociétés et l'être humain lui-même sont historiques ; ils évoluent et se transforment dans le temps. Mais la nature elle-même a une histoire. Et cette histoire de la nature est à la fois : a) une histoire cyclique, rythmée par le cycle des saisons, par les révolutions de

la terre autour du soleil ; b) une histoire linéaire, marquée par des « événements » qui sont des bouleversements géologiques, des inondations, des tremblements de terre, etc. En un mot, l'environnement naturel de l'homme n'est pas un cadre immuable, c'est une nature qui a sa propre temporalité, qui est animée par ses propres processus de mutation et de transformation.

De ce point de vue, il est intéressant de noter qu'il y a, chez Rousseau, deux rapports possibles à l'environnement naturel. D'un côté, l'homme peut surexploiter la nature, de telle manière qu'il brise les cycles naturels, épuise les ressources du sol et stérilise la nature. D'un autre côté, on peut concevoir l'homme comme partie prenante de la régénération de la nature, comme un être dont l'activité est nécessaire pour la préservation de la nature elle-même. Les deux cas de figure apparaissent dans les textes de Rousseau.

Le premier cas de figure est mentionné dans une note au *Discours sur l'inégalité*⁶. Rousseau y décrit le cycle naturel du renouvellement de la terre en milieu forestier. Dans la forêt primitive, les branches d'arbres et les feuillages qui tombent au sol pourrissent. La dégradation naturelle de cette végétation renouvelle en permanence l'humus et, par là-même, la fertilité du sol. De cette façon, la forêt restitue à la terre ce qu'elle en tire pour sa subsistance, c'est-à-dire, pour la croissance des arbres. C'est un cycle vivant. Le proto-humain de l'état de nature s'inscrit dans ce cycle sans le perturber. Avec l'apparition de l'agriculture extensive, en revanche, l'agrandissement des surfaces cultivées se fait par la déforestation. Puisqu'il n'y a plus de forêt, le renouvellement naturel de la fertilité du sol ne se fait plus. Et la surexploitation de la terre nue en épuise à la longue toutes les ressources. On voit ici apparaître la perspective d'un épuisement des ressources naturelles. Rousseau ne pouvait pas avoir l'idée, bien entendu, d'une surexploitation des ressources du sous-sol par les sociétés industrielles, ni de la pollution par les gaz ou de l'effet de serre. Mais il a conçu l'idée que l'homme pouvait, en exploitant les ressources naturelles au-delà de leur capacité de renouvellement, dégrader son environnement et le rendre stérile.

Le deuxième cas de figure est évoqué dans un passage tout à fait curieux de l'*Essai sur l'origine des langues*⁷. Dans ce passage, Rousseau part de la diversité des espèces animales et végétales. Il fait le constat que les espèces vigoureuses et envahissantes tendent à l'emporter sur les

⁶ *Discours sur l'inégalité*, note IV, *Œuvres Complètes*, Vol. III, p. 198.

⁷ Cf. *Essai sur l'origine des langues*, ch. IX, *Œuvres Complètes*, Vol. V. Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, pp. 404-405.

autres. Certaines espèces d'arbres tendent à étouffer les autres, à prendre toute la place de telle sorte que les autres espèces d'arbres disparaissent. De même pour les animaux : les plus vigoureux et les plus résistants, les prédateurs l'emportent sur d'autres espèces. Il y a donc, dans la nature, une tendance à la réduction de la diversité. L'équilibre entre les espèces, qui doit garantir la diversité, n'est pas garanti par le cycle naturel lui-même. Ce qui empêche cette disparition de la diversité, ce sont les catastrophes naturelles. Ce sont les tremblements de terre, les éruptions volcaniques, les inondations, qui détruisent certaines espèces animales ou végétales, y compris les plus robustes, et rétablissent l'équilibre initial. Mais, ajoute Rousseau, les grands bouleversements géologiques appartiennent au passé. Les temps historiques ne connaissent plus ce type de bouleversements, en tout cas, pas sur une telle échelle. C'est donc l'homme qui, par son travail, doit préserver la diversité des espèces et l'équilibre de l'environnement naturel. Tout se passe comme si l'homme avait son rôle à jouer dans le cycle de la nature, pour que ce cycle préserve la diversité au lieu de la supprimer. Il y a une espèce d'entropie de la nature qui tend d'elle-même à l'uniformité, au nivellement par le bas, et l'activité de l'homme au sein de la nature est une activité « néguentropique ». En d'autres termes, l'environnement naturel de l'homme ne peut rester un environnement vivant, diversifié, que par son travail.

3. *Premières conclusions*

Quelles conclusions tirer de ces premières remarques ? Il y en a essentiellement deux. La première conclusion a été tirée par Rousseau lui-même : il n'est pas question de revenir à l'état de nature. Il est impossible à l'homme, une fois qu'il a développé ses facultés intellectuelles et affectives, de revenir en arrière. Il ne lui est pas possible de revenir à un état d'innocence qui est aussi, au sens strict, un état d'abrutissement. Mais si l'état de nature n'est pas un *modèle* à reproduire, il nous donne néanmoins des *critères* pour évaluer la « qualité » de notre vie sociale. Par exemple, l'idéal d'indépendance individuelle reste valable, même si cette indépendance ne peut pas prendre, au sein de la société, la forme qu'elle avait dans l'état de nature. D'où l'idée du travailleur indépendant dont Rousseau fait l'éloge dans *Émile*. Son élève imaginaire, quoique relativement fortuné, apprendra la menuiserie pour pouvoir subvenir à ses besoins en toutes circonstances⁸. L'équilibre des forces et des besoins reste aussi un critère fondamental. On l'a vu plus haut : le bonheur consiste

⁸ Cf. *Émile*, L. III, pp. 470 et suivantes.

dans le libre exercice de toutes les facultés. Cela suppose que l'équilibre des forces et des besoins, caractéristique de l'état de nature, soit retrouvé sur le plan social. La jouissance de l'existence sera la jouissance d'une existence active, reposant sur l'équilibre entre les désirs et les facultés de l'individu⁹. D'une manière générale, il s'agira de préserver l'innocence et la spontanéité de l'état de nature, au sein même de la société. C'est tout le but de l'éducation d'Émile, qui vise à réconcilier nature et société : « Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts ; c'est un sauvage fait pour habiter les villes »¹⁰. L'état de nature n'est donc pas un modèle à imiter, mais il fournit des critères. Il nous invite à retrouver sur un autre plan, celui de la vie en société, les conditions d'une harmonie de l'être humain avec lui-même et son environnement.

La deuxième conclusion porte sur le lien entre l'environnement et le développement des facultés humaines. On l'a vu, l'environnement naturel rend ou non possible le développement de certaines qualités morales, de certaines dispositions éthiques. Cela vaudra aussi, *a fortiori*, de l'environnement social et politique. La question qui se pose est donc la suivante : quelle est l'influence de l'environnement naturel, socio-économique, politique sur le développement de l'être humain ? Dans quel type d'environnement naturel, dans quel type d'environnement social l'être humain peut-il se développer au mieux ? Mais la question du rapport à l'environnement se pose encore d'une autre façon. Pour que l'être humain puisse se développer au mieux, il faut un environnement naturel qui n'est possible que grâce à la société humaine. La question est donc aussi : de quel type de société avons-nous besoin pour préserver l'environnement naturel propice à notre propre développement ? En termes contemporains, on dirait qu'on ne peut pas penser la préservation de l'environnement sans penser en même temps la société qui doit permettre cette préservation. C'est ce qui donne une dimension politique à l'écologie. Mais il faut aller encore plus loin. Car en réalité, il ne s'agit pas simplement de préserver l'environnement. Il s'agit d'aménager la nature, d'en faire un cadre de vie. L'environnement naturel dont l'homme a besoin pour se développer est une nature ordonnée et humanisée. Ce n'est pas la nature de l'état de nature. Ce n'est pas la nature à l'état brut. C'est une nature que l'homme développé puisse « habiter »¹¹. Une telle

⁹ Cf. *Émile*, L. II, p. 304.

¹⁰ *Émile*, L. III, pp. 483-484.

¹¹ C'est toute la signification de l'histoire de Robison Crusocé, qui aménage son île pour en faire son monde. Le livre de Defoe est le premier – et longtemps, le seul – livre que lira Émile. Cf. *Émile*, L. III, pp. 454-455.

nature n'est pas seulement accueillante aux sociétés humaines ; elle ne doit pas seulement permettre le fonctionnement de ces sociétés. Cette nature n'est elle-même possible que par l'intermédiaire des sociétés humaines. Non seulement la nature doit être suffisamment ordonnée pour que l'homme puisse y vivre, mais elle a besoin de l'homme pour être une nature ordonnée. L'idée que nous nous faisons d'une vie authentiquement naturelle est donc, en réalité, une idée éminemment sociale. Et cette idée, pour devenir réalité, a besoin d'un type déterminé de société.

II. L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ

Ce qui est sûr, pour Rousseau, c'est que cette société ne doit pas ressembler à celle dans laquelle nous vivons. C'est ici qu'il faut aborder la notion d'environnement socio-économique et politique, afin d'en considérer les effets sur le plan éthique. La société moderne, dont Rousseau constate le développement, est une société caractérisée par l'inégalité, la dissociation entre l'être et le paraître et un mode de socialisation qui, paradoxalement, engendre l'asocialité. C'est aussi, du point de vue « environnemental », une société caractérisée par la concentration urbaine et la désertification des campagnes, un processus qui va de pair avec une polarisation croissante entre riches et pauvres.

L'inégalité est d'abord une inégalité économique entre riches et pauvres, elle engendre ensuite l'inégalité politique entre ceux qui disposent du pouvoir et ceux qui sont assujettis au pouvoir¹². Une telle société repose donc sur l'exploitation et la domination. Mais une telle société engendre aussi l'opposition entre l'être et le paraître. Dans une société inégalitaire, les individus sont répartis sur les différents degrés d'une échelle sociale. Chacun a des supérieurs et des inférieurs. Chacun doit se donner certaines apparences pour se concilier les grâces de ses supérieurs et en imposer à ses inférieurs. Une société inégalitaire est donc une société où règne une hypocrisie généralisée. L'individu doit paraître autre qu'il n'est. Tout le monde porte un masque. Et tous sont soumis au règne de l'opinion, à des valeurs conventionnelles.

Cette dépendance du regard d'autrui est aussi liée à une sorte de lutte pour la reconnaissance qui est engendrée par l'amour-propre. L'amour-propre est une modification de l'amour de soi qui résulte de l'état social. Dans l'état de société, les individus se comparent les uns aux autres. Et le résultat de cette comparaison est le désir d'être préféré aux autres. En un sens, l'amour-propre n'est rien d'autre que la vanité indivi-

¹² Cf. *Discours sur l'inégalité*, Seconde partie, pp. 174 et suivantes.

duelle. Mais en fait, c'est plus que la vanité. Car sous l'effet de l'amour-propre, ce qu'exige l'individu n'est pas seulement d'être préféré aux autres. Ce qu'il exige, c'est que les autres le préfèrent à eux-mêmes¹³. L'amour-propre voudrait que les autres s'inclinent d'eux-mêmes, se relèguent d'eux-mêmes à une place subordonnée. En un mot, ce que veut l'amour-propre de chacun, c'est que les autres lui sacrifient leur propre amour-propre. Mais comme ce désir est universellement partagé, il est impossible à satisfaire. C'est pourquoi l'amour-propre conduit nécessairement à la frustration. L'amour-propre est le ressort d'une lutte pour la reconnaissance symbolique qui conduit à une impasse. Et le résultat de cette frustration, c'est l'agressivité.

En un sens, on a là une version de ce Kant appellera l'insociable sociabilité (la *ungesellige Geselligkeit*). Mais la théorie de Rousseau est très différente de celle de Kant, elle est beaucoup plus radicale. Chez Kant, l'insociable sociabilité donne lieu à une compétition qui, si elle est bien réglée, tourne à l'avantage de la société dans son ensemble. Chez Rousseau, les passions d'amour-propre n'engendrent pas seulement la compétition, elles engendrent une frustration qui tourne en fureur. Chez Kant, c'est l'asocialité originaire de l'individu, c'est son égoïsme naturel qui le pousse à instrumentaliser la coopération sociale pour la faire servir à la satisfaction de ses intérêts personnels. Chez Rousseau, c'est le mode de socialisation lui-même qui engendre l'asocialité. L'une des conséquences, c'est l'étouffement de la pitié naturelle, l'assèchement de l'aptitude naturelle à la commisération, l'indifférence à la misère matérielle et morale dans laquelle se trouvent d'autres êtres humains. En d'autres termes, nos sociétés sont fondées sur un mode de socialisation contradictoire. Car c'est un mode de socialisation qui engendre lui-même les sentiments et les comportements antisociaux.

La solution à cette contradiction, on le sait, c'est le *Contrat social* et l'*Émile*. D'un côté, c'est l'idée de créer un lien politique, de subordonner les relations socio-économiques à la reconnaissance réciproque des citoyens dans un cadre et un mode de vie républicains. De l'autre côté, c'est l'idée d'une éducation naturelle, c'est-à-dire, d'une éducation qui favorise le développement de l'individu humain en préservant ses capacités naturelles, notamment son aptitude naturelle à la sympathie pour ses semblables, à la solidarité. Je ne développerai pas ici ces points parce

¹³ « L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible », *Émile*, L. IV, p. 493.

qu'il faudrait réexposer toute la pensée morale et politique de Rousseau, qui par ailleurs est bien connue. En particulier, il faudrait développer la théorie rousseauiste des relations intersubjectives, qui repose sur l'aptitude à se mettre à la place d'autrui, à sympathiser avec le sentiment qu'il a de sa propre précarité, à se sentir solidaire d'autrui dans l'expérience partagée de la même condition humaine¹⁴.

Mais je voudrais pour terminer me concentrer sur la question de l'environnement et sur des aspects peut-être moins connus de la pensée de Rousseau. Aux problèmes posés par la société contemporaine – contemporaine de Rousseau, mais qui est encore la nôtre – il y a donc une solution politique et une solution éducative. Il y a un point commun à ces deux solutions, c'est la notion de distance, de juste distance qui permet les relations humaines. Et cette notion de distance se traduit par un certain rapport à l'environnement, par un certain aménagement de la nature.

Sur le plan politique, tout d'abord. On sait que la constitution républicaine suppose que chaque citoyen se considère comme un membre indissociable de l'État. Alors que l'être humain à l'état de nature est un individu isolé, le citoyen doit être totalement intégré au corps politique. Il faut qu'il reçoive de ce corps politique « sa vie et son être »¹⁵. Cette dépendance à l'égard de la République n'est rien d'autre que la soumission à la volonté générale qui, parce qu'elle est générale, est aussi celle de chaque citoyen en particulier. Si l'État est une véritable république – autrement dit, si l'État est un véritable État – la dépendance complète à l'égard de l'État va de pair avec une autonomie complète. Dans l'esprit de Rousseau, cette dépendance à l'égard de l'État est aussi une dépendance exclusive. Autrement dit, les citoyens ne dépendent que de l'État, ils ne dépendent pas les uns des autres. La soumission à l'égard de l'autorité impersonnelle de la loi est une libération de toute espèce d'assujettissement personnel. Sur le plan socio-économique, cela veut dire qu'idéalement, les citoyens sont des paysans ou des artisans indépendants. On retrouve ainsi, reconstitué sur le plan social et politique, l'idéal d'indépendance et d'autosuffisance hérité de l'état de nature. Sur le plan moral, cela veut dire que la liberté au sens d'indépendance est garantie par la liberté au sens d'autonomie. Sur le plan socio-économique, cela veut dire que l'idéal de Rousseau est l'idéal du citoyen-

¹⁴ Cf. Canivez, P. "Jean-Jacques Rousseau's Concept of People", in *Philosophy and Social Criticism*, June 2004 30, pp. 393-412.

¹⁵ *Du contrat social*, L. II, ch. VII, p. 381.

paysan, ou du citoyen-soldat-paysan indépendant, mais complètement dévoué à la République.

Ce qui est important, c'est qu'un tel système politique implique une organisation de l'espace. On le voit dans le *Projet de constitution pour la Corse* : il faut que le territoire soit intégralement peuplé et cultivé. Il faut donc lutter contre la concentration urbaine. Cela suppose aussi toute une réflexion sur le système fiscal. Il faut que les citoyens-paysans ne soient pas surchargés de taxes. Mais un autre aspect de cette indépendance économique des citoyens, c'est qu'elle rend possible des relations authentiquement humaines. Moins les gens sont liés par l'intérêt économique, et plus les relations qu'ils ont entre eux peuvent reposer sur des sentiments intersubjectifs, c'est-à-dire, sur la sympathie et la solidarité. Il y aura des relations d'entre-aide, des actes de solidarité, mais ils découleront de la commisération naturelle, une commisération d'autant plus spontanée que les individus ne seront pas déformés, obnubilés par l'entrecroisement de leurs intérêts et le conflit des amours-propres.

Cela veut dire que l'organisation de relations sociales proprement *humaines* suppose, à la fois, une constitution républicaine et une certaine forme d'économie politique. Elle implique un certain type d'administration et de fiscalité. Mais elle suppose aussi un aménagement de l'environnement, une forme spécifique de répartition des populations dans l'espace. En particulier, il faut qu'il y ait une juste distance. Il faut que les individus ne soient ni trop proches, comme dans les grandes villes où la promiscuité n'empêche pas la solitude morale, ni trop éloignés, car dans ce cas ils ne seraient plus en rapport. Il en découle que l'idéal républicain entraîne un certain type de paysage. On en trouve une description dans ce passage de la *Lettre à d'Alembert* :

Je me souviens d'avoir vu dans ma jeunesse aux environs de Neufchâtel un spectacle assez agréable et peut-être unique sur la terre. Une montagne entière couverte d'habitations dont chacune fait le centre des terres qui en dépendent ; en sorte que ces maisons, à distances aussi égales que les fortunes des propriétaires offrent à la fois aux nombreux habitants de cette montagne le recueillement de la retraite et les douceurs de la société¹⁶.

On pourrait montrer que cet idéal de dispersion dans l'espace, qui est un héritage de l'état de nature, mais qui est reconstruit dans un cadre socio-économique et politique, est aussi présent dans *Émile* et la *Nouvelle Héloïse*. Ce qui est important, c'est que l'idéal républicain a des conséquences en termes d'aménagement de l'environnement naturel. Pour

¹⁶ *Lettre à d'Alembert, Œuvres Complètes*, Vol. V, p. 55.

exister, la République a besoin de ressources naturelles, son organisation économique vise à préserver ces ressources. Mais il ne s'agit pas seulement de préserver l'environnement naturel. En réalité, la République crée son propre environnement naturel. Il y a, si l'on peut dire, un « paysage républicain », un paysage qui correspond à l'idéal de vie à la fois autonome et solidaire qui est celui de Rousseau. Mais il y a plus. Dans les États libres, ce ne sont pas seulement les hommes qui sont libres, c'est la nature elle-même qui est libre. Et la manifestation de cette liberté de la nature est la fécondité, la fertilité, la profusion. Dans les États despotiques, la nature est épuisée, les ressources naturelles sont taries, les hommes vivent dans la misère et le paysage lui-même est déprimant. Dans les États libres, la nature est cultivée, elle est riante, elle manifeste partout la profusion de la vie, elle nourrit les hommes, et elle fait plus encore : elle donne à voir, à entendre et à sentir ce qu'est la liberté.

Pour le montrer, je termine en citant un passage de la *Nouvelle Héloïse*. Les deux héros, Julie de Wolmar et Saint-Preux, font une promenade en barque sur le lac de Genève. Arrivés au milieu du lac, ils comparent les paysages. Géographiquement, ils sont identiques, puisqu'il s'agit des bords du lac. Mais d'un côté, il y a le paysage du pays de Vaud, qui est en Suisse ; et de l'autre côté, il y a le Chablais qui est en France. D'un côté, un pays de liberté ; de l'autre, le pays du despotisme monarchique. Depuis la barque au milieu du lac, Saint-Preux fait la comparaison. Et voici ce qu'il dit :

J'aimais à lui faire admirer (à Julie) les riches et charmantes rives du pays de Vaud, où [...] les coteaux verdoyants et parés de toutes parts forment un tableau ravissant ; où la terre partout cultivée et partout féconde offre au laboureur, au pâtre, au vigneron le fruit assuré de leurs peines, que ne dévore pas l'avidé publicain. Puis, lui montrant le Chablais sur la côte opposée, pays non moins favorisé de la nature, et qui n'offre pourtant qu'un spectacle de misère, je lui faisais sensiblement distinguer les différents effets des deux gouvernements, pour la richesse, le nombre et le bonheur des hommes. C'est ainsi, lui disais-je, que la terre ouvre son sein fertile et prodigue ses trésors aux heureux peuples qui la cultivent pour eux-mêmes. Elle semble sourire et s'animer au doux spectacle de la liberté ; elle aime à nourrir les hommes. Au contraire, les tristes mesures, la bruyère et les ronces qui couvrent une terre à demi-déserte annoncent de loin qu'un maître absent y domine, et qu'elle donne à regret à des esclaves quelques maigres productions dont ils ne profitent pas¹⁷.

¹⁷ *La Nouvelle Héloïse, Œuvres Complètes*, Vol. II, IV^e partie, Lettre XVII. Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, pp. 515-516.

Voilà donc la conclusion : la République ne libère pas seulement les hommes, elle libère aussi la nature. La République n'est pas seulement un système juridico-politique, la République est un paysage : un paysage à la fois naturel et humain, une nature qui s'offre à l'homme, une nature dans laquelle l'homme libre trouve une expression sensible de sa propre liberté. Cela veut dire que la liberté n'est pas seulement dans la loi et dans les droits. La liberté est aussi quelque chose qui se goûte et se savoure. Elle se savoure dans les relations humaines, dans les conversations et la franchise de l'amitié. Mais la liberté se goûte aussi au sens strict ; ce qui veut dire qu'elle se voit, qu'elle s'entend et qu'elle se respire.