

AFRICAN JOURNAL OF LITERATURE AND HUMANITIES

vol.2/Issue 2

September 2021



www.afjoli.com

ISSN 2706-7408

EDITORIAL BOARD

Managing Director:

- LOUIS Obou, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

Editor-in-Chief:

- Lèfara SILUE, Senior Lecturer, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

Associate Editors:

- Moussa COULIBALY, Senior Lecturer, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

- Anicette Ghislaine QUENUM, Senior Lecturer, Abomey-Calavi University (Bénin)

- Pierre Suzanne EYENGA ONANA, Senior Lecturer, Yaoundé 1 University (Cameroun)

- Djoko Luis Stéphane KOUADIO, Associate Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

- ADJASSOH Christian, Associate Professor, Alassane Ouattara University (Côte d'Ivoire)

- Boli Dit Lama GOURE Bi, Associate Professor, I.N.P.H.B, Yamoussoukro (Côte d'Ivoire)

Advisory Board:

- Philippe Toh ZOROB, Senior Lecturer, Alassane Ouattara University (Côte d'Ivoire)

- Idrissa Soyiba TRAORE, Senior Lecturer, Bamako University (Mali)

- Nguessan KOUAKOU, Associate Professor, Ecole Normale Supérieure, (Côte d'Ivoire)

- Aboubacar Sidiki COULIBALY, Associate Professor, Bamako University (Mali)

- Paul SAMSIA, Associate Professor, Yaoundé 1 University (Cameroun)

- Justin Kwaku Oduro ADINKRA, Senior Lecturer, Sunyani University (Ghana)

- Lacina YEO Senior, Lecturer, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

Editorial Board Members:

- Adama COULIBALY, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

- Alembong NOL, Professor, Buea University (Cameroun)

- BLEDE Logbo, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

- Bienvenu KOUDJO, Professor, Abomey-Calavi University (Bénin)

- Clément DILI PALAÏ, Professor, Maroua University (Cameroun)

- Daouda COULIBALY, Professor, Alassane Ouattara University (Côte d'Ivoire)

- DJIMAN Kasimi, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

- EBOSSE Cécile Dolisane, Professor, Yaoundé 1 University (Cameroun)

- Gabriel KUITCHE FONKOU, Professor, Dschang University (Cameroun)

- Gnéba KOKORA, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

- Irié Ernest TOUOUI Bi, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

- Jacques Sassongo SILUE, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

- Jérôme KOUASSI, Professor, University Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

- Mamadou KANDJI, Professor, Cheick Anta Diop University (Sénégal)

- LOUIS Obou, Professor, Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

- Pascal Okri TOSSOU, Professor, Abomey-Calavi University (Bénin)

- Pierre MEDEHOUEGNON, Professor, Abomey-Calavi University (Bénin)

- René GNALEKA, Professor, University Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

- Yao Jérôme KOUADIO, Professor, Alassane Ouattara University (Côte d'Ivoire)

Table of contents

Pages

L'écriture du Corps chez Calixthe Beyala dans <i>Femme nue, femme noire</i> , PAM Bocar AlyUniversité Assane Seck (Ziguinchor).....	p.1
La figure de l'interprète dans <i>L'étrange destin de Wangrin</i> d'Amadou Hampaté Bâ et dans le récit colonial, Arsène MAGNIMA KAKASSA, Université Omar Bongo (Gabon), Laboratoire Cerlim,	p.12
Le contexte de l'oralité et la pratique intertextuelle dans le roman policier d'Abasse Ndione. GUEYE Secka, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.....	p.22
Sur « le procès à faire à la nature » chez Jean-Jacques rousseau, NZENTI KOPA Ramsès, Cameroun	p.33
Édouard Glissant et le post-modernisme : une rhétorique « générative transformationnelle » Mohamed Lamine Rhimi, Université de Tunis	p.46
Appropriation de l'identité noire et écriture du malaise social dans <i>Morne Câpresse</i> de Gisèle Pineau, Elise Nathalie Nyemb, Université de Yaoundé I, Cameroun	p.61
La migration dans le mode de vie des <i>Mandenka</i> d'hier à aujourd'hui : une analyse de <i>Quand les Cauris se taisent</i> par Fatoumata Keita et <i>Le Ventre de l'Atlantique</i> par Fatou Diome, Issiaka DIARRA, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali.....	p.73
Transatlantic Slave Trade and Slave Uprooting in Maryse Conde's <i>Segu</i> , Ousmane SANGHO, André KONE, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali.....	p.87
L'image de l'autre à travers les prétextes des traductions françaises d'œuvres Nigérianes Ifeoluwa OLORUNTOBA, Université de Grenoble.....	p.97
De mayo de 1931 en España: los trabajadores festejando el advenimiento de la segunda República, <i>Seibo alexise véronique, ikossié kouakou, École normale supérieure d'abidjan</i>	p.112

SUR « LE PROCÈS À FAIRE À LA NATURE » CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

NZENTI KOPA Ramsès
Docteur/Ph.D en philosophie
Professeur des Lycées d'Enseignement Général (PLEG)-Cameroun
Lycée de Ngaouyanga (région de l'Adamaoua)
Tél. : 00(237) 98.74.59.47
E-mail : kopa.ramses@yahoo.fr

Résumé :

La pensée philosophique de Jean-Jacques Rousseau décrit clairement, et ce bien avant la pensée écologique contemporaine, le climat tendu qui préside les rapports de l'homme et de la nature. Cependant, sur la cause première de cette tension morbide, elle paraît moins claire. Car Rousseau fait le procès de l'homme en évitant subtilement de faire le procès de la nature alors que son analyse généalogique du mal nous invite, visiblement, à un partage des responsabilités. Ce qui est un paradoxe qu'il convient d'élucider contre un discours écologique contemporain où ce partage tend à disparaître à cause d'un écologisme outrancier ignorant vraisemblablement la limite naturelle de la responsabilité humaine.

Mots-clés : Rousseau, procès, nature, homme, écologie, responsabilité.

Abstract :

The philosophical thought of Jean-Jacques Rousseau clearly describes, and this before contemporary ecological thought, the tense climate which presides over the relations between man and nature. However, on the root cause of this morbid tension, it seems less clear. Because Rousseau is thus the trial of man by subtly avoiding trial of nature while his genealogical analysis of evil obviously invites us to share responsibilities. This is a paradox that needs to be clarified against a contemporary ecological discourse where this sharing tends to disappear because of an outrageous ecologism probably ignoring the natural limit of human responsibility.

Key-words : Rousseau, trial, nature, man, ecology, responsibility.

Introduction

Le 1^{er} novembre 1755, l'humanité européenne connaît une « catastrophe naturelle » sans précédent : le tremblement de terre de Lisbonne (Rohrbasser, 2010, p. 199-216). Les dégâts matériels et humains de cette catastrophe inédite sont tels qu'ils invitent l'élite intellectuelle de l'époque des Lumières à une vive discussion qui mettra aux prises Voltaire et Rousseau, deux philosophes dont la célébrité n'aura d'égale que l'inimitié (Rychlewska-Delimat, 2018, p. 26). Croisant ainsi le verbe sur les causes de ce désastre naturel historique, Voltaire fait le procès de la Providence et du hasard en prenant la défense de l'homme et du progrès, tandis que Rousseau fait le procès de l'homme et du progrès en prenant la défense de la Providence et de la nature (Bouhdiba, 2014). Toutefois, les deux s'engagent à faire le procès du mal — entendu comme ce qui cause le malheur ou la souffrance (Lavelle, 2005, p. 14) — sur la Terre : comment le mal est-il possible, « si tout est l'œuvre d'un être intelligent, puissant, bienfaisant » (Millet, 1966, p. 87) ? Et si Voltaire examine ce problème d'un point de vue théologico-métaphysique, Rousseau, quant à lui, l'analyse d'un point de vue socio-politique (Larrère, 2009, p. 86). Bien entendu, les deux philosophes des Lumières ignorèrent l'écologie comme « totalité de la science des relations de l'organisme avec l'environnement, comprenant au sens large toutes les conditions d'existence » (Haeckel cité par Matagne, 2003, p. 31-32). Car ce concept, fondé par Ernst Haeckel en 1886, n'existait pas encore à leur époque (Schneider, 1978, p. 11). Mais l'opposition de leurs idées respectives préfigure le débat écologique moderne sur la responsabilité humaine dans les catastrophes naturelles et surtout sur les moyens de prévenir celles-ci. Et bien plus que Voltaire, Rousseau apporte une réponse plausible dont la plupart des éco-critiques contemporains seront les héritiers idéologiques : c'est que le désastre environnemental relève plus de l'homme que de la nature (Rousseau, 1968, p. 87). Cependant, il fait le procès de l'homme en évitant subtilement de faire le procès de la nature alors que son analyse généalogique du mal nous invite, visiblement, à un partage des responsabilités ; partage qui tend à disparaître dans « l'actuelle crise environnementale » (Larrère, 2009, p. 87) où parler de catastrophe naturelle reviendrait presque à parler de catastrophe humaine. On l'aura compris, l'objet de cette réflexion est de montrer, contre cette tendance éthique contemporaine trop acquise à la cause environnementale, qu'il y aurait une métaphysique de la crise écologique — déterminée par l'idée de hasard (que Rousseau est forcé d'admettre) — qui fait qu'on ne saurait totalement tenir l'homme pour seul responsable, alors que la nature est considérée comme un sujet moral, voire comme un sujet de droit. Ce qui implique qu'elle ne doit pas être exemptée de tout reproche, bien qu'elle soit difficile à définir.

1. La complexité de l'idée de nature chez Rousseau

Avant d'arriver à Rousseau, le concept de nature a déjà plus d'un millénaire de métamorphoses. Mais la conception dominante, durant la première moitié du siècle des Lumières, est scientifique : la nature est conçue comme un univers mécanique dirigé par des lois qu'il convient de déchiffrer afin d'étendre le règne humain. Cette conception scientifique, héritée de Galilée, de Newton, de Bacon et de Descartes, essaie de s'affirmer contre une conception métaphysique tenace qui nous présente la nature selon deux dimensions : une dimension philosophique (inaugurée par les présocratiques et revue par Aristote) et une dimension théologique (développée par la scolastique et reprise par Spinoza). Cependant, la

seconde moitié du siècle des Lumières connaîtra le succès d'une nouvelle signification de la nature (une dimension romantique), systématisée par Jean-Jacques Rousseau.

Dans le premier livre d'*Émile*, le philosophe de Genève, avant de poursuivre ses réflexions sur la typologie de l'éducation, tente de « borner le nom de nature aux habitudes conformes à la nature » (Rousseau, 1964, p. 8). Et s'il s'engage dans cette veine, c'est parce qu'il veut « s'épargner ce galimatias » que pose le concept de nature qui a, selon lui, « un sens trop vague » dont il se propose de « fixer » les limites, un peu comme Spinoza l'avait entrepris dans son *Éthique*. Toutefois, Rousseau tient à produire une définition de la nature éloignée des pérégrinations métaphysiques de Spinoza et bien d'autres prédécesseurs. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (dit *second Discours*), il projette de se former des « conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent » (Rousseau, 1968, p. 80). Il va sans dire que son enquête sur l'essence de l'homme, de rigueur à son époque déterminée par l'idée vraisemblablement mythologique d'un bon sauvage, n'est pas seulement anthropologique et sociologique, elle est aussi écologique. Car elle présente l'homme comme un être vivant en interaction avec les autres êtres dans un environnement qu'il convient de nommer la nature (Canivez, 2016, p. 89).

Toutefois, il faut dire qu'il est très difficile de discerner clairement ce que veut dire la nature chez Rousseau, malgré toute la valeur qu'il lui accorde dans l'ensemble de son œuvre (Ghorbel, 2010, p. 1). Et pourtant, il reproche à ses devanciers, Anciens et Modernes⁶, de s'être trompés sur sa véritable signification. Leur faute majeure et commune, au-delà de leurs fautes spécifiques et respectives, aura été de transposer dans l'ordre de la nature ce qui relève pourtant de l'ordre de l'histoire (Nguidjol, 2009, p. 168). Un tel égarement épistémologique et heuristique est dû, à l'entendre dire, à une erreur méthodologique. Ainsi Rousseau s'engage-t-il, suivant une démarche antithétique (Ndiaye, 2000), récessive et conjecturale, à nous produire une idée de nature qui se veut « unique dans l'histoire de la pensée » (Charbonnel, 2012, p. 151). Et si sa conception de la nature est complexe et unique, c'est parce qu'elle est d'abord hypothétique. Elle est en effet le produit d'une « récession conjecturale » (Cassirer, 1984, p. 51) ou d'une « fiction rétrospective » (Tsala Mbani, 2013, p. 40) visant à dépouiller l'homme de sa constitution actuelle et à le retrouver dans ses « premiers temps »⁷, c'est-à-dire dans son état de nature. Toutefois, chez Rousseau, cet état n'est pas une « époque historique » (Durkheim, 2002, p. 5) comme chez Pufendorf et Locke, mais une « histoire hypothétique » (Rousseau, 1968, p. 73), comme chez Hobbes et Hume. À vrai dire, c'est une « hypothèse de travail » (Gouhier, 1953) dont il se sert pour comprendre et évaluer l'homme historique que nous sommes devenus par nos progrès multiples. Comme l'a bien vu Chatué, l'homme est « un sujet *devenu* que Rousseau reconstruit en dépouillant le sujet historique de ce qui tient précisément de l'histoire » (2012, p. 36)⁸. Dès lors, celui-ci ne conçoit pas l'état de nature ou la naturalité sans l'homme, contrairement à certains écologistes contemporains, notamment le forestier Aldo

⁶ De Platon à Hobbes, en passant par Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin, Grotius, Spinoza, Pufendorf et Locke, pour ne citer que ceux-ci.

⁷ L'expression est de Rousseau, dans son *Essai sur l'origine des langues*.

⁸ C'est l'auteur qui souligne.

Leopold, le philosophe Henry David Thoreau et le naturaliste et artiste Robert Hainrard (Génot, 2008, p. 32).

En outre, si l'idée de nature est davantage complexe chez Rousseau, c'est parce qu'elle est aussi polysémique que polémique (Dent, 2005, p. 234). Toutefois, il ne faut pas croire, du fait de cette difficulté tenace à première vue, qu'elle soit impossible à définir chez lui (Quemada et Tsiomis, 2013, p. 40), ou que toute tentative pour la saisir ne sera qu'un échec de plus (Baczko, 1974, p. 84). Aussi faut-il s'opposer à l'idée qu'elle est « un centre 'vide' » (Guichet, 2013, p. 251). Car, cette idée a bel et bien un contenu qui se retrouve dans une autre idée chère à Rousseau, à savoir l'idée de bonté. C'est par elle qu'il est préférable de définir la nature chez lui, plutôt que par l'adjectif naturel, comme le préconisent Derathé, De Benoist ou encore Charbonnel, non sans justifications pertinentes. Force est d'admettre, dans ce sillage, que la réflexion rousseauiste sur la nature est bien plus une réflexion morale qu'une réflexion scientifique (Derathé, 1984, p. 110). La nature est donc ce qui n'a pas encore subi de corruption humaine, elle représente tout ce qui est essentiellement bon. Cette bonté se caractérise par la simplicité et uniformité des choses. L'état de nature est un état de bonté de l'homme qui vit en harmonie avec son environnement. L'exemple le plus étonnant et pris par Rousseau, c'est que cet homme sauvage ou naturel n'a pas seulement pitié de ses semblables, il a également pitié de « tout être sensible » ; ce qui inclut la bête à laquelle Rousseau confère ainsi un droit : « le droit de n'être point maltraitée inutilement » (Rousseau, 1968, p. 72-73). À cet effet, la pensée de Rousseau anticipe sur le combat écologique contemporain concernant le respect des droits des animaux. D'ailleurs, l'homme naturel de Rousseau est parfois un végétalien (*second Discours*), d'autres fois un végétarien (*Émile et Essai sur l'origine des langues*), mais jamais un carnassier (Larue, 2019, p. 4). Rousseau se profile ainsi comme le premier penseur de la tradition occidentale à produire une critique systématique de l'exceptionnalité morale de l'homme (Joseph Lane et Rebecca Clark, 2006, p. 62). Toutefois, à bien regarder de près, on constatera que cette exceptionnalité morale persiste puisque, selon lui, l'homme est le seul être libre et perfectible, même si ces facultés peuvent occasionner sa déféstration au point de le ravalier à un stade de sous-animalité (Rousseau, 1968, p. 92). En outre, il ne faut pas perdre de vue que les actes écologiques posés par l'homme au pur état de nature sont exempts de toutes catégories morales⁹, car ils sont foncièrement instinctifs.

Rousseau nous présente donc la nature comme l'état avant l'altération des dispositions de l'homme et des objets qui l'environne (Rousseau, 1962, p. 8). De son point de vue en effet, la définition de la nature, telle qu'elle se présente à l'origine, inclut le monde humain et le monde organique. Il y a donc lieu de distinguer deux formes de nature chez lui : la nature « en moi » ou nature humaine et la nature « hors de moi » ou nature physique (Berque, 1965, p. 104-105). Mais c'est à partir de la nature humaine qu'il réfléchit sur la nature cosmique. (Groethuysen, 1949, p. 238). À l'état de nature, l'homme était, pour ainsi dire, un « ami » de la nature. À l'état social ou civil, par contre, ce dernier va devenir « le tyran de lui-même et de la nature » (Rousseau, 1968, p. 92). L'entreprise de Rousseau sera de déterminer le moment où,

⁹ Ceci parce que les hommes ignorent, à ce stade naturel, les notions de bon et méchant, de vertu et vice, « n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale ni de devoirs connus » (Rousseau, 1968, p. 100-101).

dans son développement, l'homme va commencer à s'opposer à la nature et se prendre ainsi pour « le roi de la terre qu'il habite » (Rousseau, 2002, p. 336).

2. La société, un mal nécessaire contre l'hostilité de la nature

Dans sa conjecture généalogique du mal sur la terre en effet, Rousseau soutient qu'« un procès à faire à la nature » serait plus incongru qu'un procès « à celui qu'elle aurait ainsi constitué » (Rousseau, 1968, p. 99), c'est-à-dire à l'homme. Ceci parce qu'elle fait toujours tout pour le bien-être de ce dernier, malgré son hostilité occasionnelle. Paradoxalement, c'est justement cette hostilité qui va pousser l'homme à développer ses capacités virtuelles afin de lui résister. Dès lors, il y a lieu de penser qu'elle n'est pas totalement dédouanée de tout reproche, même si Rousseau essaie de la disculper en utilisant le fameux alibi d'un « funeste hasard » (*second Discours*), ou d'une « Providence très sage » (*Essai sur l'origine des langues*). Se pourrait-il donc que la nature ait perdu le contrôle d'elle-même, ou qu'elle ait été manipulée ?

En tout cas, Rousseau nous montre que la crise écologique est due à des accidents qui ne relèvent ni de l'intention de la nature, ni de l'intention de la Providence, encore moins de l'intention de l'homme. Toutefois, si tel est le cas, comment expliquer qu'il accuse l'homme d'être « l'auteur du mal » ? « Insensés qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux viennent de vous », dit-il dans ses *Confessions* (Rousseau, 1968, p. 168). En réalité, l'homme que Rousseau inculpe ici, c'est « l'homme de l'homme, c'est-à-dire l'homme de la société civile » et non « l'homme sauvage et naturel » (Boulad-Ayoub, 1988, p. 81).

Pour bien cerner son argumentaire, il est nécessaire de distinguer chez lui le mal physique du mal moral. On se rappelle que Leibniz prenait le mal sous trois formes diverses : « métaphysiquement, physiquement, et moralement » (Leibniz, 1710)¹⁰. Or nous constatons que Rousseau évacue la première forme pour ne retenir que les deux dernières. Dans ce sens, il s'engage à effectuer une traçabilité non métaphysique du mal qui lui permet de battre en brèche l'idée de son non-être et donc de prouver que celui-ci existe parmi les hommes. Remarquons donc que le mal n'a pas le même contenu, de Leibniz à Rousseau. Si le mal physique est celui que l'homme rencontre face aux obstacles accidentels de la nature, le mal moral est celui qu'il rencontre en société¹¹.

Toutefois, il y a un lien de cause à effet entre ces deux sortes de mal : c'est que « les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidents de la nature » (Rousseau, 2002, p. 35-36). Pour affronter « les déluges particuliers, les mers extravasées, les éruptions des volcans, les grands tremblements de terre, les incendies allumés par la foudre » qui détruisent les forêts, l'homme se rapproche sporadiquement, puis définitivement de ses semblables, entrant ainsi dans l'état social. La société apparaît dans ce sens comme un mal nécessaire permettant à l'homme de sauver son espèce : « le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être » (Rousseau, 1972, p. 75). C'est donc par la force des choses que l'homme sort

¹⁰ Voir le paragraphe 21 de son *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

¹¹ Le mal moral n'est pas le péché, mais la servitude entraînée par l'inégalité, le luxe, l'amour propre, la propriété privée, le paraître, etc.

de l'état de nature et s'assemble avec semblables. Ainsi voyons-nous, chez Rousseau, « l'homme social naître d'une histoire naturelle réglée par le hasard et la nécessité et non par un sens donné d'avance dans la nature humaine » (Géhin, 1981, p. 16).

Pour lui en effet « le mal ne vient ni de l'homme ni de Dieu, mais d'un tiers, en l'occurrence de la société » (De Benoist, 1990, p. 216), qui est essentiellement le fruit d'un « funeste hasard », voire d'« une tragique nécessité »¹². C'est par ce présupposé d'accident qu'il récuse, comme Hobbes, la sociabilité naturelle de l'homme affirmée par Aristote, ainsi que l'activité naturelle de la réflexion, admise par Spinoza, Pufendorf et Locke, à l'état de nature. Contre ces derniers, il montre que la sociabilité et la réflexion ne sont pas des dispositions naturelles chez l'homme mais plutôt des facultés virtuelles qui, pour s'activer, ont besoin « du concours fortuit de plusieurs causes étrangères » sans lesquelles elles « pouvaient ne jamais naître » (Rousseau, 1968, p. 110). Rousseau introduit ici, dans l'histoire de la philosophie, une distinction essentielle et dialectique entre le naturel et le virtuel (que Hegel n'a pas su discerner) quelque peu redevable à la différenciation aristotélicienne de la puissance et de l'acte.

En effet, il prouve qu'« avant d'être l'animal raisonnable ou l'animal sociable, l'homme est l'être du virtuel » (Millet, 1966, p. 41). Ce qui implique aussi que le mal n'est pas naturel chez l'homme mais virtuel. Il s'actualise avec la socialisation qui implique le recul de la nature, à tout point de vue, y compris écologique. En d'autres mots, la formation humaine d'un environnement social se fait à l'encontre et au détriment de l'environnement naturel.

3. Tyrannie écologique de la société humaine et réplique catastrophique de la nature

La description rousseauiste, dans le *second Discours*, de l'évolution de l'homme, c'est-à-dire du passage de ce dernier du stade d'*homo ignorantis* (homme ignorant) à celui d'*homo sapiens* (homme intelligent) en passant par le stade d'*homo faber* (homme d'outils), est un peu similaire à « l'odyssée des premiers hommes » (Coppens et al, 2003, p. 48-71), issue des travaux modernes de la paléontologie qui se fonde sur l'évolutionnisme. Se pourrait-il donc que Rousseau soit un précurseur méconnu de l'évolutionnisme ?

Si les avis divergent à ce sujet, Éric Weil est convaincu de ce que « Rousseau est un des premiers évolutionnistes » (Weil, 1984, p. 20) de l'histoire des idées. Car, pour lui, l'auteur du *second Discours* montre que « les étapes que le genre humain parcourra ne sont déterminées par aucune volonté transcendante, elles sont le développement de virtualités contenues dans la nature humaine depuis le commencement, qui auraient pu ne pas s'actualiser, mais qui, une fois actualisées, sont constitutives de l'homme tel qu'il est » (Weil, 1984, p. 20). Si nous objectons à Weil qu'il n'y aurait pas, chez Rousseau, une volonté transcendante qui déterminerait l'action humaine, nous lui concédons que le potentiel humain, selon le philosophe genevois, se réalise au fur et à mesure que l'homme réussit aux épreuves hostiles de la nature ; ce qui n'est pas très loin de ce que démontrera Darwin plus tard dans sa théorie de l'évolution.

¹² Pour employer les expressions d'Alexis Cohen.

Patrick Zambianchi, quant à lui, va même jusqu'à observer chez Rousseau un « pré-darwinisme » (Zambianchi, 2014, p. 14) qui se traduit foncièrement par une lutte dans/contre la nature. Dans *Ébauche de l'origine des espèces : essai de 1844*, Darwin déclarait, loin sans faux : « toute la nature est en guerre, un organisme avec un autre ou avec la nature extérieure » (cité par Hottois, 1997, p. 196). Et nous observons justement que chez Rousseau, la tension entre l'homme et la nature va grandissante, une fois que le premier se met en marche vers la perfection civile, lorsqu'il commence à développer son industrie. À la vérité, le développement social de l'homme est corrélatif d'un développement industriel par lequel il « prend peu à peu ses distances vis-à-vis de la nature » (Tovmassian, 1976, p. 5). Distance qui va davantage se creuser avec la rareté des ressources naturelles contrastant avec la surpopulation humaine : « supposons que, affirme Rousseau, les hommes eussent tellement multiplié que les productions naturelles n'eussent plus suffi pour les nourrir » (Rousseau, 1968, p. 96). C'est cette rareté qui poussera les hommes à se faire une idée de l'avenir, à prévoir, et surtout à instituer la propriété privée de laquelle va naître l'inégalité sociale ou morale, puis l'inégalité politique. Rousseau nous montre d'ailleurs que la lutte pour la propriété orchestre des guerres sanglantes qui ont des effets néfastes sur l'environnement social et naturel des hommes.

On remarquera qu'avant Malthus, Rousseau nous énumère les conséquences socio-économiques, voire écologiques, que pourrait avoir une consommation démesurée des moyens de subsistance sur l'avenir et le devenir des hommes. Songeant le matin à ses besoins quotidiens, l'homme social découvre l'agriculture et la métallurgie qui lui permettent désormais, par le travail et sa division sexuelle et sociale, de reproduire le secret de la nature et de la transformer. Le philosophe des Lumières cite et dénonce les conséquences écologiques ou environnementales des « immenses travaux » des hommes dans leur marche vers la civilisation. Il s'agit « des abîmes comblés, des montagnes rasées, des rochers brisés, des fleuves rendus navigables, des terres défrichées, des lacs creusés, des marais desséchés, des bâtiments énormes élevés sur la terre, la mer couverte de vaisseaux et de matelots », ou encore « des forêts immenses qu'il a fallu abattre par toute la terre à mesure qu'elle s'est peuplée ou policée » (Rousseau, 1968, p. 153). La société se construit donc avec les matériaux extirpés de force à la nature. La critique morale de la société civile est, en réalité, une critique écologique de la ville à partir de laquelle Rousseau pose le problème de l'exode rural qu'il nomme « désertion des campagnes » (Rousseau, 1760, p. 361). Et celle-ci est causée, d'après son diagnostic, par une « mauvaise administration des deniers de l'État » (Rousseau, 1760, p. 361). On constate que cette critique écologique s'adosse sur une critique économique et politique mettant en lumière l'influence de la crise socio-politique sur la crise écologique, à côté d'une crise des sciences et des arts. Toutefois, il montre également comment cet éco-terrorisme social de l'homme connaîtra une réplique catastrophique de la nature.

Pour le philosophe de Genève en effet, toutes les catastrophes naturelles observées dans le monde traduisent la colère de la nature qui, par une sorte d'effet boomerang, nous punit proportionnellement à nos efforts dans le sens de la détruire. Autrement dit, elle nous rend coup pour coup tout le mal que nous lui faisons endurer. On retrouvera d'ailleurs cette position rousseauiste chez Michel Serres qui affirme que la guerre n'est plus seulement « la guerre de tous contre tous », c'est-à-dire entre les hommes comme l'avait vu Hobbes, mais la « guerre de

tous contre *tout* » (Serres, 1990, p. 33), c'est-à-dire entre les hommes et la nature. Mais dans cette guerre plus qu'effroyable, l'homme a plus à perdre que la nature, d'où l'urgence d'un *contrat naturel* (entre l'homme et la nature), au-delà d'un simple *contrat social* (entre les hommes). Bien plus que chez Rousseau qui la considère comme un sujet moral, la nature est un sujet de droit chez Serres. À les entendre parler, tout se passe comme si les catastrophes naturelles sont les conséquences de notre tyrannie de la nature. En effet, Rousseau affirme que « la nature nous fait payer cher le mépris que nous avons fait de ses leçons », à travers « les incendies et les tremblements de terre qui, consumant ou renversant des villes entières, en font périr les habitants par milliers, en un mois » (Rousseau, 1968, p. 157). Toutefois, l'auteur de *Du Contrat Social* soutient, curieusement, qu'il ne faut pas voir de méchanceté en cette réplique catastrophique de la nature. Il insiste sur le fait que la nature réplique légitimement à la désobéissance de l'homme dans l'optique de le corriger. Car celui-ci n'a pas observé sa règle qui consiste à suivre « la route qu'elle nous trace » (Rousseau, 2002, p. 18). Ainsi fait-elle « tout pour le mieux » (Rousseau, 2002, p. 46), tout pour que l'homme soit à l'abri du mal.

Observons, avant de poursuivre, que Rousseau a une tendance à anthropomorphiser la nature. Par anthropomorphisme, nous entendons l'attribution des qualités ou des formes humaines à des choses non-humaines. Cette tendance se manifeste dans ses écrits par la personnification, un peu comme chez Pascal avant lui. Dans *Émile* par exemple, on pourra remarquer que la nature se comporte comme personne morale, c'est-à-dire qu'elle a « des intentions, des buts, des moyens, une intelligence dans l'action » (Charbonnel, 2012, p. 154). On remarquera en effet que Rousseau utilise constamment des verbes qui marquent son activisme : elle *impose*, elle *exerce*, elle *fait*, elle *punit*, elle crie (Bermingham, 1988, p. 179). Elle n'est donc jamais passive ou muette devant les écarts de l'homme. D'ailleurs, il la présente comme notre « tendre et prévoyante mère » (Rousseau, 1962, p. 5). Et comme telle, « la nature a voulu [nous] préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant » (Rousseau, 1968, p. 46-47). À cet égard, c'est parce qu'elle aime l'homme qu'elle le châtie bien par des catastrophes. Et malgré le fait qu'elle fasse peser sur lui « le joug de la nécessité », l'homme demeure têtu et ne cesse de vouloir la plier à ses ordres. Sur ces entrefaites, n'y a-t-il pas lieu de partager la responsabilité de la crise environnementale entre ces deux parties prenantes ?

4. Le problème d'un partage des responsabilités dans la crise environnementale

Le discours écologique contemporain, héritier en quelque sorte du naturalisme de Rousseau, a pour ambition de « montrer que les entités naturelles ont une dignité morale » (Larrère, 2011, p. 66). La crise environnementale découlerait, selon un point de vue devenu doctrinal, de l'irresponsabilité de l'homme qui accorde peu de valeur à la nature, autant du point de vue éthique que du point de vue spirituel (Munkuomo, 2019, p. 1264). Comme Hans Jonas le démontre, la réflexion éthique contemporaine sur la crise de l'environnement n'a jamais autant placé la responsabilité au centre de ses préoccupations. Le pouvoir que confèrent les sciences et les techniques à l'homme incombe une responsabilité à la hauteur de la menace qu'elles font peser sur notre avenir. Il s'agit alors pour l'homme de prendre la nature comme objet de sa responsabilité éthique. Devenue vulnérable, la nature a plus que jamais besoin de notre secours.

Hans Jonas s'oppose ainsi à l'orientation anthropocentrique de l'éthique classique, devenue désuète et inopérante devant les problèmes environnementaux actuels qui nous imposent, de ce fait, une nouvelle éthique et une nouvelle politique désireuses à la fois de contenir les assauts désastreux de l'agir humain sur la nature et de préserver l'avenir de l'espèce humaine susceptible de voler en éclat. Toutefois, chez Hans Jonas, on a du mal à circonscrire les limites de la responsabilité humaine. En effet, tout se passe comme si cette responsabilité est mesurée seulement à la puissance de l'homme et jamais à celle de la nature. Certes, s'il est vrai que les sciences de la nature réduisent celle-ci à la nécessité et au hasard en même temps qu'elles la dépouille de toute dignité (Hans Jonas, 1990, p. 35), il n'est pas moins vrai que cette étude scientifique de la nature révèle, du point de vue éthique, les limites de la responsabilité humaine, notamment dans la crise actuelle de l'environnement.

Cette non-délimitation de la responsabilité humaine a pour fâcheuse conséquence de confondre les notions de catastrophe humaine et de catastrophe naturelle (Martin, 2007, p. 7 et 42)¹³ ; confusion due elle-même à la confusion entre mal physique et mal moral que Rousseau croyait pourtant avoir tranché. Pour lui, l'homme est « entièrement responsable du mal moral, et en grande partie du mal physique » (Larrère, 2009, p. 86). D'ailleurs, s'adressant à Voltaire au sujet du tremblement de terre de Lisbonne, il déclare : « convenez par exemple, que la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également, et plus légèrement logés, le dégât eut été beaucoup moindre et peut être nul » (Rousseau, 2005, p. 147).

La nature est donc peu responsable du mal physique même si nous reconnaissons qu'il y aurait en elle des phénomènes qui « obéissent à des lois non-linéaires et affichent des comportements complexes sous la forme de transitions brusques, d'états multiples, d'auto-organisation et d'imprévisibilité » (Prigogine, 1996, p. 3) ; ou qu'une providence l'aurait manipulé. Cette métaphore rousseauiste du « Dieu déséquilibrant le monde de façon à perturber toute vie naturelle » (Vargas, 1992, p. 104) ressemble étroitement à l'hypothèse du « malin génie » de Descartes, ou encore à la « Main invisible » d'Adam Smith, ou bien à la « Ruse de la Raison » de Hegel. Le mal est donc étranger à l'homme jusqu'au moment où l'ordre naturel des choses se bouleverse extérieurement en entraînant ainsi un bouleversement interne. Quoiqu'il en soit, rien n'enlève le fait que Rousseau posait un problème légitime à son époque, à savoir le partage des responsabilités entre ce qui relève de l'homme et ce qui relève de la nature : « on voit du moins, au *peu* de soin qu'a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels [...], combien elle a *peu* préparé leur sociabilité, et combien elle a *peu* mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait pour en établir les liens » (Rousseau, 1968, p. 99)¹⁴. Cependant, nous pensons que ce partage est disproportionnel et inéquitable. Car, si on admet que c'est toujours contre l'adversité de la nature que l'homme développe des subterfuges afin de préserver son être, comment ne pas penser qu'elle est autant responsable du mal que lui ?

¹³ Pierre Martin précise à cet effet : « Un phénomène peut être naturel, un risque non et une catastrophe, encore moins : un séisme est un phénomène naturel qui ne devient catastrophe tellurique que quand, comme à Kobe en 1995, il ruine une ville » (2007, p. 42).

¹⁴ C'est nous qui soulignons.

Au demeurant, nous constatons que Rousseau fait un procès de la nature qui n'en est pas un ; c'est un pseudo-procès. Même s'il montre l'influence de la nature sur l'homme et vice-versa, il parvient, par un tour métaphysique dont lui seul a le secret, à disculper la nature et à accuser finalement l'homme de tout le mal qui se trouve sur Terre. Ce qui nous semble étiologiquement incorrect, au regard de l'enquête que nous avons menée à dessein de trouver de qui, entre l'homme et la nature, relève la crise de l'environnement en premier. Il en ressort que pour Rousseau, la nature est innocente, raison pour laquelle il faut la défendre contre l'homme qui ne cesse de la détruire et de l'étouffer par son incessant désir cartésien de la posséder et d'en devenir le maître. Contre la proposition de Descartes en effet, Rousseau propose plutôt à l'homme de devenir l'élève de la nature. Il lui recommande de la suivre. Ce qui est une doctrine absurde et « à la fois irrationnelle et immorale » (Stuart Mill, 2003, p. 97). Car, comment suivre la nature alors qu'elle ne nous enseigne que violence et terreur ? C'est dire à quel point elle n'est pas aussi bonne que Rousseau l'aurait prétendu.

Luc Ferry, quant à lui, accuse le rousseauisme d'être à l'origine de la dérive des éthiques environnementales contemporaines, notamment l'écocentrisme et le biocentrisme (désignés en France sous le nom commun d'écologie profonde), qui accordent une valeur intrinsèque ou morale à la nature. L'auteur du *Nouvel ordre écologique* se demande, dans un sillage kantien : « comment peut-on prétendre trouver des normes morales dans la nature, quand la moralité s'affirme dans la distinction du règne de la nécessité et de la liberté, dans l'arrachement à la nature, nullement dans son exaltation ? » (Larrère, 2011, p. 67). Néanmoins, si cette critique de Ferry s'adosse sur des amalgames, il faut lui reconnaître le mérite de dénoncer le fascisme de l'écologisme qui prend « le plus souvent, la forme d'un procès fait à l'humanité au nom de la nature » (Larrère, 2011, p. 68). Ainsi observons-nous que, dans la pensée écologique actuelle, le partage des responsabilités tend à disparaître alors que le procès de l'homme, qui ne va sans un procès de la nature, nous y invite. Il va sans dire que la responsabilité humaine ne peut outrepasser ses limites qui sont celles de la nature. Autrement dit, la responsabilité de l'homme s'arrête où commence celle de la nature. Encore faudrait-il que la nature ait véritablement besoin de nous pour se régénérer, si on admet l'affirmation suivante, à la fois rassurante et risquée :

Contrairement à ce que colporte la rumeur, nous n'avons nullement, et dieu merci, la capacité de détruire la nature, quel que soit d'ailleurs le sens que l'on peut bien donner à ce mot. L'éventualité d'une telle destruction est absurde si l'on entend par nature l'ensemble des lois physiques. On ne saurait en ce sens agir autrement que naturellement. Mais il n'en va pas autrement si l'on entend par nature, de façon plus restrictive, la biosphère, à savoir l'ensemble des espèces naturelles et des milieux qui leur sont associés. Même si l'humanité s'employait à répandre tous les polluants les plus nocifs en sa possession, et *horresco referens*, à faire sauter dans les deux hémisphères tout l'arsenal nucléaire planétaire, c'est-à-dire environ un million de bombes d'Hiroshima, la biosphère ne disparaîtrait pas pour autant. Après quelques millions d'années au plus, il n'y aurait plus aucune trace de cette ultime folie. Plus généralement, l'échelle de temps géologique propre aux phénomènes terrestres, l'extrême complexité des mécanismes régulateurs de la biosphère et le gigantisme de la nature dépassent nos possibilités d'action (Bourg, 1999, p. 46-47).

Conclusion

Somme toute, la réflexion rousseauiste sur l'origine de la crise écologique oblige à un partage des responsabilités entre la nature et l'homme, même si Rousseau disculpe la première au détriment du second. Autrement dit, il a été question de montrer qu'un procès de l'homme implique nécessairement un procès de la nature si tant est que cette dernière est considérée comme un sujet de droit. Cependant, il ne s'agit pas de dédouaner la responsabilité écologique de l'homme, mais de reconnaître sa limite naturelle et métaphysique, malgré les avancées non négligeables des sciences de la nature et des sciences humaines modernes sur la question.

BIBLIOGRAPHIE

- Baczko Bronislaw (1974), *Solitude et Communauté chez Rousseau*, Paris, Mouton.
- Bénichou Paul (1984), « Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau », dans Gérard Genette et Tzvetan Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, p. 125-146.
- Benoist Alain de (1990), « Relire Rousseau », *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 4, p. 209-226.
- Bermingham Ronald P. (1988), « Le cri de la nature et la nature du cri : étude d'une coupure épistémologique », *Études sur les Discours de Rousseau*, Pensée Libre, n° 1, Ottawa, p. 179-192.
- Berque Jacques (1965), « Nature, culture, colonisation », dans *Jean-Jacques Rousseau et l'homme moderne*, UNESCO, p. 104-105.
- Boulad-Ayoub Josiane (1988), « L'homme dans la nature et l'homme de l'homme », *Études sur les Discours de Rousseau*, Pensée Libre, n°1, Ottawa, p. 81-99.
- Bourg Dominique (1999), « La responsabilité écologique », *Raison présente*, n° 132, p. 47-76.
- Canivez Patrice (2016), « Éthique et environnement chez Jean-Jacques Rousseau », *Eco-ethica*, vol. 5, p. 89-102.
- Charbonnel Nanine (2012), « Le naturel chez Rousseau : une construction anthropologique », *Scripta Philosophiae Naturalis*, vol. 2, p. 151-180.
- Chatué Jacques (2012), *L'Afrique noire et le biais épistémologique*, Yaoundé, Editions CLE.
- Decote Georges et Sabbah (1989), Hélène, *XVIII^e siècle*, Paris, Hatier.
- Dent Nicolas (2005), *Rousseau*, USA, Routledge.
- Derathé Robert (1984), « L'homme selon Rousseau », dans Gérard Genette et Tzvetan Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, p. 109-124.
- Génot Jean-Claude (2008), « Pour une éthique de la naturalité dans la gestion forestière », *Bësch*, p. 31-33.
- Gouhier Henri (1953-1955), « Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXIII, p. 7-48.
- Guichet Jean-Luc (2013), « Rousseau : la nature, Dieu et le moi », in *Dix-huitième siècle*, n° 45, p. 249-268.
- Hottois Gilbert (1997), *De la Renaissance à la postmodernité*, Belgique, De Boeck.
- Jasmin Benjamin (1975), « Notes sur la contribution de Jean-Jacques Rousseau à l'élaboration des idées de nature et de culture », *Revue des sciences de l'éducation*, n° 2-3, p. 101-111.

- Jonas Hans (1990), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), France, Flammarion.
- Lagarde André et Michard Laurent (1966), *XVIII^e siècle, les grands auteurs du programme*, Paris, Bordas.
- Lane Joseph et Clark Rébecca (2006), « The solitary Walker in the political World : The Paradoxes of Rousseau and Deep Ecology », *Political Theory*, n°1, p. 62-94.
- Larrère Catherine (2009), « La nature contre les Lumières », *Raison présentes*, n° 172, p. 81-90.
- (2011), « La question de l'écologie ou la querelle des naturalismes », *Cahiers philosophiques*, n° 127, p. 63-79.
- Martin Pierre (2007), *Ces risques que l'on dit naturels*, Paris, Éditions EYROLLES.
- Matagne Patrick (2003), « Aux origines de l'écologie », *Innovations*, vol. 2, n°18, p. 27-42.
- Millet Louis (1966), *Pour connaître la pensée de Rousseau*, Paris, Bordas.
- Munkuomo Gonzaleze Jean Ruffin (2019), « Crise écologique et la responsabilité humaine : Une lecture de l'encyclique 'LAUDATO SI' du Pape François », *International Journal of Innovation and Applied Studies*, vol. 26, n° 4, p. 1260-1268.
- Nguidjol Antoine (2009), *Histoire des idées politiques, De Platon à Rousseau*, Paris, L'Harmattan.
- Prigogine Ilya (1996), « Préface », dans Federico Mayor et Augusto Forti (dir.), *Science et Pouvoir*, France, Éditions UNESCO, p. 1-5.
- Quemada B. et Leca-Tsiomis M. (2013), « 'Nature', du dictionnaire de Richelet à l'Encyclopédie : une impossible définition ? », *Dix-huitième siècle*, n° 45, p. 45-60.
- Rohrbasser J.-M. (2010), « Le tremblement de terre de Lisbonne : un mal pour un bien ? », *Annales de démographie historique*, vol. 2, n° 120, p. 199-216.
- Rousseau Jean-Jacques (1968), *Discours- Les sciences et les arts (1750) - Les origines de l'inégalité (1755)*, Paris, Bordas.
- (2005), *Lettre à Monsieur de Voltaire sur ses deux poèmes sur « la Loi naturelle » et sur « le Désastre de Lisbonne » (1756)*, *Écologie et politique*, n° 30, p. 141-154.
- (1972), *Du contrat social ou Principes du droit politique (1762)*, Paris, Bordas.
- (1964), *Émile ou De l'éducation (1762)*, Paris, Garnier.
- (1966), *Les confessions (1782-1789)*, Paris, Bordas.
- Rychlewska-Delimat Alicja (2018), « Voltaire, Rousseau, et Levshin dans le débat sur la Providence. La réception russe de la pensée des Lumières françaises », *Synergies Pologne*, n°15, p. 23-38.
- Schneider Marcel (1978), *Rousseau et l'espoir écologique*, Paris, Éditions Pygmalion.
- Serres Michel (1990), *Le contrat naturel*, Paris, Éditions François Bourin.
- Stuart Mill John (2003), *La nature (1874)*, Paris, La Découverte/Poche.
- Tovmassian S. (1976), *Problèmes philosophiques du travail et de la technique*, Moscou, Éditions du Progrès.
- Tsala Mbani André Liboire (2013), *L'ingénierie procréatique et l'émergence d'une génération bâtarde des droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan.
- Vargas Yves (1992), « L'unité du rousseauisme », *La Pensée*, p. 101-102.
- Weil Éric (1984), « Rousseau et sa politique », dans Gérard Genette et Tzvetan Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, p. 125-146.

Webographie

- Bouhdiba S. (2014), « Lisbonne, 1^{er} novembre 1755 : un hasard ? Au cœur de la polémique entre Voltaire et Rousseau », dans *Carnet de recherche hypothèses « Presque Partout »*, consultable sur le site <http://presquepartout.hypotheses.org/1023>.
- Ghorbel Hichem (2010), « l'idée de nature dans la pensée de Rousseau », consultable sur le site www.Dogma.lu.
- Larue Renan (2019), « 'Tirer l'homme de la classe des animaux carnassiers'. Rousseau et les preuves scientifiques de notre nature végétarienne », *Sens public*, consultable sur le site <http://www.sens-public.org>.
- Ndiaye Babacar (2000), « Le thème de la guerre chez Hobbes et Rousseau », *Éthiopiennes*, n° 64-65, consultable sur le site <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1214>.
- Rousseau Jean-Jacques (2002), *Émile ou de l'éducation (1762)*, Livres I, II, et III, document numérique dans le cadre de la collection : « les classiques des sciences sociales », Québec, consultable sur le site http://uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.