

L'INTELLIGENCE DU SENTIMENT SELON ROUSSEAU

Rodolphe OLCÈSE¹

Article history: Received 7 June 2023; Revised 10 September 2023; Accepted 12 September 2023; Available online 30 September 2023; Available print 30 September 2023.

©2023 Studia UBB Philologia. Published by Babeş-Bolyai University.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License

ABSTRACT. *The intelligence of Sentiment According to Rousseau.* This article aims to consider the reflections that Jean-Jacques Rousseau develops on the feeling of self-affection in the *Discours sur l'origine de l'inégalité* and in *Émile*. This type of self-affection does not lead everyone to consider themselves as the sole object of their attention. On the contrary, it invites us to apprehend a kind of sensitivity that necessarily overflows into their environment. By insisting on how this feeling articulates us immediately and intimately with nature, the thought of Rousseau makes it possible to formulate the hypothesis of an expansion of feeling, which is likely to encounter contemporary climatic questions. It also leads us to develop a reflection on the necessity and the means of transforming our presence into a damaged nature.

Keywords: *affect, existence, origin, nature, ecology.*

REZUMAT. *Inteligența sentimentului potrivit lui Rousseau.* Acest text își propune să reinterpreteze ideile pe care Jean-Jacques Rousseau le are despre sentimentul de iubire de sine în *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni* și în *Émile*. Această iubire de sine nu îndeamnă să facem din fiecare persoană unicul obiect al propriei atenții ci, dimpotrivă, ne invită să luăm în considerare o sensibilitate care se revarsă neapărat în jurul său. Insistând asupra felului în care acest sentiment ne leagă în mod imediat și intim cu natura, perspectiva lui Rousseau ne permite să formulăm ipoteza unei expansiuni a sentimentului. Această perspectivă ar putea să se confrunte cu problemele climatice, ai căror contemporani suntem și ar putea să educe o gândire asupra necesității și modalităților de transformare a prezenței noastre într-o natură distrusă.

Cuvinte-cheie: *afect, existență, origine, natură, ecologie.*

¹ **Rodolphe OLCÈSE** est Maître de conférences en esthétique et théorie du cinéma à l'université Jean Monnet de Saint-Etienne / Laboratoire ECLLA. Il est également co-directeur du département de recherche Parole de l'art du Collège des Bernardins (Paris). Il a publié *Le Surgissement des archives* (2021), *La Vie précaire. Textes et images de Fernand Deligny* (2023) et co-dirigé avec Vincent Deville *L'Art tout contre la machine* (2021). Email : rodolphe.olcese@univ-st-etienne.fr

Rousseau occupe une place à part dans le tableau complexe de la philosophie des lumières, ce qui tient assurément au rôle central que tient le sentiment dans ses écrits. Penser le sentiment, Rousseau s’y est employé d’un bout à l’autre de son œuvre, au point d’en faire le moment fondateur de toute son anthropologie. L’existence humaine, dans ses succès et dans ses échecs, peut se laisser déchiffrer toute entière à partir de cette passion primitive et fondatrice qu’est l’amour de soi et qui donne sa première assise à la vie affective de l’homme. Le prix – et le poids – de cet amour de soi, qu’il oppose à l’amour propre, tient à ce qu’il ouvre l’espace d’un contact de soi à soi, un lieu où l’existence peut éprouver le sentiment d’elle-même, dans la nudité de sa présence sensible et ce en deçà de toute expérience réflexive ou opération de pensée par quoi le sujet se prendrait lui-même pour objet. Car cet amour de soi est, pour Rousseau, parfaitement cohérent avec le mouvement par lequel nous donnons notre attention au monde, pour y trouver les moyens de notre existence. En ce sens, Rousseau nous invite à penser ensemble sentiment de soi et sentiment du monde, non pas dans le mouvement d’une forme de fusion panthéiste avec le sensible, mais dans la mesure où c’est dans l’environnement sensible, dans l’épreuve des êtres qui nous entourent, que quelque chose comme un soi se développe et s’enrichit. Si le sentiment – sous le signe de l’amour de soi – occupe une place décisive pour Rousseau, c’est que le sujet pensant ne préexiste pas, dans sa structure ou sa constitution, aux expériences qu’il fait du monde, il en est d’une certaine manière le produit. Aussi le sentiment devient le premier opérateur des diverses facultés, qui pourront assurément le détourner de son horizon propre ou le trahir, mais dans lequel elles doivent bien commencer par s’enraciner. C’est bien ce sur quoi repose toute la philosophie des apprentissages que Rousseau développe dans *l’Émile*. Au-delà des questions relatives à l’éducation – et plus précisément à l’éducation des enfants – Rousseau propose, dans ce texte majeur, une compréhension de la sensibilité humaine qui est, si on la considère dans le cadre de la crise écologique que nous traversons, susceptible de répondre à bien des apories contemporaines. C’est l’hypothèse que voudrait explorer le présent texte.

Un amour qui va de soi

Dans le *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Rousseau distingue les deux passions fondamentales qui suffisent à déterminer les traits principaux de l’homme à l’état de nature et donnent à comprendre l’intelligence spontanée du sensible qui caractérise sa présence au monde. Ces deux sentiments primordiaux sont l’amour de soi d’une part, et la pitié d’autre part, la seconde s’expliquant à partir du premier. L’amour de soi est présenté dans une note annexée au texte du *Discours*, qui vise à le distinguer de l’amour propre. Le sentiment d’amour de soi commence ainsi par faire l’objet

d'une opération critique : il est désigné à partir de l'une de ses formes dérivées, et pour ainsi dire déçue, à même d'en montrer le sens directeur et paradoxal : celui d'être un sentiment qui ne revient précisément pas à lui-même et n'est pas purement et simplement soudé à son objet. L'amour de soi n'est pas un sentiment par quoi l'individu se prendrait lui-même pour objet, même s'il faut bien le comprendre comme l'affection par laquelle il s'éprouve dans l'existence. Il est un mouvement, un élan qui nous envoie à la rencontre du monde sensible dans lequel notre attention s'éveille à elle-même :

Il ne faut pas confondre l'amour propre et l'amour de soi-même ; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur (Rousseau 1964, 219)².

À la différence de l'amour propre, l'amour de soi n'est pas un sentiment spécifiquement humain. Ce sentiment est en effet l'expression d'un mouvement par lequel tout animal est engagé dans sa conservation. Cette simple indication suffit à montrer qu'il ne s'agit pas, à travers ce sentiment, de s'aimer soi-même mais de désirer vivre dans la durée ce qui suppose d'aimer, non seulement la vie qui est la nôtre, mais tout ce qui, dans le monde qui nous entoure, nous permet de la continuer. Et parce qu'il correspond à une tendance animale, cet amour se manifeste en deçà de toute institution d'un moi ou d'un sujet humain – même si l'homme l'éprouve aussi bien que les bêtes. L'amour de soi dessine ainsi une ligne de vie commune entre de multiples formes du vivant engagées dans un seul et même monde, que Rousseau appelle état de nature, et ce même si, au sein de cet état de nature, comme il le souligne encore dans cette même note, « chaque homme en particulier se [regarde] comme étant le seul spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite » (Rousseau 1964, 219). L'amour de soi est le fait d'une existence engagée dans un environnement sans altérité au sens moral du terme, et donc conduite dans une parfaite indifférence de l'existence des autres individualités. Il n'est donc pas *stricto sensu* l'expression d'une préférence pour soi-même, car il précède toute différenciation entre soi et les autres. L'amour de soi ne se retourne pas sur lui-même, il va de soi car rien ne le retient

² Nous modernisons l'orthographe.

dans le monde qui entoure l'existence s'éprouvant à travers lui. Il faudra que, dans cet état de nature, quelqu'un ou quelqu'une fixe une clôture et dise d'un bout de terrain – « ceci est à moi » – pour que le régime des comparaisons et des préférences s'installe et abîme ce sentiment premier en amour propre. Le propre apparaît avec la propriété, origine mythique de la société et premier marqueur d'une humanité qui se sépare d'une nature au moment même où elle en fait un objet sien.

Ce qui caractérise l'état de nature, c'est à l'inverse la parfaite compréhension de l'environnement sensible dont l'homme est capable dans son originelle solitude. L'état de nature induit chez l'homme une compréhension de l'environnement au sens presque littéral du terme, qui est le simple fait de saisir ensemble, et donc aussi en s'y intégrant, les matières d'une nature qui se donne, ce dont Rousseau a livré une expression simple et forte dans les premières pages du *Discours*. Considérant l'homme « tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous : je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits » (Rousseau 1964, 134-35). Les besoins humains sont satisfaits aussitôt qu'ils sont éprouvés car il n'y a pas d'obstacles entre les manques qu'ils nous font éprouver et les moyens que la nature apporte de les satisfaire. Mais ce mode de vie simple requiert bien une intelligence efficace et immédiate, une capacité de discernement capable d'accueillir non seulement *ce que* la nature donne, mais aussi *comment* elle donne. Or pour Rousseau, une telle intelligence du sensible qui caractérise l'homme à l'état de nature lui vient assurément de ce sentiment fondamental par lequel son existence s'éprouve elle-même immédiatement, au plus intime de ce qu'elle est. Là encore, dans ce tableau édénique d'une satisfaction sensible vécue sans entraves, et sous le titre de l'amour de soi qui s'y manifeste, il ne s'agit pas d'établir la prégnance d'un sentiment par lequel un sujet serait tourné vers lui-même et crispé sur lui-même, mais de mesurer en quoi un tel sentiment vit de son plein échange et de sa transitivité avec le monde dans lequel il s'éprouve et auquel il s'intègre.

L'interprétation que propose Paul Audi de la « philosophie de l'âme » de Rousseau permet de prolonger ces intuitions en les radicalisant. Paul Audi souligne que l'âme, selon Rousseau, doit se penser à partir d'une passivité originaire, passivité radicale qui n'annule pas sa capacité d'initiative et sa liberté mais signe au contraire son ouverture au réel et plus singulièrement à la vie. Paul Audi rappelle en ce sens que l'âme humaine, pour Rousseau, est « *passible* par essence », mais que cette passibilité est seconde ou dérivée, parce qu'elle est l'expression d'une affection extérieure qui prend fond sur une

« passivité plus fondamentale ». Paul Audi fait ainsi l'hypothèse que la sensibilité dont Rousseau établit les ressorts dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* réside dans une « passivité originelle », « apanage de la seule "nature" » qu'il s'agit dès-lors de comprendre comme « la vie en sa subjectivité absolue » (Audi 2008, 84). L'enjeu d'une telle lecture, c'est qu'elle invite à rapporter toutes les affections de l'âme, quel que soit leur ordre – « les impressions, les sensations, les images, les idées » – à la « structure fondamentale de l'affectivité ». Si le terme n'apparaît pas ici, on voit bien en quoi cette lecture du thème de l'amour de soi dans le second *Discours* de Rousseau permet de faire de ce sentiment, sinon un fondement, du moins l'espace initial et comme le premier acte sur lesquels prennent forme toutes les facultés de l'âme : sentir donc, mais aussi imaginer ou penser. Dès lors qu'il est pensé comme la structure fondamentale de l'affectivité, l'amour de soi devient le mouvement qui ouvre notre âme à toutes ses puissances – celles-ci fussent-elles engagées dans un développement qui occulte et trahit purement et simplement leur origine sentimentale.³

Ce qui se joue derrière cet effort pour souligner l'efficacité de l'amour de soi dans la moindre expérience sensible, c'est l'idée, simple au demeurant, selon laquelle pour Rousseau la nature est la source même à partir de laquelle il faut considérer toutes les formes du sentiment humain, fut-ce pour établir et mesurer en quoi telle ou telle de ses manifestations, déterminées dans leur fond par le jeu des relations sociales, nous en éloignent décisivement. Car souligner ce caractère initial de l'amour de soi revient à affirmer que c'est en premier lieu la nature qui nous affecte, ce qui est une manière de dire que la nature enseigne et qu'il serait insensé de considérer que l'âme humaine – qui se résout tout entière dans cet amour de soi – puisse se développer droitement sans se mettre à l'écoute de ce que cette nature a à lui donner. Car l'amour de soi, même si on peut bien tenter d'y déchiffrer cette affection de la vie par elle-même dont Paul Audi entreprend, après Michel Henry, de fixer les termes et le sens, est un sentiment qui vit de son articulation à l'extériorité, à un dehors, à la matière du monde lui-même. C'est bien la raison pour laquelle il importe de rappeler, avec Victor Goldschmidt, que l'état de nature est celui d'un apprentissage, « un

³ Cette lecture que propose Paul Audi tend à faire de la philosophie de Rousseau une sorte d'anticipation des thèses de Michel Henry sur l'auto-affection originelle de la vie par elle-même, ce que le philosophe revendique pleinement du reste. Cette interprétation joue sur une approche proversive du texte de Rousseau, en cherchant d'une certaine manière à vérifier dans la pensée de l'écrivain des positions ayant éclos dans un environnement conceptuel et discursif qui lui est parfaitement étranger, raison pour laquelle elle a pu être critiquée. Nanine Charbonnel par exemple souligne que « les nouveaux phénoménologues comme Paul Audi [...] sombrent dans une religion de la Vie qui ne peut qu'exalter, non analyser, l'œuvre de Rousseau » (Charbonnel 2006, 53).

apprentissage borné, lui aussi, et ne différant pas essentiellement de celui dont même les animaux sont capables » (Goldschmidt 2019, 260). Mais ce caractère mesuré et limité de l'expérience à l'état de nature n'est pas le signe d'une incomplétude, d'un manque ou d'une lacune à combler. Il faut plutôt y voir ce qui assure une continuité entre l'existence humaine et les autres formes de vie animale avec lesquelles elle communique directement. Ce que donne la nature, et à travers elle, ce qu'appréhende le sentiment, c'est sans doute cette communauté des vivants.

Expansion du sentiment

Ce contact permanent avec le monde qu'établit le sentiment va devenir le moteur d'une compréhension de l'âme humaine à l'aune de son expansivité. Revenant sur le thème de l'amour de soi dans *l'Émile*, Rousseau montre bien comment le sentiment est le premier moteur de l'exploration du monde environnant et partant, le principal organe d'une intelligence de la nature. Il convient toutefois de rappeler que l'expansion du sentiment sur laquelle Rousseau attire notre attention est d'abord le signe d'une dilution de cette intelligence sensible qui caractérise l'homme à l'état de nature, bientôt perdue dans le jeu des relations sociales qui dénaturent fondamentalement la sensibilité humaine. Au début du livre IV de *l'Émile*, après avoir rappelé que les passions sont les principaux outils de notre conservation, et souligné qu'il serait aussi vain que « ridicule de vouloir les détruire », Rousseau demande en effet :

Mais raisonnerait-on bien si de ce qu'il est dans la nature de l'homme d'avoir des passions on allait conclure que toutes les passions que nous sentons en nous et que nous voyons dans les autres sont naturelles ? Leur source est naturelle, il est vrai ; mais mille ruisseaux étrangers l'ont grossie ; c'est un grand fleuve qui s'accroît sans cesse et dans lequel on retrouverait à peine quelques gouttes de ses premières eaux (Rousseau 1969, 491)

Pour comprendre comment cette source a pu se diluer et disparaître dans des eaux étrangères, Rousseau invite à distinguer l'origine des passions et ce qui les occasionne, l'élan sur lequel elles s'entent et les conditions dans lesquelles elles en viennent à naître et à se développer. Si le premier peut et doit être pensé dans sa naturalité, les secondes supposent toujours déjà une rupture avec cette nature qui nous donne de vivre. Ainsi, des passions peuvent être naturelles et d'autres le signe d'une rupture avec cette nature. C'est là encore le caractère limitatif, mais libre, d'une passion qui devient le critère discriminant : « Nos passions naturelles sont très bornées, elles sont les instruments de nôtre

liberté, elles tendent à nous conserver. Toutes celles qui nous subjuguent et nous détruisent nous viennent d'ailleurs ; la nature ne nous les donne pas, nous nous les approprions à son préjudice » (Rousseau 1969, 491). L'expansion du sentiment, vécue comme la croissance de passions finalement étrangères à la nature, se comprend donc d'abord comme le signe funeste de son interruption prochaine, comme si ce mouvement de croissance était intimement travaillé par sa propre impossibilité et par son échec futur.

Mais en établissant un tel constat, l'enjeu reste de montrer que tout commence par une bonne intelligence de l'ordre de la nature dans lequel le sentiment commence par s'intégrer. Cette intelligence, faut-il le souligner, n'est pas réflexive ou discursive. « L'homme qui médite est un animal dépravé » (Rousseau 1964, 138), comme le formule Rousseau dans une sentence célèbre du *Discours sur l'inégalité* qui vient sanctionner un développement visant à montrer que l'homme est l'artisan de ses propres souffrances et des maladies qui le frappent. L'intelligence du sentiment est plutôt l'expression d'une convenance, une manière de trouver la juste place qui nous échoit dans un monde qui est tel qu'il doit être et qui en cela est nécessairement un bien. Pour le montrer, Rousseau expose à nouveau le sens de l'amour de soi bien compris, dont il rappelle qu'il est « la source de toutes nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit » (Rousseau 1969, 491). Toutes les passions ne sont que des « modifications » de cette affection primitive et innée, ce qui revient à dire que « toutes si l'on veut sont naturelles » (Rousseau 1969, 491) même si, il faut le redire, elles ont « des causes étrangères », sont « nuisibles », arrachent enfin l'homme à la nature et le mettent « en contradiction avec soi » (Rousseau 1969, 491).

Il faut donc retrouver en deçà de ce qui défigure l'homme et le monde dans lequel il vit les conditions de cette intelligence du sentiment, lequel ne peut prendre appui que sur une bonne compréhension de la nature – ce qui revient à saisir que cette nature est bonne et que l'homme doit s'y embrasser lui-même pour se comprendre pleinement tel qu'il est profondément. « L'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre » (Rousseau 1969, 491). L'enjeu de cette affirmation est double : rappeler d'une part qu'il est bon que nous nous aimions nous-mêmes, car c'est le principe même de notre conservation ; souligner d'autre part que pour nous aimer nous-mêmes, nous devons aimer avec la même intensité l'ordre auquel nous appartenons, qui nous apporte les moyens de cette conservation. « Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver, et par une suite immédiate du même sentiment nous aimons ce qui nous conserve » (Rousseau 1969, 492) écrit Rousseau. Si l'amour de soi ne s'en tenait qu'à ce seul objet qu'il est pour lui-même, il s'évanouirait aussitôt, et avec lui la capacité de se conserver dans l'existence. Ce sentiment primitif ne peut

que déborder sur l'environnement sensible qui le voit naître et dans lequel il tend à se propager. Le caractère dérivé de cet amour de l'ordre et de la nature n'en fait donc pas un sentiment secondaire, puisqu'il s'éprouve avant même que l'amour de soi ne puisse se reconnaître et se comprendre lui-même comme un soi, avant même que l'individu ne soit en mesure de dire moi ou je.

On peut en voir le signe dans le fait que l'enfant, selon Rousseau, est nécessairement porté à cette « bienveillance » naturelle dont le *Discours sur l'origine de l'inégalité* fait l'hypothèse méthodologique et qui a suscité tant de railleries de la part des philosophes. Comme l'homme à l'état de nature, l'enfant laisse émerger un sentiment dont le mouvement le dirige vers un environnement, une extériorité qu'il ne peut qu'accueillir positivement : « Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même et le second, qui dérive du premier est d'aimer ceux qui l'approchent » (Rousseau 1969, 492). Ce déport du sentiment d'amour de soi au monde est un phénomène qui tient à la nature elle-même, car il s'explique tout entier par la faiblesse constitutive de l'enfant, obligé de s'en remettre intégralement à une extériorité susceptible de lui apporter les moyens de subsister qu'il ne peut se procurer par ses propres efforts.⁴ L'enfant s'attache à sa gouvernante pour le bien qu'elle lui fait et il considère son entourage avec bienveillance, car il trouve partout autour de lui des soutiens et une assistance : « Un enfant est [...] naturellement enclin à la bienveillance, parce qu'il voit que tout ce qui l'approche est porté à l'assister, et qu'il prend de cette observation l'habitude d'un sentiment favorable à son espèce » (Rousseau 1969, 492). Ce n'est qu'à mesure que ses relations avec d'autres s'étoffent et que ses dépendances se multiplient qu'il commence à éprouver des sentiments moraux (des devoirs) ou sociaux (des préférences). On reconnaît, condensé en quelques lignes et scruté dans les comportements de l'enfant, le mécanisme qui, dans le second *Discours*, conduit l'homme à se retourner contre la nature dont il aura commencé par vivre. Car il y a bien évidemment, dans cette description de l'enfant livré au monde, quelque chose qui fait signe vers la figure du bon sauvage, tel que l'hypothèse méthodologique que développe Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité* invite à le concevoir : un être dépouillé « de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles, qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès » (Rousseau 1964, 134) et qui, si on le considère dans l'ordre de la nature, est « un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres » (Rousseau 1964, 134-135) mais mieux organisé que tous les autres, pour la simple raison que son dépouillement et sa nudité natifs l'obligent à se saisir de ce que la nature lui donne – et partant d'aimer la nature en s'aimant lui-même au sein de cette nature. Et ce jusqu'à ce seuil où la formulation du

⁴ « La nature a fait les enfants pour être aimés et secourus » (Rousseau 1969, 315), écrit Rousseau dans *l'Émile*.

premier acte de propriété – « *ceci est à moi* » (Rousseau 1964, 164) – renverse littéralement l'environnement naturel en y introduisant des logiques comparatives et préférentielles, et de proche en proche, cumulatives, qui introduisent la nécessité de produire par des efforts inconsiderés ce que la nature prodigue pourtant gracieusement.

Ce qui importe, pour Rousseau, c'est d'être attentif au premier moment de cette forme de communion avec la nature, qui se vit aussi, pour l'enfant, comme une communion avec les autres, conduits par la nature à vouloir du bien à l'enfant. C'est ce point d'équilibre fragile de communion avec l'environnement sensible, qu'on ne peut éprouver que pour le perdre bientôt, qui permet d'esquisser ce qu'il en est de l'existence humaine pour Rousseau : non pas une animalité parmi d'autres, non pas une exception irréductible dans le règne du vivant, mais un mouvement duel, dirigé à la fois vers le dedans et vers le dehors, vers soi et vers la nature qui soutient ce soi. Pierre Burgelin a donné de cette dimension intime de la présence de l'homme au monde une expression claire et puissante : « Essentiellement donc l'homme se laisse définir par une tension dans l'existence, par un double mouvement toujours commencé, toujours inachevé, de condensation et de détente, de raréfaction. Ces deux tendances antagonistes apparaissent ensemble et constituent ensemble, par leur valorisation consciente, l'amour de soi » (Burgelin 1973, 152). L'amour de soi se laisse comprendre comme un mouvement conjoint d'expansion et de rencontre, dans une dynamique « de communion avec le monde » (Burgelin 1973, 152), car il est une puissance de débordement.

Un soi aux dimensions du monde

Dans ce débordement du sentiment, si on en considère les premières manifestations, se signale une intelligence de la nature dont la forme idoine est finalement un amour de la nature. Cette leçon de Rousseau vaut aujourd'hui d'être sérieusement étudiée car elle peut éclairer les difficultés auxquelles semble confrontée la rationalité contemporaine, incapable d'établir un type de rapport au monde qui donne à la nature un avenir soutenable. Le ressort de l'amour de la nature, dans la philosophie de Rousseau, tient fondamentalement au fait qu'elle supporte et encourage, en le relançant constamment, le sentiment de notre expansion sensible. Or il est particulièrement net aujourd'hui que l'hubris technique nous a rendu à bien des égards inaccessibles les environnements sensibles dont pourtant nous vivons, car la dynamique du « progrès » technique dans laquelle nous sommes comme pris au piège nous éloigne toujours davantage de la nature. Rousseau a d'ailleurs bien établi les tenants et les aboutissants de cette situation qui veut que le progrès de l'homme se joue finalement comme

une opposition à la nature. Jean Starobinsky souligne en ce sens que « le *Discours sur l'origine de l'inégalité* est une histoire de la civilisation comme progrès de la négation du donné naturel, progrès auquel correspond une dégradation de l'innocence originelle. L'histoire des techniques est exposée en étroite liaison avec l'histoire morale de l'humanité » (Starobinski 1971, 38). Dans cette perspective, poursuit l'auteur dans la même page, l'enjeu n'est pas de constituer un « savoir anthropologique » mais de « fonder un jugement moral concernant l'histoire » (38). Or l'horizon de cette compréhension conjointe des progrès techniques de l'humanité et de l'incroyable « régrès » (Reclus 1908, 501), comme l'écrivait le géographe Élisée Reclus, de notre attachement au donné naturel semble bien dire la situation indistinctement sensible et sociale dont les crises contemporaines que nous traversons sont l'amplification démesurée. L'attention accordée à l'enfance du sentiment d'amour de soi ne permettrait-il pas, par un renversement sensible, de retrouver quelque chose de ce lien au donné naturel, envisagé dans un autre horizon et à une autre échelle que ceux qui s'ouvrent dans l'environnement immédiat de notre vie spontanée ? La question doit être posée car un tel lien, pour se nouer, en appelle moins à la pensée qu'à une disposition à éprouver le monde par toutes les dimensions de son être, à quoi l'enfant ne peut précisément pas se soustraire. Nous savons mesurer avec précision aujourd'hui de quoi et dans quelle proportion la nature souffre ; la question est plutôt de savoir ce que nous devons changer, dans les modes de notre présence au monde, pour éprouver comme nôtre cette souffrance qui affecte la nature. Toute la difficulté est de pouvoir sentir, au sens strict du terme, cette nature à la hauteur des déséquilibres qui la bouleversent, c'est-à-dire dans une dimension d'ensemble qui échappe à nos facultés de perception immédiate. Comment l'amour de soi pourrait-il embrasser les dimensions du monde dans lequel il s'insère, et nous faire entrevoir quelque chose de ce qui trouble l'ordre de cette nature elle-même qui nous donne encore de vivre ?

Les crises environnementales qui caractérisent notre siècle sont aussi des crises de la représentation. Dans *Les Puissances de l'imagination*, Jean-Philippe Pierron souligne en ce sens que « les méfaits [de la crise environnementale] peuvent être compris comme la perte d'une expérience poétique du monde au profit de sa maîtrise pragmatique abstraite : la manipulation instrumentale » (Pierron 2018, 17). Dans cette logique instrumentale, la simple possibilité de mettre en œuvre des techniques nouvelles d'arraisonement du monde devient le motif suffisant et le moteur principal de leur développement, dans la logique d'un progrès désormais sans limites, car produit indépendamment de toute réflexion sur la nature des besoins qu'il peut satisfaire et sur les usages du monde qu'il est susceptible de générer ou d'encourager. À cette « imagination débridée propre à la civilisation technologique », qui s'éloigne de la nature à

mesure qu'elle apprend à la manipuler, il faut apporter le contrepoint que sont susceptibles de produire « des expériences poétiques originaires donnant d'éprouver fortement la présence fragile de l'être au monde, préparant à la conscience de son caractère précaire et fini, insistant pour dire que personne ne peut "clôturer le ciel", comme le poète de la prairie nord-américaine James Galvin le dit si bien » (Pierron 2018, 17). Au-delà de la conscience de notre finitude, centrale dans la philosophie de Rousseau pour qui une existence menée en accord avec la nature est toujours, comme on l'a vu, bornée et limitée, la question qui se pose est bien de savoir comment éprouver un sentiment pour ce monde lui-même, qui dans sa grande précarité reste plus vaste que le regard sensible que nous pouvons poser sur lui. Comment le soi peut-il se percevoir comme le produit même de cet environnement vers lequel il déborde et comment peut-il conduire toujours un peu plus loin cet accueil d'un environnement dont le propre est de déborder à son tour les limites de l'expérience que nous en faisons ? En écho aux thèses de Paul Ricoeur sur le sens auquel nous ouvre la compréhension d'un texte littéraire, Jean-Philippe Pierron demande : « L'enjeu poétique du sujet qui s'approfondit comme étant de la nature, et qui prépare une éco-éthique, n'est-il pas d'apprendre à se recevoir comme un soi plus vaste » (Pierron 2018, 17) ?

En un sens, Rousseau a rencontré de telles questions, et a montré que pour faire l'expérience de ce « soi plus vaste », il faut commencer par se départir de soi-même, quitter ce « centre du monde » que nous croyons voir s'ouvrir avec notre expérience des autres et des choses. Dans la deuxième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, Rousseau restitue cette expérience d'élargissement soudain de sa perception de la réalité. Dans l'épisode raconté, il vient d'être renversé par un gros « chien danois » (Rousseau 1959, 1005), lancé en pleine course au-devant d'un carrosse qui a manqué de peu de l'écraser. Après avoir perdu connaissance, Rousseau revient peu à peu à lui et fait état de ses blessures, au visage notamment, sa mâchoire ayant tapé contre le haut d'un pavé. L'intérêt de cette relation, c'est la description qu'elle offre de l'état d'apathie et de ravissement mêlés dans lequel se réveille Rousseau, qui fait alors l'expérience d'une reconfiguration intégrale du mode de sa présence au monde :

La nuit s'avancait. J'aperçus le ciel, quelques étoiles, et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentais encore que par là. Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent je ne me souvenais de rien ; je n'avais nulle notion distincte de mon individu, pas la moindre idée de ce qui venait de m'arriver ; je ne savais ni qui j'étais ni où j'étais ; je ne sentais ni mal, ni crainte, ni inquiétude. Je voyais couler mon sang comme j'aurais vu

couler un ruisseau, sans songer seulement que ce sang m'appartint en aucune sorte. Je sentais dans tout mon être un calme ravissant auquel chaque fois que je me le rappelle je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus (1005).

Ce qui frappe dans cette évocation, c'est d'abord la parfaite continuité du proche et du lointain qu'elle orchestre. Rousseau décrit une situation dans laquelle il n'y a pas de solution de continuité entre les étoiles au-dessus de sa tête et le carré de verdure sur lequel il est allongé. Les sens peuvent glisser de l'un à l'autre sans ruptures ni frictions et selon un investissement égal de la sensibilité. C'est le monde comme monde qui se donne à sentir, le monde en tant qu'il nous déborde et nous invite à un dépassement, qui d'une certaine manière a toujours déjà eu lieu. Mais cette expérience, dans sa singularité rassurante, suppose que la sensibilité ne fasse plus corps avec elle-même, mais puisse se découvrir dans son adhésion immédiate à un environnement indifféremment proche et lointain. Pour sentir ainsi son « existence légère » remplir le monde qui l'entoure, il faut que la conscience soit arrachée à son histoire et à ses quotidiennes inquiétudes, occultées avec la même soudaineté que celle avec laquelle elles ont surgies, lorsqu'un hypothétique premier homme a proclamé le premier acte de propriété – « *ceci est à moi* » (Rousseau 1964, 164) –, fixant de manière irréversible la distinction entre le propre et l'impropre. Ce que donne à penser ce récit en première personne, c'est à l'inverse les vertus irremplaçables d'une indécision entre le propre et l'impropre : dès lors que je cesse de me sentir comme le centre de manifestation de tout ce qui structure mon environnement d'existence, je peux me sentir à travers tous les êtres qui accueillent quelque chose de mon existence fragile en la conditionnant. Le ruisseau que j'entends couler au loin m'est tout aussi intime et personnel que le sang qui coule dans mes veines.

Rousseau esquisse donc une possibilité double : d'une part celle de vivre, dans l'ici et maintenant d'un sentiment d'existence, une perméabilité intégrale au monde extérieure, dans la parfaite abolition des logiques de préférences ; d'autre part celle de se découvrir, à travers cette expérience, un soi plus large, à même d'éprouver les dimensions du monde pourtant donné dans son infinité. Mais comment passer de cette expérience immédiate et éphémère d'un contact retrouvé avec une nature plus grande que nous à une compréhension intime, sensible et immédiate, des menaces que fait peser sur cette nature la dimension industrielle et technique à travers laquelle nous l'appréhendons habituellement ? Comme le souligne Jean-Philippe Pierron dans bien des textes, seule une médiation imageante peut être le ressort d'une action possible. Il faut pouvoir raconter le soi dans ses attachements sensibles, et montrer que ces attachements engagent à la fois le proche et le lointain. La notion d'écobiographie que Jean-Philippe Pierron convoque ici et là permet précisément de nourrir l'idée d'un soi dont

les expériences sont heureusement limitées et dont pourtant les frontières ne cessent de s'élargir et de se prolonger dans le tissu sensible, milieu de toutes nos expériences vivantes. Évoquant conjointement *l'Émile* et *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Jean-Philippe Pierron remarque ainsi :

Rousseau voyait bien que la réforme de l'homme par l'éducation exigeait elle-même un autre préalable, avançant plus en profondeur encore, une réforme de soi (écologie individuelle et intérieure). Du monde aux autres, à soi et inversement, voilà le trajet qui appelle, sans choisir parmi ces trois écologies, à faire la transition écologique. À cette fin, *Les Rêveries du promeneur solitaire* pourrait se lire comme un manuel de dix exercices d'écobiographie. (Pierron 2021, 144-45)

C'est bien à travers l'élaboration de récits écobiographiques, dans la mesure où ils permettent de « se préciser en ses liens avec le monde » (145) et de se diriger dans un itinéraire qui associe dimension existentielle et condition terrestre, que pourra s'aiguiser un sentiment de soi devenu indissociable du sentiment de la fragilité du monde, un amour de soi qui ne puisse se vivre que sous les traits d'un amour du monde.

*

Dans *l'Émile*, Rousseau distingue trois sources dans l'éducation : l'éducation de la nature, l'éducation des hommes et l'éducation des choses (Rousseau 1969, 247). Cette dernière, qui correspond peu ou prou à un moment où l'expérience sensible devient source d'apprentissage, importe particulièrement car elle permet à l'enfant, fortifié par la première éducation par la nature, quoique toujours faible, de se heurter au poids d'une nécessité sur laquelle il ne peut pas agir. Cette forme d'apprentissage doit conduire le précepteur, selon Rousseau, à se tenir en retrait et à s'abstenir de tout volontarisme, au motif que la réalité, finalement, enseigne plus rigoureusement et plus profondément qu'il ne peut lui-même le faire :

Ne lui commandez jamais rien, quoi que ce soit au monde, absolument rien. Ne lui laissez pas même imaginer que vous prétendiez avoir aucune autorité sur lui. Qu'il sache seulement qu'il est faible, et que vous êtes fort, que par son état et le vôtre, il est nécessairement à votre merci ; qu'il le sache, qu'il l'apprenne, qu'il le sente ; qu'il sente de bonne heure sur sa tête altière le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité sous lequel il faut que tout être fini ploie (Rousseau 1969, 320).

Sentir le poids de cette nécessité, ce n'est pas tant éprouver notre impuissance, que faire de ce qui nous limite l'objet immédiat, positif et finalement le fil

directeur de notre sentiment d'exister. Une fois posé que ce sentiment peut nous aider à trouver notre place entre ce bout de jardin où nos jambes se détendent et le ciel étoilé qui n'en finit pas de dérouler son immensité au-dessus de notre tête, il reste à inventer les récits qui seront susceptibles de nous faire sentir le joug pesant d'un dérèglement des saisons qui, comme le pavé sur lequel nos dents se brisent quand nous chutons, affecte nos capacités de vivre et nous blesse intimement.

BIBLIOGRAPHIE

- Audi, Paul. 2008. *Rousseau : une philosophie de l'âme*. Lagrasse : Verdier.
- Burgelin, Pierre. 1973. *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Vrin.
- Charbonnel, Nanine. 2006. *Comment on paie ses dettes quand on a du génie*. Lons-Le-Saunier : Aréopage.
- Goldschmidt, Victor. (1983) 2019. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris : Vrin.
- Pierron, Jean-Philippe. 2012. *Les Puissances de l'imagination*. Paris : Cerf.
- Pierron, Jean-Philippe. 2021. *Je est un nous. Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*. Arles : Acte Sud.
- Reclus, Élisée. 1908. *L'Homme et la terre tome sixième. Histoire contemporaine (suite)*. Paris : Librairie universelle.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1959. *Confessions. Autres textes autobiographiques, Œuvres complètes*. Volume 1. Paris : Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Du contrat social. Écrits politiques, Œuvres complètes*. Volume 3. Paris : Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1969. *Émile. Éducation – morale – botanique, Œuvres complètes*. Volume 4. Paris : Gallimard.
- Starobinski, Jean. 1971. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard.
- Vargas, Yves. 1995. *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : PUF.