



ISSN: 2230-9926

Available online at <http://www.journalijdr.com>

IJDR

International Journal of Development Research

Vol. 16 Issue, 01, pp. 69771-69775, January, 2026

<https://doi.org/10.37118/ijdr.30454.01.2026>



REVIEW ARTICLE

OPEN ACCESS

L'ÉTHIQUE DE LA NATURE CHEZ ROUSSEAU GUÈNE FAYE

***Dr. En Philosophie**

Enseignant-chercheur/ Faculté des Sciences et, Technologies de l'Education et de la Formation
Université Cheikh Anta Diop/Dakar

ARTICLE INFO

Article History:

Received 27th October, 2025

Received in revised form

20th November, 2025

Accepted 28th December, 2025

Published online 30th January, 2026

KeyWords:

Mots clés : Dénaturation, écologie, (inter)relation, nature, ordre / Keywords: Denaturing, ecology, (inter)relation, nature, ord.

*Corresponding author:

Dr. En Philosophie

ABSTRACT

This article analyzes Rousseau's thoughts on nature. Seeking answers to today's ecological questions, we felt it important to revisit the texts of philosophers from centuries before the advent of ecological thought as it is presented today. Thus, we examine Rousseau's thinking on nature. Rousseau began with his perception of nature. In his view, nature is like an organism whose elements maintain mutual relationships from which they derive their value and which give nature its value. This consideration leads him to believe that the order of nature obeys a certain teleology that must be absolutely respected to avoid its denaturing and perdition. Consequently, since humankind is a natural being, any action that transforms this nature is a source of evil. He thus rejects artifice, since it contributes to the denaturing of humankind and causes harm. But this perception of nature by Rousseau is simplistic and caricatured in that it fails to consider the complex dimension of nature, or the idea of nature, and the demands of human life that are necessitated by any transformative action on natural beings.

Copyright©2026, En Philosophie. This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Citation: Dr. En Philosophie. 2026. "L'éthique de la nature chez Rousseau Guène FAYE". *International Journal of Development Research*, 16, (01), 69771-69775.

INTRODUCTION

L'intérêt porté à la nature en général et, aujourd'hui, à l'écologie en particulier, nous amène à revisiter certaines pensées qui remontent aux siècles passés. C'est ainsi que, dans cet article, nous examinons la pensée de Rousseau sur cette question. Pourquoi ? Parce que les courants écologiques « s'accordent avec la majorité des scientifiques pour dire que la planète va mal, qu'il est grand temps de réagir, d'engager des actions positives » (Ferry, 2021, p. 35). Rousseau n'a pas développé une pensée écologique au sens moderne du terme, mais il a su mettre un lien très clair entre le mal de la nature ou sa dénaturation et celui de l'homme. Ce lien, il l'établit à travers l'état de la nature et Celui de l'homme, dont le déséquilibre de l'un entraîne le changement négatif de l'autre. La nature du lien est donc causale, puisque selon Rousseau, c'est le mal de la nature qui a causé celui de l'homme. Or c'est l'homme qui est l'auteur de ce mal. Il dénature la nature et s'auto dénature du même coup. Le problème que nous notons est comment Rousseau a-t-il pu établir cette causalité ? Quelle est « la nature de la nature », pour ne pas reprendre l'expression de Morin (1981) qui renvoie au titre de son premier volume de sa grande œuvre sur la complexité du réel ? Est-il possible de rétablir le mal causé à la nature et à l'homme par l'homme ? Le processus de dénaturation de la nature par le développement de l'artifice n'est-il pas lié au besoin de développement de l'homme, donc inéluctable ?

Pour examiner la pensée de Rousseau sur la nature, nous la décrirons d'abord par le prisme de sa propre lecture sur celle-ci. Cette description nous introduit ensuite dans la forme de dénaturation de la nature, dont résulte le mal de l'homme. Nous terminerons notre réflexion par une analyse appréciative de la pensée rousseauiste sur le rapport qu'il établit, sous forme de procès, entre le mal de l'homme et la nature dénaturée.

L'idée de nature chez Rousseau

Rousseau, amoureux de la nature, est un philosophe qui herborise avec une allure de botaniste. La publication posthume de *Les rêveries du promeneur solitaire* (Rousseau, 1776-1778), en est assez révélateur. Ses observations de la nature ont constitué, pour lui, de grandes leçons sur l'idée de nature. Chez Rousseau, l'idée de nature renvoie à l'ordre, à l'harmonie, au juste, au droit, au bien au sens platonicien du terme, bref elle résume tout ce qui est meilleur pour toute chose la composant et surtout pour l'homme. Cette idée exclut tout désordre et tout hasard. Elle justifie une autre idée, celle d'équilibre: l'équilibre des éléments qui composent la nature en tant qu'entité formant un tout harmonieux d'une beauté qui ravit. Rousseau écrit:

Je juge de l'ordre du monde, quoi que j'en ignore la fin, parce que, pour juger de cet ordre, il me suffit de composer les parties entre elles, d'étudier leur concours, leurs rapports, d'en marquer le concert. J'ignore pourquoi l'univers existe; mais je ne laisse pas de voir comment il est modifié: je ne laisse pas d'apercevoir

l'intime correspondance par laquelle les êtres qui le composent se prêtent un secours mutuel. (Rousseau, 1966, p. 357)

Ce qui est manifeste aux yeux de Rousseau face à l'univers, c'est la réciprocité des relations entre les êtres du monde et la modification de celui-ci. Le monde, selon Rousseau, se caractérise par une harmonie merveilleuse et fascinante. Il ne cache pas son admiration pour la cohésion et la solidarité des éléments de la nature. Il déclare :

Je suis comme un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte, et qui ne laisserait pas d'en admirer l'ouvrage, quoiqu'il ne connût pas l'usage de la machine et qu'il n'eût point vu le cadran. Je ne sais à quoi le tout est bon; mais je vois que chaque pièce est faite pour les autres. J'admire l'ouvrier dans le détail de son ouvrage, et je suis bien sûr que tous ces rouages ne marchent ainsi de concert que pour une fin commune qu'il m'est impossible d'apercevoir. (Rousseau, 1966, p. 357)

Le premier enseignement à tirer de ce texte est que Rousseau est convaincu de la valeur de « l'ordre ». En effet, chaque être occupe une place qui lui est propre dans la nature, et les emplacements ne sont pas interchangeables. Comme l'horloge où chaque élément n'a de valeur et ne joue son rôle qu'en interagissant avec les autres, les éléments de la nature concourent, chacun, au bien global du tout. Rousseau est dans la pensée des 18^e et 19^e siècles où l'univers est considéré comme une sorte d'organisme ordonné où ses composantes se prêtent mutuellement concours. Heinz Pagels caractérise l'univers perçu à travers ce modèle de pensée comme un univers mécanique (Galilée, 1966) et clos. Pagels (1985, p. 16) affirme que « *l'univers est une sorte de grande horloge mise en mouvement une fois pour toutes, au début des temps par une main divine* ». Cet ordre qui garantit à la nature la permanence de sa stabilité et de son équilibre devient pour lui un moyen de justification de la nécessité d'un ordre social naturel. L'ordre a un sens axiologique. Il est un bien, en tant qu'il garantit l'identité de l'être qu'il caractérise, et du même coup son existence et son épanouissement par sa cohésion. Le deuxième enseignement, c'est que les éléments de la nature ont tous besoin de cet ordre pour leur existence et leur bien mutuel. Ainsi, de l'ordre naturel à l'ordre social et moral, le pas est vite franchi. À l'image de cette nature bonne dans son ensemble, l'homme est, selon Rousseau, naturellement bon, c'est-à-dire bon par nature. L'état de nature que Rousseau a imaginé et dans lequel il perçoit l'homme dans une pureté totale lui a servi de principe explicatif de la bonté naturelle de l'homme. Mais cette pureté est perturbée par l'homme lui-même, soutient-il : « *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme* » (Rousseau, 1966, p. 37).

Dans le *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau réfute la thèse de la sociabilité naturelle de l'homme et affirme sa bonté naturelle. La nature qui est assimilable au bien triomphait à l'origine en l'homme, mais elle ne triomphe plus en lui. La nature est bousculée par la création artificielle de l'homme. Par le progrès technique qui est matériel, l'artifice foisonne et rentre dans l'identification de l'homme, et les valeurs matérielles tendent à se substituer aux valeurs morales. Selon la théorie de Rousseau, l'homme a étouffé son innocence originelle en créant l'artifice en lui et autour de lui. Cependant cette innocence demeure en lui. Jean Lacroix, un des commentateurs de Rousseau, affirme : « *Dans l'existence de chaque individu comme dans celle de l'humanité, il y a une Innocence primitive qui est en dehors du bien comme du mal, de la vertu comme du vice.* » (Lacroix, 1993, p. 2483)

Lacroix précise qu'en effet, dans son enfance, l'homme est antérieur au stade où il deviendra moral ou immoral: il est innocent. Cette innocence est un état de pureté, l'homme ne connaissant pas encore le mal. Et là, avec Rousseau, nous pouvons bien retenir de l'homme, qu'il est par nature bon, contrairement à la formule de l'*Épître dédicatoire de De Cive* que l'on cite très souvent à propos de Hobbes (1642, p. 206): « *l'homme est un loup pour l'homme* » (*homo homini lupus est*). Car l'état neutre est plus du côté bon que du côté mauvais. Autrement dit, l'une des conséquences que l'on pourrait tirer

de la théorie de Rousseau, c'est que si tous les hommes s'engageaient à restaurer l'état de nature, l'innocence primitive, ils auraient réussi en grande partie à vivre dans une société équilibrée, ordonnée, paisible et meilleure, même si celle-ci ne pourrait le demeurer définitivement, comme nous venons de le préciser précédemment.

Suivre la nature ou le rejet de l'artifice: « Suivre la nature » en parlant de la conscience, reste pour Rousseau la voie du salut. Cette très forte recommandation qui revêt d'ailleurs le caractère d'une exigence chez Rousseau finit par se transformer en une phobie de tout ce qui est artifice, puisque selon lui, l'homme est fait pour le naturel, et chaque fois qu'il crée un artifice, celui-ci se retourne contre lui. N'a-t-il pas raison de tonner contre les agglomérations, ces grandes villes qui sont des artefacts sociaux sources d'innombrables maux qui rongent l'homme et qui constituent des problématiques majeures pour la géographie humaine ? (Rousseau, Livres 1 et 2). Selon Rousseau, l'entassement n'est pas le propre de l'homme, et plus les hommes se rassemblent, plus ils corrompent leur corps et leur âme. L'artifice n'est pas seulement le produit de la technique. Il est aussi la création culturelle et institutionnelle. Le produit de la création s'est détaché du naturel et du bon. Être bon, c'est être à l'image des éléments de la nature qui se prêtent concours mutuellement. « *L'homme de la nature* », innocent, est dès lors différent de « *l'homme de l'homme* » (Rousseau, Emile, p. 248) par le concours de la société, à travers la culture, les institutions, les artifices que lui-même développe. Parce qu'il est perfectible que l'homme innocent de la nature devient « *l'homme de l'homme* » transformé par la vertu et par le vice. Selon Rousseau, l'homme, à la différence des autres animaux, a naturellement en lui le potentiel de développer des passions et des désirs, tout comme de développer sa capacité de raisonner, et c'est cette possibilité qu'il appelle la perfectibilité. Le mal que l'homme commet ou qui résulte de son œuvre trouverait alors sa source dans sa perfectibilité, c'est-à-dire dans sa possibilité d'évoluer de son état naturel à un état qu'il crée, ce dernier état étant lié à ses passions, ses désirs et sa raison. En revanche, l'animal qui n'est pas perfectible ne commet un mal que par instinct, puisque dépourvu des attributs de l'homme. Ainsi, c'est sa capacité de transformation du naturel et de lui-même qui est à l'origine de sa dénaturation et de celle de la nature. C'est cette transformation qui a produit les différents artifices et qui du même coup a conduit à la perversion de l'homme. L'avènement de la société industrielle et technologique, de même que le développement social ont conduit à ce qui est appelé *modernité*, et éloigné l'homme de la nature et de sa nature.

En effet, la modernité a certes apporté à l'homme du bonheur, car grâce à elle, il a trouvé un remède à nombre de ses difficultés, mais elle en a favorisé ou créé certaines et aggravé d'autres. L'homme peut effectuer maintenant les plus folles distances en quelques heures, mais aussi les accidents les plus meurtriers se multiplient dans le transport. Nous exigeons une fourniture permanente d'énergie pour le fonctionnement de nos différents appareils parce que nous devenons dépendants et même esclaves de ces appareils, et malheureusement les ressources énergétiques s'épuisent dangereusement et les installations industrielles de production d'énergie, surtout nucléaire, nous exposent à la mort. Nous demandons une meilleure alimentation et le développement des OGM menace notre santé. Ce sont là quelques exemples parmi tant d'autres qui caractérisent la dialectique du bien et du mal dans la modernité. Aujourd'hui, les tentatives de la modernité de refermer la porte du mal qu'elle a ouverte demeure sans succès. Le regain de l'éthique et le développement de l'écologie sont des efforts de réponse à ce mal cancéreux qui menace la nature et l'humanité. Très tôt soucieux de la dégradation de la nature, comme un nostalgique de l'état de nature, Rousseau s'est contenté de ce qui existe artificiellement pour le déprécier au profit de la nature. C'est donc un sentiment d'angoisse que vivait Rousseau face à la nature qui se dégradait. La pensée des stoïciens comme Cicéron et Plin sur la nature est très proche des conceptions modernes directement ou indirectement inspirées du naturalisme rousseauiste: la nature est ce qui se perd, un « héritage perdu », certainement par l'artifice. Selon Plin, la nature est la « *mère de toutes choses* » (cité par Robert Lenoble, 1969, p. 137) comme le soutiendront plus tard Edgar Morin

et Anne Brigitte Kern (1993) dans l'expression « *Terre- patrie* », *Terre-Patrie*, titre de leur ouvrage collectif; « *cette mère divine de chaque chose, qui en a partout pour l'homme, lui en a aménagé jusqu'au sein des déserts* » (Rosset, p. 268). Être mère, en plus mère de toutes choses, requiert une fonction nourricière et protectrice. La perte de la nature ne peut donc être pensée sans angoisse comme l'évoque Rosset dans son commentaire sur les propos du stoïcien Pline à ce sujet. Rosset commente en ces termes:

Cette angoisse devant la dégradation de la nature, qui s'étiole jour après jour à la manière de la Peau de chagrin de Balzac, constitue chez Pline une théorie d'ordre plus affectif que conceptuel : la désolation devant le recul progressif de la nature face aux assauts de l'artificialisme humain. Mais la fréquence et l'insistance des remarques moroses concernant les attentats de l'homme à l'égard de la nature manifeste une sorte d'horreur devant l'artifice qui devra attendre Rousseau pour retrouver une expression vigoureuse et aussi marquée. (C. Rosset. *L'Anti-nature*, p. 268)

Cela veut dire donc que le goût de l'artifice pourrait être défini comme le signe de la « folie » qui conduit l'humanité à sa perte, et dont les principales manifestations sont, selon Pline, le goût du luxe, l'appât du gain, la recherche du nouveau. Tout gain en artifice s'accompagne en effet d'une perte du naturel, soit en l'homme, soit en la nature primitivement destinée à protéger l'espèce humaine. Il n'est nul besoin de montrer l'actualité de la pensée de Pline et de Cicéron. La société actuelle se caractérise par l'avidité de ses hommes à accaparer tout bien présent et disponible, fût-il commun.

L'écho de la pensée de Rousseau chez Serres: Cette situation amena Michel Serres à estimer que la nouvelle situation de menace engendrée par la technique moderne exige l'établissement d'un type de devoir envers la nature. Les devoirs de l'homme ne se limitent pas à lui-même comme le soutenait Kant (1985, p. 118), mais s'étendent aux autres êtres de la nature. La solution consiste alors, selon Serres, à donner à la nature un statut de sujet de droit au même titre que l'homme afin que les deux passent un contrat. Il naît là l'idée de « *contrat naturel* » (Serres, 1992) à l'image du « *contrat social* » de Rousseau. Dans sa perception, l'auteur du « *contrat naturel* » croit que:

La croissance de nos moyens rationnels nous entraîne, à une vitesse difficile à estimer, dans la direction de la destruction du monde qui, par un effet en retour assez récent, peut nous condamner tous ensemble, et non plus par localité, à l'extinction automatique. Nous revenons soudain aux temps les plus anciens dont seuls les philosophes théoriciens du droit ont gardé, dans et par leurs conceptions, la mémoire, quand nos cultures, sauvées par un contrat, inventèrent notre histoire, définie par l'oubli de l'état qui précéda. (Serres, 1992, p. 32)

L'homme est, malheureusement, victime de son savoir. Il est devenu une menace menacée: il menace la nature qui se retourne contre lui. N'est-ce pas là une raison suffisante aux yeux de Serres pour conclure un contrat de paix avec la nature.

Dans des conditions très différentes de cet état premier, mais cependant parallèles à elles, il nous faut donc à nouveau, sous menace de mort collective, inventer un droit pour la violence objective, exactement comme des ancêtres inimaginables inventèrent le plus ancien droit qui amena, par contrat, leur violence objective à devenir ce que nous appelons des guerres. Nouveau pacte, nouvel accord préalable, que nous devons passer avec l'ennemi objectif du monde humain: le monde tel quel. (Serres, 1992, pp. 32-33)

L'issue n'est donc pas plurielle; elle est singulière: c'est la passation d'un contrat avec la nature, car nous sommes tous dans l'ensemble de potentielles victimes de sa furie imminente. La personnalité juridique de la nature est ainsi proclamée et sa puissance destructrice de l'humanité clamée. La victoire de l'homme sur la nature tend à

se transformer en sa propre défaite. La recommandation de Serres est claire. Il faut dépasser le « *contrat social* » de Rousseau ; ce contrat primitif qui lie simplement les hommes entre eux en oubliant l'autre grande entité qui est la nature. Or selon Serres, l'humanité est dans ce grand ensemble unificateur, le monde, avec lequel nous partageons le même sort, ce qui est une raison suffisante pour conclure un accord de paix avec lui pour un minimum de guerre et un optimum de paix (Serre, 1992, p. 41).

Ce dernier nous réunit pour le meilleur et pour le pire, selon la première diagonale, sans monde ; maintenant que nous savons nous associer face au danger, il faut envisager, le long de l'autre diagonale, un pacte nouveau à signer avec le monde : le contrat naturel (Serre, 1992, p. 33).

Par ce contrat, Serres élargit la notion de personne à la nature et conséquemment celle de réciprocité selon laquelle le droit de l'un doit correspondre au devoir de l'autre, et vice versa. Et en vertu de la parfaite et universelle réciprocité du contrat naturel, la nature serait alors pleinement reconnue comme un sujet de droit. À partir de ce moment, toute activité de l'homme au détriment de la nature peut être considérée comme une transgression du contrat.

Rousseau, précurseur de l'éthique de l'environnement: L'écologie est une analyse consciencieuse de cet accaparement dangereux des ressources naturelles communes sans un souci particulier d'autrui. L'homme actuel s'est laissé emporter par le gain ; il s'est laissé posséder par le matériel ; il s'est laissé dominer par un désir égoïste. Or, selon Rousseau, la voie de la nature est la meilleure pour l'homme, par conséquent, il s'agit principalement, pour lui, de « *suivre l'ordre de la nature* » (J-J. Rousseau, 1966, p. 346) et de tâcher de ne pas la désorganiser, la dénaturer, puisque sa dénaturation conduit au malheur de l'homme.

La nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes. Si nous voulons pervertir cet ordre, nous produirons des fruits précoces, qui n'auront ni maturité ni saveur, et ne tarderont pas à se corrompre ; nous aurons de jeunes docteurs et de vieux enfants. L'enfance a des manières de voir, de penser, de sentir, qui lui sont propres ; rien n'est moins sensé que d'y vouloir substituer les nôtres ; et j'aimerais autant exiger qu'enfant eût cinq pieds de haut, que du jugement à dix ans. (J-J. Rousseau, 1762, p. 438).

Au sens de Rousseau, la nature est une réalité ontologique qui concentre l'essence de chaque chose. Cette essence est téléologique, et toute action qui change sa trajectoire la corrompt et la conduit à sa perdition. Elle nous enseigne la voix à suivre et à respecter absolument. Vouloir la changer, c'est l'entraîner au mal.

En leur imposant un devoir qu'ils ne sentent pas, vous les indisposez contre votre tyrannie ; et les détournez de vous aimer ; que vous leur apprenez à devenir dissimulés, faux, menteurs, pour extorquer des récompenses ou se dérober aux châtimens ; qu'enfin, les accoutumant à couvrir toujours d'un motif apparent un motif secret, vous leur donnez-vous même le moyen de vous abuser sans cesse, de vous ôter la connaissance de leur vrai caractère, et de payer vous et les autres de vaines paroles dans l'occasion (J-J. Rousseau, 1762, p. 438).

La conscience doit être attentive à cette voix et être à son école. Et Rousseau avait bien perçu la complexité de l'homme et finalement des raisons de ses actes. Cette complexité tient, selon lui, à sa dualité en tant qu'être physique et moral.

Dans *Les sociétés traditionnelles au secours des sociétés modernes*, Sabine Rabourdin (2005, p. 11) considère qu'il ne s'agit pas de retourner au modèle des sociétés traditionnelles, mais de s'en inspirer dans leurs relations avec la nature, caractérisées par la sobriété, le respect et la conservation. Pierre Gomdaogo Nakoulima (2010, p. 65), soutient cette logique de la préservation de la nature, et donc de l'ordre, de la conservation. Pour lui, « *aux concepts*

relevant de la tradition cartésienne en l'occurrence ceux d'exploitation, de domination, de maîtrise, etc., se substituent ceux de préoccupation contemporaine, à savoir, la préservation, la sauvegarde, la conservation ». Alors que Rousseau s'intéresse à l'ordre de la nature, aujourd'hui, l'éthique de l'environnement pense la relation de l'homme avec la nature surtout dans une perspective de durabilité. Toutefois, dans les deux cas, il est question du respect de la nature en veillant à ne pas la perturber ou changer son déploiement.

La sagesse consiste donc, comme le préconisait Platon, à retarder le mouvement de corruption et d'altération du naturel et, comme le dira Rousseau, à « *prévenir les changements* » (Rousseau, 2003, p. 182). Surgit ici l'aspect écologique de la pensée de tous ces auteurs qui, comme des visionnaires, alertaient déjà sur le devenir effrayant de la nature qu'il faut préserver. Comment ? Restaurer les parties dénaturées chaque fois que cela est possible et surtout se garder de dénaturer et détruire ou, tout au moins, réduire considérablement la destruction. Rosset soutient fortement l'idée de restauration du naturel dans le commentaire qu'il fait du texte de Rousseau.

Pour préserver la nature il faut non pas instaurer mais restaurer, retrouver un certain mode d'obédience à la nature, selon un itinéraire à rebours qui consiste à revenir de l'artifice au naturel, semblable à celui que recommande Rousseau dans le Discours sur les sciences et les arts (Rosset. 1986, p. 268).

La perspective de Rousseau, que Pline partage d'ailleurs, est bonne en soi. Elle présente pour autant quelques limites qui méritent d'être soulignées.

Regard critique sur la pensée de Rousseau: Pline a rejeté toute innovation technique suspectée d'attenter à la trop fragile existence de ce qui reste de naturel dans le monde. Les condamnations morales, très fréquentes chez Pline, ont toujours la même origine philosophique : l'idée que la nature est en perpétuel danger de disparition et finira par céder sous le coup de l'artifice. C'est cette même idée qui se trouve au fondement des activités et théories de beaucoup de penseurs écologistes d'aujourd'hui. Il est donc clair que Pline, dans le sens de sa pensée écologique, est très actuel comme Rousseau. La pensée écologique de Rousseau et de Pline repose sur une nature qui se définit par une forme première et idéale de l'environnement. Cette conception, très pertinente en ce qu'elle est une ébauche des questions écologiques, est pourtant rigoureusement anthropocentrique et entretient, entre le naturel et l'artificiel, quelques confusions qui méritent d'être relevées. Le naturel est finalement confondu aux pratiques et aux usages locaux, et l'artificiel tout ce qui n'est pas conforme à ces usages. Est naturelle toute chose dont l'organisation, l'ordre et le processus demeurent sans l'action de l'homme. Il découle de cette conception de la nature des conséquences absurdes. Ainsi la nature se confond-elle aisément avec ce qui est son exact contraire, le coutumier. Les limites d'une telle pensée sont illustrées par l'exemple assez parlant que Rosset donne à ce sujet : « *la vigne produit des vins naturels ; mais la pomme, ou tout autre fruit, des vins artificiels* » (Rosset, 1986, p. 268). Nous pourrions dire, dans ce sens, que des légumes résultant d'OGM ne seraient pas naturelles, de même que des animaux nés d'une insémination artificielle, ou encore d'enfants nés d'une fécondation in vitro. Toute action d'amélioration transformerait le naturel en artifice. Aussi la greffe d'un organe ferait perdre l'être qui la reçoit de sa essence naturelle. Cette définition de la nature est trop restrictive et imparfaite. Elle ne rend pas compte exactement de la totalité de celle-ci, car la privant de certains de ses composants qu'elle rejette dans le monde de l'artifice.

Évidemment la nature reste la nature, et l'artifice l'artifice, mais avec le développement de la technique, leur imbrication est devenue si forte que la distinction du naturel et de l'artificiel se révèle parfois un exercice difficile, et que leur opposition devienne inutile. Nombre de produits actuels sont un mixte de naturel et d'artificiel, c'est le cas par exemple des greffes de toutes sortes, des produits alimentaires de même que des produits vestimentaires composés d'éléments naturels et synthétiques, et de bien d'autres produits industriels. Dans nos milieux d'habitation, surtout urbains, l'artificiel semble presque un naturel par

sa présence massive et permanente dans l'environnement de l'homme et dans ses activités. Au bout du compte, c'est donc un truisme de dire de l'artifice, c'est-à-dire ici des produits de la science et de la technologie, qu'il est devenu une nécessité pour l'homme actuel, puisque son activité en est maintenant tributaire. Il suffit aujourd'hui d'une suspension de la fourniture des produits pétroliers et de l'énergie électrique pour nous en rendre compte. Le produit artificiel de la technologie est un moyen sans lequel l'homme actuel réaliserait très péniblement sa vie. Pensons un instant à nous débarrasser de tout ce qui est artifice. C'est pour cette raison que Gilbert Simondon soutient justement l'idée que l'humanisme et le technicisme ne peuvent être opposés qu'à partir du présupposé selon lequel la technique est « l'étrangère ». L'artifice qualifié d'étranger est une partie de la vie de l'humain et même de l'homme, soutient Simondon dans *Du mode d'existence des objets techniques* : « *Cet être étranger est encore humain, et la culture complète est ce qui permet de découvrir l'étranger comme humain.* » (Simondon, 1958, p. 9).

Cette thèse de Simondon rappelle l'importance des objets techniques dans l'existence de l'homme moderne et tente de les réconcilier. Comment un médecin moderne guérirait sans artifice ? Dans son ouvrage intitulé *L'individuation psychique et collective*, il développe l'idée que l'objet technologique permet à l'homme d'atteindre ce qui lui était inaccessible.

Ce n'est pas contre la machine que l'homme, sous l'empire d'une préoccupation humaniste, doit se révolter; l'homme n'est asservi à la machine que quand la machine elle-même est déjà asservie par la communauté. Et comme il existe une cohésion interne du monde des objets techniques, l'humanisme doit viser à libérer ce monde des objets techniques qui sont appelés à devenir médiateurs de la relation de l'homme au monde. L'humanisme n'a guère pu incorporer jusqu'à ce jour la relation de l'humanité au monde; cette volonté qui le définit, de ramener à l'être humain tout ce que les diverses voies d'aliénations lui ont arraché en le décentrant, restera impuissante tant qu'elle n'aura pas compris que la relation de l'homme au monde et de l'individu à la communauté passe par la machine (Simondon, 1989, p. 289).

Selon Simondon, nous pouvons donc parler de nécessité de l'utilisation de la machine ou du produit de la technologie. La machine en effet, en tant qu'instrument, est le prolongement des membres de l'homme et de l'intelligence humaine, et est de ce fait une sorte de médiateur entre l'homme et la nature, et entre l'individu et la communauté. Cette médiation devenue nécessaire à la vie de l'homme fait de l'artifice un objet qui intègre son environnement naturel. Construire donc l'humanisme par exclusion de tout ce qui ne relève pas de la nature humaine, c'est, conclut Jean-Hugues Barthélémy sur ce propos de Simondon, une « *mécompréhension de la réalité humaine, en tant que réalité prolongeant la vie par technique* » (Barthélémy, 2005, p. 159), car poursuit-il, « *Humanisme et technicisme sont dès lors deux figures de ce que Simondon nomme une culture partielle* » (Barthélémy, 2005, p. 160).

Cette réhabilitation de la technique, et par là l'artifice, vise le dépassement de l'opposition entre naturalisme et technicisme, humanisme et technicisme, nature et culture, et c'est ce dépassement que Simondon nomme « encyclopédisme » (Barthélémy, 2005, p. 162). Cette dernière est un hommage aux métiers et à la connaissance rationnelle des opérations techniques. Ainsi, le technicisme n'étant plus rattaché à l'éloge de la technique. L'humanisme comme l'encyclopédisme sont donc dynamiques. Ainsi, aux différentes époques de l'humanisme correspondent pour Simondon différentes époques de l'encyclopédisme, ce qu'il dit en ces termes:

Devenu machine dans un monde mécanisé, il ne peut retrouver sa liberté qu'en assumant son rôle et en le dépassant par une compréhension des fonctions techniques pensées sous l'aspect de l'universalité. Tout encyclopédisme est un humanisme, si l'on entend par humanisme la volonté de ramener à un statut de liberté ce qui de l'être humain a été aliéné, pour que rien d'humain ne soit étranger à l'homme; mais cette redécouverte de la réalité

humaine peut s'opposer en des sens différents, et chaque époque recrée un humanisme qui est toujours en quelque mesure approprié aux circonstances, parce qu'il vise l'aspect le plus grave de l'aliénation que comporte ou produit une civilisation. » (Simondon, 1989, p. 101)

Simondon rejette ainsi tout humanisme simpliste et statique, et fait appel à un humanisme ouvert, dynamique, complexe, capable de s'adapter aux réalités nouvelles. Certes Rousseau aurait raison sur la perfectibilité de l'homme, mais il est clair que celle-ci, comme lui-même et Kant le reconnaissent, justifie sa nature dynamique qui ne cesse d'intégrer à son sein ce qu'il crée. La nature de l'homme ancien qui vivait de chasse, de pêche et de cueillette n'est plus identique à celle de l'homme moderne au point de vue de sa manière d'être et de vivre. Simondon a perçu la complexité de la nature humaine en développant une pensée qui englobe et dépasse la théorie de Rousseau. Le passage de l'état de nature à l'état de société, qui est incriminé par Rousseau, parce qu'étant à l'origine du mal social, n'est donc pas en soi une mauvaise chose. Il est nécessaire que l'homme évolue, qu'il développe son intelligence et réalise par cette intelligence des institutions et des artifices qui participent de son environnement social et qui cadrent avec son développement intellectuel.

CONCLUSION

Notre analyse montre que les caractéristiques de la nature chez Rousseau sont vraies au plan des interrelations entre ses composantes, mais simplistes en ce qui concerne l'idée même de nature. La nature, caractérisée essentiellement par l'ordre et l'harmonie, est, chez Rousseau un modèle d'être ontologiquement meilleur que les autres états. Le mouvement de la nature répond à une logique téléologique. Son but c'est d'être ce qu'elle est sans perturbation, sans corruption. Car toute action humaine de corruption est source de sa dénaturation. La pensée de Rousseau offre encore aujourd'hui des éléments de réponse à la grande équation de la dégradation de l'environnement. Au plan ontologique comme téléologique, voire écocentrique, la pensée de Rousseau sur la nature constitue une bonne ébauche écologique qui mérite d'être revisitée. Cependant, l'idée de nature chez Rousseau présente quelques lacunes dans sa définition assez simpliste qui n'entrevoit pas d'évolution. Ensuite, elle ne prend pas en compte les exigences existentielles de l'homme lesquelles s'ouvrent directement sur de possibles changements de la nature par son action. Enfin, le réel est complexe, et l'idée de complexité ne s'accommode pas de cette conception simplificatrice, puisque le réel n'est pas absolument régi par l'ordre. Le désordre est aussi une de ses caractéristiques, comme aime le rappeler Morin dans son œuvre *La méthode*, en particulier les tomes 1 et 2 (1977, 1980). Nous pourrions lui concéder son idée que l'homme est innocent dans l'état de nature et que la nature demeure en nous, mais qu'elle est dépravée par notre histoire. Et là, Rousseau disculpe l'individu particulier en incriminant la société face à cette nature dépravée de l'homme. Mais il est clair qu'un individu peut bien recevoir une bonne éducation et finir dans la dépravation par ses propres désirs égocentriques. A contrario, un individu peut bien recevoir une mauvaise éducation et devenir vertueux par lui-même. Autrement dit, la société est certes une source de dénaturation de l'homme, mais elle n'en est pas la seule : l'individu est lui-même source de sa propre dénaturation.

Au total, la conscience morale que Rousseau considère naturelle et qui doit inspirer la conscience civique, est aussi celle qui conduit l'homme dans la voie non vertueuse. La nature humaine dont rêve Rousseau est un idéal qui ne prend pas en compte la complexité de la réalité de l'idée de nature et de nature humaine.

REFERENCES

- GALILEE, 1966, *Dialogues et Lettres choisies*, Trad. par Paul-Henri Michel, Paris, Hermann, 430 p.
- HEINZ Pagels, 1985, *L'univers quantique : Des quarks aux étoiles*, Trad. Jacques Corday, Paris, Inter Éditions, 360 p.
- HOBBS Thomas, In *Le temps des philosophes*, Direction de Catherine Roux-Lanier, Paris, Hatier.
- JEAN-HUGUES Barthélémy, 2005, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris, L'Harmattan.
- KANT Emmanuel, 1985, *Métaphysique des mœurs*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin.
- LACROIX Jean, 1993, In *Dictionnaire des philosophes*, K-Z, 2 éd. Denis Huisman (dir.), Paris, PUF, 2483 p.
- MORIN Edgar & Kern Anne-Brigitte, 1993, *Terre-Patrie*, 1^{ère} éd., Paris, Seuil, 216 p.
- MORIN Edgar, 1977, *La méthode Tome 1. La Nature de la Nature*, Paris, Seuil, 399p.
- MORIN Edgar, 1980, *La Méthode Tome 2. La Vie de la Vie*, Paris, Seuil, 470 p.
- MORIN Edgar, 1990, *Science avec conscience*, Paris, Seuil, 315 p.
- NAKOULIMA Gomdaogo Pierre, 2010, *La préservation de la planète. Défis contemporains de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 134 p.
- PARIZEAU Marie-Hélène, 2001, In *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Monique Canto-Spenber (dir.), Paris, PUF, 3^e éd., 2240 p.
- PLINE, 1969, cité par Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 448 p.
- RABOURDIN Sabine, 2005, *Les sociétés traditionnelles au secours des sociétés modernes*, Paris, Delachaux et Niesté, 224 p.
- RICÉUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Coll. Points Essais, 424 p.
- RICÉUR Paul, 2008, In *Encyclopædia Universalis*, Corpus 9, Paris, 956 p.
- ROSSET Clément, 1986, *L'Anti-nature*, Paris, PUF, 330 p.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1973, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Aubier montaigne, 192 p.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1985, *Du contrat social*, Paris, Bordas, 255 p.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1992, *Emile ou De l'éducation*, Paris, Bordas, 792 p.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 2003, *Lettre à d'Alembert*, Paris, Garnier, 254 p.
- SIMONDON Gilbert, 1958, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- SIMONDON Gilbert, 1989, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier.
